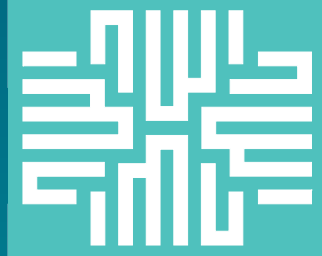


MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI MERKEZİ



İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Cilt 1 - Sayı 1 - Ocak 2014 • Volume 1 - Issue 1 - January 2014

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Uluslararası Hakemli Dergi International Peer-Reviewed Journal

Editor: Hamza Ateş
Yardımcı Editör: İdil Tunçer Kılavuz
Sahibi: İstanbul Medeniyet Üniversitesi adına
Rektör: Prof.Dr. Hamit Okur
Yayıncı: İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
İbrahim Güran Yumuşak
Cilt/Sayı: 1/1
Yayın Yılı: January 2014
Dili: Türkçe ve İngilizce
Yayın Tarihi: Yılda 3 kez
Basım Yeri: İstanbul-Türkiye
Basım Yeri: İstanbul
E-posta: ijcs@medeniyet.edu.tr
www.medeniyet.edu.tr
Tel: 0216 280 81 08 Faks: 0216 280 81 09

Editor-in-chief: Hamza Ateş
Assistant Editor: İdil Tunçer Kılavuz
Official Representative: Prof. Dr. Hamit Okur,
on behalf of Istanbul Medeniyet University
Published by Istanbul Medeniyet University
Editorial Manager:
İbrahim Güran Yumuşak
Volume/Issue: 1/1
Publication Date: January 2014
Language: Turkish and English
Publication Frequency: 3 times a year
Publication Place: İstanbul-Türkiye
Printed by: Martı Matbaası, İstanbul
E-mail: ijcs@medeniyet.edu.tr
www.medeniyet.edu.tr
Tel: (+90)216 280 81 08 Fax: 0216 280 81 09

ISSN 2148-1652

Yayın Kurulu / Editorial Board

Bedri Gencer, Yıldız Teknik Üniversitesi
Henry E. Hale, George Washington University
İdris Demir, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Nazif Shahrani, Indiana University
Selim Karahasanoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Yılmaz Bingöl, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**MEDENİYET
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**



**JOURNAL OF
CIVILIZATION
STUDIES**

Danışma Kurulu / Advisory Board

| | | | |
|------------------------|---|-----------------------|--|
| Abdulahab El AFFENNDI | Prof.Dr. University of Westminster | Jamil RAGEP | Prof.Dr. McGill University |
| Ahmet KAVAS Prof.Dr. | İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Kemal KARPAT | Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi |
| Ahmet Yaşar OCAK | Prof.Dr. TOBB Üniversitesi | Kenan GÜRSOY | Prof.Dr. T.C. Vatikan Büyükelçisi |
| Ali AKYILDIZ | Prof.Dr. Marmara Üniversitesi | M. Metin HÜLAGÜ | Prof.Dr. Türk Tarih Kurumu Başkanı |
| Ali FARAZMAND | Prof.Dr. Florida Atlantic University | Machiel KIEL | Prof.Dr. Hollanda Arkeoloji Enstitüsü Müdürü |
| Ali MAZRUI | Prof.Dr. SUNY | Mehmet BULUT | Prof.Dr. İstanbul Sabahaddin Zaim Üniversitesi |
| Ali ZAIDI | Prof.Dr. University of Texas | Mehmet GENÇ | İstanbul Şehir Üniversitesi |
| Alparslan AÇIKGENÇ | Prof.Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi | Mehmet İPŞİRLİ | Prof.Dr. Fatih Üniversitesi |
| Anthony PAGDEN | Prof.Dr. UCLA | Muhammad Haşim KEMALİ | Prof.Dr. International Islamic University of Malaysia |
| Arif DİRLİK | Prof.Dr. Chinese University of Hong Kong | Musa DUMAN | Prof.Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi |
| Ashis NANDY Prof.Dr. | Center fo Developing Studies | Mustafa ÇİÇEKLER | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi |
| Aytekin OĞUZ Prof.Dr. | İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Mustafa KAÇALIN | Prof.Dr. Türk Dil Kurumu Başkanı |
| Bedri GENCER | Prof.Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi | Mustafa SAMASTI | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi |
| Brett BOWDEN Prof.Dr. | University of Western Sydney | Nataliya VELİKAYA | Prof.Dr. Russian State University for the Humanities |
| Bruce MAZLISH | Prof.Dr. MIT | Nazif SHAHRANI | Prof.Dr. Indiana University |
| Burhan KOROGLU | Prof.Dr. Bahçeşehir Üniversitesi | Nihat ERDOĞMUŞ | Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi |
| Burhanettin DURAN | Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi | Osman BAKAR | Prof.Dr. Int. Institute of Advanced Islamic Studies–Malaysia |
| Cemil AYDIN | Prof.Dr. George Mason University | Osman Faruk AKYOL | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi |
| Derya ÖRS | Prof.Dr. Atatürk Yüksek Kurumu | Ömer TORLAK | Prof.Dr. KTO Karatay Üniversitesi |
| Emilio Gonzales FERRIN | Prof.Dr. The University of Seville | Recep ŞENTÜRK | Prof.Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi |
| Emine YENİTERZİ | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Sadettin ÖKTEN | Prof.Dr. |
| Engin AKARLI | Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi | Salih KUŞLUVAN | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi |
| Erol ÖZVAR | Prof.Dr. Marmara Üniversitesi | Salim AYDÜZ | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi |
| Fahri İŞİK | Prof.Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | Sami GÜÇLÜ | Prof.Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |
| Fahri UNAN | Prof.Dr. | Sami ŞENER | Prof.Dr. Sakarya Üniversitesi |
| Fatih ANDI | Prof.Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | Sedat MURAT | Prof.Dr. İstanbul Üniversitesi |
| Gülfettin Çelik | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Seyyid Hüseyin NASR | Prof.Dr. George Washington University |
| Halil İNALCIK | Prof.Dr. Bilkent Üniversitesi | Simten GÜNDEŞ | Prof.Dr. Maltepe Üniversitesi |
| Hamid ALGAR | Prof.Dr. University of California | Süha Taji AL-FARUKİ | Dr. University of Exeter |
| Hayati DEVELİ | Prof.Dr. Yunus Emre Üniversitesi | Teoman DURALI | Prof.Dr. İstanbul Üniversitesi |
| Hayrettin YUCESOY | Prof.Dr. Washington University in St. Louis | Timothy WINTER | Prof.Dr. University of Cambridge |
| Hayrünissa ALAN | Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Tu WEIMING | Prof.Dr. Harvard University |
| İbrahim KALIN | Doç.Dr. Başbakanlık Danışmanı ve Müsteşar Yard. | Ş. Tufan BUZPINAR | Prof.Dr. 29 Mayıs Üniversitesi |
| İlber ORTAYLI | Prof.Dr. Galatasaray Üniversitesi | Ümit MERİÇ | Prof.Dr. |
| İlhan KUTLUER | Prof.Dr. Marmara Üniversitesi | Yılmaz BİNGÖL | Prof.Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |
| İsenbike TOĞAN | Prof.Dr. ODTÜ E. Öğretim Üyesi/Tüba Şeref Başkanı | Yılmaz ÖZAKPINAR | Prof.Dr. İstanbul Arel Üniversitesi |
| İsmail KARA | Prof.Dr. Marmara Üniversitesi | Yusuf BALCI | Prof.Dr. İstanbul Üniversitesi |

MEDENİYET | JOURNAL OF
ARAŞTIRMALARI | CIVILIZATION
DERGİSİ | STUDIES

Uluslararası | International
Hakemli Dergi | Peer-Reviewed Journal

Cilt 1 - Sayı 1 - Ocak 2014 • Volume 1 - Issue 1 - January 2014

| | | |
|---|-----------------------------------|-----|
| CIVILIZATIONS REFRAMED TOWARDS A THEORETICAL UPGRADE FOR A STALLED PARADIGM | Henry E. HALE | 5 |
| MODERN MEDENİYET TASAVVURUNA GİRİŞ INTRODUCTION TO THE MODERN CONCEPTION OF CIVILIZATION | Bedri GENCER | 25 |
| GENEL BİLİM METODU YAKLAŞIMIYLA BİR KÜLTÜR VE MEDENİYET TEORİSİ A THEORY OF CULTURE AND CIVILIZATION | Yılmaz Özakpınar | 63 |
| CIVIL WAR NON-ONSETS THE CASE OF JAPAN | James D. Fearon / David D. Laitin | 71 |
| GEÇMİŞ VE GELECEK BOYUTUNDA İSLAM MEDENİYETİNİN TEŞEKKÜLÜNDEKİ ÂMİLLER: İLİM- AHLÂK /İLİM-AMEL THE DYNAMIC FACTORS FOR THE RISE OF ISLAMIC CIVILIZATION WITHIN THE PAST AND FUTURE DIMENSION: KNOWLEDGE AND MORALITY ('ILM AND 'AMAL) | Alparslan AÇIKGENÇ | 95 |
| OSMANLI -TÜRK AYDINININ MEDENİYET ANLAYIŞI | İbrahim ŞİRİN | 109 |

CIVILIZATIONS REFRAMED TOWARDS A THEORETICAL UPGRADE FOR A STALLED PARADIGM

Henry E. Hale*

(The author is grateful to Farzin Farzad for research assistance.)

Abstract

Relative to their perceived importance in international and domestic politics, civilizations are radically understudied by social scientists. One possible cause is that existing research on civilizations is too often based on outmoded primordialist assumptions about the nature of identity that at least partly trace back to Huntington's "clash of civilizations" paradigm. A new theoretical framework is proposed for understanding civilizations based on important post-primordialist research, including in human psychology. This approach not only helps us understand the appeal and spread of Huntingtonian ideas, but generates fresh predictions that can be tested and developed as part of a new research program.

Civilizations are widely portrayed as the grandest of all world actors, the largest human groupings short of humanity itself and the source of people's most fundamental identities and behaviors. World leaders and terrorists alike describe them as the prime movers in global politics, and media often resort to them when interpreting everything from the September 11 attacks to China's economic ascendance to popular prejudices against migrants. Yet despite its prominence in public discourse, the study of "civilizations" has remained largely peripheral to social science. The debate on Samuel Huntington's seminal "clash of civilizations" thesis is an exception that proves the rule. Sparking a firestorm of public discussion across the globe, this argument was pilloried by many of the world's leading scholars, for whom the whole concept of civilization became tainted with all the problems they found in Huntington's work. Some initially sought to test his thesis, but the most prominent systematic attempts came up negative and such efforts have since petered out.¹ One can still find it in some leading journals as a spicy "straw man" argument that is debunked to the benefit of the preferred argument,² and in a few countries that Huntington characterized as "torn" between two civilizations the notion has framed much scholarship on their own identities and foreign policy orientations.³ But for the most part, the notion of civilizations remains prominent mainly in politics and mass media rather than scholarship.

This article suggests that this relative stagnation of the civilizations paradigm may result from the fact that it is widely interpreted as a last bastion of primordialism. Tests have focused primarily on the primordialist parts of Huntington's theory, and debates on civilizations' role in world politics have been divorced from remarkable advances in research on identity over the last two decades. Negative findings from such research have tended to lead scholars to ignore the paradigm rather than attempt to rethink it. And those who continue to embrace it--typically politicians and policy analysts rather than scholars--are also those to whom primordialism tends to appeal, so they also see no need to reconsider it. Accordingly, little

* Associate Professor, George Washington University, Dept. of Politics, Science and International Affairs

¹ This will be discussed more below.

² *Yashar* 2007, 160-81.

³ For example, *Russia and Turkey*. Since much of this literature is published in local languages rather than English, it does not get much attention beyond these countries. An English-language example is Pantin. 2010, 4-20.

effort has been applied to considering whether post-primordialist understandings of identity might lead not to the outright rejection of the concept but instead to revision and new insights.⁴

This article argues that post-primordialist findings about the nature of identity would lead us to rethink the notion of civilizations and that we should go ahead and update it in order to frame a research agenda for gaining a better understanding of the role of civilizational identity in domestic and international politics. The concept is surely worthy of such an effort. For one thing, in order to produce a holistic understanding of human identity, it would seem self-evident that we must study the most macro-level identifications as well as local and meso-level ones. Even beyond this, civilizational identity is very widely believed to be important, including by world leaders who actually make policy and practice international relations and domestic politics.⁵ Moreover, media in different countries often frame major events in civilizational terms, with the most prominent recent example perhaps being American media coverage of the September 11 attacks.⁶ Indeed, given how significant civilizations are in international political discourse and understandings, the concept would seem radically understudied by social scientists. The following pages thus examine the development of civilizations theory, focusing in particular on the Huntingtonian work that has come to shape current debates, and then show how up-to-date post-primordialist research on identity politics recasts the notion of civilization, lending it new scholarly and practical capacities for understanding domestic and international politics.

The Civilizations Paradigm

Civilizations have long been the subject of study, especially among relatively small groups historians, macrosociologists, geographers, and others interested in large-scale developments in human society such as the rise of the Western world or the disappearance of ancient civilizations.⁷ Huntington's work catapulted the concept into broader public and scholarly discourse, starting with a paper in 1990 that then developed into his well known "The Clash of Civilizations?" article, published in 1993 in the policy analysis journal *Foreign Affairs*.⁸ This article, largely a response to the Western triumphalism evident in Francis Fukuyama's "End of History" thesis,⁹ rejected the claim that democracy and liberal markets would spread to the rest of the world now that the Soviet bloc had collapsed. Instead, he posited, large civilizational blocs defined by culture (first and foremost religion) would increasingly define the main lines of global conflict, and that "Western civilization" was most likely to dash with "Islamic civilization" and "Confucian civilization," which primarily had China in mind. The ensuing controversy prompted Huntington to elaborate in a book, which appeared in 1996 and further spurred the debate.

This produced a dramatic growth in civilization studies, but the development started to trail off after a few years. Figure 1 reports year-to-year trends in the number of books and articles

⁴ *Treating Huntington as a primordialist, one of the few efforts to retool the theory is: Katzenstein, 2010, with a chapter by Patrick Jackson reframing civilization as a discursive practice* **. Jonathan Benthall suggests the promise of retooling the concept, but leaves it at a suggestion after citing the overwhelming discrediting of the concept due to its association with Huntington, in Benthall 2002, 1-2. *An attempt to refine the concept but without deep engagement with new findings from identity research is Cox 2000, 217-34.*

⁵ Eriksson and Norman. 2011. 417-36; Tsygankov. 2003. 53-76. And see this article by a high-ranking Singaporean official: Mahbubani 1993, 10-14.

⁶ Abrahamian 2003. 529-44.

⁷ Some of the most cited according to Google Scholar are Braudel 1995; Flannery 1972. 399-426; Wallerstein. 1984. Many others are cited by Huntington 1996.

⁸ Huntington 1990; Huntington 1993. 22-49.

⁹ Fukuyama 1989. 3-18.

that include the word “civilizations” as recorded by the interdisciplinary scholarly database JSTOR. As expected, we see a significant increase following Huntington’s major 1993 and 1996 publications and then a slight drop by the start of the 2000s. Research on civilizations perked up again after the September 11 events, with pundits and scholars wondering whether or not this tragedy and the “war on terror” that followed represented the onset of the kind of civilizational clash that Huntington had predicted. Figure 1 indicates that this activity plateaued, however, by around the mid-2000s. Of course, these figures include any use of the term “civilizations” at all, so many of the counted books and articles may not correspond with the usage we are interested in. Figure 2 thus reports the results of a narrower search for articles that mention both “civilizations” and “Samuel Huntington.” The broad trends are generally the same, though with much smaller numbers. As Peter Katzenstein has noted, civilization studies has had a particularly difficult time gaining traction in political science.¹⁰

An overall conclusion one might draw is that civilizations research has not been a robustly growing paradigm since the mid-2000s, and in fact it is now in some danger of remaining marginal or fading in international scholarship unless it is to receive a new injection of life. It is a hypothesis of this article that the civilizations paradigm has stagnated in part due to “fixable” confusion regarding the concept of civilization itself, with this confusion leading scholarly and public debates in non-progressive directions that have prompted many to avoid or abandon this line of research. We can trace much of the confusion back to Huntington, in particular his shifting conceptual framework and the frequently provocative language he used.

On one hand, Huntington is widely branded a primordialist, treating civilizations as essentially immutable and naturally prone to conflict with each other, and there is much in his two seminal publications on civilizations that would seem to support this view.¹¹ For one thing, civilizations are quite tangible in his account: one can identify them with concrete names that resonate widely, and even count the major ones at seven (or eight): Western, Islamic, Confucian/Sinic, Hindu, Latin American, Orthodox, and Japanese (and perhaps African). Civilizations are also almost by definition age-old, “the most enduring of human associations,” typically existing for many centuries if not millennia.¹² And at the individual level, he often stresses the impermeability of civilizational boundaries: Azerbaijanis cannot become Armenians, he avers.¹³ What holds civilizations together are the strongest of human bonds. Citing hardly any evidence from the field of psychology, or even other works that themselves cite such research, Huntington claims that people have a “need” for “identity,” and that when people lack a sense of it they search for it and in this search “what counts” are “blood and belief.”¹⁴ Religions, he asserts, “give people identity.”¹⁵ And identity comes from distinguishing oneself from an Other, making identity by its nature a source of divisiveness and conflict.¹⁶ Indeed, he explains the importance of religion for identity thus: “Religions give people identity by positing a basic distinction between

¹⁰ Katzenstein 2010, p.3. He also notes that sociology has engaged it more than political science, particularly in considering the meaning of intercivilizational contacts (p.4). Some of this literature simply ignores Huntington altogether, essentially returning to earlier conceptions of civilizations: see Eisenstadt 2007, 113–26.

¹¹ E.g., Katzenstein 2010.

¹² Huntington 1996, p.43.

¹³ Huntington 1993, p.27.

¹⁴ Huntington 1996, pp.77, 126, 262.

¹⁵ Huntington 1996, p.97.

¹⁶ Here he does cite one social psychological theory, “distinctiveness theory,” in one 1988 article in the journal *Advances in Experimental Social Psychology* (Huntington 1996, p.67, footnote 24 in Chapter 3).

believers and nonbelievers, between a superior in-group and a different and inferior out-group.”¹⁷ One cannot, he avers, be “half Catholic, half Muslim.”¹⁸ By these lights, hostility between different groups is natural, and he frequently uses language like “the fires of communal identity.”¹⁹ In one of his most provocative lines, he declares that “it is human to hate,” and that “for self-definition and motivation people need enemies.”²⁰ Certainly in keeping with primordialist tenets, he predicts that relations between different civilizations will generally be “cool,” often “hostile.”²¹ And again, even in his book length treatment, there is virtually no citation of any major work on human psychology to back this up. Inflammatory language called even greater attention to these primordialist aspects of his theory, for example his line that “Islam’s borders are bloody, and so are its innards.”²²

It is these claims that most of his fiercest opponents have seized upon to attack his theory, often invoking the same sorts of critiques that constructivist theorists of nationalism used in years past to undermine primordialist theories of nationalism and ethnicity.²³ It essentialized civilizations, ignored massive differences among the groups within them, unnecessarily assumed hostility between them, misunderstood Islam, and incorrectly posited that identity was primarily about an opposition between Self and Other.²⁴ Some even called the ideas dangerous.²⁵ At the same time, many for whom primordialist notions have appeal—including politicians who benefit from primordialist understandings—have embraced the primordialist claims. For example, Huntington’s theory posits Russia as a civilizational leader with a legitimate right to a privileged role in other former Soviet countries, giving it appeal there for politicians and other thinkers.²⁶

What is often overlooked, however, is that Huntington in fact recognized and addressed many of the critiques coming from a constructivist perspective on identity that would seem to contradict some of his other assertions. He must have been aware of constructivist thinking: During and before his influential pieces on civilizations were published, he advised a Harvard PhD dissertation that became one of the most important works of constructivist theory on identity politics, that of Daniel Posner.²⁷ And indeed one can find significant nods to constructivism in Huntington’s writings on civilizations. Perhaps most importantly, the theory is based on the idea that identity has multiple levels, with civilization being merely the highest level, the largest category of humans below that which distinguishes them from other species.²⁸ People have “multiple identities,” he argues, and civilizational consciousness thus is not incompatible with national or ethnic consciousness, though certain situations can lead one to dominate the others.²⁹ Different identifications become more or less salient depending on the situation.

¹⁷ Huntington 1996, p.97.

¹⁸ Huntington 1993, p.27.

¹⁹ Huntington 1996, p.253.

²⁰ Huntington 1996, p.130.

²¹ Huntington 1996, p.207.

²² Huntington 1996, p.258.

²³ For a good summary of the constructivist critique of primordialism, see Chandra 2001, 7–11; Chandra 2012.

²⁴ E.g., Ajami 1993; Bilgrami, 2003, 88–93; O’Hagan, 1995, 19–38; Russett et al. 2000; Said, 2001.

²⁵ Smith, 1997, 163–4; Tipson, 1997, 166–9; Walt, 1997, pp.176–89.

²⁶ For example, the international “Dialog of Civilizations” initiative organized by Vladimir Yakunin, regarded by many insiders in the 2000s as a possible presidential successor to Putin.

²⁷ Posner 2005.

²⁸ Huntington 1993, p.24.

²⁹ Huntington 1996, p.267.

He thus recognizes that the causal arrow does not lead simply from identity to conflict, but that conflict can cause shifts in identity; in his view, certain conflicts will cause civilizations to become more salient than other levels of identity.³⁰ In multiple places, Huntington recognizes also that civilizations and the cultures they embody can change, such as with a dramatic event.³¹ "People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilizations change," he declares. He adds that "civilizations can obviously blend and overlap" as well as "divide and merge."³²

The main problem here is that Huntington's most boldly stated hypotheses drew heavily from the primordialist aspects of this theory without a rigorous attempt to reconcile them with the constructivist elements. Thus subsequent researchers can be forgiven for focusing on the former, primarily testing whether civilizational differences explain patterns of conflict and conflictual attitudes. And since primordialist theory has been generally discredited,³³ it is not surprising that virtually all efforts to systematically test Huntington's thesis have come up negative.³⁴ What many scholars have found support for is an important role for religion and faith in conflict and other aspects of politics.³⁵ But while Huntington linked the notions of civilization and religion, even he recognized that these are different concepts, and scholars who have distinguished between them in their tests have tended to find that if anything, religion itself is more important than the notion of civilizations.³⁶ With the concept of civilizations tainted by primordialism and not found not to be a significant predictor of conflict, scholars have generally neither followed up on the constructivist elements of Huntington's theory nor attempted to redevelop the notion of civilizations according to current understandings of identity. This rest of this article attempts to put "civilizations" onto more solid conceptual footing, paving the way for a more promising (if more modest) research agenda.

Reclaiming Civilizations

Identity, at its most fundamental, comes down not to some urge to generate conflict but instead to the need for human beings to understand the social world in order to successfully navigate it. People define their identities not "in opposition" to "others," but in relationship to a whole array of personal points of reference. Identity, then, is more like "social radar," a social navigation device, than a dividing line between an "us" and a "them."³⁷ The challenge humans face is that the brain is too limited to perfectly understand the enormously complex social world, and much of the social world is in fact unknowable at any given point in time. This forces human beings to develop rules of thumb for navigating it, and identity categories are one way people can generate "good guesses" as to how they relate to the social world and how it relates to them when they cannot be certain.³⁸ Identity, then, is primarily about uncertainty-reduction, which social psychological research indicates is a fundamental human

³⁰ Huntington 1996, p.267.

³¹ Huntington 1996, p.226.

³² Huntington 1993, 24.

³³ Chandra 2012.

³⁴ E.g., Breznau, Kelley, Lykes and Evans, 2011,671-91; Fox, 2002, pp.415-34; Fox, 2001, 459-72; Henderson and Tucker, 2001, 317-38; Neumayer and Plumper, 2009, 711-34; RussettOneal, and Cox, 2000, pp.583-608. Not all findings have been completely negative, though they are far from robustly supportive and focus on smaller implications of the theory; see Robert Johns Davies, 2012, 1038-52 (though even this result is primarily about religion, not civilizations per se).

³⁵ Baumgartner, Francia, and Morris 2008, 171-9; Johns and Davies 2012.

³⁶ Fox, 2007, 361-82; Grim 2007, 633-58.

³⁷ Hale 2004, 463.

³⁸ Brown 2000, 265.

need.³⁹ There is also evidence that cognitive mechanisms for categorical thinking are an evolved capacity of the brain.⁴⁰ Rogers Brubaker has thus famously warned against the tendency of “groupism,” of treating people who happen to fall into a cognitively useful identity category as a “group” that is capable of action and understandable primarily as a larger entity.⁴¹ One element of our revised understanding about civilizations, then, is the following: We should not think of “civilizations” as essentialized “actors” on the world (or any other) stage, but instead treat them primarily as reality-simplifying categories that reflect one way actual, concrete people make sense of the world in order to act, pursuing their interests as they see them.

Denying cognitive categories (points of personal reference) the status of “group” does not strip them of meaning or power. Importantly, categories can be “thick” with meaning, holding a great deal of “navigational” value even to the point of prescribing particular scripts for action with respect to certain categories of people.⁴² But they can also be very “thin,” connoting very little meaning other than the fact of the category itself (for example, the category of people who prefer blue shirts to green shirts). But while categories connoting hostility and even aggression are possible, there is nothing inherently conflictual in the nature of identity differences—they are first and foremost about understanding, not competition or conflict.⁴³ Civilization is one such identity category. We thus reach another proposition for a revamped theory of civilizations: *We should not expect civilizational dividing lines to be fraught with the potential for conflict in and of themselves, and an important area of study should be the conditions under which they become associated with conflictual meaning.*

This does not necessarily mean that civilizational divides will not be associated with conflict at all. Another important proposition emerging from psychological research and scholarship on identity is that when collective action problems already exist for other reasons, such as conflicts of interest and the absence of institutions that credibly enforce cooperation, thick identity divides that overlap with the parties involved can exacerbate the collective action problems. This is because an identity provide, while not providing a motive for conflict, can foster a sense of separation from control on the part of any category of people who stand to lose from what representatives of another category of people do if an attempt to cooperate goes wrong. And because people tend to overestimate the dangers from situations they do not control, the sides can become less willing to trust each other, leading to breakdowns in collective action, potentially sparking conflict.⁴⁴ We thus reach another proposition: *Civilizational divides are unlikely to be the primary cause conflict, but they may well exacerbate conflicts that can arise from collective action problems based on differences of material or other human interests.*

Civilization, of course, is only one of many identity categories available to individuals in any

³⁹ Hogg and Mullin 1999, 249–79 and 253–5; Brown 1988, 227; Gaertner, Sedikides, Jack L. Vevea, and Iuzzini, 2002, 586.

⁴⁰ Tooby and Cosmides 1992, 19–136.

⁴¹ In particular, see Brubaker 2004; and Brubaker 1996.

⁴² Geertz 1973; Hogg and Mullin 1999; Knight, Bernal, Garza, and Cota 1993, 213–34.

⁴³ Huntington 1996, .68, footnote 25 does cite Donald Horowitz, whose own prominent work (especially *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press, 1985) itself cites a psychological theory that does posit an inherent hostility between human groupings. But later research in psychology has revised the interpretation of the findings on which this theory is based. A summary of this theory and the newer findings calling key tenets into question can be found in Hale, 2008, chapter 2. See also Brubaker, Loveman, and Stamatov, 2004, 31–64; Russett et al. 2000, 585.

⁴⁴ Hale 2008; Slovic 1987, 280–5.

given situation, including the kind of collective action problems over material and other interests discussed above. So what does psychological theory have to say about when it will be widely invoked? While multiple categories might be activated by the brain in any given situation, research has tended to find that categories become salient to an individual depending on how well they help make sense of an important situation (a quality psychologists often call fit) and on the accessibility of the categories.⁴⁵ That is, categories become important in part because they fit a situation and help make sense of it, but also in part because they are simply there to be used, either chronically accessible in the individual's brain (for example, due to socialization or a traumatic experience) or simply available in the situation at hand (as when someone tells the individual to use the category). Importantly, since categories used as rules of thumb are by definition simplifications, they do not need to perfectly fit a situation to be used. But the worse the fit, the less likely is the category to be invoked, especially when an alternative category is available that fits better.⁴⁶ This leads to an additional proposition, *ceteris paribus*: The tendency for individuals to interpret events in terms of civilizations and to act based on meaning they attach to civilizational categories is likely to grow to the extent that civilizational categories actually do come to provide better explanatory fit for processes impacting individuals' life chances and/or to the extent that the notion of civilization itself becomes more accessible to them, for example, becoming more widely presented by media as a viable frame. In addition, because every individual is different and has a different relationship to the social world, we would expect civilizational identification not to be evenly distributed across all members of a civilization, but instead to exist in distributions across a population. That is, some individuals in a civilization will identify more strongly with it than will others, and this variation is likely to depend on individual-level fit and accessibility of the civilizational categories.

Another cardinal insight from research into identity is the notion of that identity is inherently situational.⁴⁷ That is, identities are not important to the same degree in all situations. Instead, salience varies according to the situation.⁴⁸ Moreover, within certain limitations that are still debated by scholars, individuals can even strategically accentuate different aspects of their identity in order to get the best outcome for themselves.⁴⁹ One of the implications of this research is that if the stakes involved in fitting with a certain identity category become more important for individuals (for example, if their life or material welfare comes increasingly to depend on their association with this category), we would expect this identity dimension to become more salient and to become thicker with meaning for them. Thus even if the fit and accessibility of civilizational categories remains constant relative to the situations people face, we arrive at another proposition, *ceteris paribus*: If the kinds of situations for which civilization is a good explanatory fit grow in importance to individuals, these individuals are more likely to act on the basis of civilizational identity and civilizational identity is likely to become more prominent generally. This is also likely to vary across individuals as well as groups of individuals.

Because civilizations are not "groups" based on an us-them opposition, but are instead better understood as meaningful categories that individuals use for uncertainty-reduction in the service of interest-oriented action, research on identity suggests we must take very seriously the possibility of the overlap of civilizations, which Huntington acknowledged could exist but

⁴⁵ Oakes, Haslam, and Reynolds, 1999, 59.

⁴⁶ Kurzban, Tooby, and Cosmides, 2001, 15387-92.

⁴⁷ *One of the best treatments remains Royce* 1982.

⁴⁸ *This is one of the many constructivist insights Huntington recognizes, citing Horowitz (Huntington 1996, p.68).*

⁴⁹ Chandra 2012; Posner 2005.

generally downplayed.⁵⁰ Putting this another way, it would seem quite possible for people to identify with multiple civilizations at the same time so long as one does not rule this out by definition. Research by Juan Linz, Alfred Stepan, and Yogendra Yadav, for example, has shown how significant pluralities have long identified strongly as both “Spanish” and “Catalan,” feeling pride in being part of each category, even though primordialist theories of ethnicity and secessionism would seem to rule out this possibility.⁵¹ A third-generation Muslim raised in the United States, for example, might be proud to be part of both Islamic and Western civilizations, and if this is possible for individuals, there is no reason it could not be possible for majority populations in a given country. While in some places Huntington says this is impossible, in other places what he writes indicates that the previous sentence is correct, as with his noting that before the 1990s, Bosnian Muslims primarily “viewed themselves as Europeans.”⁵² This also raises the intriguing possibility that civilizational identities could in principle become cross-cutting in some countries. This leads us to the proposition that: People can belong to multiple civilizations at the same time, thus countries Huntington calls “torn,” those where people widely disagree on which civilization they belong to, might in many cases be better conceived of as “dual countries,” members of two civilizations--or at least, this should be considered an important possibility to be explored. Huntington disparaged the notion that torn countries could “bridge” civilizations, but the analysis here suggests this is quite possible.

We now encounter the thorny issue of the role of religion and values in civilizational identity. Indeed, it is here where Huntington makes the superficially strongest case that civilizational belonging inherently divides: You cannot be “half Catholic, half Muslim.”⁵³ Of course, this statement hinges on a proposition that might not be true, that being “Catholic” or “Muslim” is exclusively about a specific code of religious beliefs that deny each other. Yet Huntington himself admits that in many societies, large shares of people do not actually adhere to the strict official tenets of organized religion that make these faiths incompatible and put them into conflict. This does not lead him to conclude that such people are outside the realm of civilizations, so even by his own evidence we must conclude that civilization does not equate to unbending and intolerant religious belief (not to mention the fact that some civilizations in his account, like the Sinic, are not defined primarily by an actual religious doctrine). And to the extent that civilizational identity is not only about religion in the sense of orthodox (small “o”) codes of beliefs, the proposition that civilizations are inherently at odds and that individuals cannot be members of more than one becomes harder to sustain. Moreover, for many people, categories like “Muslim” or “Catholic” (not to mention “Japanese” or “Western”) are at least as much ascriptive categories, defined by to some degree by birth, as they are about one’s actual beliefs at any given time. It may indeed, then, be possible to be, in at least some sense, half Catholic, half Muslim--it all depends on how one defines the halves, and this can be contested and can change. Another proposition is thus: Association with religious traditions does not necessarily make civilizations incompatible or put them in conflict. This discussion brings us to the pioneering work of Fredrik Barth, whose research has important implications for how we should understand the relationship between civilizations and such factors as religion and values. He showed how ethnic groups can endure over time at the same time that the cultural “markers” distinguishing groups from each other can change.⁵⁴

⁵⁰ Huntington 1993, 24.

⁵¹ Alfred Stepan, Juan J. Linz, and Yogendra Yadav. 2011. Chapter 1.

⁵² Huntington 1996, 268.

⁵³ Huntington 1993, 27.

⁵⁴ Barth 1969, 9-39.

One of the implications is that it is misguided for Huntington and others to treat what are in fact the boundary markers of civilizations (including any specific religious tradition or sets of values) as the essence of civilizations. Specific values and religious tradition can be crucial markers dividing civilizations at any given point in time, but we must also be aware of how these can completely change—even to the point of being entirely replaced by another marker—and not threaten the existence of the civilization itself. The Irish, indeed, did not stop being or identifying with the category “Irish” after almost entirely losing their language and shifting to English, a process that is only now being reversed.

The general need to analytically distinguish groups from their boundary markers is also quite obvious if one reflects on the values and faiths associated with civilizations. Huntington and many others portray Western civilization as being defined by core values like democracy, liberalism, Christianity, individualism, human rights, and the rule of law (among other things) and portray these values as a key source of conflict with other civilizations, which it is said do not and cannot share these values.⁵⁵ But if Western civilization dates to at least the year 1500, as Huntington writes, then even the most basic knowledge of history makes clear that none of them can be essential to the West’s existence—indeed, some of the world’s most monstrous regimes arose from Western culture that denied virtually all of these things with great popular support.⁵⁶ The only possible candidate from among this set of values for being a defining feature of the West through this period could be Christianity, but the West has never been coterminous with it and never homogeneously Christian. Moreover, Huntington himself writes that the West has actually never been the source of a great religion, instead being a producer of ideologies, which have also changed greatly over the years.⁵⁷ If other civilizations are in fact defined exclusively by religion, then we should not call them civilizations but just religious groups. But if there is something more to the notion of civilization, then we must conclude that no particular religion is in fact essential to any civilization. And in any case, religions themselves can change quite dramatically over years and especially centuries, and indeed all major religions at almost all times face disputes over exactly what the religion entails as well as varying levels of commitment among the flocks. Moreover, because different sets of people can benefit politically and materially from different content and locations of boundary markers, we should not expect the boundary-making process to be free of politics.⁵⁸

We thus reach set of new implications: Differences in values (or any other things) that exist between civilizations today will not necessarily be significant tomorrow; there is likely to be a great deal of contestation within civilizations over what values do and should constitute their boundaries; and much of the conflict around civilizational boundary markers like specific values is likely in fact to reflect the material or political interests of powerful sets of individuals who seek to establish boundaries in ways that benefit them politically or economically. Essentially, these are struggles about how categories should be defined and the meaning we should attach to categories. We should expect who wins these struggles to depend in part on fit and accessibility, with the latter being particularly susceptible to manipulation by individuals in power through state institutions or mass media.

What does research into the nature of identity have to tell us about what are likely to be

⁵⁵ *This is throughout Huntington 1993, 1996.*

⁵⁶ *Huntington 1996, 50.*

⁵⁷ *Huntington 1996, 3-4.*

⁵⁸ *Wimmer 2013.*

the major markers of civilizational identity, the lines along with civilizational boundaries are likely to be sustained? Civilizations, we recall, are defined as the highest-level identity divisions the world has to offer, the largest human identity categories short of “human being.” Since civilizations do not reduce immutably to any one marker, then the options for civilizational boundary making are limited to the set of markers that divide the world in ways that cannot be aggregated below the level of “human.” Since categories are likeliest to become salient if they plausibly fit important situations and are accessible either chronically or in the situation at hand, then we can narrow down the list of likely boundary candidates a bit further.

In particular, civilizational categories are likely to be defined by markers that are: perceptible, resistant to change, correlated at least roughly with other divisions in the social world that people believe to be important, and already associated with at least some sense of common fate.⁵⁹ While this should be the subject of further research, several candidates come immediately to mind. Religious traditions remain a major contender, as do broad patterns in physical traits (especially race), language families, and geographic macro regions. Since nation-building frequently followed the rise of the state,⁶⁰ so might we also expect the emergence of any macro-level international institutions to have at least some potential to become civilizational markers. True, many of these things in fact roughly overlap, and all but the latter have been associated (if not conflated or confused) with the notion of civilization in the literature. But each can define civilizations in different ways, and different combinations and variations on the various markers can lead to different or even rival civilizational projects competing for the adherence of the same people.

We thus reach one more implication to highlight: *We should not take for granted that the seven (or eight) major civilizations that Huntington named (building on the work of others) in fact constitute “the set” of civilizations as if they were fixed entities to be dissected and studied.* Instead, we should treat the existence of any civilization (as well as any boundary markers that might define it) as an empirical question for research. Since individuals in a society can have varying degrees of identification with a given civilization, and since some civilizations can be more robustly defined by multiple strong, overlapping boundary markers than others, scholarship should also investigate whether they might vary in civilization-ness.

How Might Civilizations Then Matter?

This article is meant to help frame a research agenda, meaning that each of the claims voiced above should be the subject of research and that the conclusions developed above should be extended or revised where necessary as a result of this research. Nevertheless, the theory does generate some testable implications as to what role we should expect civilizations to be playing in domestic and international politics. To the extent that such tests are borne out, we gain confidence that the proposed reframing of civilizational theory as a whole is valid.

1. We would expect civilizational identity to become more salient in domestic and international politics should at least one of the following three things happen: (a) civilizational identity becomes more accessible to people as an interpretive frame for problems in which their life chances are significantly at stake; (b) civilizational identity increasingly fits as a means of

⁵⁹ Chandra, 2006 377–424; Fearon 1999; Hale 2004.

⁶⁰ E.g., 1991; Brubaker 1996.

understanding these problems; and (c) the situations for which civilizational identity is a good fit become more important to people.

Huntington's own ideas provide an excellent opportunity to test (a). Indeed, one might well argue that Huntington himself has already accomplished (a) to an extraordinary degree, and scholars (however much they may disagree with him) must now consider his ideas to be an important part of the empirical reality that they study. Huntington's theory is not just a potentially self-fulfilling prophesy; it is very arguably a real one that has already take place to a significant degree for reasons our revised understanding of civilizational identity explains.⁶¹ If the civilizations reframed theory is correct, with the spread of Huntingtonian ideas, we would expect to find an increase in policymakers and masses identifying with civilizations, interpreting the world in terms of them, and (especially for policymakers) acting based on such notions.

Our reframed theory of civilizations does agree with Huntington when it comes to (b): the fit of civilizational identity with significant situations is likely to grow as globalization proceeds. Particularly important are processes that bring peoples from across the globe into more direct contact with each other in ways that significantly impact life chances, such as migration flows across perceived civilizational divides and enhanced communications. To the extent that these divides also continue to overlap with global economic divides, the more civilizational markers are likely to be invoked cognitively as shorthands for inferring individuals' status, power, and potential. This should be evident in survey results over time, which should be conducted with proper controls rather than looking only at simple trends over time.

As for (c), the use of civilizational markers as rules of thumb (that is, the thickening of civilizational categories to have implications for a wider range of situations) is likely to grow in moments of economic crisis, when people begin to feel they have more at stake in the collective action problems involved in issues like migration for which civilizational divides are plausible frames. They are also likely to become more salient if major conflicts that threaten people's life chances happen to occur for which civilization is a plausibly fitting interpretation—even if civilizational divides are not the cause of that conflict. Indeed, conflict breeds identification far more than identification breeds conflict.⁶²

Overall, because Huntington has already written his works, because globalization is proceeding, and because economic crises sometime in the future are likely, then, our revised theory would in fact predict that we should see the growing salience of civilizational identity in domestic and international politics. Very importantly, "salience" does not reduce to conflicts, but refers to the cognitive use by both masses and political leaders of civilizational frames for interpreting the world and guiding action of all kinds (violent or peaceful) within it.

2. The reframed theory also predicts that we are likely to see conflicts between members of different civilizations (intercivilizational conflicts). But here we diverge strongly with Huntington: Such conflict is likely not to be driven primarily by differences in values or religions, and certainly not from any innate human urge to hate other groups. Instead, such conflicts are likely to result from problems of collective action that have their primary roots in much more "ordinary"

⁶¹ E.g., Walt 1997, 189. For a fuller statement of this thesis, see Henry E. Hale, "Conjuring the Clash," paper in preparation.
⁶² Thus in some sense we might talk about the "civilizationizing of clashes."

drivers of human behavior, in particular material and political interests. That is, when simple collective action problems (not to mention direct conflicts of material or political interest) happen to overlap with civilizational divides, then we would expect such conflicts to be more intense and harder to resolve (due to lower propensities to trust the other side) than if the conflict did not break down at all along identity lines.⁶³ This can and should be tested.⁶⁴

3. This leads us to another prediction that is virtually the opposite of Huntington's. He recommends organizing international relations along civilizational lines as a way to contain civilizational conflict by facilitating intercivilizational negotiations, including restructuring the United Nations Security Council. But our revised understanding would predict this would actually increase civilizational conflict. This is because organizing the institutions of international relations along civilizational lines starts to bring the collective action problems inherent in international relations into overlap with civilizational divides. This increases both the fit and accessibility of civilization as a way of interpreting behavior in these collective action problems, and thereby is likely to exacerbate the collective action problems and raise the chances of intercivilizational conflict. While this claim could only be tested if something like his recommended reforms are actually implemented, what can be tested is the following: where institutions plausibly overlap with civilizational divides, civilizational identity is more likely to be invoked to interpret and guide action with respect to these institutions.

4. Values and religion are likely to play important roles in intercivilizational conflicts and tensions. But to the extent that they do, this is likely to be at least as much a reflection of interest-based struggles within civilizations themselves as the product of the differences in values and religion themselves. For one thing, leaders who expect to benefit politically or materially from a conflict that comes at the expense of other members of their own societies can find in the politicization of morality a way to reduce local dissent. Similarly, powerful individuals with investments in the status quo, unwilling to share power or wealth with others in their own society, can find it convenient to justify this in terms of civilizational values that can (inaccurately) be presented as primordial, necessary to defend against outside forces. This is harder to test, since we cannot read the minds of individual leaders. But careful critical analysis of the civilizational value and religious claims of political leaders should be able to identify the important political and economic considerations involved (or their absence) and determine whether a political interpretation of is more or less credible than an interpretation that the conflict actually has its roots in heartfelt expressions of civilizational values. The reframed civilizations theory would be falsified to the extent that evidence is overwhelming that leaders voice values and religious considerations that in fact do not also happen to reinforce their own personal material and political interests.

5. Reframed civilizational theory also leads us to the following counterintuitive hypothesis: The greater the salience of civilizational identity, conflicts within civilizations should also become more likely, *ceteris paribus*. This is because if civilizations become more important, the stakes become higher for the exact placement and content of their boundaries. Actors within civilizations are thus more likely to struggle more intensely over supremacy in the civilization and over civilizational boundaries in order to gain the content and location that benefits themselves,

⁶³ *This is consistent with widespread findings that overlaps between cultural and economic or political disparities can be particularly prone to conflict.* Cederman, Wimmer, and Min 2010, 87-119; Hechter 1975; Sen 2008, 5-15; Brian Shoup 2007.

⁶⁴ *This testable proposition should not be confused with any argument that civilizational conflict will be more intense or frequent than ethnic conflict, a possibility that will be discussed below.*

and to avoid content and placements that put them at a disadvantage. Indeed, because civilizations can be defined in myriad different ways and because there are no obvious or natural borders between them, a corollary might be: The more salient civilizations become, the more contested we should expect their boundaries to be. While the existence of a single state corresponding to the civilization can structure and potentially manage such intracivilizational struggles, they are likely to occur nevertheless even in one-state civilizations, with oppositions and factions within even authoritarian countries voicing their own new versions of their civilization's identity and struggling for control over the state. Importantly, these intracivilizational conflicts do not have to take place between states but can also take place within them or along lines that cross-cut state borders, as with "clashes" between conservatives and liberals over migration in most countries of the West. And even more importantly, these conflicts need not be violent ones, such as wars, but can also take the form of polarization, rivalries, and tensions within or even the breakdown of institutions of cooperation within the civilization.

6. Can we expect conflict between "reframed" civilizations to be (or become) any more intense or frequent than ethnic or national conflict? The short answer, if the theory is correct, is no. For one thing, as was just explained, a rise in the salience of civilizational identity is likely to lead to greater intracivilizational conflict over the boundaries of civilizations, and ethnic divisions are likely to be highly accessible and good fits as frames for these kinds of struggles. Moreover, purely civilizational identity is likely to be a less good fit than ethnic identity to the kinds of situations that have the most important implications for people's life chances. In particular, states are and are likely to remain (as even Huntington recognized)⁶⁵ the institutions most powerfully impacting any given individual's well-being, and ethnic categories are likely to remain much more plausibly relevant for interpreting and informing action with respect to the kind of distributional issues that states raise. Indeed, civilizations are much more abstract in their implications for people's everyday lives, and the range of issues to which they are directly and obviously relevant for individuals' well-being is therefore much narrower. Of course, many of the most salient potential boundary markers of civilizations (especially language, race, and to at least some extent religion) are themselves ethnic in nature.⁶⁶ In such cases, ethnicity and civilization are working together when they overlap with interest-based collective action problems, and it may be that a civilizational divide adds an "extra" level of thickness that can complicate trust in such a situation more than a "regular" ethnic divide would. But ethnic categories by themselves have proven capable of taking on all kinds of additional meaning as rules of thumb for navigating and acting in social situations, and there is no reason to expect that civilizational dimensions of identity would be any more capable of this. Indeed, it is hard to get more intense than the Rwandan genocide, which needed no civilizational dimension for a collective action problem rooted in political and economic interest largely created by colonial rule to become one of the greatest tragedies of the 20th century.

7. Huntington implies that when people in the same society disagree on what civilization they belong to, this is a negative phenomenon, creating a "torn" society that therefore experiences unnecessary additional conflict. But civilizations theory reframed leads to a different set of expectations. For one thing, post-primordialist research on identity has found that identity divides are not necessarily a negative phenomenon for states. Johanna Birnir has found, in fact, that once one strips identity of the primordialist assumption of being inherently conflict-prone, the presence of multiple ethnic

⁶⁵ Huntington 1993, 22.

⁶⁶ *The primary exception would be if civilizations become defined primarily by geography, though even here, there is a strong correlation at the global level between geography and ethnic population distribution.*

categories can provide a basis for more stable party systems in emerging democracies. Similarly, Kanchan Chandra has shown how the presence of cross-cutting identity cleavages can undercut the efforts by radicals to polarize society along any one ethnic dimension.⁶⁷ But even more importantly, our theory has led us to the important testable expectation that people can identify simultaneously with multiple civilizations, and that a country therefore really can be part of more than one civilization at the same time in a meaningful sense, that they really are better seen as “bridge” countries than torn countries. Turkey, for example, really is both part of the West and part of the Islamic world. Russia really is part of the West and part of the Orthodox world. Second-generation Mexican immigrants to the United States really are both part of the West and part of Latin American culture. The same might be said for many other countries and individuals. This suggests that so-called “torn” societies in fact need not worry about having to choose, and that they can be at peace finding their own blend and internal distributions of civilizational identifications. Of course, other members of these civilizations may not always recognize the “bridge” states as full-fledged co-civilizationists, but post-primordialist theory makes clear that this cannot be regarded as a permanent state of affairs and that this likely has as much to do with struggles of economic or political interest as it does with the content of the markers that happen to define civilizations at any given moment. Civilization-switching, then, is not only possible, but to be expected as civilizational boundary politics and other changes over time create shifts.

Conclusion

Upgrading civilizations theory to bring it into line with post-primordial research on identity helps us move beyond Huntington, whose work paradoxically led to a dramatic increase in the real-world importance of civilizational identity while leading scholarship on it into a dead-end. The reframed theory explains this phenomenon. Identity categories like civilizations are sets of personal points of reference that the human brain uses to navigate an impossibly complex social world, and such categories get invoked for action depending on their fit with important situations and their accessibility. Huntington’s theory significantly increased the accessibility of civilization as a frame for interpreting international politics, in part because its simplicity appealed to mass media (especially after September 11, 2001) and in part because it meshed well with the material and political interests of powerful actors who could use the paradigm to justify or promote their own policies.

But the rise in prominence of civilizational rhetoric in practice must be understood correctly. Civilizations are not unitary actors, but categories for understanding the world. Civilizational divides involve no inherently conflictual impulses, nor are they necessarily mutually exclusive, and nor are they permanently defined by any given values, including religious values. Civilizational divides can facilitate conflict, but primarily by overlapping with and thereby exacerbating interest-based collective action problems that are created by other factors. Civilizational boundaries and content are the subject of political competition, and this competition means that the rise of civilizational salience is as likely to increase conflict as much within civilizations as between civilizations, and that civilizations are likely to change and evolve greatly over time. We thus should not expect civilizational conflict to eclipse ethnic conflict, which is likely to remain a key axis of intracivilizational conflict. All of these propositions should be tested and developed through further research. There is certainly much to be done in the field of civilization studies now that we can put Huntington’s seminal but ultimately distracting work behind us.

⁶⁷ *Birmir 2007; Chandra 2005, 235–52.*

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Abrahamian, Ervand. 2003. "The US Media, Huntington and September 11," *Third World Quarterly*, v.24, no.3, pp.529-44.
- Ajami, Fuad. 1993. "The Summoning," *Foreign Affairs*, v.72, no.4, September/October.
- "Analysis of Huntington's Thesis," *British Journal of Political Science*, v.32, no.3, July, pp.415-34.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*, revised edition, NY: Verso.
- Anya Peterson Royce. 1982. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington: Indiana University Press.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction," in Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown and Company, pp.9-39.
- Baumgartner, Jody C., Francia, Peter L. and Jonathan S. Morris. 2008. "A Clash of Civilizations? The Influence of Religion on Public Opinion of U.S. Foreign Policy in the Middle East," *Political Research Quarterly*, v.61, no.2, June, pp.171-9.
- Benthall, Jonathan. 2002. "Imagined Civilizations?" *Anthropology Today*, v.18, no.6, December, pp.1-2.
- Bilgrami, Akeel. 2003. "The Clash within Civilizations," *Daedalus*, v.132, no.3, Summer 2003, pp.88-93.
- Braudel, Fernand. 1995. *A History of Civilizations* (English translation by Richard Mayne published by New York: Penguin).
- Breznau, Kelley; Nate, A. Lykes; Jonathan Valerie and Evans. 2011. M. D. R. "A Clash of Civilizations? Preferences for Religious Political Leaders in 86 Nations," *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.50, no.4, December, pp.671-91.
- Brown, Rupert. 1988. *Group Processes*, 1st edition, Oxford: Blackwell.
- Brown, Rupert. 2000. *Group Processes*, 2nd edition, Oxford: Blackwell.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed*, NY: Cambridge University Press, 1996.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers; Loveman, Mara and Stamatov, Peter. 2004. "Ethnicity as Cognition," *Theory and Society*, v.33, no.1, pp.31-64.
- Cederman, Lars-Erik; Wimmer, Andreas and Min, Brian. 2010. "What Makes Ethnic Groups Rebel? New Data and New Analysis," *World Politics*, v.62, no.1, pp.87-119.

Chandra, Kanchan. "Introduction: Constructivist Findings and Their Non-Incorporation," APSA-CP (Newsletter in the Organized Section in Comparative Politics in the American Political Science Association), Winter 2001, pp.7-11.

Chandra, Kanchan. 2005. "Ethnic Parties and Democratic Stability," *Perspectives on Politics*, v.3, no.2, June, pp.235-52.

Chandra, Kanchan. 2006. "What is Ethnicity and Does It Matter?" *Annual Review of Political Science*, v.9, pp.377-424

Chandra, Kanchan. 2012. *Constructivist Theories of Ethnic Politics* New York: Oxford University Press.
Cox, Robert W. 2000. "Thinking about Civilizations," *Review of International Studies*, v.26, December, pp.217-34.

Eisenstadt, S.N. 2007. "The Reconstitution of Collective Identities and Inter-Civilizational Relations in the Age of Globalization," *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie*, v.32, no.1, pp.113-26.

Eriksson, Johan and Norman, Ludvig. 2011. "Political Utilisation of Scholarly Ideas: The 'Clash of Civilisations' vs. 'Soft Power' in US Foreign Policy," *Review of International Studies*, v.37, no.1, January, pp.417-36.

Fearon, James D. 1999. "Why Ethnic Politics and "Pork" Tend To Go Together," mimeo, May, 21-23.

Flannery, Kent V. 1972. "The Cultural Evolution of Civilizations," *Annual Review of Ecology and Systematics*, v.3, pp.399-426.

Fox, Jonathan. 2001. "Two Civilizations and Ethnic Conflict: Islam and the West," *Journal of Peace Research*, v.38, no.4, pp.459-72.

Fox, Jonathan. 2002. "Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative

Fox, Jonathan. 2007. "The Rise of Religion and the Fall of the Civilization Paradigm as Explanations for State Conflict," *Cambridge Review of International Affairs*, v.20, no.3, pp.361-82

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History and the Last Man," *The National Interest*, Summer, pp.3-18.

Gaertner, Lowell; Sedikides, Constantine; Vevea, Jack L. and Iuzzini, Jonathan. 2002. "The 'I,' the 'We,' and the 'When,'" *Journal of Personality and Social Psychology*, v.83, no.3, pp.574-91, 586.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.

Grim, Brian J. 2007. "Religious Persecution in Cross-National Context: Clashing Civilizations or Regulated Religious Economies?" *American Sociological Review*, v.72, no.4, August, pp.633-58.

Hale, Henry E. 2004. "Explaining Ethnicity," *Comparative Political Studies*, v.37, no.4, May, pp.458-85, p.463.

Hale, Henry E. 2008. *The Foundations of Ethnic Politics: Separatism of States and Nations in Eurasia and the World* NY: Cambridge University Press.

Hechter, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, Berkeley: University of California Press, 1975.

Henderson, Errol A. and Tucker, Richard. 2001. "Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict," *International Studies Quarterly*, v.45, no.2, June, pp.317-38.

Hogg Michael A. and Mullin, Barbara-A. 1999. "Joining Groups to Reduce Uncertainty: Subjective Uncertainty Reduction and Group Identification," in Dominic Abrams and Michael A. Hogg, eds., *Social Identity and Social Cognition*, Malden, MA: Blackwell Publishers.

Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, v.72, no.3, Summer, pp.22-49.
Huntington, Samuel. 1990. "Collision of Civilizations" (translation by Nahum Ben David), Jerusalem: Shalem Publication.

Introduction: "Constructivist Findings and Their Non-Incorporation," *APSA-CP* (Newsletter in the Organized Section in Comparative Politics in the American Political Science Association), Winter 2001, pp.7-11.

Johns, Robert and Davies, Graeme A.M. 2012. "Democratic Peace or Clash of Civilizations? Target States and Support for War in Britain and the United States," *Journal of Politics*, v.74, no.4, October, pp.1038-52.

Katzenstein, Peter J. 2010. *Civilizations in World Politics: Pluralist and Pluralist Perspectives*, New York: Routledge.

Knight, George P.; Bernal, Martha E.; Garza, Camille A. and Cota, Marya K. 1993. "A Social Cognitive Model of the Development of Ethnic Identity and Ethnically Based Behaviors," in Bernal and Knight, eds., *Ethnic Identity: Formation and Transmission Among Hispanics and Other Minorities*, New York: SUNY Press.

Kristin Bimir, Johanna. 2007. *Ethnicity and Electoral Politics*, New York: Cambridge University Press.
Kurzban, Robert; Tooby, John, and Cosmides, Leda. 2001. "Can Race Be Erased? Coalitional Computation and Social Categorization," *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA (PNAS)*, v.98, no.26, December 18, pp.15387-92.

Mahbubani, Kishore. 1993. "The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West," *Foreign Affairs*, v.72, no.4, September-October, pp.10-14.

Neumayer, Eric and Plumper, Thomas. 2009. "International Terrorism and the Clash of Civilizations."

British Journal of Political Science, v.39. no.4, October, pp.711-34.

O'Hagan, Jacinta. 1995 "Civilisational Conflict? Looking for Cultural Enemies," *Third World Quarterly*, v.16, no.1, pp.19-38

Oakes, Penelope J. S.; Haslam, Alexander and Reynolds, Katherine J. 1999. "Social Categorization and Social Context: Is Stereotype Change a Matter of Information or of Meaning?" in Dominic Abrams and Michael A. Hogg, eds., *Social Identity and Social Cognition* Malden, MA: Blackwell Publishers, 1999 pp.55-79.

Pantin, V.I. 2010. "The Political and Civilizational Self-Identity of Contemporary Russian Society in a Global Context," *Russian Social Science Review*, v.51, no.1, January-February, pp.4-20.

Russett, Bruce M., R. Oneal, John and Cox, Michaelene. 2000. "Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence," *Journal of Peace Research*, v.37, no.5, September, pp.583-608.

Said, Edward W. 2001. "The Clash of Ignorance," *The Nation*, October 22.

Sen, Amartya. 2008. "Violence, Identity, and Poverty," *Journal of Peace Research*, v.45, no.1, January, pp.5-15

Shoup Brian. 2007. *Conflict and Cooperation in Multi-Ethnic States*, Oxford: Routledge.

Smith, Tony. 1997. "Dangerous Conjecture," *Foreign Affairs*, v.76, no.2, March-April, pp.163-4.

Stepan, Alfred; Linz, Juan J. and Yadav., Yogendra 2011. *Crafting State-Nations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Tipson, Frederick S. 1997. "Culture Clash-ification: A Verse to Huntington's Curse," *Foreign Affairs*, v.76, no.2, March-April, pp.166-9.

Tooby, John and Cosmides, Leda. 1992. "The Psychological Foundations of Culture," in Jerome H. Barkow, Cosmides, and Tooby, eds., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press.

Tsygankov, Andrei P. 2003. "The Irony of Western Ideas in a Multicultural World: Russians' Intellectual Engagement with the 'End of History' and 'Clash of Civilizations,'" *International Studies Review*, v.5, no.1, pp.53-76.

Wallerstein, Immanuel.1984. *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations* New York: Cambridge University Press.

Walt, Stephen M. 1997. "Building up New Bogeymen," *Foreign Policy*, no.106, Spring, pp.176-89.

Wimmer, Andreas. 2013. *Ethnic Boundary Making* (New York: Oxford University Press).

Yashar, Deborah J. 2007. "Resistance and Identity Politics in an Age of Globalization," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v.610, March, pp.160-81.

Figure 1. Number of articles and books recorded (but not necessarily included) in the JSTOR database each year that contain the term "civilizations" in any language 1988-2012.

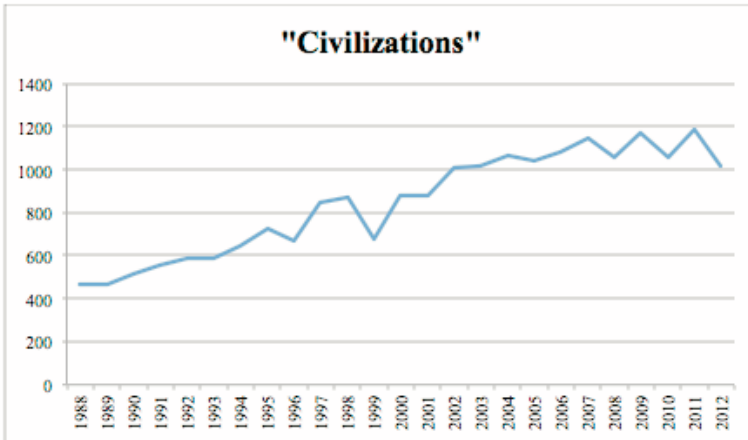
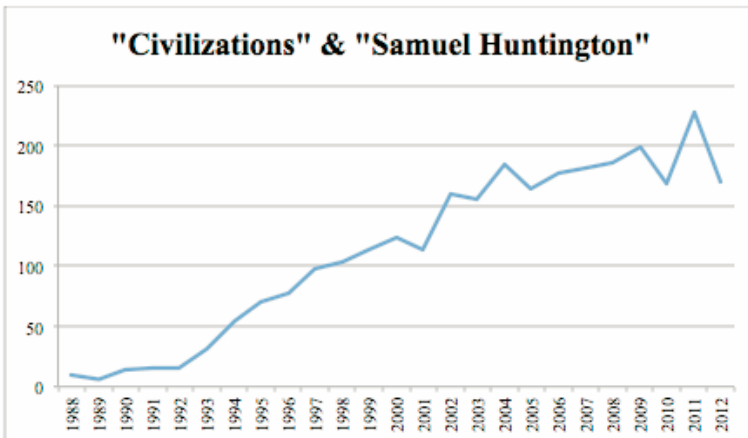


Figure 2. Number of articles and books recorded (but not necessarily included) in the JSTOR database each year that contain the terms "civilizations" and "Samuel Huntington" in any language 1988-2012



MODERN MEDENİYET TASAVVURUNA GİRİŞ INTRODUCTION TO THE MODERN CONCEPTION OF CIVILIZATION

Bedri Gencer*

Özet

Bu makalede ancak sekülerleşmenin izini sürerek akültürasyonun anlaşılabilceği kanaatinden hareketle Batılı sekülerleşme sürecinin ürünü *civilization* kavramının modern İslâm dünyasını nasıl etkilediği ele alınmaktadır. Bunun için gelenekselden modern dünyaya Müslüman medeniyet tasavvurları, Katolik-modern ve Protestan-seküler olarak iki ana-başlık altında toplanmış dört alt-başlık altında incelenmiştir: 1. Medenî hukuk toplumu, 2. İnsâniyet çağı, 3. Tümel bir din, 4. Tikel bir din olarak medeniyet. Modernleşme ve sekülerleşme, hayat ve düşünce tarzındaki dönüşümü, *civilization* ise ikisinin keşiştiği süreci belirtmektedir. Batı'da din meşrûlaştırma kaynağı olmaktan çıkınca zamanla beşerî pratik norm haline getirilmiş, diyânetin bizzat dinleşmesiyle medeniyet dinin yerini almıştır. "Medeniyet/kültür" ayırımına karşılık olarak sekülerleşme denen kimliklerin dönüştürülmesi sürecinin birinci merhalesini, tümel kimlik kaynağı olarak dinin yerine medeniyetin *normatifleştirilmesi* (medeniyet), ikinci merhalesini ise tikel ve tümel kimlik kaynaklarının terkiinden oluşan yeni kimlik kaynağının *özselleştirilmesi* (İslâm medeniyeti) oluşturmuştur. Bir geçiş devrinin karakteristiği olarak gelenek ile modernliğin sınırında duran son Osmanlı aydınlarının medeniyet tasavvurları, "İki Dinin" ile "İki Kültürün Karşılaşması Olarak Medeniyet Meselesi" şeklinde iki ana başlığa ayrılarak incelenebilir.

Abstract

Departing from the conviction that acculturation can only be understood by tracing secularization, this paper studies how the concept *civilization* spawned by the Western process of secularization affected the modern Islamic world. Therefore, the Muslim conceptions of civilization from the traditional to the modern world are treated under four sub-headings gathered under two main headings as Catholic-modern and Protestant-secular conceptions of civilization as: 1. The society of civil law, 2. The age of humanity, 3. A general religion, 4. A particular religion. While modernization and secularization denote a transformation in ways of living and thinking, civilization denotes the process of their intersection. As religion ceased to be the source of legitimation in the West, human practice had been *normativized* over time, religion had been replaced by civilization with religiosity becoming the very religion. In correspondence to the distinction of "civilization/culture", the normativization of civilization in place of religion as the general source of identity (civilization) constituted the first stage of the process of the transformation of identities called secularization, and the essentialization of the new source of identity consisting of the combination of the general and particular sources of identity (Islamic civilization) constituted its second stage. The conceptions of civilization by the late Ottoman intellectuals, who stand along the borderline of tradition and modernity, as characteristic of an era of transition can be studied by dividing them into two main headings, as the question of civilization as the encounter of "Two Religions" vs. "Two Cultures".

* Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı

Diyânetten Dine Medeniyet

Tarih boyunca farklı kültürler daima temas ve mücadele halinde olmuşsa da modern çağdaki Doğu/Batı karşılaşmasının misli insanlık tarihinde görülmemiştir. Bu karşılaşmanın mantığı, temelde "Hüküm, gâlibindir" anlamına gelen Arapça "el-Hukmü li'l-gâlibi" sözüyle açıklanabilir. Bu sözün anlamı, maddî üstünlüğü ele geçirenin kuralları koyma gücünü de kazandığıdır. Ancak Doğu/Batı karşılaşmasını insanlık tarihinde emsalsiz kılan, Batı'yı gâlibiyet ve hâkimiyete götüren dönüşümün köktenliği ve dolayısıyla hâkim/mahkûm karşılaşmasının keskinliğidir. Birincisi, Batı'nın Sanayi Devrimi ile zirveye çıkan modernleşme sürecinde dünyanın maddî, ikincisi sekülerleşme sürecinde Hıristiyanlığa dayalı dünya görüşünü kökten değiştirerek manevî hâkim gücü haline gelmesi, üçüncüsü, Batı'nın sair dünyayı kendisinin geçtiği tarzda bir köklü dönüşüme zorlamasıdır. Bu bakımdan Doğu-İslâm dünyasının yaşadığı dönüşüm süreci, ancak etki kaynağı Batı'nın geçtiği dönüşüm sürecine vukufu kavranabilir.

Bu karşılaşmanın analizinde kilit kavram, Türkçe'de medeniyet denen civilization'dur ki ikisi aslında farklı anlamlar taşımaktadır. *Medeniyet*=civility, bir toplumsal durumu/tipi, *medenileşme*=*civilization* ise bir toplumsal dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Modernleşme ve sekülerleşme, hayat ve düşünce tarzındaki dönüşümü, *civilization* ise ikisinin keşiştiği süreci belirtmektedir. Bu itibarla civilization'un tahlili, bütün Batılı modernleşme ve sekülerleşme sürecinin analizi demektir. Ünlü Alman Yahudi sosyolog Norbert Elias, *The Civilising Process* adlı şaheserinde medenileşme denen süreçte Batılı hayat ve düşünce tarzındaki dönüşümü tafsil eder. *Medenileşme*=*civilization*, kısaca davranış ve kanaatlerdeki değişim sürecidir ki burada ana mesele, din/medenileşme ilişkisinin tespitidir.

Bu konuda Augustine ve Lucretius tarafından temsil edilen Katolik ve Protestan olarak iki ana perspektif ayırt edilebilir. Kabaca bir ayırımla Katolik zihniyet, dini, medenileşme sürecinin sebebi, Protestan bakış ise sonucu olarak görür¹. Burada aynı sürecin farklı adları olarak sekülerleşme, Protestanlaşma ve medenileşme, pagan bir hikmet arayışı olarak belirir. Dinlerin ezeli problemi teodise, dinlerin aydınlarını evrensel bir kimlik tanımlama için hakikatin isimli ve isimli kaynakları olarak şeriat ile hikmeti telife sevk eder. Ancak kurucusu Paul, bunu göze alamadığı için zâhiren kolay yolu seçti, evrensellik adına şeriatı tasfiye ederek Hıristiyanlığı Yunanca logos denen pagan hikmete dayandırmaya yöneldi. Böylece Hıristiyanlık örneğinde sekülerleşme, öncelikle hikmeti arama, şeriatı hikmetle ikame süreciydi. Ancak şeriatını kaybeden bir dinin hikmeti de kaybetmesi mukadderdi. Bu yüzden Hıristiyanlık örneğinde asıl sekülerleşme, hikmeti dönüştürme, kadim hikmeti seküler hikmetle ikame süreci olarak görülebilirdi ki civilization, bu sürecin ürünüydü.

Cizvit ve Protestan aydınlar tarafından medeniyet, geniş anlamda hem bir inanış, hem yaşayış sistemi anlamına gelen din gibi kendi kendini meşrûlaştırıcı bir sistem olarak düşünülmüştü. François Pierre Guizot (1787-1874) ve Henry Thomas Buckle (1821-1862), Avrupa (Fransa) ve İngiltere örneklerinde medenileşme tarihlerini inceledikleri eserlerinde, dini medenileşme sürecinin sebebi değil, sonucu olarak görerek bu sürecin kendine özgü beşerî düsturu üreteceğini varsayarlar. Bu, bizim tabirimizle "diyânetin dinleşmesi" veya hikmete dönüşmesi süreciydi. Beklenen, başlıca Rönesans ile başlayan Avrupalı medenileşme sürecinin şeriat (Hıristiyanlık)

¹ Goudsblom 2003.

yerine hikmeti, veya Lucretius² örneğinde görülen kadim hikmet yerine modern hikmeti üretmesiydi.

Nitekim Avrupa'da Guizot ile Buckle'nin çağdaşları Georg W. F. Hegel (1770-1831) ile Samuel T. Coleridge (1772-1834)'in aynı zamanda hikmetin bayraktarları olarak çıkışı, bu açıdan bir tesadüf değildir. Guizot ve Buckle gibileri, bir süreç olarak *civilization*'u modern hikmet olarak bir sistem şeklinde tasavvur ederlerken Hegel ve Coleridge gibileri, doğrudan Yunanca *logos*, Latince *reason* terimleriyle ifade edilen evrensel hikmetin izini sürüyorlardı³. Ancak bizzat *logos* ve *reason* terimlerinin aslı hikmet⁴ anlamlarını kaybederek söz ve *akıl* anlamlarını kazanmalarından anlaşılacağı gibi, şeriatını kaybeden bir dinin hikmeti bulması da imkânsızdı. Dolayısıyla Batı, sözde seküler hikmet olarak *civilization*'un ürünü ideolojilere teslim olacaktı.

Norbert Elias da⁵ bu Protestan zihniyet uyarınca medenileşmeyi teoloji ve ideoloji kavramlarıyla anlatılan bir dinî ve beşerî görüşün ürünü değil, özerk, spontane ve evrimsel bir süreç olarak görür. Max Weber'in aklileştirme (*rationalization*) tezi ise, Katolik görüşe yakın gibi görünse de eserin başlığındaki "Protestan ahlaki" ifadesinden de anlaşılacağı gibi aslında Protestan görüşü yansıtır. Zira "İnanırları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar" sözünün de belirttiği gibi burada aklileştirme veya Protestanlaştırma, medenileşme sürecinin sebebinden ziyade sonucu olarak belirir. Hikmet kavramının belirttiği şekilde amaç/araç ilişkisine uygun bir meşrûlaştırma imkânı Batı tarafından kaybedildiği için medenileşme=aklileşme süreçlerinde "diyânetin dinleşmesi" dediğimiz şekilde beşerî pratik=amel, norm=ilim haline getirilmiştir.

Feodalizmin hâkim olduğu ortaçağ düzeninin çözüldüğü Rönesans'tan beri neredeyse tüm devirleri geçişsellik ile tanımlayan Batılı aydınlar, Ernest Renan örneğinde olduğu zamanla geçiş, değişimi bizzat bir norm haline getirmişlerdir⁶. Batı tarihinde "civilization, Westernization, globalization" gibi ana değişim örneğülerinin hep süreç kalıbıyla ifade edilmesi bunun içindi. Protestan aydınlar tarafından medeniyet, din gibi öz-meşrûlaştıran bir sistem olarak düşünülmüş, medenileşme sürecinin kendine özgü normativedeyi üreteceği sanılmıştı. Ancak dünyayı kökten değiştiren Sanayi Devrimi ile zirveye çıkan medenileşme sürecinin kendi kendini meşrûlaştırmakta aciz kaldığı görülünce dışarıdan meşrûlaştırma araçları olarak ideolojilere ihtiyaç doğdu.

Max Weber'in aklileştirme kavramı, teolojiden ideolojiye geçişi sağlayan bir kavram olarak belirir. Batılı medenileşme sürecinde Rönesans ve Aydınlanma "Hikmet Çağı" (*The Age of Reason*) bilinirken XIX. asır "İdeoloji Çağı" (*The Age of Ideology*) olarak bilindi. Bu gelişme, hikmetin ideoloji tarafından yok edilmesinden ziyade aslında seküler bir parçalanmaya uğratıldığını gösteriyordu. "Teoloji, ideoloji, sosyoloji" gibi disiplinlerin sonundaki -logi kelimesi bizzat Yunanca hikmet anlamına gelen *logos*'dan geliyordu. Bu, hikmetin kadim Yunan, Latin ve Arap dünyalardaki nazarî ve amelî taksimine bakarak daha iyi anlaşılırdı. Modern çağda ana hikmet ile nazarî ve amelî kısımlarını Hegel, Comte ve Marx ile temsil edebiliriz. Bu tabloda Hegel, bir meta-ideoloji, seküler hikmet olarak sekülerizmi, Comte, hikmet-i nazariyeye tekabül eden felsefî bir ideoloji olarak pozitivistliği, Marx ise hikmet-i ameliyeye tekabül eden siyasî bir ideoloji olarak komünizmi temsil etmektedir.

² Sedley 1998.

³ Magee 2001 ve Perkins 1994.

⁴ Brann 2011, III ve Perkins 1994.

⁵ Elias 1998, 49.

⁶ Blix 2006 ve Garner 1990.



İslâm dünyasında Batı'nın etkisiyle başlayan akültürasyon denen kültürel değişim sürecinde ortaya çıkan farklı medeniyet tasavvurları bu arkaplana göre daha iyi anlaşılır. İslâm dünyasının son 150 yılı, modern çağın seküler dini olarak *civilization* kavramını tartışmakla geçmiştir. Ancak ne yazık ki bugüne kadar Müslüman medeniyet tasavvurlarının bir tipolojisi çıkarılabilmiş, tarihî-felsefî bir perspektiften derinlemesine analizi yapılabilmemiş değildir. Modern çağa özgü anakronizmin etkisiyle İslâm medeniyeti gibi kavramlar modern tarihî bağlamından kopuk, soyut bir şekilde kullanılmakta, her yeri saran hamasî bir İslâm medeniyeti söylemi, hikmetin yeniden keşfini önlemektedir. Bu ihtiyaca binaen burada ilk kez modern İslâm dünyasındaki medeniyet tasavvurlarını sınıflandırma denemesi yapacağız. Akültürasyondan dolayı İslâm dünyasındaki medeniyet tasavvurları, Batı'daki gelişmelerin etkisiyle, onlara tepkiyle şekillenmiştir. Dolayısıyla Müslüman medeniyet tasavvurları ancak Batılı modernleşme ve sekülerleşme sürecinin seyrine bakarak anlaşılabilir. Buna göre Müslüman medeniyet tasavvurlarını, Katolik-modern ve Protestan-seküler olarak iki ana-başlık altında topladığımız dört alt-başlık altında ele alacağız:

- 1.Medenî hukuk toplumu olarak medeniyet.
- 2.İnsâniyet çağı olarak medeniyet.
- 3.Tümel bir din olarak medeniyet.
- 4.Tikel bir din olarak medeniyet.

Bunlardan sadece birincisi geleneksel, kalan üçü modern düşünüş tarzına uyan medeniyet tasavvurları olarak belirmektedir. Hatta daha da somutlaştırmak için ikisini Katolik-modern ve ikisini Protestan-seküler olarak tanımladığımız bu dört medeniyet anlayışını İspanya, Fransa, İngiltere ve Almanya örnekleriyle temsil edeceğiz.

A.Katolik-Modern Bir Süreç Olarak Medeniyet

Medenileştirme, dinlerin sünnî yorumuna has etik ve politik bir işlemdir. Bu yüzden medenileşme anlamında modernleşme süreci, Batı Hıristiyanlığının sünnî versiyonu olarak Katolikliğe nisbet edilegelmiştir. Etik olarak sünnî din, şehirli dindarlık demektir. Din, köyde âdet, şehirde ise sünnet

boyutunda yaşanır. Arapça “ed-Dîn fil-medîn” (Din, medinededir) sözünün de belirttiği gibi şehirli İslâm, sünnete=edebe uygun estetik dindarlık demektir; din, şehirde Peygamber Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmin sünneti olarak öğrenilir ve yaşanır. Batı’da Katolik Hıristiyanlık örneğinde normatif nebevî diyânetten kasıt, Kilise diyânetidir.

Sünnî dinin etik olarak bu medenileştirici işlevi, politikaya da yansiyacaktır. Max Weber’in atf yaptığı, antik Yunan’da köy ve kasaba gibi beldelerin “bir başkentte-ülkede birleşmesi” anlamına gelen *synoecism*, daha sonra Batı tarihinde *medenileşme* ve *modernleşme* olarak adlandırılmıştır⁷. Roma İmparatorluğu ve Roma Katolik Kilisesi’nin kuruluşuyla bu *medenileşme* süreci tamamlanmıştır. Timothy Fitzgerald⁸, Aydınlanma-öncesi Avrupa’da (Katolik) Hıristiyan hakikatin kasd edildiği *religion* ile *civility* arasındaki teradüfî ortaya koymuştur. Kilise’nin Avrupa’da bedeviyetten medeniyete geçişi ve medeniyetin muhafazasını sağlayan ana kanal olduğu kanaati, sarsılmaya başladığı Aydınlanma devrinde Katolik rahip Michael Ignaz Schmidt (1736-1794)’in Kilise tarihinde tipik ifadesini bulmuştur⁹.

Böylece onun ve çağdaşı Edward Gibbon (1737-1794)’in izinde çağımızda özellikle John Henry Newman, Arnold Toynbee ve Christopher Dawson gibi Katolik aydınlar tarafından Katolik Hıristiyanlık, medeniyet ile özdeşleştirilmiştir¹⁰. Edmund Burke’ün modernlik eleştirisindeki merkezî noktalardan birinin Fransız İhtilali ile “Hıristiyanlık ve medeniyetten uzaklaşma” olması anlamlıdır. Burke’e göre Avrupa insanının yegâne teselli ve sığınağı olan Hıristiyanlık, medeniyetin büyük bir kaynağıdır. Bütün Avrupa kültür ve medeniyeti, iki prensibe dayanmış ve hakikatte ikisinin bileşiminin ürünü olmuştur; edeb ve din ruhu. Medeniyetin ilk inkişafı, her yerde din tarafından yapılmıştır. Fransızlar, bu bakımdan Hıristiyanlıktan uzaklaşmakla medeniyetten de uzaklaşıyorlar¹¹.

Modern İslâm dünyasındaki medeniyet tasavvurları, geleneksel ve modern olmak üzere iki tür Katolik sosyolojik medeniyet anlayışı tarafından etkilenmiştir. Bunun birincisini geleneksel Katolik ülke olarak İspanya’ya, ikincisini modern Katolik ülke olarak Fransa’ya nisbet edeceğiz. Burada “medenî toplum, medenî çağ” şeklinde, toplum mekânsal, çağ ise zamansal bir sosyal gelişim birimini ifade etmektedir.

I Medenî Hukuk Toplumu Olarak Medeniyet:

Geleneksel, Sosyolojik, Diyakronik, Tikel Bedeviyet/Medeniyet Ayırımı

Bundan kasdımız, bir topluluğun gelişim çizgisine özgü, sosyolojik, diyakronik (artzamanlı) bir bedeviyet/medeniyet ayırımıdır. Bunu geleneksel Katolik ülke olarak İspanya’ya nisbet edişimiz, ortaçağda İspanya’nın üç İbrahimî dinin ortak bir kitap ve hikmet şuurunda bulunduğu, kültürel alışverişte bulunduğu Akdeniz medeniyetinin kalbini oluşturan bir ülke olmasından dolayıdır¹². Bu özelliğinden dolayıdır ki XIX. asrın başlarında François Guizot (1787-1874) ve Napoleon Roussel (1805-1878) gibi Protestan yazarların başlattıkları “Katoliklik mâni’-i terakkidir” ithamına ilk güçlü tepki İspanya’dan gelmiştir. İspanyol Katolik rahip Jaime Luciano Balmes (1810-1848), orijinali 1844 yılında İspanyolca çıkan *Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on The Civilization of Europe* (1951) adlı eserinde, Guizot’un iddiasının tam aksine, Avrupa’da medenileşme

⁷ Isin 2002, 15 ve Gencer 2009.

⁸ Fitzgerald 2007, 53.

⁹ Printy 2009.

¹⁰ Newman 1854, 201; Woods 2005 ve Steffens 2011.

¹¹ Gencer 2011, 160.

¹² Mandalios 1999, 80.

sürecine asıl engel olan kesimin Protestanlık olduğunu savundu. Ona göre Protestan ülkelerin maddî terakkîsi ancak Katoliklik tarafından sağlanan maneviyatla tamamlanmadığı için insanlara tam bir saâdet getiremezdi.

Hikmete göre hemcinsleriyle birlikte yaşamak zorunda olan “İnsan, tab’an medenî bir varlıktır” (*Man is a political animal by constitution*). İnsanın hemcinsleriyle birlikte yaşamasının dayanışma ve tecavüz olarak olumlu ve olumsuz sebebi ve sonucu vardır. Toplum denen sosyal birleşme, insanların birbirleriyle dayanışma, devlet denen siyasî örgütlenme ise birbirlerinin tecavüzünden korunma, emniyet ve adalet ihtiyacından doğar. Medine, ülke, devlet veya mülk denen siyasî taazzuvun sebebi adalet ihtiyacıdır; adaleti de kapsayan medenî hürriyet ideali ise hukuk ile sağlanır. Bu yüzden sosyal gelişim merhaleleri, beşerî cemiyette hukukun varlığı ve türüne göre tanımlanır.

Hukukun olmadığı sosyal merhaleye vahşiyet (*savagery*) denir. Beşerî cemiyette hukukun inkişaf ettiği asıl sosyal gelişim süreci, hukukun türüne göre ikiye ayrılır. İbni Haldun¹³, “İnsan, tab’an medenîdir” sözüne atıfla insanın ana-yapısı bakımından içtimâ’ zaruretinde olduğunu, bunun filozofların terminolojisinde medeniyet anlamına geldiğini belirtir. O¹⁴, beşerî toplulukların sosyo-politik gelişim sürecinde iki merhale öngörür: Sosyal olarak bedâve=göçebelik/hadâra=yerleşikliğin siyasî karşılığı olarak riyaset=başkanlık/mülk=hükümlanlık. Bunların birincisinde *örf ve âdetler* (*mores and manners*) denen yazısız hukuk, ikincisinde medenî hukuk (*civil law*) denen pozitif hukuk geçerlidir. Montesquieu’nun¹⁵ deyimiyle *örf ve âdetler* denen yazısız hukuk, bir topluluğun asabiyesi (*the general spirit*) tarafından ilham edilen, medenî hukuk ise bir topluluğun yasayıcısı tarafından vaz’ edilen hukuktur. Birincisi, göçebelik merhalesinde “bedevî hürriyet”i, ikincisi yerleşiklik merhalesinde “medenî hürriyet”i sağlar.

Sosyal gelişim sürecinde kilit kavram, medeniyettir. Zira medeniyet, bir önceki merhale olarak bedeviyetin zıddını teşkil ederken, zamanla aynı merhalede gerçekleşen toplum/hükümet ayrışmasına göre siyasetin zıddını ifade eder olmuştur. Aslında ikisi de şehir anlamına gelen Yunanca ve Latince *polis* ve *city* kelimelerinden türeyen *sivil* ve *politik* kelimelerinin ikisi de lâfzen şehirli anlamına gelir. Nitekim William Blackstone, *The Commentaries on the Laws of England* (1753) adlı eserinde “Political, or Civil Liberty” diye sivil ve politik hürriyeti tabîi hürriyete karşılık olarak müteradif kullanır. Ancak Roma gibi emperyal sistemlerde başlayan toplum/hükümet ayrışmasının sonucunda “civil/political society” ayırımına karşılık olarak “law/constitution, private/public law” ayırımlarına tekabül eden “civil/political law” ayırımı ortaya çıkmıştır¹⁶.

Buna göre mutlak olarak kullanıldığında *medeniyet* (*civility*), *devlet* veya *mülk* denen siyasî toplum tipine tekabül eden, *medenî hukukun* (*civil law*) hâkim olduğu bir hukukî toplum tipini belirtir. Montesquieu gibi Batılı yazarların despotizmden kasıtları, bu modern anlamda pozitif hukukun geçerli olmadığı siyasî rejimi ifade eden hukuksuzluktur. Avrupalı misyoner gezginlerin müşahede ettikleri yabancı göçebe toplulukları medenî hukuktan, özellikle ferdi mülkiyet hakkından mahrumiyeti kasd ettikleri despotizmle eleştirmeleri bunun içindi¹⁷.

¹³ İbni Haldun 2004, 1/137.

¹⁴ İbni Haldun 2004, 1/260-61, 338.

¹⁵ Montesquieu 1989, 60, 74, 211, 283-90, 314-16; 1990, 34.

¹⁶ Abingdon 1780, 56-60.

¹⁷ Barendse 2009, 611-20.

Ahmed Cevdet¹⁸ ve Şemseddin Sami gibi Osmanlı yazarları, *hadâra* terimini *medeniyet* gibi Arapça *fe'aliyyet* veznine sokarak “hadariyet ve medeniyet” şeklinde kullanır. Lâfzen müteradif bu iki kelimenin anlamları, içtimâî/siyasî (hukukî) ayırımına göre değişir. *Hadariyyet*, göçebeliliğin zıddı olarak sosyolojik anlamda yerleşiklik, *medeniyet* ise yerleşik topluluğun siyaseten örgütlenerek medenî hukuku hâkim kıldığı medineye mensubiyet, şehirlilik, “medenî hürriyet” anlamına gelir. Aşağıdaki şemada gösterdiğimiz gibi, buradan bedeviyetin zıddı olarak medeniyetin “hadariyet, devlet, medeniyet ve insâniyet” kavramlarıyla anlatılan, içtimâiden siyasiye, hukukîden ahlakîye doğru gelişen dört boyutuna ulaşırız:

| Medeniyetin Dört Boyutu | | | |
|-------------------------|--------|-----------|-----------|
| İçtimâî | siyasî | hukukî | ahlakî |
| hadariyet | devlet | medeniyet | insâniyet |

1834 yılında Paris elçisi olan Mustafa Reşid Efendi'nin bildirdiğine göre Avrupa'da çok rağbet gören bir usûl olan *sivilizasyon*, “terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât” olarak tarif edilebilir¹⁹. Bu, Osmanlı *civilisation* tasavvurunda geleneksel anlayış uyarınca medeniyet ve insâniyet anlamlarının izdivacını gösterir. Diğer taraftan Menemenlizâde Tâhir gibi aydınlar, medeniyet/insâniyet ilişkisini net olarak ifade eder:

İnsâniyyet bir şahıstır ki rûhu edeptir. Medeniyet bir binâdır ki kıyâm-ı esâsına yine edep sebeptir. Bu hâlde edebi terk etmek insâniyyetten çıkmak, bî-edebliği terviç eylemek ise rukn-i medeniyeti yıkmak demek olur. Edepsizliğin ibtidâ ettiği yerde edebiyât nihayet bulur. Bî-edeppler arasında üdebâ ğurebâdır.²⁰

Diğer taraftan Münif Paşa ve Şemseddin Sami gibi Tanzimat devri Osmanlı aydınları, “vahşiyet, bedeviyet, hadariyet ve medeniyet” şeklinde vahşiyetin de eklendiği bir sosyal gelişim şeması öngörürler²¹. Ancak tikel bir örnek olarak Osmanlı tarihî-içtimâî gelişim sürecine uygulanmış bir diyakronik bedeviyet/medeniyet ayırımı, sadece Ahmed Cevdet gibi tarihçilerde görülür ki bu bile modern bir tasavvurun doğuşunu haber verir. Zira geleneksel dünyagörüşüne göre insanın temel tecrübe boyutu mekândır; bu yüzden *sinoesizm/medenileşme* olarak adlandırılan politik gelişme süreci, “şehirlileşme/köylüleşme” gibi jeopolitik ötekileştirmeye dayanır. “Altın çağ” imajına dayalı zamansal bir bilincin hâkim olduğu Rönesans'tan itibaren ise sinoesizme jeopolitik (yer-politik) yerine kronopolitik (zaman-politik) bir perspektif yön vermeye başlar²².

Son Osmanlı aydınları, istibdad ile tanımladıkları Hamîdî rejimi tenkitlerinde “Hukuk toplumu olarak medeniyet” anlayışına dayanırlar. Kânûn ve kânûnun hâkimiyeti, Tanzimat aydınlarında olduğu gibi Genç Türklerin önde gelen isimlerinden Mehmed Murad (1854-1917) tarafından çıkarılan *Mizân* gazetesinde de medeniyetin karakteristiği olarak alınır; terakkî ve medeniyetin

¹⁸ Cevdet 1309, 11/16, VI/46

¹⁹ Göçek 1996, 117–137

²⁰ Büyükdereci 2001, 73. Menemenlizâde Mehmed Tâhir, *Gustave Le Bon'un La Civilisation des Arabes adlı kitabını Âsâr dergisinde tercüme ederek tefrikaya başlamışsa da tamamlayamamıştır* (Güler 2006, 196).

²¹ Güler 2006, 66–78.

²² Gencer 2009, 20.

esas olarak kânûn ve maârif gösterilir. Mustafa Reşid'in tercümesinde olduğu gibi burada da civilisation'un medeniyet ve insâniyet anlamlarının bir terkibi görülür. Dahası *Mîzân*'da kânûn, Kânûn-ı Esâsî ile özdeşleştirilir; Kânûn-ı Esâsî'nin ilanı ile "medenî âleme" girileceği savunulur. Mehmed Murad, II. Meşrûtiyetin ilanı ile "Bugün hamden nîm hamden sîn rûşde vusûlleri resmen ilan olunmuş hey'ât-ı içtimâiyye-i medeniyye zümre-i celîlesine dâhil olduk. Mazimizin önüne en müstehsen surette perde çekildi" diyerek daha önceden gayretsiz yönetime bağladığı "medenî olamama"yı bütün Osmanlı tarihine teşmil eder²³.

II. İnsâniyet Çağı Olarak Medeniyet:

Modern, Senkronik, Tümel Gayr-i Medeniyet/Medeniyet Ayırımı

Medeniyetin "hadariyet, devlet, medeniyet ve insâniyet" şeklinde içtimaî, siyasî, hukukî ve ahlakî dört boyutundan söz etmiştik. Burada insâniyet, sosyal gelişme sürecinin gayesi olarak belirir. Normalde her topluluk, tarihî-içtimaî tekâmül seyrinde bir "medenî çağ"a ulaşabilir. "Kânûnî devri Osmanlı medenî toplumu/çağı" deyiminde olduğu gibi, burada mekânsal olarak "medeniyet (medenî hukuk) toplumu", zamansal olarak "insâniyet çağı" demektir. Kânûnî devrinin (1520-1566), 23 Receb 923 (II Ağustos 1517)'te İbrahim Halebî tarafından yazılan *Mültekâ'l-Ebhur*'un 1540 tarihli bir iradeyle İslâm medenî hukuk düsturu olarak esas alındığı bir devir olduğu gibi, aynı zamanda Bursalı Yakûb b. Seyyid Ali (-931/-1524)'ye ait *Mefâtihu'l-Cinân Şerhu Şir'ati'l-İslâm* ile Kınalızade Alî Çelebî (1511-1572)'ye ait *Ahlâk-ı 'Alâî* gibi ahlak şaheserlerinin çıktığı, Osmanlı edebiyatının zirvesine ulaştığı bir çağ olması bu açıdan tesadüf değildir.

Bu başlık altındaki "medeniyet çağı"nı modern kılan ise, tikel bir çağın tümelleşmesidir. Burada artzamanlı olarak Osmanlı gibi bir topluluğun gelişim çizgisine özgü tikel ve görgül bir "medenî çağ" yerine eşzamanlı olarak bütün toplulukları kapsayan tümel ve normatif bir "medenî çağ", bedeviyet/medeniyet ayırımı söz konusudur. Bu tür bir ayırım, aynı topluluğun farklı çağları yerine aynı çağın farklı toplulukları arasında hegemonik bir karşılaştırma ve ötekileştirmeye yarar. Özellikle küreselleşen bir dünyada beşerî toplulukların farklı bedeviyet/medeniyet çağlarında yaşaması kabul edilemezdir. Kronolojik açıdan aynı çağda yaşayan beşerî toplulukların antropolojik açıdan medeniyet ve ilkelik gibi farklı kültürel zamanlarda yaşamaları (coevalness), Avrupalı zihniyet için kabul edilemez bir anakronizmdir²⁴. Bu yüzden medenileşme sürecinin zirveye çıkışıyla antropolojinin doğduğu XIX. asırda Batı, senkronik bir kronopolitik ile başka çağdaş kültürleri "yumuşak" bir ötekileştirmeye yönelmiştir. "Hayırhah medenileştirici" olarak Batılı aydının hedefi, "geri kalmış" toplulukları akültürasyon denen kültürel değişim yoluyla ilkelikten kurtararak "medeniyet-i hâzıra" seviyesine çıkarmaktır.

Burada Osmanlı aydınlarının ülkelerini sokmayı hedefledikleri medeniyet çağını iki deyimle ifade ettikleri görülür: "Âlem-i" veya "cihân-ı" veya "asr-ı medeniyet"; Tanzimat'ın öncü Batılı aydınlarından Şinasî'nin Reşid Paşa'yı övme sadedinde kullandığı "fahır-ı cihân-ı medeniyet, vakt-i saâdet" deyimlerinde görüldüğü gibi²⁵. Bu bakış açısına göre millî dava, medeniyet âlemine dâhil olma davasıdır; medeniyet âlemine dâhil olup olmamak, çağın dışında veya haricinde kalmak demektir. Böylece çağdaşlaşma ile modernleşme, medenileşme sürecinin genel adları olarak müteradif hale gelir.

²³ Karakuş 2007, 206.

²⁴ Fabian 1983 ve Gencer 2009.

²⁵ Mermutlu 2003.

Çağdaşlaşma siyaseti, içsel ve dışsal bir jeo-krono-politik ötekileştirme diyalektiğine dayanır. Osmanlı, Rusya, Çin, Japonya gibi emperyal Doğulu ülkelerin modernleşme süreçleri, içsel ötekileştirmeye dayalı Batılı modernleşme mantığını kendi coğrafyalarına uyarlayarak baş-ladı; modernleşen Avrupa'nın Doğusu, İtalya'nın Güneyi gibi, bunlar da modernleşme sürecini hızlandırmak için içsel ötekilerini yarattılar. Hep güçlü bir merkez oluşturmaya yönelik bu imparatorluklara özgü merkez/çevre tefavütünün modernleşme sürecinde keskinleşmesi, "evcil oryantalizm"i kolaylaştırdı. Bu ülkeler kendi içlerinde bir yandan oryantalistik bir jeopolitik, öte yandan aynı çağda yaşayan toplulukların farklı kültürel zamanlarda yaşamasının reddedildiği bir kronopolitik ötekileştirmeye yöneldiler. Örneğin Rusya, oryantalistik Doğu/Batı ayırımını kendi ülkesinde Kuzey/Güney'e çevirdi. XVIII. yüzyılın sonlarında ülkesinin sınırlarını Güney Ukrayna ve Kırım'a kadar genişleten II. Katerina zamanından itibaren Ruslar, kendilerini Osmanlı Türkleri ve Kırım Türklerinden daha medenî ve Avrupalı olarak görmeye başlamışlardı. Osmanlı ise Rumeli/Arabistan veya payitaht/taşra olarak ifade edilen kendine özgü, geleneksel Doğu/Batı ayırımını korudu. Bu antropolojik, kronopolitik ötekileştirmenin dayandığı etnografik malzemeyi ise Evliya Çelebi'ye kadar geri giden ve XIX. asırda yoğunlaşan İslâm dünyası-içi seyahatler sağladı²⁶.

Mısır örneğinde fellâhîn (köylüler), medenî âlemin dışında yaşayan kesim olarak ötekileştirilmişti²⁷. Osman Nuri Paşa'nın 17 Temmuz 1885 tarihli Hicaz Raporu, Osmanlı seçkinlerinin yaptığı içsel, Osmanlı-içi ötekileştirmeye tipik bir örnek olarak okunabilir²⁸. Seçkinlerin içsel ve dışsal ötekileştirme tarzlarını karşılaştırmak için de Tanzimat devrinin önde gelen medeniyetçi aydını Münif Paşa iyi bir örnektir. O ve Şemseddin Sami gibi Tanzimat devri Osmanlı aydınları, vahşiyet, bedeviyet, hadariyet ve medeniyet safhalarından mürekkep bir içtimâî tekâmül şeması öngörürler²⁹. Önce bir mağara devri insanı tipi çizen Münif, bunu bedeviyete tekaddüm eden vahşiyet ve huşûnet hali olarak tanımlar. Münif, vahşiyet ile bedeviyet hali arasında keyfiyet değil, ancak bir derece farkı olduğunu belirterek Osmanlı'daki Arap, Kürt ve Türkmen kabilelerinin durumunu buna örnek verir: "İkinci mertebesi bedeviyet halidir ki bâdiye-nişin olan Arab ve Kürd ve Türkmen kabileleri ol suretde te'ayyüş ederler. Bu dahî vahşiyet haline nisbetle ehven ise de ikisi beyninde olan fark pek büyük değildir"³⁰.

Buna karşılık Münif Paşa, medenileştirme sürecinde dışsal ötekileştirmeyi "medeniyet/bedeviyet" yerine "medeniyet/gayr-i medeniyet, memâlik-i mütemeddine/gayr-i mütemeddine" ayırımıyla yapar:

Bi'l-farz, öyle bazı memâlik-i mütemeddinede görülen fakr ü ihtiyaç, medeniyetin sû-i neticesi olsa bile maksad, 'umûmun saâdet-i hali olduğundan yüzde bir ve yahut ikisinin dûçar-ı sefâlet olmasında ne beis vardır. Memâlik-i gayr-i mütemeddinede 'umûm ahâlinin mazhar olduğu envâ'-ı mihnet ü meşakkat ve yahut mahrûm bulunduğu tene'umât ile muvâzene olunsa memâlik-i mütemeddine fukarâsı lâ-şey hükmünde kalır³¹.

Bir lafız farklılığından ibaret görünen bu ayırımında aslında medeniyet çağının hâkimiyetinin kabulü yatar. Osmanlı payitahtı, Münif'in içsel ötekileştirmeye yarayan medeniyet/bedeviyet ayırımına

²⁶ Gencer 2012, 71-72.

²⁷ Gasper 2009.

²⁸ Somel 1996.

²⁹ Güler 2006, 66-78.

³⁰ Aydın 1995, 58-59.

³¹ Aydın 1995, 66.

göre bedevî çevreye karşı medenî merkezi temsil ederken, dışsal ötekileştirmeye yarayan medeniyet/gayr-i medeniyet ayırımına göre a'rafta kalır. "Medeniyet/gayr-i medeniyet" şeklindeki durum kalıbıyla yapılan ayırıma göre Doğu'ya nisbetle medenî olan Osmanlı, Batı'ya nisbetle gayr-i medenî konumda görünmektedir. Ancak "temeddün/gayr-i temeddün" şeklindeki süreç kalıbıyla yapılan ayırıma göre Osmanlı, *mütemeddin*, yani medenîleşme sürecinde bir ülke olarak ara konumda görünür. Bu aydınlar nazarında Osmanlı, modern sosyoloji literatüründe kullanılan "azgelişmiş=under-developed" yerine yumuşatılmış "gelişmekte olan=developing" tabirinde olduğu gibi, "medenîleşmekte olan" bir ülke olarak Batı nazarında bedeviyet kategorisinden "kurtarılır."

Bu dönemde daha sonra Batılılaşma ile özdeşleştirilmek üzere normatifleştirilecek çağdaşlaşmaya model olarak "muâsir medeniyet" deyimine rastlanmaz. Ruhi Güler'in³² araştırmasına göre ancak 8 Ağustos 1901 tarihli bir makalede "muâsir medeniyet" ifadesine rastlanır. Daha sonra bu, Ziya Gökalp tarafından "asrî medeniyet" deyimine dönüştürülür (Öztürk 2011). Bunun yerine Tanzimat aydınları, deskriptif bir anlam taşıyan "medeniyet-i hâzıra" deyimini kullanırlar. Osmanlı aydınları, geleneksel hikmete dayalı bir kozmopolitan vizyon uyarınca "medeniyetin vatani olmadığı" anlayışıyla yaşadıkları çağı insanlığın ulaştığı ortak bir medeniyet çağı saymışlardır. Cemil Aydın'ın³³ da belirttiği gibi, *Mecmûa-i Fünûn* yazarlarının kendilerini Avrupa'dan farklı bir medeniyet ve ilim geleneğinin varisleri olarak görmedik-leri dikkat çeker. Bu yüzden onlara göre birbirleriyle bağdaştırılacak iki ayrı medeniyet söz konusu değildir. Dergide İslâm medeniyeti veya Avrupa medeniyeti kabilinden deyimler hiç kullanılmadığı gibi, hiçbir yerde Avrupalılardan Garplı ve Osmanlılardan Şarklı olarak söz edilmez.

Ahmed Cevdet³⁴ ise benzer bir anlayışla medeniyeti Arapça'da *tedâvül* kelimesinin türediği *devlet* gibi anonim, mütedavel bir şey olarak görür. "Başına talih/devlet kuşu konmak" deyiminin de belirttiği gibi devlet, fertler, medeniyet te topluluklar arasında dolaşan, sahiplerinin vücutlarıyla kaim olmayan bir metâ' gibidir. Değişik kıtalar arasında "ulûm ve sanâyi ve maârif" ile beraber gezen medeniyeti bir geline benzeten Cevdet Paşa'ya göre bu gelin, Hindistan, Babil ve Mısır'da bir müddet ikamet ettikten sonra Yunanistan'a geçmiştir. Mısır ve Babil'de medeniyetin kaynağı olan ilimler, din adamları gibi devletin seçkin bir zümresine münhasır kaldığı için, bu devletlerin inkırazıyla mevcut ilimler de o bölgelerden silinmiştir. Hâlbuki Yunanlılar '*ulûm-ı hikemiyyeyi* sokak ve pazarlarda neşr eylediklerinden devletlerinin inkırazıyla beraber ilimleri de münkariz olmamış, sonraki nesillere aktarılabilmiştir.

Avrupa ise Asya ile temasları sayesinde medenîleşmiş ve nihayetinde medeniyet gelini Avrupa'ya taşınmıştır. Haçlı seferleri, Endülüs vasıtasıyla İslâm dünyasından yapılan tercüme ve İstanbul'dan göçen Bizanslı âlimler vasıtasıyla, yani yine Asya ile münasebet sayesinde Avrupa'da medeniyet seviyesi ilerlemiştir. Geçmiş medeniyetlerin mirasını devr alan Avrupa, matbaa, ihtisaslaşma ve benzer yollarla bu mirası iyice geliştirmiştir. XVII. yüzyıldan sonra Osmanlılar geri gittikçe, Avrupa'da 'ulûm ve maârif fevkalade terakkî ederek bugünkü akıllara hayret verecek seviyeye çıkmıştır. Şüphesiz medeniyet gelini Avrupa'da da daimi kalacak değildir. Fakat medeniyetin bundan sonra nereye gideceğini, ne renklere gireceğini ancak Allah bilir³⁵.

³² 2006, 78.

³³ 1995, 138-39.

³⁴ *Cevdet*, 1309; 11/164; 1277; 115; 1986; IV/239

³⁵ *Aydın* 1995, 43.

B- Protestan-Seküler Bir Sistem, Din Olarak Medeniyet

Batı'da modernleşme ve sekülerleşmenin ajanı, Protestanlıktır. Protestanlık, dar anlamda Katolik Hıristiyanlığın alternatifi, geniş anlamda ise Hıristiyan Avrupa'nın sağını temsil eden Katolikliğe karşı Protestan, Cizvit ve Yahudi aydınlardan oluşan, sekülerleşme sürecinin başını çeken bir sol cephe olarak görülebilirdi. *Civilization*, modernleşmenin ürünü bir süreç olarak Katolikliğin, sekülerleşmenin ürünü bir sistem olarak ise Protestanlığın eseridir. Bu yüzden üçüncü ve dördüncü başlıkta ele aldığımız "tümel ve tikel bir din olarak medeniyet" tasavvurlarını "Protestan-Seküler Bir Sistem Olarak Medeniyet" ikinci ana-başlığı altına aldık. "Katolik-Modern Bir Süreç Olarak Medeniyet" birinci ana-başlığı altında işlediğimiz "toplum ve çağ olarak medeniyet" tasavvurlarını İspanya ve Fransa olarak geleneksel ve modern iki Katolik ülkeye nisbet ettiğimiz gibi, "Protestan-Seküler Bir Sistem Olarak Medeniyet" ikinci ana-başlığı altında işlediğimiz "tümel ve tikel bir din olarak medeniyet" tasavvurlarını da İngiltere ve Almanya olarak iki Protestan ülkeye nisbet edeceğiz.

III. Tümel, Tekil Bir Din Olarak Normatifleştirilmiş Medeniyet

Genelde Protestanlığa, özelde İngiltere'ye atf ettiğimiz "din olarak medeniyet" tasavvurunun doğuşunda kilit kavram, terakî (*progress, ilerleme*)dir. Bu yüzden bu kavramın kökenine inmek, XIX. yüzyıldaki Batılı ve Doğulu tavırlara vukuf için elzemdir.

Batı'da ortaçağların sonlarından itibaren başlıca Duns Scotus (1266-1308), William Ockham (1280-1349) ve John Buridan (1295-1358) ile ilahî ve beşerî iradenin vurgulandığı voloniarizm başladı. Bilahare hümanizm denen beşerî voloniarizm, değişim ajanları olarak kral ile milletin iradesine vurguyu içerdi. Yahudi kökenli *imitatio dei* (Tanrı'nın taklidi)³⁶ deyiminin belirttiği gibi, beşerî iradenin tenfizi, ilahî iradede olduğu gibi bilgi ve kudretin terkibini gerektiriyordu. Teodise problemine cevap arayışından doğan modern düşüncenin babası olarak görülebilecek William Ockham, iki önemli açıdan, birincisi, kötülüğe batmış dünyayı değiştirmek üzere Tanrı'nın mutlak *iradesi* ve ikincisi mutlak *kudretine* vurgu yaparak egemenlik kavramının doğuşuna zemin hazırladı; bu amaçla *hak* ve *kudret* (ius and potestas) kavramlarını özdeşleştirdi³⁷.

Cenabı-ı Hak zaten âlim-i mutlak (*omniscient*) olduğu için Ockham, iradesini tenfiz için ilahî kudreti öne çıkarıyor, O'nun kâdir-i mutlak (*omnipotent*) olduğunu vurguluyordu. İradesini tenfiz için insana asıl gereken ise bilgiydi. Modern bilgi anlayışının babası olarak görülebilecek Francis Bacon'ın "Bilgi, kudrettir" demesi bu yüzdendi. Onun bu veczesi Thomas Hobbes tarafından tadil edildi: "Bilgi, kudret uğrunadır." İki anlayış arasında kritik bir nüans vardı. Bacon'ın bilgisi bizzat kudretti ve insanlığın hayrına, buna karşılık Hobbes'un bilgisi kudret maksadına yarayacaktı³⁸. Batı'nın hakikatten kasdı, hakikî bilimdi. Birincisi, insanî, ikincisini şeytanî bir bilgi ve kudret arayışı olarak görülebilirdi.

Hobbes'un bu anlayışı ise kâdir-i mutlak, kâhâr bir Tanrı mefhumundan kaynaklanıyordu. İrade, emir demektir; buna göre otorite=rububiyet, elest ahdine dayanan Yaratan/Yaratılan ilişkisinden kaynaklanıyordu. Ancak İspanyol Armadası'nın İngiltere'yi işgali arifesinde annesinin yaşadığı korkudan erken doğan ve bilinçaltındaki bu korkuyla Tanrı'yı rahmetten ziyade gazap

³⁶ Power 1997.

³⁷ Gencer 2010, 328.

³⁸ Henry 2002 ve Matthews 2008, 131.

sahibi gören Hobbes gibileri, “buyurma hakkı veya haklı kudret” anlamına gelen otorite yerine “buyurma gücü veya üstün kudret” anlamına gelen egemenlik anlayışına kaydı ve hak ile kudreti özdeşleştiren Ockham gibi iradeyi kudrete indirgedi³⁹.

“Bilgi, bizzat kudrettir ve kudret aracıdır” şeklindeki bu iki anlayış, Batı’da farklı modernleşme seyirlerine vücut verecekti. Bunların birincisi geleneğin dönüştürülmesi ve ikincisi ondan kopuş şeklinde modernliğin ılımlı ve kökten iki kanadı olarak görülebilirdi. “Bilgi, bizzat kudrettir” anlayışıyla şaşmaz, kesin, pozitif bilgiye yapılan vurgu, enfüsi ve âfâkî diyebileceğimiz iki açıdan hikmetin kaybına yol açacaktı. Birincisi, ilim/amel bütünlüğüne dayalı kesbî/vehbî ilmin, ikincisi Max Weber’in aklılaşma dediği araç/amaç ilişkisine dayalı bir dünyayı anlamlandırma, meşrûlaştırma imkânının kaybı. Osmanlı aydınlarının düşünüşünü de etkileyen seküler dünyagörüşünün sakıncalarını daha iyi anlamak için bu sürece daha yakından bakalım.

Aydınlanmadan Medeniyete

Kur’ân-ı Kerim’de de ifade edildiği gibi (Teğâbün/8), ilim nûr (*light*), cehalet zulmettir; XVII. asırdaki *pansophy*, *Rosicrucianism* veya *encyclopedism* denen küllî ilim, hikmet arayışının temsilcisi Johann Amos Comenius (1592–1670)’un *Natural Philosophie Reformed by the Divine Light* (1651) adlı eserinin başlığında da görüldüğü gibi. Buna göre *light* kelimesinden türeyen *enlightenment*, “aydınlanma, ilim nûrunun yayılmasıyla hakkın gösterilmesi” demektir. Bu yüzden tarih boyunca iktidar peşinde koşanlar, ilim nûrunu tekellerine alarak hakkı gizlemeye çalışmışlardır. *Enlightenment*=aydınlanma’nın zıddı, “ilim nûrunun kısılması veya kesilmesi suretiyle hakkın gizlenmesi, halkın zulmette bırakılması” anlamına gelen ve Türkçe’de *yobazlık* kelimesiyle ifade edilen *obscurantism*’dir. Aydınlanma dilinde bu, ilmi tekeline alan ruhbanın ümmileri (*lay*) cehalet zulmetinde bırakması anlamına gelir. Nûr olduğu içindir ki ilmin neşriyle ilgili eleştiriler, hep optik metaforla anlatılmıştır. Örneğin Hobbes⁴⁰, *Leviathan*’da “cam pencerenin sahte nûru” deyimini kullanır. Marx’ın ideolojinin zihnî etkisini camera obscura (karanlık oda) deyimiyile anlatması da bu yüzdendir. Ona göre bütün ideolojilerde insanların hali baştan aşağı bir karanlık odadaymış gibi görünür⁴¹.

Aydınlanma/yobazlık karşıtlığı, bizzat devrin adı haline gelmesinden de anlaşılacağı gibi modern dünyagörüşünün oluştuğu Aydınlanma’nın merkezî temasını oluşturur. Aydınlanma zihniyetinin, Hobbes’da da görüldüğü gibi bazen hakikî bilim (*true science*) deyimiyile ifade ettiği bilgiden kasdı, tecrübî bilimdi ki bu da bizzat hakikat (*truth*), buna göre aydınlanma, “hakikî (tecrübî) bilim=hakikatin inkişafı” demektir. Özellikle Aydınlanma ile teoloji, metafizik ve nazarın toplandığı felsefeye karşı bilim, hurafeye karşı hakikat olarak sunulmuştur. Bu anlayışa göre bilim, “hakikî nûr”u, felsefe ise “sahte nûr”u temsil etmektedir.

Örneğin Hobbes⁴², “hakikî bilim”e karşı Aristo’nun “boş ve bâtil felsefesi”nden söz eder. Bu anlayışını vahim sonucu, Aristo tarafından “ilk felsefe” denen metafiziğe (*sapientia*) aynı zamanda ilahiyat (*theologia*) denmesinden dolayı teolojiye radikal tepkiden bir disiplin olarak felsefenin de nasibini almasıyla Batı’nın bir bütün olarak hikmeti kayb etmesidir. Tertullian’ın Atina ve Kudüs ile temsil ettiği hikmet ile şeriatın ikisini de kaybeden Batı, Dimyat’a pirince giderken evdeki bulgurdan da olmuştur. Sekülerleşmenin hızlandığı XIX. asrın başlarında Avrupa’da akıntıya

³⁹ Robin 2004, 31 ve Cooper 2013, 44–68.

⁴⁰ Hobbes 2003, 28.

⁴¹ Deutscher 1999, 112.

⁴² Hobbes 2003, 28, 418; Dewey 1993, 39.

karşı hikmetin bayraktarı olarak çıkan S. T. Coleridge ise, asıl fikirlerle olguları karşı karşıya getiren modern bilimin taraftarlarını "sahte nûr"a nisbet ediyordu⁴³.

Bacon'ın temsil ettiği "Bilgi, bizzat kudrettir" şeklindeki Aydınlanmacı anlayışın önemli sonucu, deterministik bir ilerleme anlayışının hâkimiyetidir. Aydınlanma'nın hakikî bilimden kasdı, hakikat idi; o bulunduktan sonra bilimin uygulaması anlamında hakikî sanat ve âdil düzeni içeren hakikî düzen de arkasından gelecekti. Lâfzen haklar anlamına gelen *hukuk* kavramında görüldüğü gibi, bir kelimenin çoğul kipi, onun disiplini anlamını verir. Buna göre "bilimler" deyimini, hakikati temsil eden modern bilime, "sanatlar" deyimini ise teknolojiye delalet eder. Burada hakikî bilim, beşerî iradenin tenfizi için gerekli bilgi kaynağı, teknoloji ise kudret aracını, bunların terkibi ise seküler bir sistem/din olarak medeniyeti simgeliyordu. Daha da yakından bakıldığında medenileşme sürecinin ürünü teknoloji, tabiatı, sosyal bilimler ise tarih ve toplumu zapt etme tutkusuna yarayacaktı. Bu tutku ise Aydınlanma içinde Rousseau'nun temsil ettiği bir romantik tepkiye yol açacaktı.

Rousseau⁴⁴ *The Discourse on the Sciences and Arts* adlı eserinde aslında medeniyet eleştirisi yapar. "Has the restoration of the Sciences and the Arts contributed to the purification of morals or to their corruption?" (Bilimler ve Sanatların ihyası, ahlakın islâhına mı yoksa ifsadına mı katkıda bulundu?) diye soran Rousseau⁴⁵, ilerleyen medeniyetin insanlığa maliyetini sorgular. Ona göre ruhun da beden gibi ihtiyaçları vardır. Bedenî ihtiyaçlar cemiyetin temelini, diğerleri tezyinatını oluşturur (Yani, birincisi adalet, ikincisi fazilettir.). Hükümet ve Kânûnlar, topluluk halindeki insanların emniyet ve refah içinde yaşamalarını sağlarken, onlardan daha az baskıcı olmakla birlikte belki daha kudretli olan Bilimler, Edebiyat ve Sanatlar, insanları bağlayan demir zincirleri çiçek taklarıyla örter, onların uğruna doğduklarını hissettikleri aslî hürriyet hissini boğarlar, onları köleliğe ısındırarak medenî milletler denen şeye çevirir.

Modern insanın nezdinde hakikî bilim, hakikat anlamına geldiği için, Bacon'ın *The Advancement of Learning* [1605] adlı eserinin başlığının yansıttığı gibi, ilerleme ile dar anlamda bilimin ilerlemesi kask edilmiştir. Modern anlayışa göre hakikî bilimin keşfi kendiliğinden hakikî düzenin inşasını da getireceği için geniş anlamda ilerleme ile de bilimlerle birlikte uygulaması anlamında sanatların ilerlemesi kask edilmiştir. Bilimler ile sanatların ilerlemesi sürecinin gayesi ise "ilkel veya medenî çağ" denen medeniyettir. Böylece ortaya iki özdeşleşme çıkmıştır. Birincisi, ilerleme sürecinin başı ve sonu olarak aydınlanma ile medeniyet, ikincisi, bu sürecin başını ve sonunu birbirine bağlayan kilit kavram olarak ilerleme her ikisiyle de özdeşleşmiş ve sonuçta ortaya "aydınlanma=ilerleme=medeniyet" şeklinde genel bir özdeşleşme çıkmıştır.

Bunların zıtlarına bakmak, bu sonuçsal semantik özdeşleşmenin yol açabileceği karışıklıktan kurtularak aslî anlamları ayırt etmeyi sağlayacaktır. Yobazlık (*obscurantism*), aslen aydınlanmanın (*enlightenment*) ve onunla özdeşleştirildiğinden dolayı aynı zamanda ilerlemenin (*progress*), barbarlık ise medeniyetin zıddı olarak kullanılmıştır. Böylece ilerleme ile dar anlamda bilim, geniş anlamda bilim, teknik, sanat, devlet gibi tüm beşerî başarıların birikimi kask edilmiş ve seküler bir sistem=ideoloji=din olarak medeniyet anlayışı doğmuştur.

Bu yüzden bu ileri/geri toplumlar ayırımı, daha sonra Batı üstünlüğünü vurgulamaya yönelik

⁴³ Snyder 2010, 49.

⁴⁴ Rousseau 1997.

⁴⁵ Rousseau 1997, 1, 6 ve Gourevitch 1972.

bir sosyolojik söylem haline gelmiştir. Ancak XIX. yüzyıl başı coğrafyacıları, sosyal gelişim şemalarında Batı medeniyetinin üstünlüğünü vurgulamak için “yarı-medenî” gibi farklı deyimleri, ilerleme sürecinin başı ve sonu olarak özdeşleştirilen aydınlanma ile medeniyeti “ve/veya” gibi bağlaçlarla birlikte kullanmışlardır. Örneğin modern coğrafyanın öncülerinden Nathaniel G. Huntington, bilgi ve tehzib bakımından beşerî toplulukları dörde ayırır: vahşî, bedevî, yarı-medenî ve medenî veya münevver⁴⁶. Münif Paşa ve Şemseddin Samî'nin vahşiyet, bedeviyet, hadariyet ve medeniyet şeklindeki sosyal gelişim şemaları bundan mülhem görünür⁴⁷. Nathaniel G. Huntington (1785-1848) ve Jesse Olney (1798-1872) gibi XIX. asır coğrafyacılarının sosyal gelişim sürecinin son merhalesi olarak medeniyet ile münevveriyeti (aydınlanma) özdeşleştirmeleri⁴⁸, sekülerleşmenin ürünü bir anlayışı yansıtır.

Onlarınki, kendilerine özgü bir yenilikten ziyade çağın hâkim anlayışının coğrafya literatürüne tercümesi olarak görülebilirdi. Örneğin İngiliz gezgin ve romancı Julia Pardoe (1806-1862), 1836 yılındaki İstanbul seyahatnamesinde Türkiye'ye ilişkin müşahedelerini aktarırken “civilized and enlightened nations” (medenî ve münevver milletler) ifadesini kullanır⁴⁹. Burada *münevveriyet*, medeniyetin içtimâî, siyasî, hukukî ve ahlakî dört boyutundan Latince *humanitas* denen *insâniyet*'e tekabül etse de aralarında sekülerleşmeden kaynaklanan kritik bir nüans vardır.

Latin edebiyatçı Aulus Gellius (125-180), Varro ve Cicero gibi aydınların kullanımında da görüldüğü üzere *humanitas=insâniyet* teriminin sanıldığı gibi *filantropi* değil, Yunanca *paideia* kavramının tercümesi olduğunu söyler⁵⁰. *Paideia* ise İslâm dünyasındaki *edeb*, veya ansiklopedinin *dâiretü'l-maârif* olarak tercümesinde de görüldüğü üzere, *maârif* kavramının karşılığıdır; *insâniyet* ile *edebi* özdeşleştiren Menemenlizâde Tâhir örneğinde görüldüğü gibi⁵¹. Gellius, aynı zamanda *humanitas=insâniyetin enuklios paideia*, yani *ansiklopedi* olduğunu söyler ki İslâm dünyasındaki *dâiretü'l-maârif=edeb/maârif dâiresi*, ansiklopedinin lâfzî tercümesidir⁵². İçtimâî tekâmül sürecinin gayesi olarak *insâniyet* ile *münevveriyet* arasındaki kritik nüans burada yakalanır; kadim dünyada gerekli ilmin tahsiline dayanan *edeb=insâniyet* gaye iken modern dünyada ilim bizzat gaye olmuştur.

⁴⁶ “The classes of nations, in respect to knowledge and refinement, are 1st. Savages, 2d. Barbarous tribes, 3d. Half civilized nations, 4th. Civilized or enlightened nations.

Savages are rude tribes, who subsist by hunting and fishing, are clothed in skins and dwell in huts, or in dens and caves of the earth, who are ignorant of the useful arts, roving and lawless in their habits, whose little property is in the common stock of each tribe, and who know nothing of written language or systematic government.

Barbarous tribes are those which are destitute of books and written language, but in some measure acquainted with mechanical arts and implements, and have some systems of government and religious worship. Some barbarous nations live a wandering pastoral life, and lodge in tents; others are more settled in their habitations, and subsist chiefly upon the spontaneous fruits of the earth.

Half civilized nations are such as have a written language, some knowledge of books, considerable skill in the useful arts, and are possessed of political and religious institutions, but their commerce is confined near home, and they are barbarous in many customs, especially in enslaving and confining their women.

Civilized or enlightened nations are such as are, more or less, enlightened and refined by the principles of true science and religion. The females of their community, are treated with politeness and respect. The art of printing, and the arts in general, are understood, and in some nations brought to great perfection. The privileges of a regular government, are appreciated, while foreign commerce and the various important branches of industry and enterprise, are carried on with success” (Huntington 1836: 16).

⁴⁷ Güler 2006, 66-78.

⁴⁸ Craig 2009, 172-73.

⁴⁹ Pardoe 1837, II/201.

⁵⁰ Kraemer 1992, 115 ve Jaeger 1945.

⁵¹ Büyükdereci 2001, 73.

⁵² Atwill 1998, 15-17.

Barbarlıktan Yobazlığa

Bu arkaplan bilgisi ışığında XIX. yüzyıldaki Batılı ve Doğulu tavırları anlamak daha kolaylaşacaktır. *Civilisation* kavramı, Katolik dünyanın, daha doğrusu, Katoliklik-içi Protestanlık olarak Cizvitliğin ürünüydü. Descartes'dan Voltaire'e, Guizot'dan Renan'a Katolik dünya-daki Cizvit-Protestan filozoflar tarafından dinin dönüştürüldüğü *civilisation*, XIX. asırda belli bir evrensellik imajı kazanmıştı. Bu yüzden Almanya ve İngiltere gibi Protestan ülke aydınları, son tahlilde kılık değiştirmiş Katolik kozmopolitanizmi kabul anlamına gelen *medeniyeti* doğrudan ret yerine onu ilerleme kavramıyla ikame stratejisini benimsediler. *Civilisation* ile *progress* kavramlarının ikisi de bir süreci belirtiyordu. Ancak "tarihin sonu"na gelindiğinde bu kavramlar, süreç yerine bizzat bu sürecin ürünü olarak normatifleştirilecek ve sistemleştirilecekti. *Civilisation*, XIX. asırda bile medenileşme süreci şeklindeki geleneksel lâfzî anlamıyla kullanılabilirdi. Alman *kültür* kavramı ise, doğrudan bir ürün, din olarak medeniyeti belirtiyordu. Terakkî kavramı, süreçten ürüne, medeniyetten kültüre, diyânetten dine geçişte kilit, stratejik rol oynadı⁵³.

Diyânetten dine geçilen bir kavram olmasından dolayıdır ki terakkî, Protestanlar tarafından, din-içi ve din-dışı ötekileri olarak hem Katoliklik, hem İslâm'ı ötekileştirmek için kullanıldı. Dahası din-dışı ötekisi olarak İslâm'a yönelik yobazlık ithamı, onunla özdeşleştirdiği Türklüğe yönelik barbarlık ithamına eşlik etti; ırkî ve dinî kimliklere yönelik barbarlık ve yobazlık ithamları Türklüğe karşı birleşti. Katolik aydınlar, bedeviyet/medeniyet ayırımı bakımından İslâm ile özdeşleştirdikleri Türklüğü barbarlıkla itham ediyordu. Örneğin ünlü Katolik rahip John Henry Newman, *The History of Turks and their Relation to Europe* adıyla kitapla-şacak olan 1853 tarihli konferanslarında Türkleri⁵⁴ açıkça barbarlıkla itham eder.

Protestanlar ise *aydınlanma/yobazlık* ayırımı bakımından Türklükle özdeşleştirdikleri İslâm'ı yobazlıkla itham etmiştir. Yobazlığın asıl zıddı "hakikî bilimin inkişafı" anlamında aydınlanmadır; ancak "hakikî bilimin ilerlemesi" kasd edildiğinden ilerleme de yobazlığın zıddı olarak, buna göre ilerleme karşıtlığı (*opposition to progress*), yobazlık anlamında kullanılmıştır. Yobazlıktan kasıt, Hıristiyanlık içinde Katoliklik, Müslümanlık içinde de Türklüğün temsil ettiği, Protestanların ilerlemeye engel gördükleri geleneksel din anlayışıdır. Bunların gözünde "din olarak Hıristiyanlığı" Katoliklik, "medeniyet olarak Hıristiyanlığı" Protestanlık temsil ettiği gibi, "din olarak İslâm"ı Türklük, "medeniyet olarak İslâm"ı da Araplık temsil etmektedir. Hıristiyan Avrupa, asırlardır karşısında İslâm'ın temsilcisi olarak Türkleri gördüğü için hem bir din, hem ırkî belirten Yahudilik gibi İslâm'ı da Türklükle özdeşleştirmiştir. Buna karşılık Endülüste Avrupa medeniyetinin antikiteden yeniçağlara intikalinde oynadığı rolden dolayı "medeniyet olarak İslâm"ı Araplıkla özdeşleştirmiştir.

Bu yüzden Protestanlar, din-içi ve din-dışı ötekileri olarak Katoliklik ile Türklük=İslâm'ın ikisini de "ilerlemeye karşıtlık" ile itham etmişlerdir: "Katoliklik/İslâm mâni'-i terakkîdir" (*Catholicism/Islam is opposed to progress*). Protestanlar, din-içi ötekileri olarak Katolikleri gayr-i medenî=barbar değil, ancak yobaz=gayr-i müterakkî olarak itham edebilirlerdi. Katoliklikten farklı olarak

⁵³ Gencer 2009, 34.

⁵⁴ "Whatever objections in detail may stand against the account I have been giving of barbarism and civilization, and I trust there are none which do not admit of removal, so far, I think, is clear, that, if my account be only in the main correct, the Turkish power certainly is not a civilized, and is a barbarous power. The barbarian lives without principle and without aim: he does but reflect the successive outward circumstances in which he finds himself, and varies with them" (Newman 1854, 223-24, arkaplan için Salter 2002.)

Müslümanlıkla özdeşleştirdikleri Türklüğü ise hem barbarlık, hem yobazlıkla itham etmişlerdir. Örneğin John Henry Newman⁵⁵, Türkleri barbar olarak tasvirinin hemen ardından bazı İngiliz seyyahların müşahedelerine dayanarak onların nasıl gayr-i müterakkî olduklarını daha ayrıntılı anlatır⁵⁶. Bunların gözünde Türk=Müslüman yobaz=gayr-i müterakkî, Türklük=İslâm ise yobazlık=mâni'-i terakkîdir; diğer bir deyişle Türklük, ırkî bir kimlik olarak *barbarlık*, dinî bir kimlik olarak ise *yobazlık* demektir. Türklerin eseri *fıkıh* ile özdeşleştirilen *İslâm* dini, ilerlemeye engel (mâni'-i terakkî), buna karşılık Arapların eseri bilim, felsefe ve sanattan oluşan *İslâm medeniyeti*, ilerlemeye elverişli (kâbil-i terakkî)dir.

İnsanlığın uzun ve zorlu arayışı sonunda evrensel bir hakikat olarak keşf edilmiş, normatifleştirilmiş, sistemleştirilmiş, din olarak medeniyet kavramı, XIX. asırda küresel bir hâkimiyet kazanmıştır. Artık ikinci başlıkta ele aldığımız Osmanlı-Doğulu seçkinler için “medeniyet çağına dâhil olma” davasının yerini “medeniyet sistemini benimseme” davası almıştır. Medeniyeti benimseyip benimsememek, ilerleme veya yobazlıktan yana olup olmamak demektir. Medeniyet çağı veya âlemi, “medeniyet-i hâzıra” deyişle ifade edilirken medeniyet sistemi, bizzat “medeniyet” kavramıyla ifade edilmiştir. Tek başına, artikelle kullanıldığında “din” ile “hak din” kasd edildiği gibi, (Batı ürünü) “medeniyet” ile de “hak medeniyet” kasd edilir olmuştur. Batı'nın yaydığı ima-ja göre medeniyetten yana veya karşısında olmak dışında nötralte gibi üçüncü bir alternatif yoktu. Batı veya özel adıyla İngiltere, bir din olarak medeniyeti propaganda yoluyla olduğu gibi doğrudan diplomatik baskıyla da Doğu dünyasına benimsetmeye çalışmıştır. Örneğin Tanzimat devrinin merkezî aktörlerinden İngiltere sefiri Stratford Canning, Sultan II. Mahmud'a Avrupa medeniyetini şöyle dayatıyordu:

(...) *Ben Osmanlı Devleti'ni, Avrupa medeniyetinin tam inkişafını kabul edecek, bağımsızlığını desteklemek için ülkesinin tüm gücünü seferber edecek, Avrupa genel meclislerinde hak ettiği yeri alacak, askerî ve malî sistemini şahısların emniyet ve mülkiyet şeklindeki tek doğru temele dayandıracak bir halde görmek istiyorum (...)* Tercih, taassup ile disiplin arasındadır; orta bir yol yoktur⁵⁷.

Hak Dinden Hak Medeniyete

Türkiye'de deizmin öncülerinden Şinaî'nin Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'yı “rasûl-i medeniyet” olarak görmesi, medeniyeti insanlığın yeni, evrensel, seküler dini olarak algıladığını açıkça gösterir. O, Hz. Peygamber için yazılan naatlara nazire yaparcasına yazdığı kasidelerde Reşid Paşa'yı “fahır-ı cihân-ı medeniyet, rasûl-i medeniyet”, devrini “vakt-i saâdet” gibi deyimlerle

⁵⁵ Newman 1854, 223-24.

⁵⁶ “He changes suddenly, when their change is sudden, and is as unlike what he was just before, as one fortune or external condition is unlike another. He moves when he is urged by appetite ; else, he remains in sloth and inactivity. He lives, and he dies, and he has done nothing, but leaves the world as he found it. And what the individual is, such is his whole generation ; and as that generation, such is the generation before and after. No generation can say what it has been doing : it has not made the state of things better or worse ; for retrogression there is hardly room ; for progress no sort of material. Now I shall show that these characteristics of the barbarian are rudimental points, as I may call them, in the picture of the Turks, as drawn by those who have studied them. I shall principally avail myself of the information supplied by Mr. Thornton and M. Volney, men of name and ability, and for various reasons preferable as authorities to writers of the present day.”

⁵⁷ “(...) I want to see her [the Porte] in a situation to receive the full tide of European civilization, to enlist the whole force of the country in support of its independence, to take her proper place in the general councils of Europe, and to base her military and financial systems on the only true foundations of security for persons and property (...) The choice lies between fanaticism and discipline: there is no middle line” (Byrne 1964, 136).

över, peygamberler gibi “devleti ihyâ” için “meb’asini”, yani Allah tarafından gönderildiğini anlatır. Kadim hikmet ile seküler hikmet olarak medeniyet arasındaki salınım ve gerilim onda açıkça görülür⁵⁸.

Modern dünyada olduğu gibi yaygınlaşmadan önce bir sistem olarak “medeniyet” terimi, ara bir kavram olarak Batı’da Rousseau’da gördüğümüz “the Sciences and the Arts” deyiminin karşılığı “ulûm ve fûnûn” deyiimiyle ifade edilmiştir. Örneğin İngilizlerin Türklere açtığı barbarlık ithamına dayalı kültür savaşına karşı Bursalı Mehmed Tahir (1327/1911) *Türklerin ‘Ulûm ve Fûnûna Hizmetleri* adlı eserini yazarken, daha sonra bir başka yazar Ali Rıza Seyfi (1933), aynı şeyi “Türklerin Medeniyete Hizmetleri” şeklinde ifade eder. Bu yaklaşımda iki nokta dikkat çeker. Birincisi, çoğul “medeniyetler” yerine tekil “medeniyet” kullanımının da gösterdiği gibi medeniyet, bir araç yerine, “Türklerin İslâm’a Hizmetleri” deyiimi gibi, hizmet edilecek bir amaç, adeta insanlığın yeni evrensel dini olarak görülür olmuştur. İkincisi, Türkler, buna tarihî hizmetleriyle barbarları değil, adeta Yunanlıların karşısındaki Romalıları temsil etmektedir.

Birbirlerini tamamlayacak şekilde bu deyim farklı kavramlarıyla adlandırılan iki dergi, *Mecmûa-ı Fûnûn* ile *Mecmûa-ı ‘Ulûm*, son Osmanlı medeniyet tasavvurunun seyrinin takibinde kilit öneme sahiptir. Mehmed Tahir Münif Paşa (1830-1910), Fuâd Paşa’nın da yardımıyla 1860’da padişahın izniyle Cemiyet-i İlmîye-i Osmaniye isimli bir cemiyet kurar. *Mecmûa-ı Fûnûn*’un ilk sayısında Cemiyetin amaçları şu şekilde belirtilir: “Kitap, telif ve tercüme edilecek, her türlü mümkün vasıtalarla ilim ve fennin memlekette yayılması için gayret sarf edilecektir. Cemiyet, ilim ve maârif, ticaret ve sanayiye ait Mecmûa-ı Fûnûn ismiyle bir mecmûa çıkaracaktır.” Osmanlı basın tarihinde *Vekâyi-i Tibbiye*’den sonra yayınlanan ikinci dergi olan *Mecmûa-ı Fûnûn*’un ilk sayısı 1860’da çıkmış, ancak dergi kesintilerle 1883’e kadar devam eden yayın hayatına 1862’de başlamıştır.

Münif Paşa, bu dergide yayınladığı “Mukayese-i ‘İlm ü Cehl” başlıklı makalesiyle modern “bilim=medeniyet” anlayışını dile getiren öncü isim olarak belirir. Ona göre insan konuşma yeteneği ile diğer canlılara üstün olduğu gibi âlimler de cahillere üstündürler, aynı şekilde topluluklar arasında da benzer bir hiyerarşi bulunur: “Nev-i insan şeref-i nutk ile hayvanât-ı sâireden ne kadar mümtâz ise âlim olanların cühelâyâ nisbetle ‘uluvv-i kadr u menziletleri hemen o derecededir. Bu kıyas, yalnız efrâd-ı nâs hakkında cârî olmayıp, milel ve tavâif-i âlem dahî bu kâideye dâhildir”⁵⁹. Buradaki bakışın modernliği açıktır. Genel ve ferdî bakımdan ilmin cehalete, âlimlerin cahillere üstünlüğü geleneksel, İslâmî bir görüşün tekrarı gibi görünürken ayırımın milletlere teşmil edilmesi moderndir. Buradaki âlim/cahil milletler ayırımı, medenî/gayr-i medenî milletler ayırımının karşılığı olarak modern “bilim=medeniyet” anlayışını ifade etmektedir. Onun kasd ettiği ilim, modern pozitif bilimdir.

Bu dergide modern anlayış uyarınca medeniyet kavramını doğrudan tanımlayan tek müellif Mehmed Şevki olmuştur. Şevki, medeniyetin insan için bir zorunluluk olduğunu söyledikten sonra, okuyucularına Avrupa’nın o günkü yüksek medeniyet seviyesine tetricen ulaştığını ve bu gidişle gittikçe daha da yüksek seviyelere ulaşacağını belirtir. Medeniyeti maddî ve manevî terakkî olarak tanımlayan Şevki’nin vurguladığı gibi, onlar bilimi, ilerlemenin ilk ve en önemli

şartı olarak görmüşlerdir. Öncelikle insan kendisi ve evrendeki her şey hakkında bilgisini artırmalıdır. Sonra bu bilgi ilerlemeyi, ilerleme de medeniyeti getirecektir:

⁵⁸ Mermutlu 2003.

⁵⁹ Güler 2006, 69.

"Medeniyet: tafsilât-ı sâlifeden müstefâd olduğu üzere, Avrupa ahâlisi meşhûd-ı nazar-ı ibret-i numûnemiz olan derece-i temeddüne bi't-tedric irtikâ edip, bu gidişle daha âlâ derecelere vâsil olacakları bî-ıstibâhdır. Çünkü medeniyet, hey'et-i içtimâiyede bulunan efrâd-ı beşerin mazhar olduğu terakkiyât-ı mâddiyye ve ma'nevîyenin hey'et-i mecmûası demek olup bu dahî insanın gerek kendi ebnâ-yı cinsinin ve gerek derûnunda müteayyis bulunduğu mahlûkat-ı sâirenin ahvâl ve keyfiyatına dair bit-tedric istihsâl-ı ma'lûmât ederek sermaye mesâbesinde ahlâfına terk eylemekten ibarettir. Terakkiyât-ı mâddiyye üzerinde bulunduğumuz kürre-i arzin esbâb-ı tabîiyye servetine ve bunların insana fâideli sûretle isti'mâline dâir ma'lûmât, yani ilm-i meâşdan ibaret olduğu misillü, terakkiyât-ı ma'nevîyye dahî kendi mizaç ve mâhiyetimize ve derûnunda bulunduğumuz hey'et-i içtimâiyenin ahvâline ve emr-i meâda dair mümkün mertebe muvâfık-ı nefsi'l-emr olarak istihsâl kılınan ma'lûmâttr... Şu hâle nazaran medeniyet insanın tabiatı ve hilkat-ı zâtîyyesi iktizâsından olup, bu dahî insanın ihtiyacât-ı vâkıasının sevkiyle istihsâl edebildiği ma'lûmattır"⁶⁰.

Bu tarifte dinin yerini alan seküler bir medeniyet tasavvuru açıktır. Bilindiği gibi din, insanın "meâş ve meâd" denen dünyevî yaşantısı ve ahiret yolculuğuna ilişkin maddî ve manevî tüm ihtiyaçlarını karşılamak için gönderilmiş ilahî bir ekonomidir⁶¹. Burada ise "medeniyet" aynen bir din gibi "ilm-i meâşdan ibaret terakkiyât-ı mâddiyye ile emr-i meâda dair terakkiyât-ı ma'nevîyenin hey'et-i mecmûası" olarak tanımlanmış, beşerî bir ekonomi olarak medeniyet, ilahî bir ekonomi olarak dinin yerine geçirilmiştir. Münif Paşa'nın daveti üzerine geldiği İstanbul'da 2 Şubat 1870'te Dârülfünûn'un açılış töreninde skandal yaratan ünlü konuşmayı yapan Cemâleddin Afgânî'nin de yayını için Butrus Bustânî'yi hararetle teşvik ettiği Arap dünyasındaki ilk ansiklopedi teşebbüsü olan *Dâiretü'l-Mâ'ârif*'in çıkışı üzerine yazdığı yazıda aynı anlayışı dile getirmesi ilginçtir. Bustânî'yi de peygamberlerin işlevini gören filozoflardan sayan Afgânî, onun yeni çıkardığı Ansiklopedi'yi şöyle tanımlar: "İnsanın meâş ve meâdında ihtiyaç duyduğu bilgilerin tamamını kapsayan bir kitap"⁶².

Mecmûa-ı Fünûn dergisinden yaklaşık yirmi yıl sonra Cemiyet-i İlmiye tarafından yayınlanan *Mecmûa-ı 'Ulûm* ise, birincisine nisbetle daha muhafazakâr bir çizgi izler. Namık Kemal'in de yazdığı bu dergi, Rousseau'nun çizgisinde medeniyete daha eleştirel bir yaklaşımla modernlik ile geleneği uzlaştırmaya çalışır, Almanların yaptığı kültür/medeniyet ayırımına benzer şekilde medeniyetin manevî-kültürel boyutunun önemine dikkat çeker. *Mecmûa-ı 'Ulûm*'da bilimlerin ilerlemesinde hürriyetin rolü, ruhban sınıfı baskısı, tehzib-i ahlak gibi ilerleme=medeniyet konusuyla ilgili *Mecmûa-ı Fünûn*'da yer almayan hayatî konular işlenir: " (...) insanın hürriyeti (...) medeniyetin terakkiyât-ı mâddiyye ve ma'nevîyesinin husulüne şart-ı 'azîm ve rukn-i ehemmdir"⁶³.

Bu arada mutlak olarak kullanıldığında Avrupa-kaynaklı olumlu bir gelişmişlik çağrıştıran medeniyet kavramını Cevdet⁶⁴ gibi pejoratif, sefâhat anlamında kullananlar da vardır. Cevdet Paşa, medeniyet hakkındaki olumsuz itibalarını Bükreş ziyareti dolayısıyla aktarır:

Azıkcı Bükreş'in ahvâline bahsedeyim. Orada gâliba hamiyet ve ırz u namus sözlerini kimesne âbâ vü ecdâdından işitemiş. Karı koca birbirini kıskanmak adet olmamış. (...) Bir karı sevgilisi ile görüşür iken kocası odaya girmiyor. (...) Memleket bağçeleri güzel, eğlenceleri çok. Görünüyor ki âsâr-ı medeniyet başlamış. Lâkin bu medeniyet mekteplerden çıkmamış. Belki mecâlis-i mu'âşeret ve sefâhatten çıkmış.

"Sefâhat olarak medeniyet" anlayışını Namık Kemal gibi muhafazakâr aydınlar da dile getirmiştir.

⁶⁰ Aydın 1995, 50.

⁶¹ Gencer 2013a.

⁶² Gencer 2012, 486.

⁶³ Aydın 1995, 50.

⁶⁴ Cevdet, 1986: IV/28.

IV.Tikel, Plüralistik Bir Din Olarak Özselleştirilmiş Medeniyet

Geleneksel dünyada kimlikler, "Müslüman/kâfir" gibi bir inanç ayırımına dayanıyor, Müslüman ve Hıristiyan dünyalar, kendi dinlerini bütün yeryüzüne yaymaya çalışıyordu. İslâm dünyası da uzun süre Batı'yı bu inanç ayırımı açısından kâfir Frenk-ler olarak görekerek Hıristiyanlığın inanç rengini taşıyan her şeyi reddetti. Müslüman dünya, Batı'da sekülerleşme sürecinin kritik safhalarını teşkil eden XV. asırda Rönesans, XVI. asırda Reformasyon, XVII. asırda Bilim, XVIII. asırda Aydınlanma hareketlerine temelde Hıristiyanlığa karşı önyargıdan dolayı kayıtsız kalmıştı. Ancak bu dönüşümün zirveye çıktığı XIX. asır İdeoloji çağında durum değişti⁶⁵.

Bu durumu değiştiren iki temel faktör vardı. Birincisi, Batı'nın İslâm'ın evine zorla girerek yeni seküler dinini dayatması, ikincisi *sivilizasyon* adlı bu yeni Batılı dinin evrensellik izlenimi vermesi. Dünyayı Hıristiyanlaştırma yerine medenileştirme misyonunu üstlenen bir seküler Mesih olarak Napoleon, 1798'de bir bakıma Doğu'ya "Buyurun, bunlar sizin de kullanabileceğiniz Batı'nın yeni silahları" diyerek Mısır'a hem medeniyeti, hem de bunun dayandığı ideolojiyi yaymak için gelmişti. Burada Doğulu tutumu anlamak için sivilizasyonun Almanların "medeniyet/kültür" ayırımına tekabül eder şekilde maddî ve manevî iki boyutu ayırt edilebilirdi.

Önce somut olduğu için "Batılı hayat tarzı" diyebileceğimiz Batı medeniyeti Doğululara cazip geldi. Napoleon, Mısır'a bu medeniyetten bir nebze getirmiş, daha sonra bundan etkilenen Müslüman aydınlar, bizzat yerinde bu "medeniyetin nimetleri"ni müşahade etmişlerdi. Daha sonra Doğulu aydınlarca Almanların "kültür" kavramıyla ayırdığı "inanç tarzı" olarak medeniyetin manevî boyutu keşf edildi. Bu nimetlerin sivilizasyon=kültür denen yeni bir dinin ürünü olduğunu fark edilince bunun Batı'ya özgü tikel mi, yoksa evrensel bir din, yitik hikmet mi olduğu sorgulanması başladı.

Bu "medeniyet/kültür" ayırımı, sekülerleşme denen kimliklerin dönüştürülmesi sürecinin iki safhasına tekabül ettiğinden bunlara bakarak daha iyi anlaşılacaktır. Birincisi, medeniyetin dinin yerine normatifleştirilmesi şeklinde kimlik parametresinin dönüştürülmesi (medeniyet), ikincisi bu yeni parametreye izafetle ayrılan kimlik kaynaklarının özelleştirilmesi (kültür). Böylece "(tekil) medeniyet/(çoğul) kültürler" şeklinde uluslararası ilişkilerde üst ve alt-kimlikleri uzlaştırmaya yönelik bir "vahdet içinde kesret" formülü üretilmiştir. Bir şemayla gösterecek olursak:



⁶⁵ Gencer 2012.

Böylece sekülerleşme sürecinin sonunda birincisi alelittlak kullanıldığında din gibi normatif bir sisteme delalet eden medeniyet kavramı doğmuş, ikincisi normatifleştirilen medeniyet, aynılaştırma/ötekileştirme şeklindeki kimlik diyalektiğince Fransız=Katolik-kaynaklı oryantalizm tarafından önce düalistik olarak Batı ve Doğu'ya, sonra da plüralistik olarak Mısır gibi ülkeler ve Arap gibi ırklardan sonra İslâm gibi dinlere izafetle özelleştirilmiştir. Bu diyalektiğe göre Doğulu aydınlar, önce mutlak normatif anlamda medeniyet, sonra da özelleştirilmiş Batı medeniyeti ile hesaplasmak ve buna alternatif olarak Doğu/İslâm medeniyetini çıkarmak zorunda kalmıştır⁶⁶.

Hak Medeniyetten İslâm Medeniyetine

Burada dördüncü başlık altında işlediğimiz “din olarak medeniyet” tasavvurunu Almanya'ya nisbet etmemiz boşuna değildir. Zira Alman “medeniyet/kültür” ayırımında *kültür*, doğrudan dine tekabül etmektedir. Çağımızda özellikle Protestan teolog Paul Tillich, kapsamlı bir kültür teolojisi geliştirmiştir⁶⁷. “İslâm medeniyeti” kavramının da Avusturyalı oryantalist Alfred Freiherr von Kremer (1828-1889)'in eseri sayesinde doğması, bu bakımdan tesadüf değildir.

Napoleon, Arap dünyasındaki kritik jeostratejik konumuna bağlı olarak köklü bir medeniyete sahip olan Mısır'a Avrupa medeniyetini getirmek kadar kadim muhteşem bir medeniyeti keşfetmeye gelmişti. Edward Said'in de belirttiği gibi Napoleon ile ona eşlik eden bilgin Edward William Lane (1801-1876), Mısır'da oryantalizmi başlatmışlardı⁶⁸. Napoleon'un çekilmesinin ardından Mısır, Avrupa devletleri arasında askerî hesaplamaların konusu olmaktan çıkarsa da Napoleon'un uzmanlar timinin rapor ve buluşları sayesinde kadim medeniyeti Avrupa kamuoyunun ilgisini çekmeyi sürdürdü ve özellikle İngiliz aydınlar tarafından seyahatlerin gözde hedefi haline geldi.

Kadim ve esrarengiz Mısır medeniyeti, seküler bir Arap medeniyeti imajı için ideal kaynaktı. Nitekim aslında *Saraken*, “Mısır Arapları” anlamına geliyordu. İslâm döneminde ise Arapların Doğu'da ve Batı'da iki önemli medeniyet merkezî vardı: Bağdat ve Kurtuba. XVIII. yüzyıl oryantalizmine bakıldığında yapılan çalışmalarda hâkim perspektifin “Arap tarihi” olduğu görülüyordu. İngiliz Simon Ockley (1678-1720) ile Fransız Abbé Francois Augier de Marigny (1690-1762), bu yüzyılda Arap tarihi konusunda iki önemli eser vermişler,⁶⁹ ünlü İngiliz tarihçi Edward Gibbon (1737-1794) da Ockley'e dayanarak Roma İmparatorluğu hakkındaki abidevi eserinin 50. bölümünü İslâm ve peygamberine ayırmıştı. Napoleon'un Doğu hakkındaki vizyonunu şekillendiren ana kaynak ise Marigny'nin eseriydi. İzleyen iki yüzyılda ise özellikle Fransız oryantalist çalışmalarında “Arap tarihi” perspektifinin yerini “Arap medeniyeti” perspektifi aldı.

Louis Viardot (1800-1885), Louis Amélie Sédillot (1808-1875), Gustave Le Bon (1841-1931), M. Gabriel Hanotaux (1853-1944), Clément Imbault Huart (1854-1926), Émile Félix Gautier (1864-1940) ve Baron Carra de Vaux (1867-1950) gibi XIX. ve XX. asır Fransız oryantalistleri, Bağdat ve

⁶⁶ Gencer 2013b, 57-58; tafsilat, Gencer 2012, 2009.

⁶⁷ Re Manning 2005.

⁶⁸ Said 1978, 80- 88.

⁶⁹ Simon Ockley, *The History of the Saracens: Comprising the Lives of Mohammed and his Successors to the Death of Abdalmelik the Eleventh Caliph* (1st edition 1718, 3rd edition, 2 vols. Cambridge, 1757); Abbé Francois Augier de Marigny, *The History of the Arabians, under the Government of the Calips, from Mahomet, their Founder, to the Death of the Mostazem, the Fifty-sixth and Last Abassian Caliph* (*Histoire des Arabes sous le Gouvernement des Califes*), Translated from the French with additional notes (4 vols. London, 1748).

Kurtuba'da yoğunlaşan ilim, felsefe, sanat ve kurumlar hakkında yaptıkları çalışmalarla bir "Arap medeniyeti" imajı yarattılar. XIX. yüzyılda Guizot, "Avrupa medeniyeti", Viardot gibi oryantalistler de Akdeniz ve Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak Endülüs Müslümanları tarafından geliştirilen "Arap medeniyeti"nin şeceresini çıkarmaya yöneldiler.

Nisbeten az tanınmış bir tarihçi olan Viardot, Guizot'nun 1828'de çıkan kitabından beş yıl sonra 1833'de çıkardığı Endülüs Arap Müslümanlarının tarihi üzerine bir deneme niteliğindeki eserini genişleterek 1851 yılında iki cilt halinde yayınladı⁷⁰. İşin ilginç, İbrahim Edhem (1822-1893) ve Ziya Paşa (1825-1880), Viardot'nun bu eserini tercüme ederek *Endülüs Tarihi* adıyla 4 cilt halinde 1886-87'de yayınladı. Avrupa'da İslâm'ı bir medeniyet olarak ele alan ilk oryantalist, üzerine ayrıca bir inceleme yaptığı İbni Haldun'un eserinden etkilenen Avusturyalı Alfred Von Kremer idi. Kremer, *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873) adlı eserinin ardından İslâm dünyasındaki kültürel gelişimi tafsilatlı olarak incelediği *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1875-1877) adlı iki ciltlik eserini yayınladı. O, bu kültürü Arap veya İslâmî gibi ırkî ve dinî terimlerle nitelendirerek özelleştirme yerine "oryantal=şarklı" gibi nötr bir coğrafi terimle nitelendirmiştir.

Onun arkasından Gustave Le Bon, 1884'te yayınlanan eseriyle Muhammed Abduh gibi kaç nesil Arap aydınını cezbeden "Arap medeniyeti" deyimini tedavüle soktu⁷¹. Diğer taraftan Suriye'deki *nahda* hareketinin önde gelen ismi Corci Zeydân (1861-1914)'ın Kremer'in eserine dayanarak hazırladığı, XX. yüzyılın başlarında yayınladığı, Türkçeye de çevrilen ünlü eseri *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî* (1902-1906) ise Arap yerine "İslâm Medeniyeti" kavramını kullandı. Hemen hemen aynı tarihlerde ise Hindistanlı Müslüman bilgin S. Khuda Bukhsh (1877-1931), Kremer'in adlı eserini *Contributions to the History of Islamic Civilisation* (London: Thacker, Spink, 1905) adıyla ve *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* adlı eserini *The Orient under the Caliphs* (Calcutta: University of Calcutta, 1920) adıyla tercüme ederek İngilizce literatüre "İslâm medeniyeti" deyimini soktu⁷².

Osmanlı'da İslâm medeniyeti literatürü, 1878 Berlin Kongresi'nden sonra İngilizlerin Türklere açtığı barbarlık ithamına dayalı kültür savaşına tepki olarak doğmuştur. İngiltere, resmen 6 Ağustos 1838'de Baltalimanı'nda imzalanan Ticaret Muahedesi ile Fransa ve özellikle Rusya'ya karşı Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunması politikasını benimsemişti. 1875 Bosna ve özellikle, Fransız ve Alman konsoloslarının Selanik'te çıkan karışıklıkta yanlışlıkla Müslümanlar tarafından öldürülmesiyle sonuçlanan Haziran 1876 Bulgar İsyanı olayları, Avrupa insanının bilinçaltında yatan "barbar Türk" imajının tekrar su yüzüne çıkmasına yol açtı.

Sabık başbakan William E. Gladstone (1809-98) ve lideri olduğu Liberal Parti taraftarları, bu olayı politikten dinî, ideolojik bir zemine taşıyarak Türk ve İslâm aleyhine acımasız bir kampanya açtılar. Gladstone, Eylül 1876'da çıkardığı *The Bulgarian Horrors and the Question of the East* adlı risalede Türklere hakaretler ederek Disraeli hükümetinin Osmanlı lehindeki politikasını şiddetle eleştirdi. Ünlü tarihçi Edward Augustus Freeman (1823-1892)'in hemen izleyen yıl 1877'de çıkardığı eser ise Türk-karşıtı kampanyanın bilimsel manifestosu olarak görülebilirdi. İngiltere, 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra "hasta adam" Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma politikasından vazgeçerek İmparatorluğun ölüm fermanını imzaladı. Ondan sonra Türk-karşıtı kampanya çığırından çıktı.

⁷⁰ Louis Viardot, *Essai sur l'Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne* (Paris: Pau-lin, 1833); Louis Viardot, *Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne Trai-tant de la Constitution du Peuple Arabe-Espagnol, de sa Civilisation, de ses Moeurs et de son Influence sur la Civilisation Moderne* (Paris: Pagnerre, 1851).

⁷¹ Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes* (Paris: Firmin-Didot, 1884).

⁷² Gencer 2012, 294-96.

İslâm medeniyeti literatürü, bu acımasız kampanyaya tepki olarak doğmuştur. 1894 yılında Londra'ya giderek İngilizce öğrenen Halil Halid (1898), 1897'de Londra'da Osmanlı Büyükelçiliği'nde konsolos yardımcısı oldu ve 1898 yılında yayınladığı *A Study in English Turcophobia* adlı eseri yazmasına vesile olan İngiltere'deki bu Türk-karşıtı kampanyaya tanık oldu (Gencer 2012: 367). İslâm medeniyeti başlığıyla Osmanlı, belki de İslâm dünyasında yayınlanan ilk eser, Şemseddin Sami'nin 1879 tarihli *Medeniyet-i İslâmiyye* isimli kitabıdır. Daha sonra tespitlerimize göre bu konuda ağırlıklı olarak Sultan II. Abdülhamid döneminde aşağıdaki kitaplar yayınlanmıştır.

1. Hasan Hüsnü Toyrânî, *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye* (Dersâadet: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304/1886).
2. Gaspıralı İsmail Bey, *Medeniyet-i İslâmiyye* (Bahçesaray: Tercüman Gazetesi Matbaası, 1888).
3. Ali Vehbî, *Medeniyet-i İslâmiyye Hakkında Birkaç Söz* (Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308/1890).
4. Tefvik-zâde İsmail Tefvik, *Medeniyet-i İslâmiyye ve İngiliz Müslümanları* (Dersâadet: Matbaa-i Der Nersesyan, 1326/1908).
5. Mehmed Fehmi, *Medeniyet İslâm-miyetle Olur* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1332/1913).

İki Dinin Karşılaşması Olarak Medeniyet Meselesi

Modern İslâm dünyasının entelektüel gündemini adeta kapladığı içindir ki İslâm medeniyeti tartışmalarını burada tafsile imkân yoktur. Burada önemli olan, başlangıç devri dediğimiz XIX. asırdan XX. asra geçiş sürecinde Müslüman medeniyet tasavvurunun ana hatlarını çıkararak tiplere ayırmaktır. Bu süreçteki medeniyet tasavvurlarını "İki Dinin" ile "İki Kültürün Karşılaşması Olarak Medeniyet Meselesi" şeklinde iki ana tipe ayırabiliriz.

Bu süreçte Müslüman aydınların çoğunluğu, medeniyet meselesini "İki Kültür"den ziyade "İki Dinin" karşılaşması olarak görmüşlerdir. Bu yüzden onlarda ne normatif bir medeniyet, ne de özelleştirilmiş bir Avrupa veya İslâm medeniyeti gibi modern çağa özgü din-vârî bir sistem olarak medeniyet anlayışına rastlanmaz. Ulemânın çoğunluğunu oluşturduğu Müslüman aydınlar bu devirde medeniyetlerin karşılaşmasını geleneksel tarzda iki dinin veya bir mille/nihle, sünnet/bid'at karşılaşması olarak gördü. Nitekim Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde verdiği listenin de gösterdiği gibi, XIX. asırdaki Batı'ya karşı retçilik denen apolojetik edebiyatında din ve medeniyet müdafaası elele yürümüşü⁷³. Huntington'ın "Medenî veya münevver milletler,

⁷³ *Merhûm Bursalı Mehmed Tahir (1972: III/159-61). Hasan Hüsnü Toyrânî'nin Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye adlı eseri vesilesiyle o zaman muarızlara karşı İslâm'ı savunma ve açıklama amacıyla yazılmış, bizzat gördüğü 48 kitabı zikr eder. Bu liste, o devirdeki Batı'ya karşı verilen kültür savaşının boyutları, tartışılan konuların çeşitliliği açısından oldukça önemlidir: "Diğer din mensupları ile bilhassa Avrupalılara karşı şer'i hükümleri ve İslâm'ın hakikatlarını, maddî ve manevî fayda ve hikmetlerini duyurup ispat etmek için müdâfaa ve açıklama maksadıyla devrimizin âlim ve muharrirleri tarafından yazılmış, mütâlâa ettiğim değerli eserlerin isimleri aşağıdadır:*

1 — Müdâfa'a., I-III. Ahmed Mithat Efendi

2 — İstibşâr. Ahmed Mithat Efendi

3 — Nizâ'-ı 'İlm ü Din. Ahmed Mithat Efendi

4 — Medeniyet-i İslâmiyye. Sami Bey

5 — Medeniyet-i İslâmiyye. Ali Vehbi Efendi

6 — Hulâsatü'l-Kelâm fî Mu'âsırı'l-İslâm. Sami Efendi

7 — Medresetü'l-'Arab. Abdurrahman Fehmi Efendi

8 — Nisvân-ı İslâm. Fâtıma 'Âliyye Hanım

9 — Tibb-ı Nebevî. Hüseyin Remzi Bey

10 — İslâmiyyet'in Me'ârifetü Te'alluku ve Nazar-ı Mu'ârzinde Tebyini. 'Atâullah Efendi

11 — Redd-i Kenan. Atâullah Efendi

hakikî bilim ve dinin umdeleri tarafından tenvir ve tehzib edilmiş milletlerdir”⁷⁴ demesi, bu açıdan anlamlıdır⁷⁵. Bilahare saf dinî apolojetik edebiyatının zayıflaması, tartışma perspektifinin giderek sekülerleştiğini, ideolojileştiğini gösteriyordu.

- 12 — *Teşhîr-i Ebâtîl*. Ali Ferrûh Bey
 13 — *İbtâl-i Mezheb-i Dehriyyîn*. Cemâleddin Efgânî (Arapça)
 14 — *Makâletü'l-'Urefâ fi Mesâilî'l-Hukemâ*. Şîrvânî Ahmed Hamdi Efendi
 15 — *Mukaddime-i Kâinât*. Ahmed Mithat Efendi
 16 — *Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*. Ahmed Mithat Efendi
 17 — *Şemsü'l-Hakika*. Hoca İshak Efendi
 18 — *İzhârü'l-Hak Tercemeleri*. Nüzhet ve Ömer Fehmi Efendi
 19 — *Ben Neyim*. Ahmed Mithat Efendi
 20 — *Kânûn-ı İslâm*. Sava Paşa (Fransızca)
 21 — *Beyân-ı Hakikat*. Sağır Ahmed Beyzade Ali Haydar Bey
 22 — *Terceme-i İtikad-ı İslâm*. Abdullah Gobliyam-Mahmud Es'ad Efendiler
 23 — *Mısırdâ neşredilen el-İslâm Mecmuası* (Arapça)
 24 — *Bâkûratü'l-Kelâm 'alâ Hukûki'n-Nisâ fi'l-İslâm*. Şeyh Hamza Fethullah Mısrî (Arapça)
 25 — *Risâle-i Hamidiyye fi Hakikati Diyânet-i İslâmiyye Tercemesi*. Manastırlı İsmail Hakkı Efendi
 26 — *Tercemetü'r-Rakki fi'l-İslâm*. Ahmed Zeki Bey
 27 — *İlmihâl-i Tibbî*. Hüseyin Remzi Efendi
 28 — *Mir'atü's-Sihhati fi Ahkâmî'l-İslâmiyye*. Tabîb Ahmed Ceyhun Efendi
 29 — *Burhân-ı Hakikat*. Mustafa Şevket Bey
 30 — *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye*. Hasan Hüsnü Paşa Toyranî
 31 — *Meziyyet-i İslâmiyye*. Çerkeş Şeyhi-zâde Muhammed Tevfik Efendi
 32 — *İlim ve İslâm*. Baban-zâde Mustafa Zihni Paşa
 33 — *Şark ve Garb*. Zeki Efendi
 34 — *Müdüfaa*. Âbidin Paşa
 35 — *İtlâku'l-Efkâr fi 'İkdi'l-Efkâr*. Ethem Pertev Paşa
 36 — *el-Mufassal beyne'l-Hakkı ve'l-Bâtıl Tercemesi*. Adanalı Ahmed Efendi
 37 — *İzâhu'l-Merâm fi Kesfi'z-Zalâm*. Hacı 'Abdi Bey
 38 — *Tuhfetü'l-Erib fi Redd-i Ehl-i Salib Tercemesi*. Zihni ve Said Efendiler
 39 — *Es'ile-i Hikemiyye*. Hoca İshak Efendi
 40 — *İsti'lâ-yı İslâm*. Fâtıma Âliyye Hanım
 41 — *İslâm ve Fünûn*. Hâlid Eyyüb Bey
 42 — *Şeriat-ı İslâmiyye ve Mister Karlayl*. Mahmud Es'ad Efendi
 43 — *Me'âli-i İslâmiyye*. Âbidin Paşa
 44 — *Ziyâu'l-Kulûb*. Hoca İshak Efendi
 45 — *Mir'ât-ı Âlem-i İslâmiyyet*. Amasyalı Cemâleddin Bey
 46 — *Sihhat ve Hayât-ı İslâm*. Hekimbaşı-zâde Dr. Muhyiddin Bey
 47 — *Din-i İslâm — 'Ulûm ve Fünûn*. Milâslı İsmail Hakkı Efendi
 48 — *Din Yolunda*. Ayıntablı Abdullah Edib Efendi

İslâm medeniyetine dâir eser yazan yabancı ilim adamlarından bazıları:

- 1 — Güstav Löbon
 2 — Max Müller
 3 — Hans Baret
 4 — Fort
 5 — Şefî
 6 — Amerikalı Muallim Drapcr «Bu eseri Ahmed Mithat Efendi gerekli açıklama ve düzeltmeleri yapmak suretiyle terceme etmiş ve basılmıştır.
 7 — Şari Mismar [Charles Mismar (1832-1904). *İslâm Dünyasından Hatıralar* adlı seyahatnamenin yazarı pozitivist Fransız düşünürü B. G.]
 8 — Mister Karlayl «Eseri, Mahmud Es'ad Efendi tarafından Ahmed Mithat Efendi'nin yaptığı gibi terceme edilerek basılmıştır. Bunların her ikisi de istifade edilecek eserlerdendir.”
 74 Huntington 1836, 16.
 75 “Civilized or enlightened nations are such as are, more or less, enlightened and refined by the principles of true science and religion.”

Bu tasavvurun, bilginin “ortamı ve öznesi” olarak iki temel faktör tarafından belirlendiği söylenebilir. Bilginin ortamından kasdımız, XIX. asrın Batı’da sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı, dinden medeniyete geçildiği çağ olmasıdır. Hikmetin dönüşümü olarak sekülerleşme bir “tikelleştirmelerden/tümelleştirmeye” diyalektiğine dayanıyordu. Medeniyette tecessüm eden seküler hikmetin tümelleştirilmesi, Hıristiyanlıktan başlayarak diğer dinlerin tikelleştirilmesi, bunun için de tarihselleştirilmesini gerektiriyordu⁷⁶. Bu açıdan XIX. asır, yalnız modernleşme sürecini tamamlamak zorunda olan Batılı veya onun etkisiyle bu sürece girmek zorunda kalan Doğulu devletlerin değil, bir ölüm-kalım meselesi olarak sekülerleşmeyle karşılaşan dinlerin de “en uzun asrı” oldu.

Bilginin öznesinden kasdımız ise, XIX. asır İslâm dünyasında bilgiyi hâlen ulemânın temsil etmesidir. Normalde İslâm’ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetiştirildiği içindir ki ulemânın medeniyetlerin karşılaşmasını dinlerin bir karşılaşması olarak görmesi tabiiydi. Dahası emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde ulemâ, Hamîdî istibdada son vermek üzere politik eyleme yoğunlaştığı için ideolojik-teorik boyutta zayıf kalmıştı. Formasyon ve zihniyeti bakımından ideolojik düşünüş tarzına yabancılığından dolayı ulemâ, Doğu/Batı karşılaşmasını Said Halim gibi total bir din karşılaşması olarak görmekte zorlandı. Bu yüzden “İki Dinin Karşılaşması Olarak Medeniyet Tasavvuru”nu da kendi içinde “pragmatik ve radikal” olarak ikiye ayırabiliriz.

A- Pragmatik İki Dinin Karşılaşması Olarak Medeniyet Tasavvuru

Müslüman aydınların dinlerin karşılaşması olarak medeniyet tasavvurlarının pragmatik ve radikal türlerini daha iyi karşılaştırabilmek için din, diyânet, medine ve medeniyet ilişkine dair şöyle bir şema çıkarabiliriz.

| | | | |
|----------------|---------|-----------------|-----------|
| Din | | | |
| maksad gaye | | vesile illet | |
| Din | diyânet | medine | medeniyet |
| ilim | amel | mekân | vesile |

Burada din/medeniyet ilişkisi, maksad/gaye ile vesile/illet kelimeleriyle ifade edilen bir amaç/araç ilişkisiyle en iyi anlaşılabilir. Din ile diyânet, dinin ilim ile amele tekabül eden ilahî-nebevî ile beşerî boyutlarını teşkil ederken, medeniyet, en geniş anlamda dini diyânete, ilmi amele bağlamaya yarayan, modern dünyada maddî ve manevî boyutlarıyla kültür denen şeye tekabül eden bir vesileyi temsil etmektedir. Devrin Müslüman aydınları, Batı/ Doğu karşılaştırmasını bu şemaya göre netçe yapmışlardır. Dinin teorik ve pratik boyutları olarak hem şeriata, hem de diyânetin nebevî, normatif adı olarak sünnete hikmet dendiği hatırlandığında hikmet ile sekülerleşmiş versiyonu medeniyetin ilişkisini incelemenin önemi daha iyi anlaşılır.

⁷⁶ Masuzawa 2005.

Müslüman aydınlar, daha ziyade medeniyetin teorik olarak hikmetle, pratik olarak diyânetle ilişkisini işlemişlerdir. Medeniyet, birinci ve ikinci başlıklarda işlediğimiz geleneksel anlayış uyarınca bir hukuk düzeni, insâniyet çağı ve bunları tamamlayan bilim, teknik ve ekonomiden oluşan bir vesile-i meâş, refah olarak ele alınmıştır. Diyânetle ilişkisi bakımından Doğu'da ve Batı'da geçerli medeniyet anlayışları sahih ve yoz olarak karşılaştırılmış, "din hem dünya, hem âhiret nizamıdır" gibi ifadelerle medeniyet, daha ziyade uhrevî boyutuyla anlaşılan dinin dünyevî yönüyle ilişkilendirilmiştir. Örneğin Hüseyin Kazım Kadri'de olduğu gibi, "İslâm, sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeniyettir"⁷⁷ ifadesi, bu anlayışı belirtir. XX. asır başı Müslüman düşünüşünde modern, özelleştirilmiş, sistemik-ütopik bir "İslâm medeniyeti" mefhumuna rastlanmaz. Onların yazılarında geçen "medeniyet-i İslâmiyye, medeniyet-i şer'iyye, medeniyet-i sahiha" gibi deyimlerde medeniyet, diyânet ve medine anlamında kullanılmıştır. Devrin Müslüman aydınları, "İslâm'ın mâni'-i terakkî" olup olmadığı tartışmasında tebellür ettiği üzere, Batı/Doğu karşılaşmasını temelde iki farklı dinin karşılaşması olarak almışlardır. Özellikle Ernest Renan ve Reinhart Dozy'nin ithamları üzerine kızışan "İslâm'ın mâni'-i terakkî" olup olmadığı tartışmaları, iki inancın karşılaşması şeklinde tamamen dinî bir çerçevede cereyan etmiştir. Said Halim Paşa'nın radikal tutumuna göre onların tasavvurunu pragmatik kılan, din/diyânet ilişkisine nisbetle medeniyeti araçsal ve nötr olarak almaları ve Şeyhülislâm Musa Kazım'da görüldüğü gibi klasik pragmatik yaklaşımla "hikmet-i dâlle" ve "bid'at-ı hasene"⁷⁸ kavramları uyarınca Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakmalarıdır⁷⁹.

Medeniyet söyleminin sekülerleşmesi sürecindeki geçiş merhalesinde, gelenekselciliğin karakteristiği olarak Namık Kemal'de gördüğümüz şekilde modern terimlerle geleneksel kavramları anlatma tutumu görülür. Bu açıdan Hasan Hüsnü Toyrânî'nin geleneksel millet/ümme ayırımını modern millet/medeniyet ayırımına uyarladığı *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye* adlı eseri, önemli bir örnektir. Ali Suavi'nin de hatırlattığı üzere, İslâm'da millet dinî topluluk, ümme ise siyâsî topluluktur. Toyrânî, millet için doğrudan "millet-i İslâmiyye" deyimini kullanırken ümmeti "medeniyet-i İslâmiyye" deyimiyile anlatır:

Medeniyet-i İslâmiyye hakkında bast-ı kelâm etmeden evvel medeniyet-i mezkûrenin neden ibaret olduğunu bilmek gerekdir ki ona göre mübâhase edilebilsin. Medeniyet-i İslâmiyye, dinleri Müslüman olan kâffe-i tavâifin ittihâz etmiş oldukları usûl-i medeniyetten ibaret değildir. Çünkü millet-i İslâmiyye öyle on-on beş kişiden kinâye bir şirzime-i kalîle olmayıp yeryüzünün ekser-i cihâtında intişâr etmiş, lâ-ekall iki üç yüz milyon nüfustan ibaret ve ecnâs ve tıbâ' ve bukâ' ve tıbâ' ve lûgat ve evzâ' muhtelif, gâyet te cesîm bir cem'iyyet-i mu'azzamadır (...) Medeniyet-i İslâmiyye ancak nefs-i dîn-i mübîn-i İslâm'da şeref-sudûr eden evâmir-i nebeviyyeye râci' ve icmâ' ve kıyâs-ı fukahaya tâbi' olan usûl-i meşrû'adan hâsıl olacak temeddünden ibarettir (...) Esâs-ı temeddünümüz olan dîn-i mübîn-i İslâm öyle muhkem ve metîn bir dindir ki kavâ'id-i mukaddesi hiçbir vakitte, hiçbir hâl ve mevkide halel-pezir olması muhtemel değildir.⁸⁰

Görüldüğü gibi burada yazar, "medeniyet-i İslâmiyye" tabirini "medine-i münevvere" ve "ümme-i İslâmiyye", "temeddün"ü de "diyânet" anlamında kullanmıştır. Bilindiği gibi kadim Yunanca polis kelimesinin karşılığı medine, siyâsî örgütlenme olarak hem bugünkü anlamda ülke=şehir, hem de topluluğu ifade eder. Burada "medine-i münevvere" ile "medeniyet-i İslâmiyye" tabirleri arasında bir nüans dikkat çeker. Medine-i münevvere ile Asr-ı Saâdet'te bir şehirden ibaret ideal

⁷⁷ Kadri 1339/1923.

⁷⁸ Kazım 1336/1917. 272.

⁷⁹ Kunt 2006. 95.

İslâm ümmeti kasd edilirken, Toyrânî tarafından “Medeniyet-i İslâmiyye” tabiri, belli bir şehrin ötesinde hilâfete tâbi İslâm ümmeti-dünyası, bir kozmopolis anlamında kullanılır. Ancak bu, modern anlamda heterojen, çoğulcu, seküler bir kozmopolis değil, “ehl-i millet ile ehl-i zimmetten” oluşan ümmetin sağlam dine dayalı diyâneti=temeddününden meydana gelmiş bir medeniyettir. İskilipli Mehmed Atıf (1329)’ın *Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkiyyât-ı Dîniyye* adlı eserinde de benzer şekilde medeniyet, şeriat=hukukun hâkim olduğu medenî toplum anlamında kullanılır.

Yirminci Asırda İslâmiyet adlı eserinde Hüseyin Kazım Kadri (1339/1923)’de de benzer bir perspektif görürüz: “İslâm, din, şeriat ve medeniyettir. Müslümanlık, bir hey’et-i içtimâiyede intizâm-ı hayâtı ve insanların hukûk-ı tabî’iyye ve müktesebelerini te’min eden kavânini câmi’dir.” Ona göre İslâm, insanları refah ve saâdete götüren hüküm ve esasları kendinde toplamıştır. İslâm, sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeniyettir. Müslümanların içtimâî ve hukukî kânûnlarından, ahlakî ve siyasî münasebetlerine kadar, maddî ve manevî bütün hayatlarında hâkim ve tesirli olan hükümlerin çıktığı kaynak, dinleridir.

Şeyhülislâm Musa Kazım da benzer geleneksel perspektiften din, diyânet ve medeniyet ilişkisini ele alır⁸⁰. Onun “Medeniyet-i Sahîha ve Diyânet-i Hakka” adlı makalesinin başlığı, tersinden Batı’dakinin “Medeniyet-i Fâside ve Diyânet-i Bâtıla” olduğunu ihâm eder. O, diyânet/medeniyet ilişkisini net bir şekilde kurar: “(...) Medeniyet-i sahîha, insanlara her türlü esbâb-ı saâdet ve refâhiyyeti bahş eden bir medeniyettir ki o da her işte istikâmet, her hususta adalet, benî nev’ine mu’âvenet, bütün me’âyib-i ‘akliyyeden mucânebet ile hâsıl, bunlar da ancak diyânet-i hakka ile kâimdir.” Türkiye’de deizmin öncülerinden Şinasî, tabiatıyla pagan bir hikmet anlayışıyla medeniyete yaklaşıyordu (Mermutlu 2003). Musa Kazım (1336/1917: 80) ise “Hikmetin mü’minin yitiği” olarak görüldüğü geleneksel İslâmî anlayış doğrultusunda geçmişte Müslümanların tüm boyutlarıyla hikmete sahip çıktığını, hikmet önceleri mânen, mâddeten hâdim-i medeniyet iken sonraları Batı’nın sayesinde hizmetini yalnız mâddiyat cihetine hasr ile maneviyattan külliyyen yüz çevirmiş olduğunu belirtir.

B- Radikal İki Dinin Karşılaşması Olarak Medeniyet Tasavvuru

Yukarıda gördüğümüz pragmatik iki dinin karşılaşması olarak medeniyet tasavvuru, Hüseyin Kazım Kadri (1339/1923)’nin “İslâm, sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeniyettir” ifadesinde olduğu gibi, zımnî bir din/medeniyet ayırımına dayanıyordu. Buna göre Batı’nın “Medeniyet-i Fâside”sinin gerekirse islâm edilerek iktibas edilebileceği, “Medeniyet-i Sahîha”ya dönüştürülebileceği öngörülmüyordu. Bu anlamda Mu-sa Ka-zım, “iki din” ile “iki kültür olarak medeniyet karşılaşması” anlayışlarının ortasında duruyordu. Bu safdil bakış, geleneksel din/diyânet ilişkisinde olduğu gibi Batılı sekülerleşme sürecinde dinle birlikte medeniyetin de seküler bir ideolojiye dönüştürülmesine nüfuzu önleyen ideolojik düşünüşe yabancıktan kaynaklanıyordu.

II. Meşrûtiyet devrinde İslâmcılık ile Batıcılık akımlarının ideologları Said Halim ile Abdullah Cevdet ise Batılı dünya görüşünün oluşumuna vukufflarından, medeniyet kavramının hakikatine nüfuzlarından dolayı Doğu/Batı karşılaşmasını zıt istikâmetlerde total bir din karşılaşması olarak gördüler. Said Halim Paşa, sekülerleşme sürecinde dinin yerini medeniyetin almasıyla Batılıların artık din yerine medeniyet üzerinden bir üstünlük mücadelesi yürüttüklerini söyler:

⁸⁰ Toyrânî 1304. 5-6.

⁸¹ Kazım 1336/1917. 5.

Dîn uğrunda fedâ-yı hayât etmiş e'izzenin yerine aktâr-ı baide kâşiflerinin, müstebid, hûnrîz ve talângir şövalyeler yerine müstemlekât askerinin kâim olması gibi tahavvülât, buğz-ı kadîmin yeni bir şeklinden ibaret olmuştur. Âlem-i Şark, artık salib nâmına değil, medeniyet ve beşeriyet uğrunda düçâr-ı taarruz oluyor. Müslümanlar artık dinlerinden dolayı hedef-i ta'n ve teşnî edilmiyor, lâkin buna mukâbil Avrupa pazar-ı ihtirasâtında lâzîmü'l-vücûd mahlûkât hükmünde tutuluyor⁸².

Said, Türkiye'de Akif'in tercüme ettiği *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye* başlığıyla bilinen yayınlanmış son eseri *Les Institutions Politiques dans la Societe Musulmane*'de Batı-Hiristiyan ile İslâm dünyalarının asla uzlaşamaz iki kültür olduğuna cezm eder. Hiristiyanlar dünyasında "bütün yollar Roma'ya çıkar" diyen Abdullah Cevdet'e karşılık İslâm dünyasında "bütün yollar Mekke'ye çıkar" diyen Said Halim, ne hazindir ki gene Roma'da bir suikast ile hayatını kayb eder:

Öyle anlaşılıyor ki, nâmını zikrettiğimiz zümre-i mütefekkere, din-i İslâm'ın en mükemmel dîn-i beşer olduğunu ve bu dîn-i mübeccelin en yüksek mânâsıyla mahz-ı medeniyet ve kâfil-i saâdet bulunduğu ve binâen'aleyh, işbu dîn-i mübîn olmadıkça ne içtimâî, ne de ebedî imkân-ı felâh tasavvur edilemeyeceği hakikatini, bir imân-ı tâmmın veremeyeceği emniyet ve itmi'nân ile idrâk eylemiştir. Ve hâkezâ öyle anlaşılıyor ki, cihan-ı Hiristiyanîyyet'te "her yol Roma'ya müntehâ olduğu" gibi âlem-i İslâm'da da "bütün tarîklerin Mekke-i Mükerrreme'ye vâsıl olacağı" bedâhetinden yine o zümre-i mütefekkere zühûl ediyor; ta'bîr-i diğerle fehm edilmiyor ki, bu iki âlemden her biri ayrı bir istikâmete malik olup her ikisinin de mikdarı ayrıdır. Ve her ikisi de tekâmül-i 'umûmi-i insâniyyette yek-diğerinden ayrı birer rol ifâ etmeye me'mûr ve med'uverdür.

Âlem-i İslâm ve Hiristiyanîyyet'in gaye, telakkiyât ve temayülât ile ihtiyacâtı ve işbu ihtiyacâtın vesâit-i istifâsı, sonra da yine bu iki âlemin i'tikadât ve telakkiyât-ı ahlâkiyyesi ve nihayet, tarafeynin zihn ü fikri, menba'-ı an'anâtı arasında furûk-ı 'azîme bulunduğu şüphe götürmez. Binâen'aleyh, âlem-i Hiristiyanîyyet'in, bizzat ihtiyacâtını istifâ için vücuda getirdiği te'sisât ve teşkilâtın -velev te'sisât-ı mezkûrenin sırf siyasî ve içtimâî olanları da kâsıl edilse- bizim işimize elverceğini zannetmek bir hatâ-yı fâhiş teşkil eder; zira, son hamle-i tahlil ve mülâhazada te'sisât-ı siyasiyye ve içtimâiyye yek-diğerinden ayırlamayacağından, vukû'a getirilecek bazı ta'dilât-ı şekliyye ve fer'iyyenin hiçbir hükmü olamaz. Hakikat-i hâlde İslâmiyyet ve Hiristiyanîyyet âlemleri birbirine o kadar gayr-i müşâbih iki cihândır ki, hiçbir gayret bu iki âlemden hayât-ı ferdiiyye ve ma'seriyeyi tevhid edemez⁸³.

"Hiristiyan ve İslâm âlemi" deyimlerini kullanmasından anlaşılacağı gibi Said, Doğu/Batı karşılaşmasını total bir din karşılaşması olarak görüyor, bu yüzden iki din karşılaşması olarak medeniyet meselesine pragmatik yaklaşanlar Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakırken o, bu kapıyı tamamen kapatıyordu. O, seküler dünyagörüşünün nötr gibi görünen içtimâî ve teknik bütün kurum ve parçalarına bulaştığı için Batı medeniyetinin ayıklanamayacağını düşünüyordu. Bizim gösterdiğimiz gibi, Batı'da yazılı anayasalılığın belkemiğini oluşturan üçlü kuvvetler ayrılığı ilkesinin Hiristiyan teslis inancından gelmesi, onun bu endişesinde haklı olduğunu gösteriyordu⁸⁴.

II. Meşrûtiyet devri Batıcılık akımının ideologu Abdullah Cevdet ise benzer yaklaşımla tamamen İslâm dininden yana tavır alan Said Halim'in ziddına tamamen Batı medeniyetinden yana tavır

⁸² Said Halim Paşa 1335/1919, 106.

⁸³ Said Halim 2004, 243-44.

⁸⁴ Gencer 2010, 328.

alır. Cevdet, Dozy tercümesinde açıkça dile getirdiği gibi İslâm'ı "mâni'-i terakkî", buna karşılık Batı medeniyetini "zâmin-i terakkî" bir seküler din olarak görüyordu. Bu yüzden Celal Nuri gibi eklektik Batıcılardan farklı olarak o, din gibi "küll-i lâ-yetecezzâ" bir bütün olduğundan Batı medeniyetinin gülü ve dikenini, maddiyat ve maneviyatıyla ancak bir bütün olarak benimsebileceğini savunuyor, "bükemediğin bileği öpeceksin" mantığıyla Batı medeniyetini benimsemeye davet ediyordu: "Bizim ile ecânib arasındaki münasebât, kavî ile zaîf, âlim ile câhil, zengin ile fakir arasındaki münâsebâtdır... Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyile isticnâs etmeye mecburuz..."⁸⁵.

İki Kültürün Karşılaşması Olarak Medeniyet Meselesi

Medeniyet meselesine "iki din" yerine "iki kültür"ün karşılaşması olarak bakışı da gene kendi içinde "telifi ve inşâî" olarak ikiye ayırmak, bunu da "apolojetik-tasvîrî-tarihî ve ütopyik-inşâî-felsefî" şeklinde bir ayırımı dayandırmak mümkündür. Apolojetik-tasvîrî-tarihî kullanımıyla "İslâm medeniyeti" söyleminde geçmişin sosyal, ideolojik kullanımı söz konusudur; burada İslâm medeniyeti, ihtişamla inhitat temaları arasında salınan bir ideolojik-apolojetik perspektiften ele alınmaktadır.

İslâm medeniyetini inhitat görüşüyle ele alanlar, genelde Abdullah Cevdet gibi Batı medeniyetini tam kabulden yana olan açık Batıcı aydınlardır. İslâm medeniyetini bir ihtişam tarihi olarak tasvirde ise stratejik ve ilkesel olarak iki tutum ayırt edilebilir. Stratejik tutumdan kasdımız, Şemseddin Sami'nin açıkça ifade ettiği gibi, "muhteşem İslâm medeniyeti" söyleminin modernleşme siyasetinin hizmetinde kullanılmasıdır. O, bir yerde İslâm dünyasından Batı'ya geçen medeniyet unsurlarının sıklıkla vurgulanmasının Avrupa'dan gelen medeniyet unsurlarının kabulünü kolaylaştırması için olduğunu ikrar etmiştir (Güler 2006: 185). Bu söyleme göre mevcut parlak Avrupa medeniyetinin temelinde geçmiş muhteşem İslâm medeniyetinin birikimi vardır. Örneğin *Avrupa Medeniyetinin Esâsına Bir Nazar* şeklindeki eserinin başlığının da belirttiği üzere Akyiğitzâde Musa (1315/1897: 4), İslâm medeniyetini Avrupa medeniyetinin temeli olarak gösterir. Dolayısıyla bu birikimin yeniden işlenerek geliştirildiği Avrupa medeniyetini benimsemek, emaneti geri almak gibidir.

Bu şekilde medeniyet meselesine apolojetik-tasvîrî-tarihî yaklaşım, iki kültür arasında telif anlayışının bir gereğidir. Bundan kasıt, Alman "medeniyet/kültürler" formülünce bir sentez arayışdır ki bu, medeniyetin evrensel hâkim bir sistem olarak kabulünden kaynaklanır. Mukayeseli çalışmaların gösterdiği gibi o dönem medeniyetçilik, bütün dünyayı saran hâkim ideolojydi (Craig 2009, Wintle 2008, Jedlicki 1999). Mesele, medeniyetin yanında veya karşısında değil, hangi medeniyetin yanında olma meselesiydi. Bu da tabiatıyla tikel ile tümel arasında bir sentezi gerektiriyordu. "Medeniyet/kültürler" formülü uygulanabilir bir formül müdür, hâkim Batı medeniyetinin varlığını kabullenerek onunla birlikte yerli medeniyet var olabilir, Batı medeniyetiyle İslâm kültürü telif edilebilir midir? Bunlar, bu sentez arayışına vücut veren merkezî sorularda. Doğu dünyası için böyle bir telif girişiminin başarı imkânına dair standart ülke örneği Japonya idi.

⁸⁵ Hanioglu 1981, 359.

Bu telif arayışı, önce din/medeniyet, sonra da medeniyet/kültür veya maddî/manevî medeniyet ayırımlarına dayanıyor, bu ayırım da “medeniyet/kültürler” formülündeki bir taraftan (Batılı) medeniyetin, diğer taraftan çoğul kültürlerle tekabül eden alternatif medeniyetlerin özelleştirilmesini gerektiriyordu. *Oksidentalizm* denen Batı medeniyetinin özelleştirilmesi, Said Halim ile Abdullah Cevdet örneklerinde görüldüğü gibi, rakip ideolojilerin taraftarları tarafından lehte ve aleyhte farklı şekillerde yapılacaktı. Çoğul kültürlerle tekabül eden alternatif medeniyetlerin özelleştirilmesi de emperyal devletlerin çözülüşü ve ulusal devletlerin doğuşu sürecinde farklı cereyan etmiştir.

İslâm medeniyeti söylemi, özdeşleştirildiği ulusa bağlı olarak Osmanlı gibi emperyal devletlerin çözülüşü sürecinde filizlenen İslâmcılık ve Türkçülük gibi farklı ideolojik akımlar lehine işlemiştir. Tanzimat’ın ideolojisi olan Osmanlıcılıktan (*ittihâd-ı anâsır*) İslâmcılığa geçiş sürecinde Araplar yüksek İslâm’ın sembolü olarak alındı. Örneğin *Renan Müdâfa’anâmesi*’nde Namık Kemal, meseleyi Akdeniz medeniyeti perspektifinden ele alarak Müslümanların bu medeniyete katkılarını vurgulamak yerine, İbni Sînâ ve İbni Rüşd’ün yanında Türk Fârâbî’yi de Arap sayarak İslâm medeniyetini Araplarla özdeşleştirmiş, Batı medeniyetine karşı “Arap medeniyeti” imajını çıkarmıştı⁸⁶. Keza Abdurrahman Fehmi (1304/1887) de İslâm medeniyeti tarihini işlediği eserine benzer bir anlayışla *Medresetü’l-Arab* adını vermiş, Ahmed Rasim (1304/1887) de aynı yıl Gustave Le Bon’un eserine dayanarak *Arabların Terakkiyyât-ı Medeniyesi* adında bir eser yayınlamıştır.

Ancak Batılılar, Müslümanlık ile Türklüğü kasd ettikleri için bu eserlerin yaptığı gibi İslâm medeniyeti müdafaası, bilahare Bursalı Mehmed Tahir (1327/1911)’in *Türklerin ‘Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* adlı eseriyle açığa çıktığı gibi, Türklük müdafaası anlamına gelecekti. Bu yüzden Şemseddin Sami ve Fuad Köprülü gibi yazarların İslâm medeniyeti hakkındaki filolojik çalışmaları, ön-Türkçülük lehine işledi. II. Abdülhamid döneminde yaptığı filolojik çalışmalarla Türkçülüğün öncüsü sayılan Şemseddin Sami, Namık Kemal’in *Renan Müdâfa’anâmesi*’nde ortaya koyduğu “Arap medeniyeti” imajına karşı “İslâm medeniyeti”ni savundu⁸⁷. Ulus-devletine geçiş sürecinde ise Araplıkla özdeşleştirilen İslâm medeniyeti anlayışının tenkidi, son-Türkçülük lehine işledi; Şemseddin Günaltay’ın “Türk-İslâm medeniyeti” tabirinde olduğu gibi.

II. Meşrûtiyet ile doğan ulusal devletler devrinde ise açık medeniyet sentezi hedefi uyarınca doğrudan özelleştirme başlayacaktı. Normatifleştirilen evrensel medeniyete nisbetle özelleştirilecek medeniyetler, “(tekil) medeniyet/(çoğul) kültürler” şeklindeki “vahdet içinde kesret” formülünü ortaya çıkaracaktı. Ziya Gökalp’ın “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim” sözü, bu formülün tipik ifadesiydi. Bu sözün ifade ettiği üzere medeniyet sentezi, rakip ideolojileri çapraz kesen bir ortak hedefi oluşturuyordu. II. Meşrûtiyet devri İslâmcılık ile Batıcılık akımlarının radikal ideologları Said Halim ile Abdullah Cevdet için medeniyetçilik, tamamen Batı veya İslâm medeniyetinden yana olmak demektir. Ancak İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımlarının Musa Kazım, Ziya Gökalp ve Celal Nuri gibi temsilcileri, bu tür bir sentez görüşünde buluşabiliyorlardı. Değişen, telif projesinde savundukları ideolojilerin vurgu derecesiydi.

Burada telifçi anlayışın tipik ifadesini oluşturduğundan İslâmcılık akımının önde gelen isimlerinden Musa Kazım’ın görüşlerine bakmak yararlı olacaktır. Almanların ayırımına göre medeniyet/kültür, kabaca maddî/manevî kültür ayırımını ifade eder⁸⁸. Biraz daha açarsak medeniyet, bilim-teknik, kültür ise “bir toplum özgü duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı” olarak tanımlanabilir. Buradaki

temel mesele, bunların birbirlerinden ayrılmasının mümkün olup olmadığıdır. Bunların birbirlerinden ayrılabilmesi varsayımı, medeniyet ve kültür için zıt bir evrenselleştirme/özselleştirme girişimini gerektiriyordu. Oryantalizm, hâkim Batı'ya karşı mâdûn Doğu'yu özselleştirme, ötekileştirme disipliniydi. Mâdûnların medeniyet/kültür telifi projesinde ise oksidentalizm, bir taraftan Batılı medeniyetin evrensellik ve nötrlüğünü, diğer taraftan Batılı kültürün yerli kültürden farklılığını izhâra yönelik ambivalent bir karakter gösterecekti. Said Halim ve Abdullah Cevdet gibi total bir oryantalizme karşı total bir oksidentalizm geliştirebilen aydınlar enderdi.

Musa Kazım gibi Müslüman aydınlar, bunların tamamen birbirlerinden ayrılabilmesi kanaati ve söz konusu naiv ambivalent oksidentalistik tutumla standart medeniyet/kültür ayırımına dayalı bir telif projesini savunur: "Biz Avrupa'nın yalnız 'ulûm ve sanâyi'ini ahz ü kabûle mecburuz (...). Fakat onların bütün ahlâk ve 'âdâtını ve usûl-i maîşet ve tarz-ı hayâtını kabûl edemeyiz."⁸⁹ Ona göre bir memleketin bilim ve tekniğini taklit, o memleketin ahlâk ve hayat tarzını da benimsemeyi gerektirmez. Çünkü bu ikisi arasında hiçbir münasebet tasavvur edilemez. Her ülke, her millet, kısaca "kültür" denen kendine özgü bir hayat tarzı, geçim yolu ve makbul âdete sahiptir. Fakat her birinin kendine mahsus sanatı, fenni ve ilmi yoktur. "Ulûm ve fûnûn ve sanâyi'de bütün insanlar ve bütün kavimler müşterekdir." Dolayısıyla ilimler ve sanayi ile hayat tarzı, âdet ve ahlâk, -yani medeniyet ile kültür- arasında bir münasebet aramak abestir. Bilindiği gibi böyle bir telifin başarısına en güzel örnek olarak gösterilen ülke Japonya'dır.

Çeşitli aydınların telif projesinde savundukları ideolojilerin vurgu derecesinin değiştiğini belirtmiştik. Örneğin Batı medeniyeti ile telif edilecek yerli kültürü Musa Kazım İslâmî, Ziya Gökalp ise Türk olarak görüyordu. Bunlar, II. Meşrûtiyet devrinde emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde doğan ideoloji akımlarıydı. Ulus-devletleri döneminde ise bu rakip sert ideoloji akımlara tepkiden doğan yumuşak bir ideoloji görülebilecek muhafazakârlık, daha rafine bir telife yöneldi: Türk-İslâm medeniyeti. Fuad Köprülü ile Yahya Kemal, kısaca filoloji diyebileceğimiz dil, edebiyat ve tarih-temelli bu muhafazakâr eğilimin mümessilleri olarak görülebilirlerdi. "Türk-İslâm medeniyeti" örneğinde olduğu gibi, hedef medeniyet/kültür daha melez, özgül hale geldikçe, özselleştirme daha somut görülebiliyordu.

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar tarafından Türk-İslâm medeniyetinin özselleştirilmesi, Türk-İslâmî dünyagörüşünün tespitini, bu da Türk-İslâm düşüncesi denen şeyin icadını gerektiriyordu. Türk-İslâm düşüncesi ise İslâm düşünce geleneğinin fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarında öne çıkan Mâtürîdî, Fârâbî, Yesevî gibi Türk kökenli âlimlere dayanarak icat edilecekti. Şemseddin Sami, Şemseddin Günaltay, İsmail Hakkı İzmirli, Fuad Köprülü, Mehmed Ali Aynî, Yusuf Ziya Yörükân, Hilmi Ziya Ülken gibi âlimler, bu yoldaki çalışmalarını öne çıktılar. Ş. Günaltay⁹⁰ gibileri, İslâm dininin evrensel dili Arapça yazdıkları için kültürel olarak Arap sayılan Mâtürîdî, Fârâbî gibi Türk kökenli âlimler bir tarafa, Ebû Hanîfe ve İbni Sina gibi kaynaklarda İranlı olarak kaydedilen âlimlerin de Türk olduğunu iddiaya kadar işi vardırıdılar.

Türk-İslâm düşüncesi ve dünyagörüşünün icadına dayanarak Türk-İslâm medeniyetini özselleştirme girişimine tipik örnek, Eş'ariye/Mâtürîdiye mukayesesidir. Ş. Günaltay⁹¹ ve İ. H. İzmirli⁹² gibi Türkçü-İslâmcılar, yaşadıkları ulus-devletine has ideolojik saikle Eş'ariye ile Mâtürîdiyeyi nakilci ve akılcı olarak karşı karşıya getirirken İ. H. İzmirli⁹³, başka bir ilmi eserinde iki mezhep arasındaki

farkların aslında teferruata ilişkin olduğunu belirtir. Onlar, akılcı diye karakterize ettikleri Mâtürîdî kelamıyla Türk-İslâm dünya görüşünü temellendirmeye çalışırlar. Bu kısır ideolojik yaklaşım, günümüzde bile varlığını korumaktadır.

Batı'da XIX. asırda medeniyetlerin özelleştirilmesi sayesinde dinden medeniyete geçiş sürecinde kilit rolü, Ernest Renan gibi isimlerin başını çektiği filoloji oynamıştı. Bu açıdan Türkiye'de de Türk-İslâm medeniyetinin özelleştirilmesinde kilit rolü, edebiyat ve tarih alanındaki çalışmalarıyla Fuad Köprülü oynadı.⁹⁴ Köprülü'nün Fransız filolog Gustave Lanson (1857-1934)'ın (1926) *Târîh-i Edebiyatta Usûl* başlıklı makalesinden ilhamla Şehabeddin Süleyman ile birlikte hazırladıkları *Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyatı* adlı eser, bu anlayışın habercisi olarak belirir. Eserin 63 sayfalık "Mukaddime"sinde Fuad Köprülü⁹⁵, geçmişte olduğu gibi eserden ziyade disiplinin yöntemini tanıtmaya, bir edebiyat tarihçiliği metodolojisi geliştirmeye, bunların da ötesinde Türk-İslâm medeniyetini özelleştirme projesini temellendirmek üzere bir filolojik tasavvur ortaya koymaya çalışır⁹⁶. Mukaddime'de dile getirildiği gibi eser, Gustave Lanson'un "edebiyat tarihinin medeniyet tarihinin bir parçası olduğu" görüşüne dayanarak hazırlanmıştır. Onun Wilhelm Barthold'dan tercümeyle hazırladığı *İslâm Medeniyeti Tarihi* ile *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserleri, bu açıdan Türk-İslâm medeniyetini Türk-İslâm dünya görüşüne dayandırmaya yönelik çalışmalar olarak birbirlerini tamamlamaktadırlar.

Sonuç: "İslâm Dini"nden "İslâm Medeniyeti"ne

"Muhteşem İslâm medeniyeti" söyleminin ilkesel kullanımı ise ütopyik-inşâî-felsefî dediğimiz İslâm medeniyeti tasavvuruna geçişe yarar. Buna göre geçmişte kurulan böyle parlak bir medeniyetin gelecekte de tekrarlanması pekâlâ mümkündür. Bu ütopyik-inşâî-felsefî İslâm medeniyeti tasavvurunu, 1885 gibi erken bir tarihte İsmail Gaspiralı'da buluruz⁹⁷. O, "medeniyet-i cedîde" deyimiyle anlattığı İslâm medeniyeti ütopyasını şöyle dile getirir: "Medeniyet-i cedîde, hakkâniyet üzere tesis olunan bir maîşetin semeresi olacaktır. Bu medeniyet-i cedîdeyi meydana getirmeye İslâmlardan ziyade sermâyedâr bir millet göremiyorum." Burada gelecekte yaşanacak, adeta "İslâm dininin" yerini alan bir "İslâm medeniyeti"nden söz edildiği görülmektedir. Böylece modern çağa özgü, özelleştirilmiş, sistemik-ütopyik bir "İslâm medeniyeti" anlayışının doğduğu söylenebilir. Molla Davudzâde Mustafa Nâzım (1913)'in *Rüyada Terakkî ve Medeniyet-i İslâmiyye-i Rû'yet* adlı eseri, bu ütopyanın doğrudan bir rüya olarak ifadesi itibarıyla çarpıcıydı. Teknik tutkusuna dayalı bir medeniyet vizyonu, teknik bir medeniyet imajı o dönemde revaç bulmaya başlamıştı⁹⁸.

Medeniyet kavramının, Batı'da 1800'den itibaren iki asırlık bir geçmişi vardır. Batı'da medeniyetçilik, ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak bir ulus-devleti ideolojisi olmuş, "Hıristiyan ümmeti" idealinin yerini "Hıristiyan, Avrupa, dünya medeniyeti" ideali almıştır. Aynı şekilde İslâm dünyasında da hilâfetin fiilen bittiği Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı 1914'ten sonra bir asırlık dönemde medeniyetçilik, Batı'da olduğu gibi ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak bir ulus-devleti ideolojisi olmuştur. XIX. asırda eşzamanlı olarak bir taraftan İngiliz oryantizmi Arap hilâfeti, diğer taraftan Fransız oryantizmi Arap medeniyeti propagandasına girişmişti; her iki girişimin de hedefi, Osmanlı hilâfeti idi. Sonuçta yıkılan "İslâm hilâfeti"nin yerini ütopyik "İslâm medeniyeti" kavramı almış, Müslüman aydınlar, hilâfetin tarihe karışmasından sonra onun yerine İslâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik kaynağı olarak İslâm medeniyeti kavramına sarılmıştır.

İslâm medeniyeti, hilâfetin tarihe karıştığı ulus-devletleri döneminde ulusallaşma ve ulusal-üstüleşme şeklinde zıt işlev görecekti. Türk-İslâm medeniyeti terkinde ulusal, bizzat İslâm medeniyeti deyiminde olduğu gibi ulusal-üstü bir kimlik arayışına kaynaklık edecekti.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Fehmi. 1304/1887. Medresetü'l-Arab. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya.

Ahmed Cevdet. 1277. trc.. Mukaddime-i İbni Haldun, III. Cild. İstanbul.

— 1309/1891. Târîh-i Cevdet, Tertib-i Cedid, I-XII. Dersââdet: Matbaa-i Osmaniye.

— 1986. Tezâkir, I-IV. Cavid Baysun yay., Ankara: TTK.

Ahmed Rasim. 1304/1887. Arabların Terakkiyât-ı Medeniyesi. İstanbul: A. Mavran Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

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

Ali Rıza Seyfî. 1933. "Türklerin Medeniyete Hizmetleri," Ülkü 1/2 Mart..

Atwill, Janet M. 1998. Rhetoric Reclaimed: Aristotle and the Liberal Arts Tradition. London: Cornell UP.

Aydın, Cemil. 1995. Mecmûa-ı Fünûn ve Mecmûa-ı Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi..

Balmes, Jaime Luciano. 1851. Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on The Civilization of Europe. Baltimore: John Murphy.

Barendse, Rene J. 2009. Arabian Seas 1700-1763: The Western Indian Ocean in the Eighteenth Century, Kings, Gangsters and Companies, Men and Merchandise. Leiden: Brill.

Blix, Göran. 2006. "Charting the "Transitional Period": The Emergence of Modern Time in the Nineteenth Century," History and Theory 45/1 February.: 51-71.

Brann, Eva. T. H. 2011. The Logos of Heraclitus: The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term. Philadelphia: Paul Dry Books.

Buckle, Henry Thomas. 1857-61. History of Civilisation in England, I-II. London: J.W.Parker and Son.

Budak, Ali. 2011. Mecmûa-i Fünun: Osmanlı'nın İlk Bilim Dergisi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Bursalı, Mehmed Tahir. 1327/1911. Türklerin 'Ulûm ve Fünûna Hizmetleri. Necm-i İstikbal Matbaası. — 1972. Osmanlı Müellifleri, I-III. İstanbul: Meral.

Büyükdereci, Havva. 2001. Gayret Dergisi Fihrist ve Metinler. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi.

Byrne, Leo G. 1964. The Great Ambassador: A Study of The Diplomatic Career of The Right Honourable Stratford Canning, K.G., G.C.B., Viscount Stratford De Redcliffe, and The Epoch During Which He Served as the British Ambassador to the Sublime Porte of the Ottoman Sultan. Columbus: The Ohio State UP.

Conn, Robert T. 2002. The Politics of Philology: Alfonso Reyes and the Invention of the Latin American Literary Tradition. Lewisburg: Bucknell UP.

Cooper, Julie E. 2013. Secular Powers: Humility in Modern Political Thought. Chicago: University of Chicago Press.

Craig, Albert M. 2009. Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi. Cambridge: Harvard UP.

Deutscher, Penelope-Oliver, Kelly. eds. 1999. Enigmas: Essays on Sarah Kofman. Enigmas: Essays on Sarah Kofman. Ithaca: Cornell UP.

Dewey, John. 1993. The Political Writings. Debra Morris and Ian Shapiro eds..., Indianapolis: Hackett.

The Earl of Abingdon. 1780. Dedication To The Collective Body of The People of England. ; in Which The Source of Our Present Political Distractions Are Sic. Pointed Out, And A Plan Proposed For Their Remedy And Redress. Oxford: W. Jackson.

Elias, Norbert. 1998. On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings. Stephen Mennell and Johan Goudsblom eds..., Chicago: University of Chicago Press.

Fabian, Johannes. 1983. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia UP.

Fitzgerald, Timothy. 2007. Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories. Oxford: Oxford UP.

Garner, Roberta. 1990. "Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading The Civilization of the Renaissance in Italy." Sociological Theory 8/1 Spring.: 48-57.

Gasper, Michael Ezekiel. 2009. The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt. Palo Alto: Stanford UP.

- Gencer, Bedri. 2009. "Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü," *Muhafazakâr Düşünce* 6/21-22 Yaz-Güz.: 9-40.
- 2010. "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 June.: 323-339.
- 2011. *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*. İstanbul: Kapı.
- 2012. *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: DoğuBatı.
- 2013a. "İlahi Ekonomi Olarak Din", *Kün Edebiyat* 5 Mart-Nisan.: 20-23.
- 2013b. "Medeniyet Ütopyası Peşinde," *Gelenekten Geleceğe Dergisi Medeniyetimiz Sayısı*, 2 Haziran. 53-65.
- Goudsblom, Johan. 2003. "Christian Religion and the European Civilising Process: The Views of Norbert Elias and Max Weber Compared in the Context of the Augustinian and Lucretian Traditions," *Irish Journal of Sociology* 12: 24-38.
- Gourevitch, Victor. 1972. "Rousseau on Arts and Sciences," *Journal of Philosophy* 64 20.: 737-754
- Göçek, Fatma Müge. 1996. *Rise of the Bourgeoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford UP.
- Guizot, François Pierre Guillaume. 1997. [1828] *The History of Civilization in Europe*. William Hazlitt trs.-Larry Siedentop ed., London: Penguin.
- Güler, Ruhi. 2006. *Tanzimat'tan II. Meşrûtiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.
- Günaltay, M. Şemsettin. 1932. "İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii," *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 289-306, Ankara: Maârif Vekâleti.
- Halil, Halid. 1898. *A Study in English Turcophobia*. London: Pan-Islamic Society.
- Hanioglu, M.Şükrü. 1981. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal.
- 1986. *Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902..* İstanbul: İletişim.
- Henry, John. 2002. *Knowledge is Power: How Magic, the Government and an Apocalyptic Vision Inspired Francis Bacon to Create Modern Science*. Cambridge: Icon.
- Hobbes, Thomas. 2003. *Leviathan*. Richard Tuck ed... Cambridge: Cambridge UP.
- Huntington. 1836. *A System of Modern Geography*. Hartford: R. White, and Hutchison & Dwier.

Hüseyin Kazım Kadri. Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî. 1339/1923. Yirminci Asırda İslâmiyet. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.

Insin, Engin. 2002. Being Political: Genealogies of Citizenship. Minneapolis: University of Minnesota Press.

İbni Haldun, Muhammed. 2004. Mukaddime, I-II. Abdullah Muhammed Derviş yay., Dimaşk: Dâru Ya'rib.

İskilipli, Mehmed Atif. 1329. Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkiyyât-ı Dîniyye. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil.

Gaspirinski, İsmail. 1302/1885. Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya.

İzmirli, İsmail Hakkı. 1932. "İslâm Medeniyetinde Türkler'in Mevkii Hakkında Mütalaa" Birinci Türk Tarih Kongresi, 321-7, Ankara: T.C. Maârif Vekâleti.

— 1981. Yeni İlm-i Kelam. Sabri Hizmetli yay..., Ankara: Umran.

Jaeger, Werner. 1945. Paideia: The Ideals of Greek Culture, I-III. Gilbert Highet trs..., Oxford: Oxford UP.

Jedlicki, Jerzy. 1999. A Suburb of Europe: Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilization. Budapest: Central European UP.

Karakuş, Gülbeyaz. 2007. Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Yeni Üslûp Arayışları: Mîzan Gazetesi Örneği Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi..

Kraemer, Joel L. 1992. Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age. Leiden: Brill.

Köprülüzâde Mehmed Fuad-Şehabeddin Süleyman. 1332/1914. Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı: Menşe'lerden Nevşehirli İbrahim Paşa Sadâretine Kadar. İstanbul: Tefeyyüz.
Kunt, Hatice. 2006. Tasavvuf Dergisi Yazarları, Konuları ve Metin Tahlili. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi..

Lanson, Gustave. 1926. Târîh-i Edebiyatta Usûl. Yusuf Şerif Kılıçel trc..., İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Lepenius, Wolf. 2006. The Seduction of Culture in German History. Princeton: Princeton UP.

Magee, Glenn Alexander. 2001. Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca: Cornell UP.

Mandalios, John. 1999. Civilization and the Human Subject. Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield.

Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

Matthews, Steven. 2008. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. Aldershot: Ashgate.

Mermutlu, Bedri. 2003. *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs.

Molla Davudzâde Mustafa Nâzım. 1913. *Rüyada Terakkî ve Medeniyet-i İslâmiyye-i Rü'yet*.

Montesquieu, Charles de. 1989. *The Spirit of the Laws*. Anne M. Cohler, Basia. Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone trs... Cambridge: Cambridge UP.

— 1990. *Selected Political Writings*. Melvin Richter ed., Indianapolis: Hackett.

Musa Kazım. 1336/1917. *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İctimâî Makaleler*. İstanbul : Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.

Newman, John Henry. 1854. *Lectures on the History of the Turks in Its Relation to Christianity*. Dublin: James Duffy.

Olender, Maurice. 2008. *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

Olgun, Tahir Mevlevi. 1974. *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri*. Abdullah Sert yay..., İstanbul: Bahar.

Öztürk Nurettin. 2011. "Ziya Gökalp'in "İslâmiyet ve Asrî Medeniyet I-II" Adlı Makalesi Üzerinde Bir İnceleme ve Metin," *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 29 Bahar.: 319-340.

Pardoe, Miss Julia. 1837. *The City of the Sultan and the Domestic Manners of the Turks in 1836*. London: Henry Colburn.

Perkins, Mary Anne. 1994. *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*. Oxford: Oxford UP.

Polat, Nâzım H. 2013. *Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri*. Ankara: Kurgan Edebiyat.

Power, William L. 1997.. "Imago Dei-Imitatio Dei," *International Journal for Philosophy of Religion* 42/3 December.: 131-141.

Printy, Michael. 2009. *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. Cambridge: Cambridge UP.

Re Manning, Russell. 2005. *Theology at the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art*. Leuven: Peeters.

Robin, Corey. 2004. *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford UP.
Rousseau, Jean-Jacques 1997. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Victor Gourevitch ed., Cambridge: Cambridge UP.

Said, Edward. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Andover: Routledge & Kegan Paul.

Said Halim Paşa. 1335/1919. *Buhranlarımız*. İstanbul: Şems Matbaası.

— 2004. "Said Halim Paşa'nın "İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiye" Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi," Ömer Hakan Özalp yay., *Kutadgubilig* 5 Mart.: 241-258.

Salter, Mark. B. 2002. *Barbarians and Civilization in International Relations*. London: Pluto.

Sartori, Andrew. 2005. "The Resonance of Culture: Framing a Problem in Global Concept-History," *Comparative Studies in Society and History* 47/4: 676-99.

Sedley, David. 1998. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge UP.

Snyder, Laura J. 2010. *Reforming Philosophy: A Victorian Debate on Science and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Somel, Selçuk Akşin. 1996. "Osman Nuri Paşa'nın 17 Temmuz 1885 Tarihli Hicaz Raporu," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 18/29: 1-38.

Steffens, Scott Raymond. 2011. *The Roman Catholic Church's Response to Barbarians, Heresy and Warfare in Late Antiquity* Doctoral Dissertation, Sonoma State University..
Şemseddin Sami. 1296/1879. *Medeniyet-i İslâmiyye*. İstanbul: Mihran Matbaası.
Uyanık, Seda. 2013. *Osmanlı Bilim Kurgusu: Fennî Edebiyat*. İstanbul: İletişim
Wintle, Michael J. 2008. *Imagining Europe: Europe and European Civilisation as Seen from Its Margins and by the Rest of the World in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Brussels: Peter Lang.

Woods, Thomas E. 2005. *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington: Regnery.

GENEL BİLİM METODU YAKLAŞIMIYLA BİR KÜLTÜR VE MEDENİYET TEORİSİ A THEORY OF CULTURE AND CIVILIZATION

Yılmaz Özakpınar*

Özet

Kültür ve medeniyet oluşturma, canlı türleri arasında insana özgü bir olgudur. Bu olgu, başka hiçbir canlı türünde bulunmayan sembol yaratma ve sembollerle zihin işleme kapasitesinin ürünüdür. İnsan, algıladıklarına tepki yapmakla kalmaz, onları sembollerle temsil ederek zihnine taşır ve algı planından bağımsız olarak o sembollerle soyut zihin düzleminde işlemler yaparak yeni sonuçlara varır; sonra da o yeni sonuçları dış dünyada eylemleriyle gerçekleştirmeye çalışır. İnsanı biyolojik ihtiyaçları tatmin düzeyinden düşünce ve duygu yaratışları düzeyine yükselten, sembollerle temsil ve işlem kapasitesidir. Her toplumun bir kültürü vardır. Bütün kültürler, toplum üyelerinin ortaklaşa benimsediği ve onların süreklilik içinde bir arada yaşamalarını sağlayan bir inanç ve o inanç bağlı bir ahlâk nizamına dayanır. Bilinçli, soyut ve rasyonel düzeyde muhasebesi yapılan ve muhakemeye kendisiyle bağdaşan ve bağdaşmayan sonuçların çıkarılabildiği bir inanç, medeniyet kaynağı olur ve kültürün değişmesine, çeşitlenmesine ve zenginleşmesine yol açar. Öz olarak böyle ifade edilebilen medeniyet teorisi, kültür ve medeniyet konusundaki birçok karışıklıkları gidermiştir. Yaptığı kavramlaştırma ile kültür ve medeniyeti birbirine karıştırmayacak biçimde ayırt etmiştir. Bununla birlikte kültür ve medeniyet arasındaki bağı göstermiştir. Kültür, insan zihninin sembolik düşünme ve tasarım gücünün eseri olduğu için maddi kültür-manevi kültür öğeleri ayrımı gereksizdir; bu nedenle, ancak kültürün somut ve soyut tezahürlerinden söz edilebilir. Teori, kültür antropologlarının ısrarla vurguladığı, her kültürün bütünlük gösteren bir oluşum olmasını, kuşatıcı bir inanç ve ahlâk nizamının kültürü şekillendirici etkisine bağlamıştır. Kültür değişmesi ve medeniyet değiştirme meselesindeki tutarsızlığı ve yanılğıyı gideren kavramsal bir açıklama getirmiştir. Teori, medeniyetin doğuşunu, belirli niteliklerdeki ve koşullardaki bir inanç ve ahlâk nizamına, inanç ve ahlâk nizamının içeriğini belirlemeksizin bağlayarak medeniyet kavramını bilimsel ölçüte göre inşa etmiştir.

Abstract

Creating culture and civilization is an exceptionally human phenomenon. The theory put forward in the paper assumes that the human capacity for creating and using symbols in mental representation of both external reality and one's own thinking and imagination is at the basis of culture and civilization. A structured and stable society must operate on rules based on an implicitly assimilated belief and a code of ethics derived from it. The explicated theory makes the categorization of "primitive" and civilized" culture depend on an objective criterion. Every society has a culture, but civilization appears when culture is based on a rational belief whose implied conclusions can be drawn by reasoning. This attribute of civilized culture makes it amenable to change. There is a conceptual distinction between culture and civilization. Culture comprises everything one can observe in the life of a society. Civilization is the source which gives to the culture attached to it a general orientation and makes the culture selective. Thus, despite the conceptual distinction, there is an organic tie between culture and civilization. The theory makes the distinction between material and spiritual culture superfluous, because culture is essentially a product of mind, and for this reason it is only proper to speak of concrete and abstract manifestations of culture. The explicated theory, by advancing the view that the birth of civilization is due to a belief with certain qualities and a code of ethics stemming from it without determining the contents of the belief, makes the concept of civilization suit the requirement of scientific explanation.

* İstanbul Arel Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

Kültür ve Medeniyet: Tanım Yerine Kavramlaştırma ve Teori

Bilim insanlarının kültür ve medeniyet anlayışları arasında önemli farklar vardır. Bununla birlikte, onların hepsinin anlaştığı bir nokta, kültür ve medeniyet kavramlarının belirsizlik taşıdığıdır. Gerçekten, literatürde kültür ve medeniyet konusunda kavramsal bir karışıklık vardır. Çoğu kez kültür ve medeniyetin birbiri yerine kullanıldığı, bazen de kültür ya da medeniyet denilerek karışıklığın açıkça ifade edildiği görülür. Belirsizliğin nedeni, konu ile ilgili tutarlı ve kapsamlı bir teori geliştirme çabasında bulunmaksızın kültür ve medeniyet tanımlarıyla uğraşılmasıdır. Tanımlar, insan yaşamının çeşitli alanlarında gözlenen öğelerden bazılarını kültür kapsamında, bazılarını medeniyet kapsamında değerlendirmeye dayanmaktadır. Yol gösterici bir teori olmayınca, bir bilim insanının kültür saydığı bir öge, başka bir bilim insanınca medeniyet kapsamında görülebilmektedir.

Aşağıda öne sürülen medeniyet teorisi, insan zihnini bütün başka canlı varlıkların zihninden ayıran bir temel yetiden hareket ediyor. İnsana özgü bu temel zihin yetisi, sembol yaratma ve sembollerle düşünce işlemleri yapmadır. İnsan, başka canlılar gibi sadece çevresinin farkında olarak çevre uyaranlarına tepki yapmaz. Çevrede algıladıklarını zihninde sembollerle temsil eder ve algı planı ortadan kalktıktan sonra, sırf soyut sembolik düşünme planında semboller arasında çeşitli ilişkiler kurarak yeni sonuçlara varır. Zihninde ulaştığı yeni sonuçları da sembollerle temsil eder ve sonra tekrar somut algı planına dönerek o sonuçları eylemleriyle çevrede gerçekleştirmeye girişir. Soyut zihin planında sembollerle düşünme işlemleri yapma, insanı çevresinde olan bitenlere tepki yapma anlamında çevrenin bilincinde olmanın ötesine taşır. İnsan, bilincinde olduğunun da bilincindedir. Bu demektir ki çevre uyaranlarının etkisiyle insan sadece düşünmez; düşündüğünün de bilincinde olur ve kendi düşüncelerini tıpkı dışarıdaki bir cismi inceliyormuş gibi soyut zihin düzleminde inceleyebilir, eleştirebilir, düzeltebilir ve gerektiğinde doğru bulmayarak terk edebilir.

Sembollerle Düşünme

Sembollerle düşünme temel zihin yetisinin insana ne gibi imkânlar sağladığını görmek için insan yaşamı ile en gelişmiş ve karmaşık yapıdaki türler de dâhil hayvanların yaşamını mukayese etmek yeterlidir. Bazı hayvan türlerinde bir kritere göre düşünme diyebileceğimiz bir sürecin cereyan ettiğini kabul edebiliriz. Nedir bu kriter? Hayvan bir problem durumu içine giriyor, fakat çözüm oluşturan tepki biçimi, hayvanın ne genetik davranış repertuarında ne de geçmiş öğrenme kazanımlarında vardır. Buna rağmen o durumda çözüm oluşturan tepki bir biçimde ortaya çıkıyorsa hayvanın düşündüğünü kabul edebiliriz. Fakat bunu yapabilmesi için hayvanın somut algı planının içinde bulunması ve çözüme götürecek ilişkiyi algı planı içinde görebilmesi vazgeçilmez koşuldur. Oysa insan, zihnine taşıdığı algı planına ilişkin semboller arasında, geçmiş deneyimleri ile ilgili hafıza içeriklerini de hesaba katarak ilişkiler kurar. Semboller arasında kurduğu ilişkilerden yeni sonuçlara ve o sonuçları temsil eden yeni sembollere ulaşır. İşte insanın somut algı planı çerçevesine hapsolmadan özgürce ve yaratıcı biçimde düşünebilmesinin mekanizması budur. İnsanın, hayal gücü ürünü denilen, henüz gerçeklikler dünyasında karşılığı olmayan şeyler tasarımıyabilme imkânı, algı planında verilenlerin ötesine ulaştırıcı bu tür soyut sembolik işlemleri serbestçe yürütebilmesinden doğar. İnsan zihni, sembolik planda düşünebildiği için eylemleri başlatan birçok karmaşık uyarıyı kendi içinde imal eder. Hafızadaki geçmiş deneyimlerden, sembollerle muhakeme işlemlerinden ve hayal gücünün tasarımlarından doğan zihinsel uyarılara kısaca düşünce uyaranları diyebiliriz. Böylece, insan davranışları, başka bütün canlı türlerindeki gibi sırf dıştan gelen uyarılara tepki olarak yapılmaz. İnsan hayatı için önemli sonuçlar doğuran birçok davranışlar, zihnin kendi sembolik düşünce etkinliklerinden doğar. İnsan, dış çevre

uyaranlarına tepki yapmakla sınırlı bir canlı değildir. Sembolik düşünme ve hayal gücü, insanı, zihninde çıkardığı sonuçlara göre iradî eylem başlatan ve içinde bulunduğu yaşam koşullarını, kendi ihtiyaçlarına ve amaçlarına göre değiştiren bir canlı konumuna getirir.

Sembolik düşünme temel yetisiyle ilgili psikolojik mekanizma, insan yaşamına kültür ve medeniyet kavramlarıyla temsil edilen özellikleri katar. Her tür cisim, ürün, eser ve yaşam biçimi kültür kavramı içine girer. Cisim, dış dünyada, uygun biçimde ve büyüklükte hazır bulunsa bile insanın o cisme bir işlev yüklemesi ve onu bir araç ya da gereç olarak kullanması, ona bir kültür ögesi niteliği kazandırır. Hayvan türlerinde soyut sembolik düzlemde düşünme yetisi olmadığı için hayvanların kültürü yoktur. Her hayvan türü, adapte olduğu çevrede kendi doğasından gelen belli bir yaşam biçimi içindedir. Bu nedenle, hayvanların yaşamında bir değişme olmaz; sınırlanmış bir yaşam biçimi kuşaktan kuşağa sürer gider. İnsan ise çok değişik çevrelere adapte olabilir ve çok farklı yaşam biçimleri geliştirebilir. Aynı çevrede bile insan, zamanla yeni ihtiyaçlara yeni amaçlara göre muhakeme ve hayal gücüyle tasarladığı aletler yapar, yeni yöntemler uygular, değişik davranış biçimleri geliştirir. İnsan kendi düşüncelerini eleştirebilir, düzeltebilir, geliştirebilir ya da terk ederek başka bir istikamette düşünmeye başlayabilir. Bu imkân, insanın sırf içgüdülerle, reflekslerle ve genetik olarak programlı kalıplaşmış öğrenmelerle yaşamda adaptasyon sağlama yetersizliğini giderir. Hatta yetersizliği gidermekle kalmaz, insan yaşamına, önceden kestirilemeyen yeni ufuklar açar.¹

İnsan Yaşamında Belirsizlik

İnsan zihninin kararlaştırma, tasarılama, planlama, eylemleri seçme ve iradî olarak başlatma gücü, kaçınılmaz olarak insan yaşamını, başka hiçbir canlı türünün yaşamında olmayan biçimde belirsizlik içinde bırakır. Bireysel yaşamın ruhsal dengesini ve bir arada yaşamının vazgeçilmez koşulu olan sosyal düzeni sağlamak için belirsizliği gidermek şarttır. İşte bu noktada, kültür antropologlarının ifade ettiği, her toplumun kültürünün, bütün öğeleri birbirine uygun ve ayarlı bir bütün olduğu olgusunun doğru bir gözlem olduğu anlaşılabilir. Kültür antropologları, bu olguyu doğrulukla saptamakla birlikte bu olgunun tadminkâr bir açıklamasını yapmamıştır. Açıklanmakta olan teoriye göre, bireyler, dağılıp gitmemek ya da bencillikle birbirlerini yok etmemek için kendilerini ruhsal dengeye kavuşturan ve sosyal düzeni kuran ortak bir inanca ve o inancın sonucu olan bir ahlâk nizamına bağlanmak zorundadır. Bütün kültürlerde, ruhları kuşatan bir inanç ve o inanca bağlı bir ahlâk nizamı vardır. Doğanın ve yaşamın çetin ve acımasız koşulları, insanı, yaşamı sürdürme gücünü bulabilmek için bir biçimde belirsizlikleri çözümlenmeye iter. İstisnasız bütün insan toplumları belirsizlikleri, insanı aşan bir inanç kaynağına ve o inancın öngördüğü bir ahlâk nizamına bağlanarak çözümlenmiştir. Bir toplumun bütün yaşamı demek olan kültürün bütünlüğünü sağlayan şey işte bu ortak inançtır. İnanç, kültürü rastgele bir oluşum olmaktan kurtarır, toplum yaşamına bir düzen getirir.²

İlkel ve Medeni Ayrımı

Ortaklaşa benimsenen bir inancın ve ona bağlı bir ahlâk nizamının toplum düzenini ve bireylerin ruhsal dengesini sağlayıcı işlevi noktasında, antropologların ve sosyologların ilkel ya da medeni diye nitelediği kültürler arasında fark yoktur. İlkel kültür olsun bir medeniyete bağlı kültür olsun toplumun yapısını oluşturan bir inanca ve ahlâk nizamına dayanır. Teori, bu açıklamanın devamı olarak, ilkel kültür ve medeni kültür ayrımını sübjektif tutumlardan uzak, objektif bir kriterle dayandırır. İlkel kültürü belirleyen inanç, doğa olaylarından duyulan korku ve sevinç duyguları etkisinde doğaya reaksiyon düzeyinde sosyal düzeni kurduktan sonra, aksi bir şey yapılsa

¹ Özakpınar 2009, 1. Bölüm

² Özakpınar 2009, 3. Bölüm

dengenin ve istikrarın bozulacağı endişesiyle âdetleri, ayin ve törenleri, davranış biçimlerini dondurur; muhakemeyle yeni sonuçlara varmaya set çeker ve kültürün değişme yollarını tıkar. İkel kültürü belirleyen inanç büyüsel bir nitelik taşır. Bir medeniyeti temsil eden kültürün dayandığı inanç, rasyonel niteliktedir. Bilinçli, soyut ve rasyonel düzlemde muhasebesi yapılabilen ve muhakemeyle sonuçları çıkarılabilen, inançla bağdaşan ve bağdaşmayan öğeler arasında ayırım yapmaya izin veren bir inanç ve ona bağlı ahlâk nizamı, bu niteliğiyle, değişmeye ve çeşitlenerek zenginleşmeye zemin hazırlar. İşte ilkel kültürden farklı olarak bir medeniyete bağlı kültürlerde görülen gelişme ve değişimin psikolojik kaynağı budur.³

Batı Medeniyeti ve Başka Medeniyetler

Batı medeniyetini en ileri medeniyet olarak görme eğilimi Rönesans sonrası ve Aydınlanma Çağı ilerleme doktrini ile birleşince, eski medeniyetler de sanki Batının bugün eriştiği medeniyet düzeyine doğru ilerlemeye çalışıyormuş da ömürleri yetmemiş gibi bir düşünce ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre, medeniyeti ilerletme meşalesi Mezopotamya medeniyetlerinden Eski Mısır medeniyetine, oradan Eski Yunan ve Roma medeniyetlerine geçmiş ve nihayet Avrupa'nın Rönesans'ta eski Yunan ve Roma kaynaklarına inmesiyle birlikte meşale Batı medeniyetine geçmiş ve bugün de ilerleme devam etmekteymiş gibi bir tutum sergileniyor.

Eski medeniyetler dikkatle incelenince görülüyor ki her medeniyet ayrı bir inanç ve ahlâk nizamına dayanıyor. Kültürleri ve medeniyetleri bilimsel olarak anlamak için, gözlenen olgulara dayanarak varsayımsal açıklama geliştirmek ve sonra da varsayımı objektif gözlem kanıtlarına göre sınamak gerekir. Oysa sosyal bilimler alanında, uğraşılan disiplinler bilim kabul edilmekle birlikte, bilimlerin genel metodundan farklı bir yaklaşım sergileniyor. Olgulara dayanarak varsayımsal düşünme yerine daha baştan kesin doğruymuş gibi ileri sürülen mantıksal tanımlar ve tasnifler yapılıyor. Bilim, olguları ve cisimleri somut görüntülerindeki farklılıklara göre ayrı kategorilere koymaya değil, soyutlanan ortak bir niteliğe göre kavramlaştırma yaparak onları aynı açıklama içinde birleştirmeye çalışır; çok ve çeşitli olanı bire, karmaşığı basite indirger. Çoğu antropolog ve sosyolog kültür ve medeniyeti ayırt etmeye çalışırken bazı kültür öğelerini "kültür" tanımı içine, başka bazı kültür öğelerini de "medeniyet" tanımı içine koymuştur. Tipik bir örnek, Amerikan sosyologu R. M. MacIver'dir. MacIver, kültür ve medeniyet ayrımını, kültürün ve medeniyetin ayrı işlevlerine dayandırır. Ona göre, fayda sağlamak amacıyla yönelik her araç medeniyet ögesidir. Medeniyet başta maddi ve teknik araçlar olmak üzere teşkilât sistemlerini, kanunları, okulları, seçim sandıklarını, bankaları kapsar. Kültür öğelerinin amacı ise kendileridir. Onlar kendilerinden başka bir amaç için araç olmaz. Bir toplumu oluşturan insanların yaşayış ve düşünüş tarzı, günlük ilişkileri, sanatta, edebiyatta, dinde, sevinç ve eğlencelerde insan doğasının kendini ifade etme biçimi kültürü oluşturur.⁴ Burada açıklanmakta olan teoriye göre MacIver'in saydığı her şey kültür kapsamı içine girer. Bugün dünyada, bilim ve teknolojiyi önemli bir kültür ögesi olarak benimseyen, fakat inanç ve ahlâk nizamı olarak başka medeniyetlere bağlı olan kültürler vardır.

Türk Düşüncesinde Kültür ve Medeniyet

Türk sosyolojisinde ve sosyal psikolojisinde Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan kültür ve medeniyet konusunda öncü çalışmalar yapmıştır.⁵ Fakat kültür ve medeniyet konusunda Batılı bilim insanlarında gözlenen kavramsal kargaşa Türk sosyolojisinde de devam etmiştir. Ziya Gökalp, Batı medeniyetinin bilim ve teknolojiye dayandığını ileri sürmüştür.

³ Özakpınar 2009, 3. Bölüm

⁴ MacIver 1944, 273

⁵ Gökalp 1923/1958; Turhan 1951

Batı medeniyetinin bütün eski medeniyetleri battal hale getiren en ileri medeniyet olduğunu zımnen kabul ederek, Türk toplumunun da gireceğini umduğu Batı medeniyetinin milletler arasında ortak olduğunu düşünmüş ve kültürü, medeniyetin ayrı coğrafyalarda milletlerin yaşamına intikal biçimi olarak tasarlamıştır.⁶ Mümtaz Turhan da bu çizgide düşünmeye devam ederek kültürün bir zihniyet, değerlendirme, tutum ve bakış tarzı olduğunu vurgulamıştır.⁷ Tanımlar ve ayrımlar arasında benzerlikler de vardır, farklar da vardır. Gerek bu görüşlerden herhangi birini izlediğimiz zaman gerek onları mümkün olduğu kadar uzlaştırıp topluca ele aldığımız zaman, kültür ve medeniyetin ne olduğu açıkça anlaşılmaz. Kültür gerçekten sadece manevi planda mıdır yoksa öyle olduğunu söyleyenlerin bile yeri gelince işaret ettiği gibi “maddi kültür” “manevi kültür” diye ayrılabilir mi? Kültür mü medeniyete yol açar yoksa medeniyet ayrı görünüşler alabilen kültürü mü meydana getirir? Medeniyet daha ziyade maddi, kültür daha ziyade manevi öğelerden oluşuyorsa, nasıl oluyor da kültür, medeniyetin bir topluma geçiş biçimi olarak görülebiliyor? Maddi denilen öğeler, gerçekten oluşumuna manevi öğelerin girmediği, insan ruhu ile ilgisiz, insanın zihniyeti, düşüncesi, bilgileri, emelleri, hayalleri ile temasa gelmeksizin ortaya çıkan cisimler ya da oluşumlar mıdır? Medeniyetin esaslı bilim ve teknoloji ise, toplumlar arasında henüz bilime dayalı büyük teknolojik farklılıkların olmadığı çağlarda ortaya çıkmış medeniyetlere ayrı kimliklerini veren ne idi? Sözü edilen görüşler çerçevesinde bu sorulara ya cevap bulunamıyor ya da bir soruya verilen cevap öbürüne verilen cevapla tutarsızlık gösteriyor.⁸

Bir Medeniyet Teorisi

Bilimsel bir medeniyet teorisi, tarihteki ve bugünkü bütün medeniyetler için geçerli bir kavramlaştırmaya dayanmalıdır. Bir teori, ayrılıkları tasnif etmek yerine onları görünüşlerindeki ve içeriklerindeki farklılıklara rağmen aynı kavram altında açıklayabilmelidir. Bir ayrım yapacaksa, onu, bilim insanının kişisel tercihi ya da duygusal görüşü olmaktan kurtaracak objektif bir kriterle dayandırmalıdır. Her toplumun kaçınılmaz olarak bir kültürü vardır. Fakat medeniyeti var eden şey, kendi zihninin başlı başına bir imkân kaynağı olduğunu insanın fark etmesidir. Kendi zihninin sanki dışına çıkarcasına kendi varlığını ve zihnini tasarımıyabilen, hayatına anlam vermeye çalışan, kendi varlığına ve yaşamına ilişkin rasyonel düzeyde yorum yaparak hayatının gayesini belirleyen insan topluluklarında medeniyet ortaya çıkıyor. Böylece “medeniyet,” insanın biyolojik zorunlulukla şu ya da bu şekilde yaptığı eylemlerin üstüne yükselerek, kendi zihninde belirlediği bir ruh istikametine göre eylemlerini üretmesidir. Medeniyet doğaya heyecansal reaksiyon düzeyinde reaksiyon yapmak değil, insanın kendi zihin gerçeğinin bilincine vararak eylemlerini bilinçli olarak üretme konumuna gelmesidir. Şu halde medeniyet, rasyonel bir ruh yükselişinin bilincidir; o yükselişi sağlayan inançtır. İnanç, belli bir istikametteki kurallara göre davranışa yön vermesi bakımından bir ahlâk nizamıdır. İnançın rasyonel nitelikte olması, onun sonuçlarının muhakemeye çıkarılabilmesi, inançla bağdaşan ve bağdaşmayanın muhakemeye belirlenebilmesine imkân verir. Bu bakımdan bir medeniyete bağlı kültür değişime ve kültür alışverişine açıktır. Oysa doğaya reaksiyon düzeyinde kalan, heyecan ve duygu yüklü fakat rasyonellikten uzak bir inanç, doğayla ve hayatla büyü tarzında bir denge kurar ve dengenin bozulması korkusuyla her türlü değişimi engeller. Bu açıklamaya göre eğer “ilkel kültür” ve “medeniyet” ayrımının objektif bir esası varsa, bu esas, toplum yaşamında irrasyonel bir denge kuran inanç ile toplumda rasyonel bir zihin uyanışı ile değişime açık bir denge kuran inanç arasındaki farktan kaynaklanır.⁹

⁶ Özakpınar 1996, 1999/2000, 2002

⁷ Turhan 1951, 1. Bölüm; Özakpınar 2003, 12. Bölüm; 2010

⁸ Özakpınar 2009, 3. Bölüm

⁹ Özakpınar 2009, 3. Bölüm

Kültür ve Medeniyet Ayrımı ve İki Arasındaki Bağ

Ortaya konulan medeniyet teorisi, kültür ve medeniyeti kavramsal olarak ayırt eder ve ikisini ayrı düzlemlerde konumlandırır. Kültür, toplum yaşamında meydana getirilen her türlü eser, ürün ve davranış biçimidir. Medeniyet, toplum üyelerinin ruhlarını kuşatan, onlara yaşamın anlamını ve gayesini gösteren, ruhları coşku ile yücelterek onlara yeni ve değerli eserler yaratmanın ilhamını veren rasyonel bir inanç ve ahlâk nizamıdır. Görülüyor ki medeniyet ve kültür ayrı mantıksal düzlemdir. Kültür, yaşamın gereği olarak bir toplumda üretilen her türlü eser ve davranış biçimidir. Medeniyet, kültüre istikamet ve biçim veren kaynak olarak ruhları kuşatan bir inanç ve ahlâk nizamıdır. Medeniyet, kültürün değişmesine izin vermekle birlikte inanç ve ahlâk nizamıyla bağdaşan ve bağdaşmayan arasında bir muhakemeye göre ayırım yaptırarak kültüre bir seçme gücü kazandırır. Ortaya konulan teori, böylece kültür ve medeniyeti hem kavramsal olarak ayırt ediyor hem de ikisi arasındaki bağı gösteriyor. Mensup olduğu medeniyetin bilincinde olan ve bütünlüğünü, o medeniyeti var eden inanç ve ahlâk nizamına borçlu olan kültür seçicidir. Başka kültür ve medeniyet dairelerinden aldığı öğeleri de kendi yapısına uydurur. Buna karşılık, alıcı kültürün bağlı olduğu medeniyetin inanç ve ahlâk nizamı, toplum üyelerinin ruhunda sarsılmışsa, kültür, seçme gücünü ve ahenkli bütünlüğünü kaybeder. Rastgele alınan öğeler başka öğelerle anlamsızca bir arada bulunur. Uyuşmazlıklar, aksaklıklar, sürtüşmeler baş gösterir. Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirleyecek ölçüler yok olur. Toplum yaşamı bireylere ruhsal tatmin sağlayan ahengini kaybeder. Bu süreç devam ettikçe, sonunda medeniyeti temsil eden toplum yaşamında medeniyet çöker.¹⁰

Medeniyet Değişirme

Türk düşüncesinde Ziya Gökalp'tan bu yana etkisini sürdüren bir fikir, millî olduğu için kültürün değişmeyeceği, buna karşılık medeniyet uluslararası olduğu için medeniyet tanımı içine giren öğelerin değişebileceğidir. Oysa kültür bir milletin bütün yaşamıdır ve koşullar, ihtiyaçlar ve amaçlar değişince onlara ayak uydurmak için ister istemez yaşamın akışı içinde yapılan işler ve takınılan tavırlar da değişir. Kültür değişimleri toplum yaşamında her zaman gözlenen bir olgudur. Tarihte rastlanan medeniyet değiştirme olayları, kültür öğelerinin değişmesi gibi yaşamın olağan olaylarından değildir. Toplum yaşamı, doğal bir eğilimle çoğu zaman farkına bile varmadan değişir. Medeniyet değiştirme ya da yeni bir medeniyete girme ise olağanüstü bir olaydır; çünkü yeni bir medeniyet, onu benimseyen toplumun bütün yaşamını değiştirir ve kültürü yeniden oluşturur. Toplum yeni bir inanç ve ahlâk nizamına göre yeniden yapılır.¹¹

Medeniyet Teorisinin Genelliği

Teorinin soyut ve genel kurgusu nedeniyle tarihteki ve şimdiki bütün medeniyetleri kapsadığını göstermek üzere, sıklıkla bilim ve teknolojiye dayandığı söylenen Batı medeniyetinin de bir inanç ve ahlâk nizamı olduğunu gösterme gereği vardır. Bilim ve teknoloji, Batı medeniyeti kültürlerinde çok değer verilen bir kültür öğesidir. Bununla birlikte, küçük bir azınlık oluşturan uzmanların anladığı ve sürekli değişmekte olan bir etkinlik, toplum üyelerinin ruhlarını derinden etkileyerek onların yaşamına anlam ve istikamet veren ve toplum düzenini oluşturan bir kaynak durumuna gelemez. Avrupa tarihi incelendiği zaman bugünkü Avrupa ya da Batı medeniyeti bilincini doğuran kaynağın Hıristiyanlık inancı olduğu görülür. Hıristiyanlık, Avrupa'yı medenileştiren büyük tarihsel faktördür. Zulüm ve acımasızlık yerine şefkat ve merhamet, insanları aldatma ve kullanma yerine doğruluğu ve iyiliği, gücün hakkı yerine hakkın gücünü, kibir yerine alçak gönüllülüğü, insanları ezerek kazanılan şan ve şeref yerine insanlara hizmet ve Allah'a ibadet

¹⁰ Özakpınar 2009, 3. Bölüm

¹¹ Özakpınar 2009, 3. Bölüm

ile erişilen huzur ve selâmeti Avrupa'ya Hıristiyanlık sundu. Roma'nın imparatorluk ihtişamı içindeki geniş halk tabakalarının sefaletine, yöneticilerin ve asilerin hunharlığına ve cinsel içgüdüyü başıboş bırakan ahlâk düşkünlüğüne bir reaksiyon olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, bireylerin Allah'ın kulu olarak taşıdığı değer üzerinde durdu; fakirin ve mazlumun tarafında oldu. Hıristiyanlık başlangıçta fakir halk arasında gizliden yayıldı. Fakat Hazreti İsa'nın doğumundan üç yüz yıl sonra bile Hıristiyanlar takip ediliyor ve baskı maltında tutuluyordu. Ancak 313 yılındaki Milano Fermanı ile imparator I. Konstantin, Hıristiyanlığı serbestçe icra edilebilecek bir din olarak resmen tanıdı. Fakat halk, Hıristiyanlığın ruhunu tam olarak anlayamadı. Kilise, halkı kendine çekebilme ve biraz da göz boyayıp etkilemek için eski dinin birçok ayinlerini Hıristiyanlığa soktu. Zaman içinde Kilise, hiyerarşik bir örgüt oldu. Topladığı vergi ve bağışlarla denizaşırı ülkelere kadar uzanan araziler, ticarî haklar ve sınaî tesisler elde ederek iktisadî bir güç haline geldi. Kilise, ruhlar üzerindeki manevî hâkimiyetini, krallar üzerindeki siyasî nüfuz ve baskıya dönüştürerek görmezden gelinemeyecek bir güç oluşturdu. Kilise örgütünün cezalandırıcı gözetimi altında yayılan günah işleme ve dinden sapma korkusu, dünya yaşamını ve dünya nimetlerini hakir görmeye sevk eden hastalıklı bir ruhaniyet aşladı. Aferez edilme dehşeti, yaşamı çekilmez yapıyordu. Kilise doktrini serbest düşüncüyü boğdu.

Bu atmosferde Avrupa Rönesans'ının ortaya çıkışı anlaşılabilir. Rönesans'ı yapanlar Eski Yunan ve Roma fikir geleneğine indiler ve çok etkilendiler. İnsanların çok tanrılı bir dekor önünde kendi arzularına göre yaşadıkları bir hayatın ışıklarını gördüler. Yunan ve Roma edebiyatında, felsefesinde, resminde, heykellerinde insan vardı; duyularla gözlenebilen ve tadına varılan bir dünya vardı. İnsan ruhunun o eserlerde serbestçe kendini ifade ettiği görülüyordu. İnsan ruhtan ibaret değildi. İnsanın bir bedeni vardı. Bedenin güzellikleri ve hazları vardı. Bütün bunların üstünde, insanın başka bir otoriteye bağımlı olmayan aklı vardı. İnsan duyularıyla dış dünyayı algılayabilir ve kendi aklıyla hüküm verebilirdi. Kilise, bedeni inkâr etmiş, duyulara set çekmiş ve akli kullanmayı küfür saymıştı. Yunan ve Roma eserlerinde doğa ve insan ön plandaydı. Bedensel ve zihinsel kapasitelerini insanlara tanrılar vermişti; ama insan o kapasiteleri istediği gibi kullanıp kendini kanıtlamakta özgürdü. İşte öbür dünya saplantısının hurafeye boğulmuş karanlığında ve Kilise tahakkümünde yaşayan Hıristiyanların, Yunan ve Roma eserlerinde keşfettikleri doğal ve özgür insan imajı, hümanizm adı verilen yeni bir zihinsel yöneliş doğurdu. Bu zihniyet, önemli bir bakımdan klasik eserlerdekinden başka bir ruh taşıyordu. Yunanlılar ve Romalılar kendi inançları çerçevesinde kendilerini nasıl görüyor ve hissediyorlarsa, o ruhla eserlerini vermişlerdi. Onlar herhangi bir baskıdan kurtulmaya çalışmıyor, bir inançla kendilerini ifade ediyorlardı; bir inancın hiyerarşik organizasyonuna reaksiyon yapmıyorlardı. Hümanistlerin, Kilise örgütüne ve doktrinine reaksiyonu Hıristiyanlığa karşı reaksiyona dönüştü. Hümanizm, on altıncı yüzyıl sona ermeden hemen hemen bütün Avrupa ülkelerine yayıldı ve insanın kendi aklı, duygusu ve zevkenden başka bir kaynak tanımayan yeni bir bilgi arayışının yönlendirici gücü oldu. Reform, hümanist yöneliş atmosferinde ortaya çıktı. Hümanist düşünce, toplumu yönetecek ya da dolaylı yollardan topluma yön verecek ve toplumun hayata bakışını etkileyecek konumlardaki aydınların, meslek sahiplerinin, yazarların, sanatçıların, düşünürlerin, politikaçıların, hatta bir kısım din adamlarının zihniyetine girdi.¹²

Batı Medeniyeti

Batı medeniyeti, tarihsel gelişmeler çerçevesinde üç ögeden oluşan bir inanç alaşımı gibi görünüyor. Bu gelişmeler, Avrupa'da "modern" denilen düşünce biçimini doğurdu. Hıristiyanlık inancı ruhlardaki duygusal önemini korumakla birlikte toplumun işleyişinde geri plana çekildi. Bir yandan Eski Yunan ve Roma'nın güce, mükemmelliğe ve başarıya tapan ruhu, öte yandan

¹² Özakpınar 2009, 5. Bölüm

Hümanizm ve onun uzantısı olan bireycilik, Batı medeniyetinin kökü olan Hıristiyanlık inancı ile birlikte ruhları şekillendirdi. Böylece zaman içinde üç öğeden oluşan bir inanç ve ahlâk nizamı oluştu. Batı medeniyetini oluşturdu. Batı medeniyeti kültürlerinde görülen manzara, Batı medeniyeti dışından bakarlara tezatlarla dolu görünebilir. Fakat Batı medeniyeti mensuplarının inanç ve ahlâk nizamı çerçevesinde o kültürler de birer bütün oluşturur. Batı medeniyetinin inanç ve ahlâk nizamı oluşmasının hümanizm ve bireycilik öğesi, o kültürler içinde tezat gibi görünen farklılıkların doğal karşılanmasına ve bireysel olarak onaylanmasa bile anlayış gösterilmesine yol açar.

Sonuç

Her toplumun bir kültürü vardır. Kültüre bütünsel yapısını kazandıran kaynak, bireylerin ruhundaki belirsizliği gideren ve toplum düzenini kuran bir inanç ve ona bağlı ahlâk nizamının şekillendirici ve seçici etkisidir. Medeniyet, inanç ve ahlâk nizamının rasyonel nitelik taşıdığı toplumlarda ortaya çıkar ve kültürü kendi esasları çerçevesinde besler, değişime ve gelişmeye açık tutar. İleri sürülen medeniyet teorisi, kültür ve medeniyeti ayrı düzlemlerde kavramlaştırarak bu iki kavramın birbirine karıştırılmasını önlemiştir. Bununla birlikte, kültür ve medeniyet arasındaki bağı da göstermiştir. Medeniyetin rasyonel bir inanç ve ahlâk nizamı olduğunu vurgulayarak ilkel "ilkel kültür" ve "medeni kültür" ayrımını objektif bir kritere dayandırmıştır. Kültürü insan zihninin ürünü olarak özünde manevi nitelikte gören teoriye göre, maddi kültür manevi kültür ayrımı yerine kültürün somut ve soyut tezahürlerinden söz etmek daha uygundur. Teori, medeniyetin doğuşunu, belirli kavramsal nitelikteki bir inanç ve ahlâk nizamına, inanç ve ahlâk nizamının içeriğini belirtmeksizin bağlayarak geçmişteki ve şimdiki bütün medeniyetleri kapsayan soyut ve genel bir açıklama getirmiştir. Medeniyetlerin çöküşünün de birçok etkenlere bağlı ama sonuçta, bireylerin ruhunda inanç ve ahlâk nizamının sarsılması meselesi olduğunu göstermiştir.¹³

KAYNAKÇA

Gökalp, Ziya. 1958. Türkçülüğün Esasları (1923). Varlık Büyük Cep kitapları. (Özellikle "Hars ve Tehzib"; "Hars ve Medeniyet" ve "Garba Doğru" makaleleri.)

Madver, R. M. 1947. Society: A Textbook of Sociology. New York: Rinehart.

Özakpınar, Yılmaz. 1996. "Ziya Gökalp'ta Kültür ve Medeniyet Kavramı". Türk Yurdu, Mart.

--2000. "Ziya Gökalp bugün ne düşündürüyor?". Nizam-ı Âlem, Aralık 1999- Ocak 2000.

--2002. "Ziya Gökalp'ın Türk Düşünce Tarihindeki Yeri," Türkler içinde, derleyenler H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Cilt 14, 835-850. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

--2003. Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

--2009. Bir Medeniyet Teorisi: Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

--2010. "Türkiye'de Kültür Değişmeleri: Mümtaz Turhan ve Sonrası". Sosyoloji Yazıları 2, Ankara: Hacettepe Üniv. Yayınları, 289-302.

Turhan, Mümtaz. 1951. Kültür Değişmeleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

¹³ Özakpınar 2009, 5. Bölüm

CIVIL WAR NON-ONSETS THE CASE OF JAPAN

James D. Fearon / David D. Laitin*

Abstract

In earlier work, we argued that the pattern of cross-national correlates of civil war onset can be best explained by interpreting several influential variables as indicators of state weakness. This argument was speculative, however, in that partial correlations from a statistical model using country-year data cannot rule out multiple possible mechanisms linking the explanatory variables to civil war onset. To explore mechanisms, we turned to narrative, and justified a procedure for case selection called "random narratives" as having advantages compared to the reliance on convenience samples. This paper, juxtaposing statistical expectations with historical narrative, illustrates what we can learn more generally about the causes of civil war even from Japan, a country that has not experienced a civil war in our period of study, and one of our randomly selected country cases. The narrative reveals that there have been deep grievances in the post WWII era resulting in several uprisings. These were efficiently cauterized and prevented from developing into insurgencies by a security state that had high information and great discipline in its non-use of violence. The narrative evidence is consistent with our interpretation of state weakness as an important variable for explaining cross-sectional and over-time variation in civil war onset. From this case study we cannot rule out that societal grievances are lower on average in Japan than in civil war-afflicted states, but we can rule out that there were no intensely held grievances capable of motivating violent rebellion in post-war Japan, particularly in the late 1940s and 1950s.

I. Introduction

At least since the end of World War II, low per capita income has been powerfully associated with the likelihood of civil war. For the period 1945–2010, 62 civil wars began in country-years in the bottom quartile on income, and 51 in the next quartile. By contrast, 19 began in country years in the third quartile on income, and only two in the top fourth.¹ Relying on multivariate statistical analysis², we offered an explanation for this correlation of country income and non-onset – viz., that high income was a proxy for a government that had the informational and police resources helping to provide the capability to nip insurgencies in their bud, before they could cause sufficient damage (1,000 deaths including at least 100 of those defending the state, among other criteria) to register as a civil war onset. We justified this interpretation of country income in part because it was consistent with the other correlates of civil war onset such as political instability, mountainous terrain, and large country size, all of which pointed to the difficulty of containing insurgencies as a major factor in their growth to civil war proportions.

Statistical methods, however, are not fully suitable for capturing the mechanisms linking explanatory and outcome variables. Thus, our interpretation of the statistical data was speculative. How best to add confidence to our interpretation? Narrative and formal theory are the complementary methods to provide greater confidence in a causal interpretation of a statistical relationship³. In this research program, our first step was to rely on narratives. However, the methodological question

* Stanford University. The authors thank Michael Hechter, Phillip Lipscy, and Frances McCall Rosenbluth for comments.

¹ The two are the UK's troubles in Northern Ireland (1969), which barely qualifies as a civil war by our coding criteria, and Russia's first war in Chechnya (1994), where Russia is not much over the line for the top quartile. These figures are based on an updated version of the data set used in Fearon and Laitin 2003, which extends the civil war codings through 2010.

² Fearon and Laitin 2003.

³ Laitin 2002.

that needed to be addressed is how to choose what narratives are most relevant when the dataset has a large number of observations? (In our replication dataset, there were 6,610.)

To address this question, we defended a procedure that we have called “random narratives”⁴, arguing that justifications for alternative procedures are weak (a claim challenged in Lieberman 2005). The usual procedure for case selection -- a “convenience sample” -- takes advantage of the researcher’s prior knowledge or availability of data. This provides a considerable practical advantage over a random procedure which asks researchers to examine literatures about countries for which they have no expertise and for which they lack the language facility to read primary materials. But convenience samples tend to be highly non-representative, are more likely to be selected on the basis of consistency with theory, and typically do not force a critical look at the interpretation being offered.

Other selection criteria for case study analysis have been offered. Relying on a reading of J.S. Mill’s methodological writings, many comparativists have argued that we should choose cases which are similar in all respects save for the factor that is theoretically proposed as explanatory and the outcome of interest.⁵ One problem with this approach is that it accepts a deterministic view of the social world. In reality, however, there will always be cases that don’t fit the theory. Note the few cases of rich countries that have experienced a civil war post 1945; they should hardly compel us to reject the possibility that the correlation between country income and civil war onsets is due to some causal relationship. Therefore, it will invariably be the case that the researcher, relying on this interpretation of Mill’s method, can choose the proper comparisons to support or reject any theory.

There have been other proposals as well for the choice of case examination. Many studies rely on intensive examination of cases “off the regression line” (what Lijphart 1971 calls “deviant case studies”) for purposes of theory generation, as they might provide new ideas for missing variables. Some comparativists press for the intensive exploration of “hard cases”, i.e. those that are alleged to provide unlikely conditions for the proposed theory to work (and similar to what Lijphart 1971 terms “crucial experiments”). Random selection, they might argue, could leave us only with easy cases. However, “hard” is typically a subjective metric and one essentially never observes papers or books reporting results where the theory in question fails on the “hard” case.

Rather than confront directly these methodological concerns, here we address an issue that worried us as we implemented the random narrative program, viz., maybe there is too little to learn from countries that have never had a civil war, and had no insurgent enemies challenging the regime. Indeed, we built into our random selection algorithm a stratified sample of cases that would select for us cases of onset and non-onset for all regions of the world. But how to write a narrative of a non-event? We address this challenge here for the case of Japan, as the random number generator chose Japan for one of our narratives. Here we reproduce our revised Japan narrative (originally drafted and posted on the web in 2005), and follow it with a more general discussion of what we learn about mechanisms through the study of non-events.

⁴ Fearon and Laitin 2008.

⁵ Well-regarded implementations of this approach include Eckstein (1966) and Skocpol (1979). The classic and highly sophisticated statement of this so-called “method of difference” is Lijphart (1971) who recognizes the limitations of this approach and reminds readers of Mill’s objections to its use in political explanation. However, Lijphart largely ignores issues involving case selection, and in his discussion of single country studies (as an alternative to the comparative approach) at one point attributes scientific failure to bad luck in the choice of the case that was chosen for study.

Japan of course has had no civil war in the post World War II world. Our statistical model estimated (see Figure 1) over the course of forty-seven annual observations that it would have been highly unlikely for Japan to have experienced a civil war⁶. High GDP per capita (in the third quartile by 1960 and in the top quartile since 1970), and a stable democratic regime (along with other correlates) brought Japan's probability of civil war below the world average by 1967 and below the average for the region of West Europe, North America and Japan – the region with the lowest mean probability of civil war – by 1977. What can we learn more generally about the causes of civil war from a narrative of Japan's history in this peaceful era?

To address this question, our paper proceeds as follows. In section II, we provide some historical background on Japan relevant to domestic security. We use this material to discredit notions of a peaceful (or a warlike) political culture, notions that are sometimes used to account for a particular event. We can then get to more specific questions based on our yearly estimates. First we ask (in section III), given that Japan had more than twice the average world probability of civil war at the end of the American occupation, what then constrained the onset of a civil war? By our model, we should expect at least to see the makings of an insurgency. And if we had coded Japan as a new state (after occupation, and therefore with weak institutions), the predicted probability of any insurgency setting off a civil war would have been higher. What were the factors that held back a successful insurgency at the point of political transition? Second (and discussed in section IV), at a moment when Japan still had an above world average predicted probability for an insurgency in 1960, there was a massive wave of violent protest. However, there was only a single death attributed to this wave. We ask of this moment whether the factors we identify in our model are useful in accounting for the success of the state in cauterizing a potential insurgency. Third, we look (in section V) at two cases of violent confrontations with the state (the Narita airport protest of 1982) and society (Aum Shinrik? poison gas attack in the Tokyo subway system) in the period when our model shows a negligible chance of civil war. Do these events and the organizations that fostered them, we ask, suggest greater possibilities for large-scale civil conflict than our model envisages? And does the fact they were so nonviolently cauterized lend support to our interpretation of the statistical model, or point to alternative explanations?

We sum up our narrative in section VI. In it, we point out that country income and police effectiveness could not eliminate intense grievances, which have been expressed violently throughout the past half-century in Japan. However, the violent expression of grievances was powerfully limited in large part due to the efficient provision of social order – or repression -- that strong political and coercive institutions enabled. The narrative helps draw the link between country income which is easy to measure, and efficient repressive apparatus – a variable hard to measure as it is rarely observed if fully successful. Finally, in section VII, we return to the role of random narratives (and the information to be extracted from null cases) in understanding civil war onsets.

II. History, Culture and Violence in Japan

There is no standard narrative linking Japanese history or culture to the propensity toward violence. In fact, the record shows stunning contradictions.

Japanese History: A Contradictory Set of Lessons

⁶ To be more precise, the model predicts that there should have been 0.51 civil wars in Japan over the course of the fifty-five years of post World War II history, about one-half the world average at .95.

- On the one hand, there are in Japanese history long periods of peace. Subsequent to the establishment of the Tokugawa shogunate in the early 17th century, a loyal warrior caste, the samurai, provided a centuries-long stability. These samurai helped preserve low levels of violence and a regime (the *bakufu*) that remained in full control over society. The merchant classes, revolutionary in other societies, showed little interest in freeing themselves from feudal restraints. On the other hand, territorial consolidation in Japan beginning in the 16th century was fraught with guerilla insurgencies instigated by villages in mountain valleys. Meanwhile sea-faring pirates (*wako*), militarized Buddhists and several peripheral regions (in Kyushu and Shikoku) give Japanese history a bloody leitmotif (Ferejohn and Rosenbluth, n.d.). In the 19th century, those providing order during the Tokugawa peace undermined it. Lower level samurai, whose stipends were cut due to an economic downturn that reduced revenues from the estates that supported them, and the increasing cost of urban living, were restive, and especially angry with the weak national response to the western threat. These samurai groups were as a consequence "not infrequently attacking Bakufu officials and foreigners, sometimes with fatal results"⁷.

- On the one hand, the Japanese peasantry, because it was more heavily taxed to support the enormous urban populations of nobles that grew steadily through the Tokugawa period, induced waves of protest especially over the bad harvests in the 1830s and again in the 1860s. On the other hand, the peasantry was insufficiently violent to challenge the rule of the *bakufu* or to make a revolution⁸.

- On the one hand, the Meiji overthrow of the Tokugawa regime does not earn the classification of a social revolution largely because it did not induce mass mobilization with an armed peasantry taking advantage of a political revolution to violently overturn the social structure⁹. On the other hand, this was an era of extended warfare. The Correlates of War data archive lists an extrastate war (# 356) following the resistance of several clans to the opening of Japan to the West (the Shimoneski War of 1863-64); the Meiji Restoration itself, coded as an intrastate war of 1868 (# 588); and the several wars of the samurai against the new regime, which the COW team reduces to the Satsuma Rebellion of 1877 (intrastate # 607).¹⁰ Indeed, downgrading this series of events as a "restoration" underplays the risks that the Meiji plotters took that could well have exploded into a blood bath, and is consistent with COW coding these events meeting the criteria of war. As Sims¹¹ analyzes the period, "it is hard to explain the [samurai coming from Choshu and Satsuma] willingness to embark upon a civil war of which the outcome was highly uncertain." And dangerous. On 27 January, 1868, shortly after the coup d'état overthrowing the shogun, the Tokugawa vassals in Osaka, angered by the riots in Edo provoked by the Satsuma agents, mobilized troops towards Kyoto, and these troops were blocked by Satsuma and Choshu troops at the famous battle of Toba-Fushimi, leading to three days of fighting. The rebel troops were victorious. The Shogun Yoshinobu left his palace for Edo and in February, the Osaka Castle, the Tokugawa stronghold in central Japan, surrendered. On April 6, the shogun agreed to the surrender of his castle, warships and arms in return for a truce. Low-level military action continued. Edo castle was surrendered on 3 May, but Tokugawa resistance continued, and then in the summer an alliance of more than 30 *han* in the northeast rebelled and it took till December before its pacification. In Hokkaido (the northern island)

⁷ Sims 2001, 5, 9.

⁸ Sims 2001, 5, 8

⁹ Skocpol 1979.

¹⁰ The COW war list is available at http://www.correlatesofwar.org/COW2%20Data/WarData_NEW/WarList_NEW.pdf. Criteria for war type (extrastate, intrastate, nonstate, and interstate) are explained in their website.

¹¹ Sims 2001, 10.

Tokugawa forces held out through June 1869. In Choshu there was also unrest, in part caused by the irregular military units (*shotai*) that were in conflict with their upper-samurai commanders. In 1870, armed opposition by shotai units and simultaneous peasant uprisings had to be suppressed by Choshu forces. One of the leaders of Choshu's renovators was Hirozawa Saneomi, who was assassinated by an extremist in early 1871. Even with violent unrest, reform was faster in Choshu, and conflict between it and less-advanced Satsuma increased. There continued in the post-Meiji period to be a series of rural uprisings, bordering on social revolution. And in January 1877 in Satsuma, in response to the government attempt to disarm the province, a social revolution might well have transpired. Saigo, Satsuma's military leader, had about 30,000 troops and the rebellion lasted nine months. But it was put down, and the civil war was short¹². It is difficult to see in all this unrest and violence grounds for Japan as a model of nonviolent political evolution as suggested by the term "restoration".

- On the one hand, once the Meiji oligarchs assumed power, they centralized the state with only minimal opposition from the regions. On the other hand, by one estimate, there were 86 peasant uprisings in 1868, 110 in 1869, 65 in 1870, 52 in 1871 and 30 in 1872. In these threatening times (with the added fear that the Satsuma/Choshu civil war might spread) the han leaders sought to borrow or tax so as to buy more up-to-date weapons to fight their own peasants. Indeed, the aristocratic lords' acceptance of Meiji centralization was in large part due to their fear of a spreading peasant-based social revolution¹³.

- On the one hand, the Meiji government successfully and relatively peacefully established constitutional rule. Yet, on the other hand, terror was perpetually present. In the wake of the Japan/Russia war of 1904, many in Japan saw the peace treaty as a betrayal, given their exultation in Japanese victories. They got neither an indemnity nor the northern half of Sakhalien, despite the recognition of Japan's driving the Russians out of Korea and southern Manchuria. A rally at Hibiya Park was planned by a group of nationalists who formed a Joint Council of Fellow Activists on the Peace Question. On the day of the proposed rally, the police closed the park, and the activists broke down the gates, leading to three days of riots, with seventeen killed. There was no serious political opposition to exploit this massacre and challenge the cabinet since the party system was managed by the Meiji elder statesmen¹⁴.

In May 1910 the government uncovered a plot to assassinate the Emperor, in the so-called Taijyaku Jiken (High Treason Incident). Heavy police repression followed, with left-wing groups held responsible. This tended to drive radicalism underground but in no way eliminated it¹⁵.

In 1918 rice riots began, involving 38 cities and hundreds of towns and villages, with 700,000 protestors, mostly in the lower classes as a result of a war boom in manufacturing leading to heavy inflation (especially for rice). The rioters had the tacit support of the police. The government jailed many protestors and censured the media, but organized massive pay-outs from the imperial household to the indigent, which were recorded as contributions from the large integrated industrial firms (the *zaibatsu*). The political class reformed the cabinet and with a renewed consensus among them were able to cauterize the social unrest. But again, these riots almost got out of hand¹⁶.

¹² Sims 2001, pp. 10, 14, 17, 22-3, 37.

¹³ Sims 2001, p. 28-9.

¹⁴ Sims 2001, 89.

¹⁵ Sims 2001, 98.

¹⁶ Sims 2001, 120ff.

Facing economic crisis in the wake of the American depression, the government tried in the early 1930s to reduce military budgets. But the army openly opposed cuts, fearing the implications of increasing Chinese nationalism. Lt.-Col. Hashimoto Kingoro founded one of many nationalist societies and planned a coup d'état in 1931 (the "March plot"), a plan that involved bombing the Prime Minister's residence. After toying with supporting this plan, General Ugaki Kazushige ordered its termination. Instead of the plot, the officers set off an explosion on the South Manchurian Railway outside of Mukden, which they blamed on the Chinese and strategically exploited to put the Japanese army into emergency operations. When the government still dithered, Hashimoto conceived an "October Plot" to assassinate the entire cabinet, which never reached fruition. The Prime Minister was nonetheless assassinated in May 1932, the third major public figure to be assassinated in 1932, with all three killings carried out by nationalistic students¹⁷. With discontent and disagreement within the army against civilian restraint, on February 26, 1936 about 100 lieutenants and a few captains connected to ordinary soldiers who stood against the "fascistic" imperial tendencies of the higher officers planned a coup d'état. It achieved some notable success, but then the navy entered on the side of the state and the emperor too backed the government. This insurrection revealed a deep division within the army¹⁸. As Berger¹⁹ recognizes, Japanese militarism exerted itself through political assassinations, attempted coups d'état, and engineered military emergencies abroad.

This very brief review shows clearly the problem of explaining a country's average level of violence by an appeal to national culture. Over the course of the 1960s and 1970s, Berger²⁰ points out, ideologues across the political spectrum argued over the precise content of *Nihonjinron* ("theory of Japaneseness"). From this debate, some common premises emerged. Most participants in the national dialogue pointed to the facts of Japanese homogeneity, of a country never invaded by foreigners, and tried to use these facts to explain why Japan experienced a far less bloody history than the countries of Western Europe. Outside analysts listened to this debate with a sense of irony. Until their defeat in World War II, Japanese of most political stripes saw their country as exemplified by *bushido*, or the warrior spirit, which they believed would help Japan defeat the weak and morally corrupt West. This is not necessarily a contradiction. However, a national myth that celebrates both warriors *and* peaceful accommodation can be employed to account for civil war onsets when conditions only weakly support them as well as the absence of civil war when conditions are propitious for them.

Japanese Culture: An Equally Equivocal Model

A cultural historian of Japan prefaces the post World War II edition of his 1936 monograph²¹ by noting similar contradictory pulls in Japanese culture. "There is evidence in past history that the Japanese people are, despite the rigid structure of their society," Samson writes, "by no means incapable of revolt against what they deem oppression. The record of agrarian risings and religious martyrdoms in the feudal period shows that they have not always submitted tamely to authority. Indeed their story tells perhaps as much of turbulence as of docility, and their fatalism has found expression not only in patient acceptance of misfortune but also in reckless disregard for life itself...The very fact that social pressure has in the past been so severe and unrelenting raises a presumption that, once the course of events removes that pressure, their reactions will be strong if not violent." This is a cultural theory of the Japanese that can account for both violence and its suppression.

¹⁷ Sims 2001, 154–60.

¹⁸ Sims 2001, 195.

¹⁹ Berger 1993, 132.

²⁰ Berger 1993, 144–45.

²¹ Sansom 1962, vii.

What about the Confucian tradition in Japan? This has been heralded by several analysts seeking to account for the astounding social order and low crime rates that mark contemporary Japanese society. On the one hand, Japan has far fewer murder and rape cases per capita than does US or West Germany, states with similar levels of economic development. On the other hand, compared to other societies with Confucian traditions, Japan has far less murder than China and far less rape than South Korea (both with far more poverty), and this shows that Confucianism does not fully explain the level of societal order.²²

What about the unique notion of *kokutai*, implying “the Japanese state possessed a unique (almost tribalistic) character based on the special position of the Emperor and the unbroken imperial line?” On the one hand, it could be argued that this elite compact on what the state represents enables a strong state capable of fostering a stable order because the entire political elite agree that any time there is a threat to that state, even coming from citizens of it, the political class should not exploit internal fissures but should unify against the threat. On the other hand, the symbol of *kokutai* is sometimes more like a tool justifying repression than a norm of obedience. In 1925, for example, the Diet passed the Peace Preservation Law, with up to 10 years’ imprisonment for organizations seeking to threaten the established order. Indeed the government faced real dangers in that era: the Japanese Communist Party formed; an anarchist plot to kill General Fukuda Masataro was uncovered; and an assassination attempt on the Regent was foiled. By raising the notion of *kokutai* into the political arena (it had been a rare constitutional term), the political class was using it as a weapon against enemies, and not as an agreed upon norm. The introduction of the Peace Preservation Law that openly appealed to *kokutai* induced not cultural compliance, but rather massive demonstrations against this “evil” law²³.

And what about cultural unity? On the one hand, cultural homogeneity has been theorized as a condition lowering the probability of a spiraling of everyday violence²⁴. Japan’s incredible homogeneity (with an index of ethnic fractionalization that puts it as less ethnically mixed than 95 percent of the countries in the world) should favor the maintenance of local order in society. From the point of view of this fractionalization index, the 600,000 Koreans and 300,000 former outcastes (*burakumin*), both of whom are hidden minorities, are too small to imply a potential for violent unrest.²⁵ On the other hand, when one compares countries at similar levels of economic development, it is not the case that more cultural homogenous states have been consistently much less likely to have civil war²⁶. In other words, there are many cases of civil war onsets in countries that are relatively ethnically homogeneous – for example, Korea saw civil war just after World War II (in the south) even though it is even more homogeneous than Japan. Cultural homogeneity could have been a factor in Japan’s peaceful post-1945 experience, but it surely didn’t guarantee peace.

In the post World War II reckoning of Japan’s violent potential, a group of distinguished American social scientists reached similarly equivocal results. Talcott Parsons²⁷, for example,

22 These data are from Hechter and Kanazawa (1993, 462-3) from 1979 and 1988. Their source is the International Criminal Police Organization.

23 Sims 2001, xix, 123, 139.

24 Fearon and Laitin 1996.

25 On ethnic fractionalization, we use the Fearon/Laitin replication dataset “repdata.dta”

[See <http://www.stanford.edu/group/ethnic/publicdata/publicdata.html>], Japan’s score for ethnic fractionalization (on a scale from 0, with full homogeneity, to 1, with full heterogeneity) is .015465, which is in the 5th percentile for all countries in the dataset in 1990.

26 Fearon and Laitin 2003

27 Parsons 1946, 105-09.

traced contradictory paths. For him, there were three possible routes for Japan in the future: (1) reversion to a pre-industrial agrarian society, and the possibility of a return of ultra nationalism with external war; (2) communist revolution that would liquidate traditional patterns and induce internal war; and (3) continuing trends since the Meiji Restoration, putting limits on a nationalistic-militaristic revival, moving toward western democracy. Parsons feared that if the US allowed Japan to stew in its own juices, it would force the population back to the rural areas, which could not support them economically and “almost certainly the masses would be seething with unrest,” especially given the fact of a weak middle class that would offer no resistance to a militaristic-nationalistic wave. Because of demilitarization, he foresaw a small, well-organized group (probably communists) that could seize power. Here, he concluded, “Japan’s underlying authoritarianism would not disappear but would reappear in another form...” For Parsons, as for other contributors to that volume, Japan’s future, even with cultural dispositions that are authoritarian, could entail a western-like democracy, and therefore Japan’s peace and stability were not fully determined by its past and culture; the future was far more open-ended.

And a final contradiction leads up to our analysis of the post World War II era. On the one hand, Japan has had no postwar insurgency. On the other hand, between 1945 and 1989, eight politicians were killed or injured in attacks. Between 1969 and 1989, more than 200 bombing attacks were reported. From 1978-90, Japanese society was victim to some 700 guerilla attacks, relying on such techniques as arson and Molotov cocktails. In 1991 the Japan Red Army (JRA) headquarters settled in Syria to secure international contacts for its revolutionary agenda²⁸.

In sum, Japanese history is filled with violence, rebellion, and instability, showing no uniform disposition to peace. Therefore, we should be wary of explanations for the absence of post World War II civil war onsets that rely on notions of *kokutai* or other long-term cultural norms.

III. Non-Onset Post-Occupation

Our model expects an above-average probability of a successful insurgency in Japan in the immediate postwar period up until 1964, yet none occurred. How can this be explained? To answer this question, we draw three lines of argument. First, while recognizing that an above average probability of a civil war onset is still quite low, we need to explain why there was no onset despite conditions favoring one. Second, the early years of occupation were scary and chaotic, suggesting that our model is correctly picking up factors associated with a higher risk of large-scale civil conflict. Third, the overall strategy of transitional authority in the office of the Supreme Commander for the Allied Powers (SCAP) – and the commitment of the US to the stability of the transitional government that it fostered – best accounts for the containment of violence far below civil war levels.

If we consider the comparison to other military occupations in recent times (Israel in Gaza and the West Bank; the US in Iraq) the postwar non-onset in Japan should seem non-obvious and thereby requiring an explanation. Many observers have been struck by the apparently low level of social antagonism there was towards the occupiers in this case. Consider the following memory²⁹. On August 30, 1945 Arthur Coladarci was in the advance group into Atsugi,

²⁸ Katzenstein 1996, 59.

²⁹ Toshio 1982, 33.

the training ground for kamikaze pilots. He secured his own transport, and was the first American to enter Yokohama. He recalled to Toshio: "I was scared. In fact, terrified..." However, once he found a group of Japanese, and told them (through one man who knew some English) that he was lost, they were all kind and considerate. On that day, and throughout the American occupation, Americans did not have to hide behind tanks, afraid of the population. The population was docile.

Not even the communists could stir up the population sufficiently to incite an insurgency. In the prewar years, the Peace Preservation Laws and Imperial Ordinances banned the Japanese Communist Party (JCP), and its leaders were in jail or in exile. The communists began to lose vote share, as explained by one observer, due to "the inherent nature of the movement and the revulsion of the Japanese people against its tactic of violent action under foreign attack." After their failure at the polls, he observes, communist efforts to organize general strikes, taking control over unions, and use of mass violence, were uniformly unsuccessful³⁰. SCAP, however, played an important role in their decline. It blocked a communist organized General Strike scheduled for February 1, 1947, with US military police standing up against an estimated two million angry workers. This show of American power took the wind out of the movement, and docile company unions were soon able to replace the communists in most firms. The communists faced a sharper decline in the 1952 elections due to "strong public revulsion against the Party's 'fire-bottle' tactics" [that was itself induced by SCAP repression] and it was compelled by unyielding American power to transform itself into a "peaceful" and "lovable" party³¹.

Consistent with this interpretation of docility in the face of American power, the ruling Liberal Democratic Party (LDP) was established itself as a "party which was basically safe and competent."? Sims³² attributes LDP success to the facts that crime and drug use remained relatively low, as did divorce rates, thus allowing ordinary Japanese to feel that their society was still quite stable³³.

This conventional account of popular docility during the American occupation stands in some tension with our institutional explanation for insurgency and civil war. After all, the American invasion undermined the reigning Japanese government, which our theory implies should provide a propitious moment for an insurgency to succeed. A closer look at the evidence, however, calls into question the conventional account of immediate calm and order. In fact, the postwar peace that emerged teetered on chaos. Harry Emerson Wildes was a political advisor to SCAP, and left in frustration (later writing an exposé of it for the *American Political Science Review*) due to SCAP's failure to eradicate the hoodlums (*gurentai*) who "controlled" the streets. He complained that political bullies (*soshi*) imitated the military lords of old (*ronin*) by forming terrorist gangs in the name of protecting the emperor. Rather than a banner of democratization that SCAP was entrusted to unfurl, Japan in Wildes' eyes was a massive but decentralized congeries of bullies, blackmailers, and clubs³⁴.

Impressive revisionist research by Roehner³⁵ makes a far more radical claim. His evidence demonstrates that the notion of a broad acceptance of the American occupation that was docilely accepted by the Japanese population is an historical myth, nurtured by General

³⁰ Napier 1952, 1, 63.

³¹ Passin 1962, 394.

³² Sims 2001, 342.

³³ Sims 2001, 342.

³⁴ Wildes 1948, 1157-59.

³⁵ Roehner 2009.

MacArthur and staff to serve SCAP's claim to legitimate domination. Despite the unaccounted for disappearance of most internal SCAP reports, Roehner was able to track down internal documents of SCAP housed in three continents. In one report, published by the "Public Safety Division" of General Headquarters of the SCAP, the numbers of offenses against occupation forces for the eight months April–November 1946 were reported as follows: 3800, 3200, 2700, 2600, 2700, 2400, 2100, and 1700. In other internal (to SCAP) reports on incidents, violent anti-occupation organizations occasionally get notice: e.g. in February 1946, the Black Dragon organization was reported to have set up a plot against General Headquarters, leading American armored cars and troops to patrol the streets of Tokyo; in April 1946, an attempted plot by a group of Japanese under Hideo Tokayama to assassinate General MacArthur was discovered; ex-army and navy personnel formed an "Iwate Prefecture Reclamation Unit" that was uncovered by the U.S. counter-intelligence corps. These represent only those incidents that got leaked from SCAP's near water-tight censorship regime.

The Communists too, despite becoming lovable in later years, presented a challenge to the postwar peace. In the occupation period there were several violent incidents that were traced to JCP instigation. On January 21, 1946 the party led 2,000 of Tokyo's hungry to raid foodstuffs from the Itabashi Government Supply Depot. On 7 April 1946, a mob entered the Prime Minister's residence. On 12 May 1948, another mob entered the imperial grounds. In early May 1949 due to an industrial dispute yet another mob seized a railroad company's offices; and in June 1949 lay-offs induced communists to instigate forcible action that brought on the police. In Taira on 30 June 1949 after police ordered removal of a communist signboard that interfered with traffic, the JCP (and leftist Koreans) seized the police station, hoisted a red flag, and for four hours refused eviction. Simultaneously mobs demonstrated at the district assembly, at the police station, and at a Tokyo Steel factory. The communist-led League of Koreans in Japan got into a violent confrontation with the more moderate Korean Republic Association of Japan. On 31 July 1949, and 15 August 1949, and finally on 20 August 1949 skirmishes became violent "and the League was dissolved as a terroristic organization," its principal members purged, its properties seized³⁶.

MacArthur feared the Communist influence from the early days of his mission and even five years into it, on May 30, 1950, he was on tenterhooks. On that day, the JCP held a rally near the Imperial Palace, and some American soldiers were mingling about, taking photos. Someone started a scuffle that lasted a few minutes, and a handful of Americans received minor injuries. Immediately, eight Communists were arrested and brought before an Occupation court. One defendant received ten years at hard labor, one seven, and the rest five years. On June 3, the JCP sent an open letter to MacArthur condemning the process. MacArthur was outraged, and demanded that Prime Minister Shigeru Yoshida "remove and exclude...from public service" the 24-members of the Central Committee of the JCP, referring to the action as "mass violence". When the JCP protested, MacArthur ordered Yoshida to fire the editors of the JCP newspaper Akahata, not yet being able (due to freedom of press) to shut it down; but he did on June 26 (and had the police raid Communist cells throughout the country), a day after the Korean War began. With anti-communist purges, some 22,000 Japanese lost their jobs³⁷.

The Communists remained threatening to authorities even after MacArthur's purge. Three days after Japan regained independence in 1952 and on the heels of Prime Minister Yoshida's

³⁶ Napier 1952. 63.

³⁷ Toshio 1982. 248.

attempt to pass the Anti-subversive Activities Law, the Japanese Communists staged a “Bloody May Day”. Some 20,000 unionists, inspired by JCP, tried to storm the Imperial Palace plaza, with a rock-throwing melee. There were about 1,400 injuries, 759 of them police³⁸.

Inter-ethnic relations were also on a powder keg in the early postwar years. Consider David Conde, who had served in the Civil Education and Information Section of SCAP and was disgruntled due to SCAP’s adopting the ultra-nationalist Japanese view of the Koreans). He became a Reuter’s correspondent. “Today prejudice,” he wrote, “is mounting against the more than half-million Koreans remaining in Japan³⁹. Fanned by rumors, newspaper attacks, and Diet speeches, long-smoldering hatreds [for example, amid the earthquake of 1923, a mass killing of a reported 2,613 Koreans by police or police-instigated mobs]⁴⁰ have been inflamed against these former subject-people...In the books of right-wing extremists they are marked as victims on that day of ‘freedom’ when the Occupation Army leaves Japan.” Politicians and police were implicated. In the Diet, Saburo Shiikuma, a Progressive Party member from Hokkaido stated, “The actions of these Koreans and Formosans make the blood in our veins, in our misery of defeat, boil...” The police-sanctioned Stall-Keepers Associations excluded Koreans from the retail business, and the police were enforcing this by patrolling markets with revolvers. The law reinforced these prejudices. In the first years of occupation, nearly one million Koreans departed from Japan. Yet there were severe restrictions on how much money and valuables could be repatriated, so those who left were often compelled to leave their possessions. Those who stayed were too poor to leave and too angry to remain quiescent.

The sparks were visible. On July 19, 1946, in an armed incident at Shibuya Station in Tokyo, instigated by the Japanese police, five persons (mostly Formosan stall owners, but called black-marketers) were killed. *Mainichi* (a leading newspaper), reported on July 26th, 1946 that an armed gang of fourteen “non-Japanese nationals” was going around the county, robbing and plundering. A Committee for Protecting Korean Rights issued a statement listing sixteen violent acts perpetrated against Koreans, most by the Japanese police. Among them were the deaths of 272 Korean repatriates, who died of starvation, lack of medicine, and police brutality at the Sasebo Detention Camp in the summer of 1946⁴¹.

What factors help explain why these many sparks did not catch fire? Consistent with our observation that most large-scale civil violence since 1945 has come in the form of insurgencies that emerge out of or base themselves in rural areas, these would-be rebels were urban, without a rural base to grow an insurgency. And they had an exit option [you mean, to go back to Korea?]. Civil wars are not likely to be spawned by migrant groups without a regional (and rural) base⁴².

Another factor, possibly overriding, was that SCAP had immense authority to decimate any opposition. In effect, the US occupation implies that “state capabilities” in Japan for this early period are underestimated for these years by the income figures alone.

38 Packard 1966. 25.

39 Conde. 1947. 41-5

40 The figure on the numbers of Koreans killed is from https://en.wikipedia.org/wiki/1923_Great_Kant%C5%8D_earthquake [downloaded July 1, 2013]. This massacre does not count as a civil war onset; our criteria require a death threshold to be met on both sides of a violent conflict.

41 Conde 1947. 42.

42 Laitin 2009.

To illustrate, MacArthur was given instructions that left one political adviser dumbfounded: "This was heady authority. Never before in the history of the United States had such enormous and absolute power been placed in the hands of a single individual"⁴³. MacArthur quickly reconstituted conservative authority, more-or-less leaving the structure of the imperial armed services intact⁴⁴. SCAP spoke with a single voice. It sent to the government clear policy directives, e.g. to release political prisoners (including communists), removing the Home Minister, the enfranchising of women, the encouragement of labor unions, the trying of war criminals, and the banning of some 200,000 purged officials.⁴⁵ The constitutional provisions originally sent down by SCAP were so liberal that the Shidehara cabinet was unwilling to adopt it. General Whitney responded with the threat that adopting SCAP recommendations was the only way the emperor could be protected from trial⁴⁶. The strategy of transferring power to a regime and putting the full weight of the occupation's power (in contrast with the ambiguity of the South Korean occupation led by General Hodge, one in which a civil war onset subsequently took place) yielded short-term peace when structural conditions were challenging. The absence of large-scale civil conflict in Japan in the ten or so years after 1945 is plausibly due to the addition to state coherence and capabilities provided by US forces and occupation rule. Arguably this would not have been sufficient had there been more widespread and deeper popular antagonism to the occupiers – the pre-revisionist take probably has some merit. But without the occupation support to state capabilities, the evidence on the levels of disorder, opposition, and violence that were seen even with the occupation suggests that a Korean path, in which one insurgency passed the civil war threshold, would have been considerably more likely.⁴⁷

IV. The Crisis of 1960 When Japan Remains Vulnerable to Insurgency

In 1960, Japan's predicted annual probability for a civil war onset was nearly three percent, about 50 percent higher than the world average for any year in our dataset. In that year, the Americans were putting diplomatic pressure on Japan to renew their security treaty, even though the domestic political environment in Japan made this a touchy issue. The issue highlighted a polarization between left and right, creating a new "tactics of 'struggle,' of 'direct action,' and extra-parliamentary pressure that began to replace those of negotiation, compromise, and discussion." In analyzing this trend, various American and Chinese observers saw the subsequent protests as the beginning of a communist revolution⁴⁸. And when President Eisenhower's celebratory trip to herald the new treaty was cancelled amidst security threats, Packard⁴⁹ relays "alarmist reports of a Japan on the eve of revolution." To be sure, Packard calls these reports "nonsense", but given our task here we should take them seriously, mainly to ask what factors made such predictions so wrong.

⁴³ Toshio 1984. 32.

⁴⁴ Berger 1993. 133.

⁴⁴ Berger 1993. 133.

⁴⁵ For a provisional list of SCAP instructions to the Japanese government, see Bertrand Roehner (2007) "Some Examples of Scapins (SCAP Instructions to the Japanese Government) 1 September 1945– 31 March 1952"

[<http://www.lpth.jussieu.fr/~roehner/ocj2.pdf>], downloaded July 2, 2013. *Civil War Non-Onset: Japan, Fearon and Laitin*, p. 18

⁴⁶ Sims 2001. 238–65.

⁴⁷ We discuss the constraints to maintaining peace during occupation in our Korea random narrative [<http://www.stanford.edu/group/ethnic/Random%20Narratives/KoreasRN1.5.pdf>]. We note, relying on Lee 1975, that Korea was strategically unimportant in the US's global conflict with the Soviet Union. Consequently, Lieutenant General John R. Hodge, commander of the United States forces in Korea, was accorded very limited resources. A series of protests escalated to a rebellion on Cheju Island, and then spread to the southern cities of Yosu and Suncheon when the army mutinied. Here is a comparable case of institutional weakness under conditions of occupation associated with a civil war onset.

⁴⁸ Passin 1962. 391. 393.

⁴⁹ Packard 1966. 3.

Discontent surely was widespread in Japan's first major internal crisis after the end of the occupation. An analysis of voting for the Japanese Socialist Party noted "the arena of discontent, within which revolutionary ideas have their play, has been growing." More to the point, the type of protest that resulted from this discontent was seen to be different from that in other industrial countries, as "in part it has the tone of an under-developed country—assertive nationalism and occasionally even racialism, the feeling of a struggle for 'true' national independence"⁵⁰.

The security treaty was the perfect issue for a previously disheartened and divided left. In a sense, a long-term consequence of the US commitment to regime stability (helping to explain why there was no rebellion at the transfer of power) was a sense of resentment by those who were locked out of power. Relations with the US, and the security treaty with it, was thus an issue that polarized the Japanese left and right, enabling remnants of the radical left to form a loosely structured "People's Council." It was sufficiently organized to marginalize the democratic moderates in the Japanese Socialist Party (JSP); yet, without clear leadership, the Council could not take responsibility for the violence that ensued, nor to direct it⁵¹. And there was a constituency ready to be mobilized. In Packard's accounting, there were 223 demonstrations in Tokyo alone involving a total of 961,000 people from April 1959 through July 1960. Demonstrators came to rallies in groups, such as workers with factory locals, and students with members of their department.

On November 27, 1959 the first major salvo was unleashed.⁵² The People's Council organized a "storming of the Diet", the third of its kind since World War II. Already about ten "united action" drives were organized against the treaty revision in 1959, but all were duds. Then "hot head students", who had been expelled from the JCP, pushed for a more radical effort, namely a siege of the Diet. Meanwhile, the government was pushing for a January (1960) signing of the treaty in Washington. Radicals were enraged by the inexorable move toward signing. Also, a Vietnam reparation issue (in which the radicals opposed giving Japan's reparations only to the South Vietnamese government) was hot on the agenda. Given this confluence of issues, some 80,000 demonstrated in Tokyo alone, and a half million throughout Japan. Five thousand policemen were in the Diet vicinity, with barricades and armored cars. But when the police permitted JSP Diet members into the congressional compound, a mass of demonstrators slipped through, and started snake dancing and vandalizing property. The general chaos signaled a turning point in the anti-treaty movement.

Following November 27, a series of anti-police actions were taken by radical students, members of the radical student union (*Zengakuren*). On January 15, the students tried to barricade the airport to stop Prime Minister's Kishi Nobusuke's flight to Washington to sign the treaty, but the police knocked down the barricades and dragged the students out. One student died from the injuries sustained. But Kishi was able to fly out without incident.

Despite the arrests of key leaders after the January 16 airport siege, on February 25, the movement tried again to invade the Diet, provoking clashes with the police. However, the unity of the left was short-lived. The People's Council leadership struggled against the "Trotskyite" extremism of the student leaders. A moderate JCP delegation to the student union convention in March was refused admission, again showing tensions within the movement.

⁵⁰ *Passin* 1962. 392, 395.

⁵¹ *Packard* 1962. 131-2.

⁵² *The following description of the events of 1960 relies primarily on Packard (1966. 156-317).*

An April 26 deadline for lower house approval of the treaty helped set the policy agenda (which was not met due to JSP opposition and LDP foot-dragging in the face of harsh debate) as well as the agenda for protest. Amid the debates, the People's Council agreed to a peaceful demonstration on April 26, and this was quite successful in bringing out large crowds. On that day, however, Zengakuren had 4,000 students organized to charge against the main Diet gate, throwing stones and meeting police clubs. Eighty-three police and forty-one students were injured in the resulting melee.

Prime Minister Kishi was compelled by circumstance to seek extension of the Diet session, and this was met with the rapid disapproval of the JSP, whose leaders staged a mass sit-in, leading to skirmishes in the hallways between socialists and LDP parliamentarians. The People's Council quickly mobilized 15,000 demonstrators. Tied to the extension of the session vote, unbeknownst to the JSP, was the actual treaty vote. With the JSP Diet-members engaged in protest, the Chairman of the relevant Diet committee cleverly got a positive vote on the treaty. When the committee recommendation was sent to the floor at 11PM, the socialists locked arms, blocked entry, and refused to move. In response, the Speaker ordered 500 police officers to break up the blockade, and Socialist MPs were dragged out of the House in what Japanese call "uprooting" (gobönuki). The speaker took his seat, with only LDP members present, and the treaty was approved after midnight. The JSP declared the passage null and void and began boycotting the Diet.

On May 20, 1960, Zengakuren students attacked the Prime Minister's official residence and surrounded his home (with 10,000 protesters, some throwing mud, stones, shoes and bottles at police; at the official residence some scaled the wall and others broke down the main gate). Meanwhile, the People's Council mobilized 20,000 picketing the Diet.

President Eisenhower's ceremonial visit, scheduled for June 19th, got implicated in the treaty issue as the treaty was scheduled to take effect the day Ike was to arrive. The broader international context also played directly into Japanese domestic politics. The U2 incident (in which the Soviets shot down an American spy plane) reactivated US/USSR hostility that sucked the blood out of the summit-induced "Spirit of Camp David". The Cold War was refrozen. Furthermore, the White House decided to make the Japan trip part of a presidential cavalcade that included Taiwan, Okinawa and South Korea, thus turning Japan into an unwilling pawn in the Cold War.

The overall scene in Japan in this political context was tense. Taking cognizance of this tension, the JSP leadership and many moderates privately urged Eisenhower to cancel the trip. When Press Secretary James Hagerty arrived as an advance man on June 10, he met a demonstration at the airport of about 8-10,000. The crowd enveloped and mauled his limousine while singing the Communist "*Internationale*". A Marine helicopter to rescue Hagerty was pelted with rocks, but eventually the crowd dissipated.

June 15, 1960 was a day of bloodshed, despite the fact that Prime Minister Kishi tried to reconcile with the leader of the Socialists. But the Security police told Kishi it could not assure the president's safety. In light of the security fears, the police created a link with organized crime to mobilize over 30,000 militias from gangster groups, and right-wing nationalist armies to

create a so-called “partnership for peace”⁵³. Yet the Socialists and Communists tried to pull back on the confrontation, and leaders mooted the idea of giving like a warm welcome, and then going after the government of Kishi. Zengakuren members, however, chose violence. On that day, some 70,000 were demonstrating at the Diet, and police had (of their own) 5,000. Wire cutters were used to challenge the South Gate, and stones were thrown at police inside the gate. A cadre from a rightist group called Renovation Action Corps drove a truck into the midst of the marchers. The South Gate went down, and in a pitched confrontation, a young student was crushed to death. Well past midnight protesters burned police trucks that were abandoned while strewn with rocks and broken placards. The police began using tear-gas, and used clubs on peacefully demonstrating professors (who later sued for attempted murder and abuse of authority leading to injury and won \$17,500 in damages from the Tokyo Metropolitan Government) as well as reporters and bystanders. The demonstration was broken up at 4:30AM, with hundreds hurt and one dead. As a result of these confrontations, Kishi dropped plans to have the Upper House approve the treaty that day.

Though they had firearms, the police shot no bullets and far more of them were injured than demonstrators. They were courteous to the arrested students as well. The rest of the story is peaceful. A massive crowd of 330,000 stood vigil at the Diet on June 18, and the treaty was approved, but there was no violence. After getting the necessary changes in domestic law to fulfill Japan’s obligations in the treaty, Kishi resigned, and this defused the crisis.

But violence was not fully abated, as it now came from the political right. Small ultra-patriotic groups formed. The police estimated 400 ultranationalist organizations with a total membership of 100,000 in 1960. Even during the treaty crisis, there were several right wing attacks: an 18-year old tried to assassinate Kishi on May 25th; a 17 year old tried to wreck Zengakuren headquarters on June 28; a bottle of ammonia was thrown at socialist leader Asanuma Inejir? on May 26; a stabbing of another socialist leader (Kawakami Jōtarō) on June 17; and the stabbing of former Prime Minister Kishi on July 15. Then came rumors of several “terrorist plots” from the right, and Asanuma was assassinated on October 12, 1960. The murderer stabbed him during a TV debate; the killer then committed suicide and became a martyr of the right. Thirteen ultranationalists planned to kill the Prime Minister and take over the government in a planned attack scheduled for December 1961.

How was all this violence contained? It should first be noted that however polarized and potentially violent, these demonstrations were largely in Tokyo with the rest of the country both moderate and apathetic. By 1960, GDP per capita had nearly doubled since the end of the occupation. Japan had already become a mass society of consumers, which one student of the protests reported was an “objective situation” of a “leisure society” that is far from the world the socialists were then decrying⁵⁴. This is a “contentment” interpretation of GDP/cap. But, as we will elaborate in our general conclusion, the efficient organization of domestic security, enough to prevent the escalation of violence through the inadvertent creation of martyrs, is also a reflection of a country with a high GDP/cap.

V. Crisis Events in Japan when Japan is no longer Vulnerable

By the 1980s, our model predicts a negligible probability that there would be a successful armed

54 *Passin 1962, 402.*

rebel group in Japan. Yet there have remained deep grievances in Japanese society, leading sometimes to ugly violence challenging the security of the state. From 1965 through 1982, a wide variety of grievances within Japanese society congealed around a protest against the construction of a modern airport in Narita, culminating in some violence and death. And in 1995, a quasi-political quasi-religious organization Aum Shinrikō, whose members were alienated from secular Japanese society, terrorized society with a gas attack in the Tokyo subway that killed twelve and injured some 6,000 people. These cases show first that grievances and alienation can be powerful but they need not, if conditions are not welcoming to insurgents, lead to civil war. Second, the cases show how a coherent and capable police force can keep violent protest in bounds so that it does not escalate into civil war. Japan's strong state, one in which the police and the military developed a "comprehensive view of security," has been immensely successful in defusing protest⁵⁵, a point we develop more fully in Section VI.

The Narita Airport Saga

The Narita airport protest of 1982 gathered farmers, anarchists, and peace-niks (who claimed the airport was for military purposes) against the state in what some saw as the beginnings of "a rebellion." Left-wing student union (Zengakuren) leaders had been searching for models of revolution, and the large-scale coal miners' strike against layoffs in the Miike mine in March 1960 became that model just at the time of the anti-Security Treaty campaign⁵⁶. The right moment arrived for the Zengakuren in 1965 with the anger that erupted amongst the peasantry when an airport at Tomisato was first proposed by the LDP⁵⁷.

Most of the anti-Narita protest activities involved building blockades to stop land surveys, buying from farmers tiny plots of land and refusing to sell them to the airport authority, symbolic activities like the pouring of urine and excrement on police (by a 90 year old woman), and the construction of tunnels and trenches for purposes of guerrilla warfare. In 1971, militants wielding bamboo spears killed three police who were engaged in a forced land expropriation; in 1977 a militant student was killed by a plastic gas grenade. In the spring of 1978 the movement made a last-ditch effort to prevent the airport opening. The government mobilized 14,000 riot police, who faced stones, Molotov cocktails, slingshots and steel arrows. Militants crawled through sewers to sneak into the control tower and smash equipment, and were shot at by police revolvers.

The government responded to these violent provocations with an effort carefully managed to emasculate the movement. First, the government offered generous compensation terms to the 360 households of displaced farmers and induced first the most prestigious former landlord of the town to accept those terms. Government officials could then watch as a cascade of farmers bolted from the protest movement to accept a similar deal. To be sure, there were holdouts, those who felt betrayed by the LDP (whom they had supported for decades), and these holdouts increasingly made alliance with radical student groups. This alliance of holdout farmers and radical students caused much grief, but the people in whose name the battle lines were drawn were not visibly on the side of the insurgents.⁵⁸

Second, Japanese police did everything possible to avoid creating martyrs. In the final battle over the control tower in 1978, police bullets did not kill any militants, and the police quietly

⁵⁵ Katzenstein 1996.

⁵⁶ Hwasoo 1975, 202.

⁵⁷ Apter and Sawa 1984, 2, 5.

⁵⁸ See Apter and Sawo (1984, 44) who put a different spin on the compensation packages.

allowed the movement a tactical victory. However, the airport authority quietly rebuilt the tower and increased security for it. The inaugural flight the following month was celebrated without popular protest. Indeed, even the leader of the protest movement, Tomon? Issaku, knew that there would be little escalation, as he “believed that the government was afraid that if farmers died this would be a political disaster of such magnitude that the entire project would have to be called off”⁵⁹. The Japanese security forces understood well the costs of insurgent escalation, and had the organizational coherence to avoid those costs. This kind of restraint stands in sharp contrast to the often heavy-handed attacks by police and armed forces responding to protest or nascent insurgencies in countries with less administratively capable states (and marked by lower per capita income).

Aum Shinrikō

Aum Shinrikō’s origins were in a yoga and meditation group founded by Asahara Shōkō in Tokyo in 1984. It is one of the “new” new religions of Japan, popular in the 1980s among the young and urban. By 1995, it had some 10,000 adherents, with about 1,200 of them becoming ascetics. As early as 1988 it was involved in criminal activities. It had a hierarchical structure, each adherent with a rank, with strong penalties for defection. For example, in 1994 an adherent was deemed to be a spy, given truth drugs, and killed on Asahara’s orders; another adherent was killed by hanging him upside down, in an attempt to save his soul.

Asahara ran for office in 1990 but was defeated handily, and moved to the world of spiritual leadership. In June 1994 he formed an “alternative government” that was theocratic. However, he moved more to a nonpolitical orientation on the side of the “good” directly confronting “evil” in the world. His attacks never had a serious political message. Registered as a religious organization in Japan, Aum’s preferred world was a religiously based ascetic one, not a political one aiming to improve the world.

The spring of 1995 brought many other violent episodes, some of which were linked to Aum. For example, the head of the National Police Agency was shot outside his apartment. An Aum leader was murdered by a Korean resident belonging to a gangster organization. And on the day Asahara was finally captured, a letter bomb was posted to the Tokyo Governor’s office. In this context, the poison gas attack later that year – in which the nerve gas sarin was deposited in the Tokyo Subway System and in which thirteen people died and thousands more affected – was conjectured to be an ad hoc action to disrupt impending police raids on Aum, especially in light of police detainment of Aum officials due to one of its earlier attacks, and thus a “defense” of Aum’s religious mission against threats by the state. While politically unsettling to Japanese authorities, these acts seemed not to be a strategy to fulfill some larger political goal.

Given Japan’s extraordinary system of police surveillance (on which we elaborate shortly), how did Aum succeed in its violent assaults on its rivals and innocent civilians? Katzenstein⁶⁰ suggests that the police constructed a vision of its mission coming out of the Cold War that the major threat to Japanese security was from the political left. There was in consequence an anti-left bias in its procedures. The police were especially careful not to infiltrate religious organizations that were thought to be on the side of conservatism and order. Thus the police kept careful

⁵⁹ *Apter and Sawo 1984, 101.*

⁶⁰ *Katzenstein 1996, 71-2.*

watch on leftist radicals, but were lax when it came to semi-fascist religious organizations, despite years of right wing extortion, gas attacks, and assassination attempts. After the hideous gassing, the government considered proscribing Aum under the Anti-Subversive Activities Law, passed in 1952 to deal with the communist threat. This draconian act had never been used on a Japanese group. However, once Asahara was in prison, there was no need to ban all spiritual practices of Aum as the 1952 law would have allowed the police to do. The government nonetheless stripped Aum of its protected status under the Religious Corporations Law and declared it bankrupt, with assets seized to pay victims. Eventually that law was modified to build in safeguards against terrorist groups getting protection under its provisions. While the 1995 attacks represent police failure (due in part to ideological blindness), its handling of the aftermath reflects careful learning without overreaction.

VI. Narrative Summation

Our model gives Japan a non-negligible probability of civil war (about twice the world average) at the time of transition from the American occupation to Japanese self-rule. To account for why there was no onset, we emphasized here the nature of the American occupation in committing large-scale force to back the new regime. There was a clear and credible threat of major US intervention should there be an insurgency against the transferred authority. Thus our model overpredicts civil war due to Japan's low GDP in 1953. If GDP is a proxy for state strength, as we interpret it, then Japan's low GDP/capita reflects measurement error, since US security protection gave Japan added state strength. Our model misses the "international relations" component of state strength, in which a foreign power adds strength to its client by protecting that client's incumbents. To be sure, it is hard to code on credibility of threat by foreign powers. We might compare post-occupation Japan to the US in Latin America in the Alliance for Progress era, where a US intervention threat to protect incumbent regimes did not uniformly have same effect that it had in Japan. Clearly foreign support to the transition government in Japan deterred potential insurgents, but general conditions under which this will work remains to be examined.

Similar considerations apply the question of whether the Japanese case goes against the general pattern concerning susceptibility to civil war in new states. If we had coded Japan as a "new state" in 1953, its predicted probability for civil war onset would have been even higher. But under conditions where the metropole (or in this case, the occupying power) commits to the integrity of the state and regime to which it has transferred power (as did the European powers for much of Africa in the early 1960s), the civil war inducing commitment problem is more easily resolved.⁶¹

In examining the entire post World War II period in Japan, it was not for lack of grievances or for insurgent entrepreneurs that Japan survived the half-century without facing an insurgency capable of setting-off a civil war. There can be no doubt that the economic miracle of postwar Japan played a significant role, as exemplified by the state's ability to compensate those people who paid a heavy cost for economic modernization, such as the displaced farmers due to airport construction. But as we have shown, economic success did not eradicate political entrepreneurs with revolutionary goals who sought to employ the standard tactics of insurgency. How was proto-insurgency cauterized?

⁶¹ *The probability of a new state facing a civil war is shown to decrease to the extent that the metropole assures the government to which it has transferred power of its support. See Fearon and Laitin (2008) for an elaboration.*

A plausible explanation for the cauterization of radical insurgency, and one consistent with our theory, is in the organization and procedures of the post-war Japanese security system and especially the police⁶². To be sure, there are historical traditions that support this impressive system of surveillance and security. In the rural areas, the practice of *isson ikka* (one village acting as a family) through the promotion of cooperatives and landlord provision of aid to tenants, can be seen as a system of mutual surveillance that worked to forestall rebellion⁶³. But the post-war system of surveillance has a modern organizational foundation, as described by Hechter and Kanazawa⁶⁴. They point to two organizational innovations in post-war Japan that help sustain order in society. The first they refer to as “dependence”. Consider the school system, where there are virtually no opportunities for students to transfer from one school (where they are doing poorly) to another. There is little investment in adult education, so if you don’t succeed at first, there are few second chances. (The key is to keep them uncertain about their prospects long enough to forestall a mass of young and angry losers). And finally, the schools link their students directly to employers. All these practices make Japanese youth highly dependent on the particular school in which they attend, and the consequences of developing a bad reputation in school are life-long. Similarly with firms which are also reluctant to accept transfers from competing firms. A high percentage of Japanese workers, Hechter and Kanazawa report, even during the period of miraculous development, were dissatisfied with their condition, but still not likely to leave their firms, on which they were highly dependent.

The second organizational foundation for social order in post-war Japan is the institutionalization of visibility. In the schools, there are no study halls, no free periods, and little independent work. Compared to the west, the week is longer as is the school year. In firms there is high visibility between workers and their supervisors at all times. Visibility is even more effective in the neighborhoods, as *chokai* (neighborhood associations) vigilantly oversee a range of activities, even fire prevention and traffic safety. They specialize in crime prevention and snooping on youths. Even modern households, Hechter and Kanazawa report, have such thin walls that parents can oversee (and overhear) their children as part of everyday life. This makes surveillance even within the family much easier.

This organization of surveillance (as reported by Katzenstein⁶⁵) pervades the system of comprehensive security within the National Police Agency (NPA). Even though organized in a centralized bureaucratic manner,⁶⁶ the police remain close to society. In 1984, almost half the respondents in a national survey reported a direct contact with a police employee during the previous year. This is largely due to the local police boxes in which some 40 percent of Japan’s total police force then worked. These police were required to make semi-annual visits to each household and business in the box’s district. Greater than 80 percent of the survey respondents claimed to know the location of their nearest box, and about one-third of them knew personally the policeman who manned that box.

As the country became more urbanized, the box gave way to programs of “community relations.” Also, the police have a system of crime prevention associations that are managed from every police station in the country, mostly run with volunteer labor. The police also have special

62 *Japan’s security system, the links between education and job opportunity, and the degrees of surveillance have lost much of their force in the 21st century; but we hold that it is an accurate account of the period covered by our dataset.*

63 Sims 2001, 171.

64 Hechter and Kanazawa 1993.

65 Katzenstein 1996.

66 *The NPA has become a modern, hierarchical and stable bureaucracy. It operates in political secrecy (e.g. budget of Tokyo’s Metropolitan Police Department is a state secret). The NPA has gone from a low status agency in 1965 to one that competes with MOF and MITI for top Tokyo University graduates (Katzenstein 1996, 62–3).*

offices in more than 90 percent of the schools, and in many workplaces. There are close links between police and the 5,000 private firms that employed 220,000 officers. And there are equally close links to the self-policing members of organized crime. Organized crime works with police to limit drug trading and importation of sex-workers.

Complementary to the impressive system of surveillance, the officers in charge of Japan's security have learned how to "apply force without violence"⁶⁷. Japan's modern history is replete with stories of heroic police restraint not to kill civilians. In February 1972 several student radicals took a hostage, and the police organized to save him in a ten hour siege. Police were under instructions, despite rifles and 2,000 rounds of ammunition held by the radicals, not to use their pistols, at least not until a radical killed a policeman. Over the course of the siege, the police fired only fifteen rounds. Two police and one TV cameraman were killed; but the hostage was saved and no radicals were killed. The police did not want to create martyrs⁶⁸.

The ratios of injuries incurred by the police to those whom the police are seeking to control are high. As early as "Bloody May Day" of 1952, when some 20,000 unionists, inspired by JCP, tried to storm the Imperial Palace plaza in a rock-throwing melee, the police bore the brunt of the violence. On that day, there were about 1,400 injuries, 54 percent to the police. On May 20, 1960, when Zengakuren students attacked the Prime Minister's official residence and surrounded his home (with 10,000 protesters throwing mud, stones, shoes and bottles), 69 percent of the injuries were incurred by the police⁶⁹.

Patience and caution complement heroic restraint. It took the Japanese authorities fifteen years before they authorized removal of anti-Narita symbols in the heart of the airport, so as avoid provoking radical groups into new mobilizations. The police arrested Osamu Maruoka fifteen years after his attack on Tel Aviv's airport, again to show restraint until the passions dissipated. But the patience is buttressed with a willingness to compromise on big questions to reduce short-term violence. For example, according to Katzenstein's informants, Japan had in the 1990s about 150,000 Korean residents who are sympathetic with the policies of North Korea. These Koreans ran the legal pinball business, and from this business, some 600 million to 1.8 billion dollars were transferred from Japan to North Korea each year, abetting North Korea's defense goals. However, the Japanese government voted against sanctions leveled against North Korea in 1994 "because it feared violent protests and perhaps acts of terrorism"⁷⁰.

This analysis of incredible institutional patience suggests a Weberian notion of state strength as the mechanism. If a bureaucracy has a functionally distinct structure that is integrated through interagency committees, then when crisis hits each branch must coordinate its proposed reaction with other branches of state service. This structure militates against any one branch taking rash action of responding to threat with maximal force that might quickly backfire. This structure militates against quick and angry over-reactions to crisis. Part of what GDP is measuring may well be a bureaucratic structure preventing violence promoting over-reaction to proto insurgency.

67 Katzenstein 1996, 90.

68 Katzenstein 1966, 88. *The small number of weapons in private hands is extraordinary in Japan, which has the longest and most rigorous system of civilian gun control going back to 1588, under the rule of Hideyoshi Toyotomi. See "The Law Library of Congress: Firearms-Control Legislation and Policy; Japan" <http://www.loc.gov/law/help/firearms-control/japan.php> (downloaded July 15, 2013) for data on the ever-tightening regulations of gun ownership, and implications for police restraint.*

69 Packard 1966, 25, 251.

70 Katzenstein 1996, 88, 96-7.

Consistent with the global empirical patterns identified by our statistical model, there has been no successful insurgency in postwar Japan. The narrative of this case allowed us to elaborate on the interpretation we gave to explanatory factors in the statistical model. First, when Japan was most vulnerable to civil war insurgency, in the immediate post-occupation years, insurgency was avoided in large part because of the power by an occupying state unchallenged in its management of the transition, and committed to the security of the regime to which it passed sovereignty. In a sense, the relatively low GDP/cap in the postwar years was a poor measure of state strength, because a good deal of state strength (in the capacity to deter potential rebels) came from an external source, a factor not measured in our model.

Second, in the later years in which our model shows that there should be no expectation of insurgency, there is nonetheless evidence of deeply felt grievances and alienation in the society. Proto-insurgency organizations were in part the expression of those grievances⁷¹. This helps illustrate why a census of grievances would yield poor predictions as to which countries are most susceptible to civil wars, and why "contentment" interpretations of the link between high GDP/cap and low probability of civil war are not convincing in this case.

Recent research has claimed to find measures of group-level grievances that correlate with civil war onsets (Cederman et al, forthcoming). Certainly a single case study cannot rule out the possibility that cross-national variation in grievance levels bears some association with civil war risk, since we are not coding and comparing grievance levels in Japan to those in other countries that had civil wars. Perhaps average "grievances" would be judged to be even greater in places where insurgents were able to build a mass rebellion?⁷²

However, we claim from this narrative that contrary to what might be assumed about a culturally pacific Japan, surely the result of hindsight bias, there were plausibly a lot of highly aggrieved individuals and politically mobilized people in Japan in the 40s, 50s, and 60s, willing and interested in action outside of regular electoral politics. While this doesn't prove that some measure of "grievances" wouldn't correlate with conflict propensity, the observed dynamics are nonetheless quite consistent with our theoretical story -- namely, highly aggrieved groups that nonetheless get nowhere in face of a state with a very capable coercive apparatus.

Third, although increasing country wealth and economic opportunity certainly played a role in lowering the recruitment base for an insurgency that sought to address widely felt grievances, the modern system of surveillance coupled with an impressive police apparatus played a powerful role in nipping insurgency in its bud.

VII. Random Narratives and the Information from Non-onsets

Substantively, our random narrative added confidence that a simple enumeration of grievances would be a weak predictor for a civil war onset and that the quality of surveillance of the society by the government would be a strong predictor. Both of these findings are consistent with the interpretation we provided for civil war onsets in Fearon and Laitin 2003. Moreover, we were able to describe some mechanisms -- patience; resources for compensation to victims; and bureaucratic organization -- by which institutional strength and capabilities translated into the cauterization of proto-insurgencies.

⁷¹ We would also caution against claims that "legitimacy" of the regime deterred insurgency. After all, had there been a popular insurgency in the wake of SCAP's withdrawal or in the conflict over the US Security Treaty, analysts would surely have pointed to the illegitimate (and foreign) imposition of a constitution by an occupying power.

⁷² Cederman et al's typical claim is not about the relationship between broad or average levels of grievance in a country and civil war risk, but rather that particularly aggrieved groups are the ones more likely to be involved in civil wars.

Methodologically, this narrative supports our contention that cases “on the regression line” and ones that do not exhibit the outcome to be explained may yield high returns for explanation. By some accounts, Japan would be considered a “most likely case” (or “easy case”) to support our theory and thus not offer a challenging narrative that would yield insights into mechanisms. Yet by focusing on grievances that did not escalate into large scale violent confrontations between militias and the state, we were able to observe how proto-insurgencies can be stunted, and the qualities of institutions that are able to do this. Finally, because Japan never went into our thinking about interpreting our statistical findings, it serves as an “out of sample” case that adds confidence that our interpretation of the cases that most informed our thinking – that is, those that would have been included in a convenience sample, which were mostly ill-governed regimes that could not cauterize proto-rebellions – was not idiosyncratic. We therefore have added confidence in a procedure dictating a random selection of cases to complement the statistical analysis of time series/cross national outcomes.

References:

- Apter, David E. and Nagayo Sawa. 1984. *Against the State: Politics and Social Protest in Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berger, Thomas U. 1993. “From Sword to Chrysanthemum: Japan’s Culture of Anti-Militarism” *International Security* 174: 119-50
- Cederman, Lars-Erik, D.S. Gleditsch, and H. Buhaug. forthcoming. *Inequality, Grievances, and Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conde, David. 1947. “The Korean Minority in Japan” *Far Eastern Survey*, 16, 4: 41-45
- Eckstein, Harry. 1966. *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Fearon, James D. and David D. Laitin. 1996. “Explaining Interethnic Co-operation” *American Political Science Review*, 90 4.: 715-35
- Fearon, James D. and David D. Laitin. 2008. “Integrating Qualitative and Quantitative Methods”. In *Oxford Handbook of Political Methodology*, eds. Janet M. Box-Steffensmeier and David Collier Oxford: Oxford University Press.
- Ferejohn, John and Frances Rosenbluth. n.d.. “War and the Shape of the Modern State: Medieval Japan in Comparative Context” unpublished manuscript.
- Haring, Douglas Gilbert ed. 1946. *Japan’s Prospect*. Cambridge: Harvard University Press. [authors include Merle Fainsod, Carl Friedrich, and Talcott Parsons]
- Hechter, Michael and Satoshi Kanazawa. 1993. “Group Solidarity and Social Order in Japan”. *Journal of Theoretical Politics* 54.: 455-493
- Lee, Hwasoo. 1975. “A Comparative Study of Economic, Social and Political Conditions for Political

Violence from the Perspectives of Revolution: China, Japan and Korea” Ph.D. Thesis, Department of Political Science, University of Oregon.

Katzenstein, Peter J. 1996. *Cultural Norms and National Security: Police and Military in Postwar Japan*. Cornell Studies in Political Economy.

Laitin, David D. 2002. “Comparative Politics: The State of the Subdiscipline”. In Ira Katznelson and Helen V. Milner *Political Science: State of the Discipline* New York: W. W. Norton.

Laitin, David D. 2009. “Immigrant Communities and Civil War” *International Migration Review*, 43:1 35-59.

Lee, Young-ho. 1975. “Chapter 1: The Politics of Democratic Experiment: 1948-1974.” In *Korean Politics in Transition*, ed. Edward Reynolds Wright, Seattle: University of Washington Press.

Lieberman, Evan. 2005. “Nested Analysis as a Mixed-Method Strategy for Comparative Research” *American Political Science Review*, 99: 3: 435-52.

Lijphart, Arend. 1971. “Comparative Politics and the Comparative Method” *American Political Science Review*, 65, 3: 682-69

Napier, J. P. 1952. *A Survey of the Japan Communist Party*. Tokyo: The Nippon Times.

Packard, George R. III. 1966. *Protest in Tokyo: The Security Treaty Crisis of 1960*. Princeton: Princeton University Press.

Parsons, Talcott. 1946. “Population and Social Structure”. In Haring, Douglas Gilbert ed. *Japan's Prospect*. Cambridge: Harvard University Press., pp. 87-114.

Passin, Herbert. June 1962. “The Sources of Protest in Japan” *The American Political Science Review*, 56 2: 391-403

Reader, Ian. 2000. *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Roehner, Bertrand. 2009. “Allied Forces and the Population of Japan.” <http://www.lpthe.jussieu.fr/~roehner/ocj.pdf> [downloaded July 1, 2013].

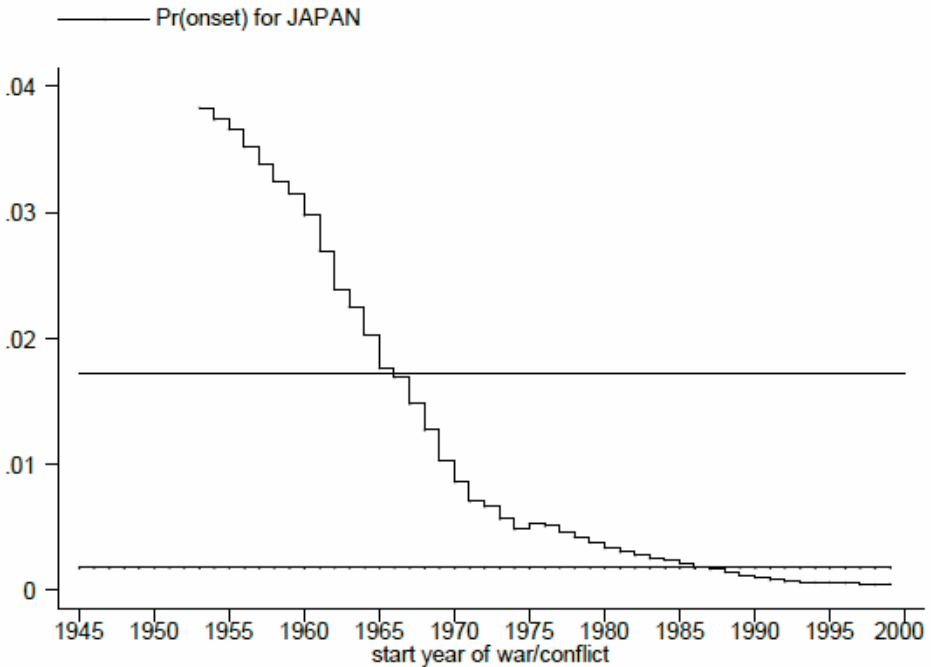
Sims, Richard. 2001. *Japanese Political History since the Meiji Renovation 1868-2000*. New York: Palgrave.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Toshio, Nishi. 1982. *Unconditional Democracy: Education and Politics in Occupied Japan 1945-1952*. Stanford: Hoover Institution Press..

Wildes, Harry Emerson Dec. 1948. “IV. Underground Politics in Post-War Japan” in Post-War Politics in Japan, II., *American Political Science Review*, 426.: 1149-1162.

Figure 1



Note: This figure computes the probability of a civil war onset, based on a logit model as described in Fearon and Laitin (2008, 766). The higher horizontal line is the average probability of an onset in any given year for all countries in the West plus Japan. The lower horizontal line is the average probability of an onset for any given year for all country/years in the dataset. The program inserts a tick on the x axis for any year in which there was an onset; there are no ticks for post-war Japan. In generating the predicted probability for Japan, we estimated the model without the observations from Japan. Therefore, Japan's experience is not being used in this analysis to shape the predictions for Japan.

GEÇMİŞ VE GELECEK BOYUTUNDA İSLAM MEDENİYETİNİN TEŞEKKÜLÜNDEKİ ÂMİLLER: İLİM- AHLÂK /İLİM-AMEL

THE DYNAMIC FACTORS FOR THE RISE OF ISLAMIC CIVILIZATION WITHIN THE PAST AND FUTURE DIMENSION: KNOWLEDGE AND MORALITY ('ILM AND 'AMAL)

Prof Dr. Alparslan Açıkgenc

Özet

Medeniyetleri algılamada çoğu zaman somut etkenlere bakarak hükmetme hatasına düşüyoruz. Hâlbuki medeniyetleri doğuran ve besleyen âmiller, aslında fikren yapılan tahlille ortaya konabilir. Bir açıdan medeniyetleri buzdağına benzetecek olursak, dışa vuran yönleri itibarıyla çok az bir kısmının gözle görülebileceğini söyleyebiliriz. Ancak dış dünyada duylara hitap eden etkenler o kadar çoktur ki, onların arkasında yatan asıl temel teşkil edici etkenleri göremediğimiz için bize buzdağının su yüzünde kalan kısmı çok büyük görünür. Önce medeniyeti tanımlamamız gerekmektedir ki bu boyut daha açık bir şekilde görülebilsin. Tanımımızı, yine buzdağı benzetmesinden hareketle medeniyetlerin asıl görülemeyen ve duylara hitap etmeyip akla hitap ve ruha eden tarafından yapmaya çalışalım: **insan iç dünyasının bir toplum bağlamında tezahür etmesi ile oluşan birikimlerinin külliyet kesbetmesi ile meydana gelen kültüre medeniyet denir.** Bu tanıma göre aslında medeniyet bir kültürdür; ancak külliyet kesbetmiş olan bir kültürdür. Buna göre İslam medeniyeti umumda Arap kültürü, hususta Mekke-Medine veya Hicaz Arap kültürünün külliyet kesbetmiş hâlidir. Külliyet, küllî unsurlarla olur. İslam medeniyetine bu küllî unsurları kazandıran en önemli etken şüphesiz ki dindir. Ancak buna ikinci bir etken daha ekleyebiliriz; o da bilgidir veya daha açık bir dille "bilimsel bilgi"dir. Din İslam medeniyetinde ahlâk unsurunu teşkil eder ve bu medeniyetin teşekkülünde asıl önemli görevi üstlenir. Bilgi ise bilime dönüşerek mahalli yerel olanı kavramsal olarak içerir ve bunların bir şemsiye altında toplanmasına yol açar. Böylece mahalli kültür, küllileşerek tek bir yöreye ait olmaz ve külliyeti itibarıyla medeniyete "vahdet" (*tevhid*) ve kesret yani çok kültürlülük kazandırır. Bu olguda "bilgi-ahlâk" ilişkisine İslam medeniyetindeki "iman-amel" ilkesini ilişkilendirmek yerinde olacaktır. Bu açıdan İslam medeniyetinin geçmiş ve gelecek boyutunda bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Medeniyet, kültür, toplum felsefesi, toplumsal sözleşme, örf ve âdetler, İslam medeniyeti

Abstract

We usually make a mistake of falling into the trap of perceiving civilizations as concrete manifestations. On the contrary the actual factors which give rise to civilizations and nourish them are perceived with a rational analysis. If we make an analogy between civilizations and icebergs, we can assert without any hesitation that what is manifested outwardly from a civilization is actually just the small portion of the iceberg on the sea. In this analysis we need to define a civilization so that it is clear what we mean by it: **A civilization is the universalized local culture which is the manifestation of the human inner world within a social context.**

Accordingly a civilization is a culture in essence; but a culture which has been universalized. On the basis of this definition we may rightly assert that Islamic civilization is the local Arab culture, to be more specific, the local culture of the Quraysh, perhaps on a larger scale of the Arabian Peninsula. Universalization is achieved with universal values, which were given by the religion of Islam. Moreover, as the local culture was gradually universalized so as to include within itself many other cultures of the newly joined Muslim communities, there arise a scientific mentality which also contributed to this process of universalization. The religion of Islam became the moral agent behind the achievements of Muslims under this civilization; science or scientific knowledge assumed the duty of shaping concepts related to the intellectual make up of the civilization. In this way the local culture became a universal culture of all Muslim peoples, uniting them under one religion (*tawhid*); yet allowing them to enjoy the local diversity of Islamic cultures. In this phenomenon we shall pay attention to "*knowledge-morality*" relationship vis-à-vis the "*imân-'amal*" connection within Islamic civilization. We shall attempt to evaluate this aspect of our civilization from the past and future horizons.

Key words: Civilization, culture, philosophy of society, social contract, Islamic civilization

Medeniyetlerin temelinde yatan birtakım yapıcı unsurlar vardır. Bu unsurlardan köşe taşı hükmünde olanlar insan ve insanın oluşturduğu toplumdur. Bu iki köşe taşı etrafında kümeleşen âmiller üzerinde medeniyetler yükselir. İslam medeniyeti için de aynı şey söz konusudur. Bu küçük incelememizde geçmiş ve gelecek boyutunda bu konuyu ele alıp açmaya çalışacağız. Geçmiş boyutu, İslam medeniyetinin belli tarihlerde ve yüzyıllarda teşekkül edişini ve bunu gerçekleştiren âmilleri incelememiz anlamına gelmektedir. Bu açıdan incelendiğinde diyebilirim ki, İslam medeniyeti, diğer medeniyetleri toplum felsefesi açısından incelemede bir örnek kalıp (model) teşkil etmektedir. Bu demektir ki, diğer medeniyetlerin oluşum süreçleri ve bu süreçlerde etkin olan âmilleri tahlil etmekte ve açıklamakta İslam medeniyetinde önemli ipuçları bulabiliriz. Diğer medeniyetleri incelememiz de İslam medeniyetinin bazı hususlarını açıklamada yardımcı olabilirler fakat medeniyetleri küllü bir yaklaşımla incelemede ve tarihi sonuçlar çıkarmada kalıp görevini yerine getiremezler. Bunun nedeni, İslam medeniyetindeki bütünlük ve insicam diğer medeniyetlerde bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle İslam medeniyetindeki kesret içerisinde bir vahdet vardır ki, bunu ona kazandıran İslam dinidir. İslam medeniyetindeki kesreti ise mahalli kültürler temsil etmektedir.

İslam medeniyeti, medeniyet çalışmalarında örnek bir kalıp teşkil ettiğine göre aynı görevi medeniyetlerin geleceği için de üstlenebilir. Bütün medeniyetlerde elbette ki çok ibret verici olaylar ve durumlar vardır. Ancak bütün bu durumları birleştirecek kadar ve bir vahdet oluşturacak kadar küllü kaideleri bu medeniyetlerden çıkarmak çok zordur. İslam medeniyetinin özelliğinden dolayı ondaki ibret verici durum ve olaylardan bir kalıp çıkarmak daha kolaydır. Bu çalışmamızın esas fikri budur ve bunu örnekleriyle mümkün olduğu kadar bu çalışmamızda açıklamaya ve temellendirmeye çalışacağız. İslam medeniyetinin ileriye yönelik olan bu kalıp görevi de çalışmamızın gelecek boyutunu temsil etmektedir. Ancak bu çalışmamız bir medeniyet anlayışını var saymakta ve bu medeniyet anlayışına göre yeni bir medeniyet sınıflandırmasına gitmektedir. Buna göre, medeniyetin bir tanımına ihtiyacımızın olduğu açıktır. Önce böyle bir tanım yapmaya çalışarak bu tanımımızı çalışmamızın nazari çerçevesini oluşturacak şekilde nasıl bir medeniyetler sınıflandırmasının yapılabileceğini de ortaya koymamız gerekmektedir.

Şüphesiz ki, medeniyet tanımı ancak varsayılan bir toplum felsefesine göre yapılabilir. Bir toplum felsefesi ise belli bir varlık (ontoloji) ve bilgi felsefesine (epistemoloji) göre kurulur. O halde belli bir felsefe dizgesine göre bu konulara dayalı kısa bir nazari çerçeve çizmemiz gerekmektedir. Böylece bu çalışmamızdaki yaklaşımımızı dizgesel yaklaşım olarak belirlemiş oluyoruz. Dizgesel yaklaşım, toplum felsefesi içerisindeki kuramların, varsayılan veya daha önceden kurulmuş bir dizgeden elde edilen kavram, kuram ve öğretiler çerçevesinde kurulmasıdır. Bunu çok kısa olarak burada kurgulamaya çalışacağız.¹

İnsan olarak biz, kendi varlığımızı algılar ve varlığımız dışında bir varlık algılarız. Bize bu algılama “varlık ve ben” ikilisi içerisinde arz edilmiştir. Burada “ben”i, zihnimiz temsil etmektedir; çünkü zihnimiz asıl bilimsel bilinci mümkün kılan yetimizdir. Mademki “ben” zihnimizi temsil etmektedir ve zihnimiz de gerçek anlamda bilginin evidir, o halde bu ikiliden “varlık ve bilgi” ikilisine geçebiliriz. Demek ki, varlık ve bilgi dizgemizin temel metafiziğini oluşturmalıdır. Burada yine temel metafiziğimizin ayrıntılarını kenara bırakıp bu temel metafizikten toplum kavramına nasıl geçebileceğimizi göstermek istiyoruz. Varlık ve bilgi ikilisi her bakımdan birbirine tekabül etmektedir ve bu anlamda her ikisinin de bir mâkesi (yansıtıcısı) insanda mevcuttur. Varlığa ölçüt bizim açımızdan bilgi olduğu halde, bilgi, varlık ile irtibatlı ve insan zihnine muhtaçtır. Diğer bir deyişle, insan olmadan bilgi olamaz, ancak insan olunca bilgi ona bağlı değildir, aksine varlığa bağlıdır. Bu durumda bilgi, bizim için de varlığın ölçütü olmaktadır. Yani biz varlığı bilgi ile algılar ve zihinsel açıdan bilgi ile anlamlandırırız. Bizden bağımsız olarak mevcut olsa dahi bizim açımızdan bilgi olmadan varlık da olmayacağına göre, algılayabildiğimiz alan kadar varlık alanı ve bu varlık alanları kadar da elde ettiğimiz bilgi vardır. O halde bizim için sadece üç varlık alanı olabilir: Birincisi, bilgimizin ulaşamayacağı alan, buna “mutlak alan” diyebiliriz; ikincisi, bilgimizin doğrudan ulaşabileceği alan, buna da olgusal alan diyebiliriz; Üçüncüsü ise bu iki alanın arasında düşünebileceğimiz ve bu yüzden bilgimizin doğrudan değil dolaylı ulaşabileceği alan, buna da aşkın alan diyebiliriz. Bunların her biri varlık açısından (ontolojik) bir “âlemi” temsil etmektedirler; bilgi açısından ise, bilgiye konu olan alanlardır. Mutlak âlem, göreceli olmayan ve göreceli olanlara *açık* olmayan varlık boyutudur. Onun için göreceli varlık olan biz insanların bu âlemin varlığını dahi bilmesi algılaması mümkün değildir. Ancak mutlak âleme insanda tekabül eden bir yeti (*kuvve*) olmadığından onun bilgisi için kaynak “vahiy”dir. Demek ki, vahiyle biz insanlara bu âlemden söz edilmeyişi varlığından haberdar olamazdık. Fakat insan vahyin bu alan hakkında bilgi vermesi ile bunu anlayacak, yani idrak edecek bir yapıda yaratıldığı için mutlak alana yabancı değildir. Bilgi kuvvelerimiz bu alana nüfuz edemezse de bu alan hakkında verilen bilgileri idrak edebilecek istiba sahiptir.

Aşkın âlem ise zahiri duyularımızı aşan ancak hayal-ı mütemessile, kalp ve ruh gibi üst düzey kuvvelerle algılanabilecek olan âlemlerdir. Diğer taraftan mutlak âlem, aşkın alanda tezâhür ederek kendini insana gösterir ve insan da bunu algılayacak yetilerle donatılmıştır. Olgusal âlem de bizzat her gün müşahede ettiğimiz maddî âlemdir. Toplum bunlardan elbette ki olgusal âlemde yer almaktadır. Ancak toplumu oluşturan temel unsur insan olduğundan burada gösterdiğimiz gibi insanın aşkına tekabül eden bir yönü vardır. Varlık tarafında olan mutlak’a, bilgi tarafında insanın bütünlüğünü temsil eden akıl; varlık tarafında olan aşkına, bilgi tarafından insanda kalp, varlık tarafında olan olgusal alana bilgi tarafında tecrübe yetelerimiz tekabül etmektedir. İşte toplum felsefesi için temel alınması gereken, insanın aşkın yönü olup bu

¹ Ayrıntılar için bk. Cengiz Çakmak (derl.), “Yeni Bir Toplum Felsefesine İlk Adım”, Teoman Duralı’ya Armağan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008: 18-49. Bu kısım aynı makaleden bu bağlama uyarlanmıştır.

temelden hareketle insanın birliktelik yaşama özelliğini esas almak gerekmektedir. Bu demektir ki, temel metafizikten dizgenin her bir dalına uzanan bir kol gibi istidlâlî, yani yürütülen akıl ile bir kavrayış bulunmaktadır. Burada kısaca bu kavrayışın toplum felsefesine kadar nasıl uzadığını göstermek kabildinden dizgesel yaklaşıma bir işaret ettik. Şimdi akıl yürütme ile uzanan bu kolun toplum felsefesinde medeniyetleri nasıl oluşturduğunu ve bunun bizim için nasıl bir nazari çerçeve sunacağını ele almaya çalışalım.

I-Nazari Çerçeve

Birliktelik yaşama özelliği esas alındığında bir insan ortamından soyutlanamayacağı için insanın hiçbir insan davranışı kişisel değildir; çünkü insanın her davranışı sadece kendini ilgilendirse dahi mutlaka kendisi dışında bir insan veya insanlara ilişkin gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle her insanın her davranışı istese de istemese de şöyle veya böyle kendi dışında bir kimseyle irtibatlanacaktır ve bu yüzden bir toplum bağlamını nihai tahlilde var sayacaktır. İnsan davranışının kişisel olmadığını söylerken davranışının ona ait olmadığını ileri sürmek istemiyoruz. Bir davranışın kişiye aidiyeti ile kişiselliği aynı ise, elbette ki bu anlamda bütün davranışlar kişiseldir. O zaman toplumsal hiç bir davranış yok demektir. Hâlbuki bizim anlatmaya çalıştığımız, davranışın bağlamını belirlemek için sadece davranışı sergileyen kişiye bağlı olmadığını ileri sürmekten ibarettir. Zira her insan davranışı, onun iç dünyasının bir *bağlamda* tezahürüdür. İşte bu özellik, insanı temelde toplumsal bir varlık kılmaktadır; çünkü bu bağlam "birliktelik" olarak ifade etmeye çalıştığımız toplumdur. O halde insanın bir toplum bağlamında var olması onun özüne ait bir düşünme belirtisidir. Bu noktada düşünceden soyutlanmış olarak insanı ele alamadığımızdan insanın çok zengin bir iç dünyasının olduğunu dile getirmemiz gerekmektedir. Ancak insan, iç dünyasını sadece bir toplum bağlamında gerçekleştirebilmektedir.

İşte insanın mahiyetini teşkil eden iç dünyası çok zengin ve cevval (dinamik) bir yapıya sahiptir. Zira insan belli bir amaca yönelik yaratıldığından bu amacı gerçekleştirebilmesi için böyle zengin ve cevval bir yapısı olmalıdır. İyapı, ilk anda iki yön içerir: Birincisi, bil kuvve insanda bulunan algılar, duygular, arzular, emeller ve bilgisel özelliklerdir; ikincisi, bu özelliklerin bizzat kuvveden fiile çıkması ile oluşan tecrübeler, kalp ve zihin ile iç âlem zenginliğidir. Bunlardan birincisi, bir bakıma toplumdan bağımsızdır; zaten bizi yanıltıp insanı toplumdan soyutlamaya götüren yaklaşımlara yol açan da bu özelliktir. Ancak insanın ikinci yönü, toplum bağlamında oluşur. Bu oluşum incelendiğinde kavramsal olarak tahlil edilince üç ayrı aşama ile geliştiğini gözlemleyebiliriz. Birinci aşama, bil kuvve özelliklerden algısal yönün tezahür etmesi ile insanın diğer hayvanlarla paylaştığı benzerliklerdir ki bu yön itibarıyla insan cins olarak hayvanlar tabakasında düşünülmektedir. Bu yüzden de bu aşamaya "hayvaniyet düzeyi" diyebiliriz. İkinci yön itibarıyla, hayvaniyet düzeyinden yavaş yavaş uzaklaşıp duygu, arzu ve emellerini gerçekleştirdiği yeni bir aşamaya geçmektedir. Bu aşamanın alt düzeyleri de hayvaniyet özelliklerini taşıyabilir ve bu itibarla hayvanlara yakındır; ancak oluşan iç dünyanın incelenmesi, daha nazik ve derinleşmiş bir hal alması ile artık hayvaniyet düzeyini terk eder ve insan "beşeriyet düzeyine" ulaşır. Beşer, hayvaniyeti dışlamaz, aksine bizzat içerir. Ancak beşeriyet düzeyi, hayvaniyetten bağımsızlaşmıştır. Buna rağmen zaman zaman hayvaniyetin etkisinde kalabilir ve bedeninin idaresi, hayatın yönlendirilmesi, bu hayvansal özelliklerle yapılabilir.

Hayvansal düzeyin tam olarak idare altına alınması ancak bilgisel özelliklerle mümkündür. İç

dünyanın en zengin yönü bu düzeydir, çünkü burası zaten diğer tüm düzeyleri içermekle birlikte onları idaresi altında muhafaza etmektedir. Hakiki insanlık bu yön itibarıyla tezahür ettiği için iç dünyanın bu aşamasına “insaniyet mertebesi (düzeyi)” diyeceğiz. İnsaniyet, hayvaniyeti ve beşeriyeti taht-ı riyasetinde (kontrolü altında), yani bizzat kendi idaresi altında tutmaktadır. İnsanın bu üç iç dünyası da ancak toplum bağlamında kuvveden fiile geçebilir. Bunların ortak bir özelliği, insanı toplum kurmaya zorunlu olarak sevk etmiştir. Bu ortak özelliğe “birliktelik” diyerek yukarıda işaret etmeye çalıştık. İlk önce insan, hayvaniyet düzeyinde yalnız yaşayamaz; bu düzeyin ihtiyaçları onu zaten birlikteliğe itecektir. Bu açıdan hayvaniyetin birlikteliği, aynen diğer birçok hayvanlarda olduğu gibi tabii bir özelliktir. Hayvaniyet düzeyindeki insan yalnız yaşayamaz, başka bir hem cinsine ihtiyaç duyar. Böylece ister istemez bir “toplum” değil, “topluluk” oluşturur. Beşeriyet düzeyindeki, insan ise, birlikteliğe “duygusal” ihtiyaç hisseder. Bu da bir açıdan tabiidir. Ancak bu birliktelik, insan dışındaki hayvanların çok az kısmında olabilir. Bu demektir ki bu tür beşerî birliktelik hâlâ hayvaniyet mertebesine yakın bir düzeydir. Beşeriyetin birlikteliği topluma atılan ilk adımdır. Bu birlikteliğin bilgisel özellik kazanması, insaniyet birlikteliğini oluşturur ki, bu da “toplum”dur. İşte insanın zengin iç dünyasının bağlamı da böylece ortaya konmuştur. Zannedersem bu açıklamalar, toplumun nasıl oluştuğunu açıklamak için yeterlidir; her hangi bir “toplumsal sözleşme” ihtiyacı toplumu doğurmamıştır. Toplum, insanın fitratında vardır; ayrıca yine fitraten müptela olduğumuz düzenli olma ihtiyacı toplumsal sözleşmeyi (social contract) doğurmuş ve toplumda düzen nasıl sağlanır sorumuza aranan cevabı vermiştir. Şimdi bu düzenin nasıl kurulduğunu kısaca açıklamaya çalışalım.

Toplum, ilk bakışta insan topluluklarının bir araya gelmesi ile oluşan kümeleşme gibi görünmektedir. Bu kümeleşme belli bir iç dürtü ile olursa bu iç dürtü etrafında bir düzen kurulur. İç dürtü, hayvansal bir özellik olduğundan bu düzeydeki birliktelik düzeni, tamamen hayvansal düzeyin gereksinimleri ile oluşturulmaktadır. İnsaniyet düzeyinde içdürtü, akıl ile yönlendirildiğinden yerini “içgüdü”ye bırakır; bu yüzden insan için içgüdü, insaniyet düzeyinin özelliği olan akıl yürütmeden çoğu zaman ayırt etmek güçtür. Günümüz toplum yaşantısında hayvaniyet, beşeriyet ve insaniyet düzeyleri çok iç içe girgin bir durum aldığı için insanların diğer hayvanlar gibi içgüdü ile mi bir araya geldiklerini, yoksa akıl ile düşünüp bunun onların daha çok yararına olduğunu bularak mı topluluk oluşturduklarını çıkarmak çok güçtür. Zira bizler bugün artık toplumsal düzeni oluşturmuş durumdayız. Ancak hayvaniyet özellikleri tahlil edildiğinde görülür ki, belli birtakım yönlendirmeler, akla dayalı olmayıp biyolojik olarak fitratımıza yerleştirilmiş içdürtüsel özelliklerdir. Bu yüzden diyebiliriz ki, şayet hayvaniyet mertebesinde birliktelik özelliği varsa bunun fitraten içdürtüsel olması gerekir. O halde hayvaniyetin oluşturduğu kümeleşme toplum olamaz. Ancak bu kümeleşme yine belli hayvansal amaçlar doğrultusunda düzenlendiği için rast gele oluşturulmuş bir insan birikimi değildir. O halde hayvaniyet içdürtüsü ile belli amaçlar etrafındaki toplumlaşmanın ilk adımı olan kümeleşmeye “topluluk” denir. Topluluk, toplum değildir; yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi topluluk gerçekten, toplum olmanın ilk adımdır. Zira topluluk olarak birleşen bir insan kümesinde fertler, fitratlarında bil kuve bulunan beşeriyet ve insaniyet kabiliyetlerinin gerçekleşmesi için gerekli toplumsal bağlamı oluşturur. Böylece insanlar, birbirleri ile ilişkileri içerisinde beşeriyet ve insaniyet mertebelerine yükselmek için gerekli zihinsel donanımlarını geliştirirler. Bu demektir ki, topluluk, beşerî ve insanî kabiliyetlerin kuvveden fiile çıkması için zorunludur. Bu kabiliyetlerin fiile geçmesi ile ancak insanlar topluluktan toplum bağlamına geçerler. Zira hayvaniyet düzeyinde bir araya gelen

insanlar, oluşturdukları topluluğa bir mekân belirlemek durumundadırlar. Bu aşamada insana tamamen fitrî kuvveleri yol gösterdiği için her davranışı bu fitrî kuvvelerinin özelliğini taşır. Mesela hayvaniyetin özelliği akli melekeleri kullanmak olmadığından mekân belirlerken sınırlar tabii olarak çizilir. Bir başka insan topluluğundaki bireyler de kendi topluluğundaki bireylerden tabii olarak ayırt edilir. Aynı durum kendi topluluğu içerisindeki bireyleri birbirinden ayırt ettiği zaman da geçerlidir. Ancak bu durumda bireyler birbirine fitraten “yakınlık” hissederler. Bu yakınlık çok değişik şekillerde olabilir; kadın erkek arasındaki yakınlık, cinsiyet sebebiyle olabileceği gibi, annelik ve kardeşlik gibi akrabalık sebebiyle de olabilir. Hem cinsler arasında ise, akrabalık, yardımlaşma, arkadaşlık gibi biyolojik yönlü yakınlıklar vasıtasıyla olur. Hayvaniyetteki yakınlık daha ziyade biyolojiktir.

Hayvaniyet birlikteliğinin, yani topluluğunun, bu durumda iki temel özelliği bulunmaktadır: hayatı ve topluluğu belirleme, içdürtüyü kullanma; yakınlık gibi topluluğu oluşturan öğeleri biyolojik olarak tanımlama. Bu iki temel özellikle toplulukta, mekân ve yakınlık oluşur. Mekân, topluluğun çevresini tanımlamasıdır. Topluluğun çevresi topluluğun bizzat kendi sınırları olamaz. Göçebe topluluklar bile belli çevreleri mekân olarak seçerler. Rastgele mekân da olamaz. İnsan topluluklarındaki mekân anlayışı hayvaniyet düzeyinde dahi hayvanların mekân belirlemesinden farklıdır. Çünkü bir insanın hayvaniyeti ile diğer hayvanların hayvaniyeti benzerlikten ibarettir; bu benzerliklere rağmen içerik ve mahiyette çok farklılıklar gösterirler. Bu farklılıklar sayesinde, düzeylerdeki farklılık, her düzeyin özelliklerine de yansımaktadır. Böylece insanlar, hayvaniyetin birlikteliği ile kalmayıp oluşturdukları topluluğu da beşeriyet ve insaniyet düzeyine çekmeye eğilimlidirler. Diyelim ki, çok eski topluluklarda insanlar insan olarak her ne kadar her üç düzeye sahip idilerse de topluluklarını insaniyet düzeyinde oluşturamamış idiler. Bu yüzden bunların oluşturduğu birliktelik kümelerine toplum denemez. Bir insan birlikteliğinin toplum olabilmesi için oluşturulan topluluğa en azından beşeriyet özelliklerinin yansıtılması gerekir. Böylece diyebiliriz ki, topluluk, sadece hayvaniyet içgüdüleri ile oluşmuş bir birliktelik kümesi değildir. Demek ki beşeriyetin topluluğa yansıtılması o kadar kolay bir iş değildir. Bu yüzden açıklanması gerektiğinden şimdi bunu tahlil etmeye çalışalım.

İnsanın hiç bir davranışı veya daha da genelleştirirsek etkinliği, kişisel değildir, daima bir birliktelik özelliğine sahiptir. Bunun sebebi, insan iç dünyası mutlaka bir birliktelik bağlamında anlam kazanır ve dışa tezahür eder. Bu dış tezahürler de hayvaniyet düzeyinde ise, topluluğun bu mertebedeki davranış bütünlüğünü yönlendirir. Bir topluluğun davranış bütünlüğü, o toplumdaki fertlerin iç dünyalarının ortak bir topluluk bağlamında dışa tezahür etmesidir. Yapıp edilenler olarak topluma mal edilen fertlerin iç dünyalarının ortak bir topluluk bağlamında dışa tezahür etmesi olan bu davranış bütünlüğüne bugün artık “kültür” demekteyiz.

Kültür insan düzeylerinin her mertebesinde görülebilir. Ancak mesela beşeriyet düzeyindeki kültür ile hayvaniyet düzeyindeki kültür, şayet buna kültür denirse, aynı inceliğe sahip olmadığı gibi, insaniyet düzeyindeki kültür ile beşeriyet düzeyindeki kültür de aynı inceliğe ve tabir yerinde ise, gelişmişliğe ve olgunluğa sahip değildir. Öncelikle beşeriyet düzeyindeki insan birlikteliğinin oluşturduğu topluluk artık olgunluğa erişmeye başlamıştır. Böylece beşeriyetin önemli unsurları olan duygular ve tecrübeler dışa yansımaya başlar ve topluluk bu yönde şekillenmeye doğru yönlendirilir. Mesela bir hayvaniyet düzeyindeki iki insan arasındaki bağ,

sadece tabii olabildiği halde bu bağ, sevgiye dönüşünce, aşk edebiyatı oluşturmaya başlayabilir. Yine iki topluluk arasındaki ilişki hayvaniyet mertebesinde mekân muhafazası olarak kaba kuvvetle dövüşmeyi doğurduğu halde, beşeriyet düzeyindeki cesaret ve vatana bağlılık duyguları ile destanları doğurabilir. Bunun taşıdığı anlam şudur: Hayvaniyet düzeyinde oluşturulan topluluğun beşeriyet özelliklerini de içerebilmesi için bu özelliklerin topluluğa yansıtılması gerekmektedir. Bunu insanlar yapmaya çalışınca topluluğun yeni bir düzenlenmeye ve daha derli toplu ve yeniden tanımlanmış kavramlarla bütünleşmesine ihtiyaç duyulacaktır. Böylece beşeriyet özellikleri ile düzenlenmiş topluluğa ancak “toplum” denir. Böylece oluşan insan birliktelikleri yeni oluşan kurumlarla düzenlenmeye başlayacaktır. Kurumların oluşması ve olgunlaşması mutlaka bir düşünsel faaliyet gerektirdiğinden şayet kurumlar, soyut kavramlarla tanımlanır ve böylece bilgisel bir bağlam oluşturulursa artık toplum insanîyet düzeyinde bir etkinlik kazanır. O halde beşeriyet düzeyindeki insan toplumu ile insanîyet düzeyindeki insan toplumu arasındaki fark, insanîyetin en önemli özelliği olan aklî melekelerin toplumu düzenlemesinden ibarettir.

İnsanîyet toplumlarını da bir çok türlere ayırmak mümkündür: sadece bilgisel etkinliklerin, insan düşünce melekelerinin içten dışa yansması ile oluşan toplumlar; bilgisel etkinliklerin kurumlaşması ile oluşan toplumlar veya daha doğru bir ifade ile içinde bilgisel etkinliklerin kurumlaştığı toplumlar; ve nihayet içinde bilgisel etkinliklerin disiplinleşerek bilimi sonuç verdiği toplumlar. Bu toplumların hepsinde de etkinlikler insan iç dünyasından kaynaklanmaktadır. Ancak insan iç dünyasından kaynaklanmayan “yol gösterme” veya “hidayet” olarak tanımladığımız bir olgu ile bütün bu topluluklarda ve toplumlarda karşılaşmamız mümkündür. Kendini “din” olarak tanımlayan bu olgu, insan kaynaklı olmadığından toplumun ögesini teşkil etmez; ancak toplumların bu olguyu özümsemesi ile önce bireylerin iç dünyasına hâkim olduktan sonra toplum bağlamında tezahür ederse, kültüre dönüşerek topluma mal edilirler. Böylece topluma ilahî kaynaktan gelen din, bir etkinlik olarak yansımaya başlar ve onu yönlendirir.

İnsan etkinlikleri, insanın birliktelik ortamındaki bir açılımdır. Birliktelik ortamındaki bu açılıma topluluksal etkinlikler diyebiliriz. Burada şunu öne sürebiliriz: İnsan davranışı, insan iç dünyasındaki bütünlükten ortaya çıkan ve topluluk bağlamında açılıma uğrayan tek bir yansımadır. Burada şayet daha uygun bulunuyor ise, insan iç dünyasına halet-i ruhiye diyebiliriz; ancak halet-i ruhiye, o iç dünyanın sadece tek bir durumudur. Hâlbuki “iç dünya” derken kullandığımız “dünya” kavramı, bir âlemin açılımını vermektedir. Bu açıdan iç dünya, halet-i ruhiyelerin bütünlüğüdür. O halde, insan davranışı, iç dünyamızın topluluk veya toplum bağlamında tek bir hareket olarak tezahür etmesidir. Bu durumda bir davranış, bir halet-i ruhiyeden kaynaklandığı halde bu halet-i ruhiyenin kaynağı ancak iç dünyamızın bütünlüğünde aranmalıdır. Bir insanın, tek bir davranışı, sadece bir günlük ifade olarak algılanabilir; ama hayatından bir kesit alıp o kesitin son anına kadar olan davranışları, sadece günlük bir ifade olarak algılanamaz. Bu, şu demektir; bir insanın davranışları bir bütün olarak ele alınınca ifade ettiği anlam ile, o insanın tek bir davranışının ifade ettiği anlam aynı değildir. Peki, bu durumda davranışlar bütünlüğüne ne diyebiliriz? Bir insanın davranışlarının bütünlüğüne, “zâhirî kişilik”, yani “dışa yansıyan kişilik” diyebiliriz. Bu insanın davranışlarının bütünlüğü, bir halet-i ruhiyeden kaynaklanamayacağına göre, halet-i ruhiyelerinin bütünlüğünden kaynaklanmalıdır ki, bu bütünlüğe de zaten “iç dünya” demektedir. O halde zâhirî kişilik, iç dünya üzerine kurulmuştur. İç dünyanın, kişinin kendini algılaması ile

oluşturduğu benlik şuuruna da “kimlik” denir. Bu açıdan kimlik, “içsel kişilik”tir; veya yukarıdaki tabirimize paralel bir ifade ile “içe yönelik kişilik”tir. Daha değişik bir ifade ile diyebiliriz ki, kimlik, iç dünyamızın oluşturduğu “ben” duygusudur; zâhirî kişilik, yani dışa yansıyan kişiliğimiz ise, kimliğimizin davranış olarak somutlaşmasıdır. Bu ikililer arasındaki ilişki ve saydamlaşma çok karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nasıl ki, bir insanın davranışları tek tek ele alınabildiği gibi bir bütün olarak da ele alınabiliyorsa, bir birliktelik ortamındaki fertlerin davranışları da hem tek tek; hem de bir bütünlük olarak ele alınabilir. Birliktelik ortamı, topluluk bağlamı da olabilir, toplumsal bir bağlam da olabilir. O halde, her hangi bir birliktelik ortamındaki davranışların, tek tek ele alınmaları durumunda o ortama mal ettiği “değer”e, “töre” (veya “örf”) denir. Törenin birliktelik bir değer olarak düzenli uyulması ile yapılan davranışa da “âdet” denir. Töre ve âdetler bütünlüğüne de “gelenek” denir. Diğer taraftan her hangi bir birliktelik ortamındaki davranışların, bir bütün olarak ele alınmaları durumunda o ortama mal ettiği “değerler” bütünlüğüne “kültür” denir. Tanımlarımızdan, töre, âdet ve geleneklerin, kültürün öğeleri olduğu açıkça görüldüğü gibi, bunların dışında da diğer birçok değer de kültürün öğelerini oluşturduğu söylenebilir.

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, insanın mahiyeti, ilk adımda hayvaniyet, beşeriyet ve insaniyet düzeylerini verdiği göre ve bunlara bir de dıştan gelen “melekiyet” düzeyi eklendiğine göre, bu düzeyler açısından oluşan üç türlü kültürden söz etmek mümkündür; kaba kültür, ince kültür ve medeniyet. Bunlar sırasıyla insanın hayvaniyet, beşeriyet ve insaniyet olarak adlandırdığımız üç düzeyine tekabül etmektedir. Kaba kültürün en önemli özellikleri, insanın hayvaniyet yönünde yatmaktadır. Bu tür kültürlerde, oluşturulan örf, âdet ve gelenekler, kişinin bedensel ihtiyacı karşılayabilecek kadar oluşturulmuştur. Bedensel ihtiyaçların bütün hayvanlarda benzerlik arz ettiği söylenebilir. Bu kültürlerin, beslenme, hayatını koruma ve neslini devam ettirme sorunu en temel öğeleridir. Bu düzeydeki bir insanın baktığında gözünün görebildiği ufuk, onun görüşü için sınır olduğu gibi düşüncesi için de sınırdır. Aslında, düşünce ufki sınırı aşabilir ama bu kültürlerde henüz bu “aşma” başlanmamıştır.

Beşeriyet düzeyinin insan etkinliği ile doğan ince kültürü, kaba kültürü de içermektedir. İnce derken, kaba kültürden daha nazık ve insan değerlerine saygılı anlamını çıkarmamalıyız. Çünkü bir ince kültür, diğer bir kaba kültürden daha vahşi ve dehşet saçıcı olabilir. Buradaki “ince” kavramı, bu kültürün geliştirdiği bazı değerleri taşıyabilmesinden dolayı kullanılmaktadır. Nedir bu değerler? Kaba kültürde insan davranışına hâkim olan unsur, duygulardır; ince kültürde ise, duygular ve duygulardır. Bu, kaba kültür insanının duygusal olamayacağı anlamına gelmez, çünkü biyolojik bir eksiği olmayan insanın, duygusuz olmadığı gibi duygusuz olması da düşünülemez. Yine aynı şekilde medeniyet insanının davranışlarında etkin unsur akıldır, ancak yine bu demek değildir ki, medeniyet insanı duygusuz ve duygusuzdur. Burada insan iç dünyasından birliktelik ortamına yansıyan etkinliklerin özelliklerini dile getirmeye çalışırken ifade etmeye çalıştığımız durum, bu etkinliklerin tezahür etmesinde en etkin olan unsurları vurgulamaktır. Hatta medeniyetin, insan davranışlarında duyu, duygu ve akıl üçlüsünün uyumu ile oluştuğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Zira medeniyetlerde insan denge unsurunun etkin olması gerekir ki, medeniyet değerleri etkin bir şekilde tezahür etsinler.

İnsanlık tarihinde bazı kültürler mahalli kalma özelliklerini aşarak küllî değerler oluşturan çok

cevval bir yapıya sahip olduklarında medeniyeti meydana getirmişlerdir. İnsanın bir toplum içerisinde ekip biçtikleri, yani yapıp ettikleri kültür olarak anlaşılmış olmasından yola çıkarsak bizim kültür tanımımızın daha kapsamlı ve insanın yapıp ettiklerini her yönüyle kucaklayıcı olduğu görülebilir. Zira kaba ve ince kültürler istisnasız olarak zaman ve mekân özelliğine sahiptirler. Bu da kültürlerin mahalli olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bir kültür, küllî değerlere ulaşması halinde mahalli kalma özelliklerini aşarak küllî değerler oluşturan çok cevval bir yapıya sahip olabilir. Bir kültürün, küllî değerlere ulaşması mahalli kalma özelliklerini aşabilen faaliyetler sayesinde mümkündür. Bu faaliyetler de insanın insanîyet yönünü temsil eden “düşünce”, yani “akıl” ile gerçekleşmektedir. Bu faaliyetler içerisinde en önemlisi bilimsel faaliyettir. Ancak buna ilaveten küllî hakikatler ortaya koyan dinlerin de küllîleşmede etkisi olduğunu İslam medeniyeti gözler önüne sermektedir. Bu etkenler sayesinde bir kültür ilmi ve felsefi bir özellik kazanarak mahalli yönlerini aşar; gittikçe kendi çevresi dışındaki kaba ve ince her türlü kültürü de içine almaya ve içinde birden fazla kültürü barındırmaya başlar. Bu dinî, ilmi ve tefekkürî süreç sonunda bir kültürün ulaştığı duruma “küllîleşme” (daha kaba bir tabirle “evrenselleşme”) diyebiliriz. Buna göre medeniyet, *küllîleşmiş ince bir kültür* olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tarifimiz medeniyetin üç önemli unsuru olarak gördüğümüz, din, bilim ve düşüncenin medeniyetleşme sürecindeki katkılarını dile getirmemektedir. Bu açıdan bunların ve düşüncenin medeniyetleşme sürecindeki katkılarını kısaca şöyle ifade edebiliriz:

1. Din, bir kültürde küllî değerler sistemi getirerek yol gösterici olma durumundadır;
2. Teknolojiyi de burada dâhil edebileceğimiz bilim, o kültürün âleme ve insana bakışını öznel çerçevesinden çıkarıp nesnelere oldukları gibi anlama çabasına sürüklemektedir;
3. Düşünce ise, kültür içindeki bütün birikimlerin küllî bir şekilde değerlendirilmesini temin ederek bu değerlendirme çerçevesinde kavramsal bir âlem anlayışına (dünya görüşü) götürmektedir.

Şimdi burada geliştirmeye çalıştığımız kültür ve medeniyet anlayışını nazari çerçevemiz olarak kullanacağız. Bunu da medeniyet çalışmalarında kalıp olarak veya örnek olarak alınabilecek bir yapıya sahip İslam medeniyetinin teşekkülünü süreç olarak tahlil etmeye çalışacağız. Bu medeniyetin teşekkül süreci kalıp olduğu için diğer medeniyetlere uygulanabilecek medeniyet teşekkülündeki âmilleri bize verecektir.

II. İslam Medeniyetinin Teşekkülü

Burada toplum felsefesi olarak benimsediğimiz yukarıdaki medeniyet nazari çerçevesini şimdi İslam medeniyetine uygulayabiliriz. İslam'ın, temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten, yorumlanarak veya doğrudan yorumsuz alınan küllî hakikatler bütünlüğünü oluşturan İslam dinî yapısının insan hayatının bütün yönlerine uygulanması ile ortaya çıkan ve küllîleşen umumi kültür birikimine “İslam Medeniyeti” diyebiliriz. İslam Medeniyetinin oluşma şekli, küllî geçerli olan ilkeler açısından diğer medeniyetlerden pek farklı değildir. Ancak tarihte takip ettiği yol farklıdır ve küllî geçerli olan ilkelere imtısalin güçlü olduğu dönemlerde tezahür eden kültür farklıdır. Çünkü bütün medeniyetlerin yükseliş ve çöküşleri temelde beşeri olgular oldukları halde bunların oluşum sürecinde geçerli olan ilkeler devamlı aynıdır.

Kur'an'ın "sünnetullah" olarak adlandırdığı bu toplumsal ilkeler hiçbir zaman değişmez. Fakat *sünnetullah*, devamlı ilahi bir yön içermektedir. Çünkü Kur'an bu terimi devamlı toplumların peygamberlere karşı çıkmaları ile ortaya çıkan durumlara ilişkin kullanılmıştır.

Bütün güçleriyle Allah'a yemin ederek: "andolsun, eğer bir peygamber gelirse, diğer bütün milletlerden daha çok doğru yolu takip edeceğiz" dediler. Ancak kendilerine bir peygamber gelince doğru yoldan uzaklaşmaktan başka bir şey yapmadılar: derken yeryüzünde daha fazla kibirlenerek dolaşıp kötü tuzaklar kurmayı düşündüler. Hâlbuki kötü tuzağın etkisi neticede ancak sahibini bulur. Onlar öncesi toplumlara uygulanan ilkelerden başkasını mı umdular? Allah'ın ilkesinde (sünnetullah) asla bir değişiklik olmaz. Allah'ın ilkesi değiştirilemez. Kendilerinden önceki toplumların sonunun nasıl olduğunu görebilmek için hiç yeryüzünde gezmediler mi? Hâlbuki onlar daha güçlü idi. Ne göklerde, ne de yerde Allah'ı aciz bırakacak hiçbir şey yoktur. O bilendir; güçlüdür. (35/Fatır:-442-44)

Bu, Allah'ın önceki toplumlara uyguladığı ilkedir (*sünnetullah*). Allah'ın ilkesinde asla bir değişiklik bulamazsın. (33-Ahzab, 62; ayrıca krşz. 17/İsra. 77:48/Fetih, 23)

Medeniyetlerin oluşumunu, yükseliş ve çöküşünü düzenleyen ilahi kaideler (*sünnetullah*) her medeniyette aynı ise de, bunların medeniyetleşme süreci içerisinde takip ettikleri tarihî yol farklıdır. Bu ilahi kaideleri açıklamaya çalışırsak zannedersen bundan ne kastettiğimizi de açıklamış oluruz. Medeniyetleşme sürecini adeta kontrolü altında tutan birtakım önemli unsurlar vardır ki, bunlara "itici güçler" veya "içtimai kanunlar" diyebiliriz. Bir medeniyetin oluşmasında en önemli ve en zorunlu, bu yüzden de en baskın olan itici güç, şüphesiz ki bilgidir. Kur'an'ın "ilm" dediği bu bilgi her hangi bir bilgi değil, belli bir tür bilgidir. Bu bilgi, toplum fertlerine açık ve berrak bir dünya görüşü kazandıran yaklaşımdır. Nitekim İslam medeniyetinde bu bilgi, vahiyle Peygamberimiz tarafından kazandırılmıştır. Bazı ayetler bunu gayet açık bir şekilde dile getirmektedir.

Yemin olsun ki, sana Bilgi (el-ilm) gönderdikten sonra şayet onların arzularına uyarsan, Allah'tan ne bir dost, ne de bir yardımcı bulursun. (2/Bakara. 120)

Ayrıca diğer peygamberlere gönderilenin de *bilgi* olduğu vurgulanmaktadır. "Gerçekten Biz Davud'a ve Süleyman'a Bilgi verdik". (27/Neml, 15); "Şüphesiz ki, Biz, onlara inanan bir topluluk için bir yol gösterici ve rahmet kaynağı olmak üzere Bilgi ile açıkladığımız bir Kitap getirdik." (7/A'raf, 52).

Bilgi unsuru umumiyetle her medeniyette aynı işlevi görür. Fakat bilginin bu işlevi gerçekleştirme şekli medeniyetten medeniyete değişir. O halde *sünnetullah* olarak **bilgi** her toplumda medeniyetleşmeye yol açar ve bu bakımdan **bilginin**, her medeniyette aynı olan işlevi, bilginin toplum fertlerine açık ve berrak bir dünya görüşü kazandırmasıdır. İslam medeniyetini ele alacak olursak Peygamberimizin vahiyle, kendi toplumuna nasıl bir dünya görüşü kazandırdığını inceleyebiliriz. O toplumdaki her fert, kim olduğunu, neden var olduğunu, bu dünya hayatının gerçek amacını, ölümün ne olduğunu İslam dünya görüşü içerisinde gayet açık ve berrak bir şekilde biliyordu. Bunun yanında, bu tür metafizik bir anlayışın nasıl bir toplumda gerçekleşebileceğini ve ne tür içtimai, siyasi ve iktisadi bir anlayışla uygulanabileceğini de gayet iyi biliyordu. Bu tür fertler yanında, ayrıca özel olarak seçilmiş (Ashab-ı suffa, vahiy kâtipleri ve hafızlar gibi) ve eğitilmiş fertler de vardı ki, bunlar henüz doğmakta olan İslam medeniyetinin ilk âlimleri olarak

belirlenebilirler. Bu âlimler sınıfı ise, daha sistemli ve düzenli bir bilgiye sahip olduklarından kendilerine İslam hakkında bir soru yöneltildiğinde bunu İslam dünya görüşü içerisinde daha sistemli ve daha derli-toplu cevaplayabiliyorlardı. Bu yüzden Peygamberimiz, bu âlimleri tebliğ için İslam'ı öğrenme eğilimi gösteren yörelere gönderirdi ve ilimden başka bir işle ilgilenmelerini pek istemezdi. Bu âlimlerin birçoğu toplumu eğitime görevi ile ilgilendikleri için pek bir eser vermemişlerdir. Tabii ki, Müslüman âlimin tek görevi, kitap yazmak olmamalıdır. Ancak Abdullah İbn Mes'ud, İbn Abbas, Zeyd İbn Sabit, Ali İbn Ebi Talib ve Ebu Hureyre gibi zatlar aynı zamanda küçük risaleler ve kitaplar telif etmişlerdir. Bu şekilde bilgi unsurunun İslam medeniyetinin oluşmasında oynadığı işlev, harekete geçirilmiş oluyordu.

Tabii ki, İslam medeniyetinin başlangıcındaki bilgi, daha sonraki devirlerde aynı kalmamış, yeni bilgiler buna eklenerek İslam dünya görüşü daha bir derinlik kazanmıştır. İslam medeniyeti ve aslında hiçbir medeniyet her devirde aynen olduğu gibi kalmaz. Nitekim İslam medeniyeti de ilk devrindeki gibi kalmamış, Müslümanların geliştirdikleri yeni bilimlerin kazandırdığı bilgiler çerçevesinde zenginleştirilmiştir. Böylece toplumda beliren yeni sorunlara, devamlı yeni ve daha etkin çözümler getirilmiştir. Bu çerçevede kelim (yani felsefe), hadis, tefsir, fıkıh, tarih, dil bilimleri, fizik, kimya, matematik ve astronomi gibi birçok bilimler geliştirilmiş ve İslam medeniyetine mal edilmiştir. Bunun yanında binlerce düşünür, filozof ve bilim adamı yetişmiştir. Bu düşünür ve bilim adamlarının insanlık tarihindeki önemine örnek olmak üzere, sadece Latince'ye ve Batı dillerine yüzlerce eserlerinin çevrildiğini; böylece Batı medeniyetine öncülük ettiklerini belirtmek yeterlidir. İslam medeniyeti böylece başladığı gibi hiçbir zaman kalmamış, tarihî gelişim sürecini devam ettirerek sürekli bir değişim olgusu içerisinde olagelmıştır. Şayet böyle olmasa idi, İslam medeniyeti kendi temel kaynağı ile de çelişki içerisinde olurdu. Zira Peygamberimiz bir hadisinde "İki günü bir olan zarardadır" demektedir. İslam medeniyeti de hiçbir zaman aynı kalmamış, sürekli daha iyiye ve daha doğruya taraf bir değişim süreci içerisinde tarihî seyrini sürdürmüştür. Bir medeniyet içerisinde birden fazla kültür bulundurduğu gibi; İslam medeniyeti de içerisinde bulunan birden fazla milletlerin kültürlerini, imha etmeden, benliklerini koruyabilecekleri bir şekilde barındırmıştır. Yine her medeniyetin adeta resmi diyebileceğimiz bir dili olduğu gibi İslam medeniyetinin de Arapça resmi dili olarak alınmış ve değişik birçok millet Arap olmamasına rağmen Arapça'nın gelişmesine ve bir bilim dalı olarak yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Ancak 16. yüzyıldan sonra İslam medeniyetinde bir durgunluk başlamış ve nihayet 19. yüzyılda çökmüştür diyebiliriz. Nasıl ki İslam medeniyetinin doğuşu için 610 senesi ve ilk vahyin verilmesi mümkün ise, aynı şekilde çöküşü için de Osmanlı'nın dağılması olan Birinci Dünya Savaşı'nın sona eriş tarihi, 1918 verilebilir. Zira bu tarihte İslam medeniyeti külliliğini kaybetmiş ve mahallileşen bir takım küçük kültürlere bölünmüştür. Yüksek bir medeniyet dili olarak Arapça da bilim dili olmaktan çıkmış ve mahalli birkaç kültürün dili olarak kalmıştır. Aynen tarihin geçmiş devirlerindeki çökmüş medeniyetlerde de görüleceği üzere bu mahalli kültürler, kendi medeniyetlerini unutup kısa zamanda hâkim medeniyetin etkisi altına girdiler; o kadar ki bunlardan bazıları kendi kişiliklerini kaybettiler. Zaten yıkılan bir medeniyetin en önemli özelliği, kendi benliğini hızla yitirmeye başlamasıdır. Bunun gibi günümüz Müslüman milletlerinin sergilediği daha birçok davranışlar çökmüş medeniyetlerin özellikleridir. Bunun içtimaî, siyasî, iktisadî ve eğitim gibi birçok değişik alanlarda sebepleri vardır; fakat bunlardan konumuzu ilgilendiren en önemli ve temel baş sebebi medeniyetin teşekkülünde âmil unsur "bilgi"dir.

Burada konumuzu ilgilendiren önemli bir ayırımdan bahsetmemiz yerinde olacaktır. Medeniyetleri etkinlikleri açısından üç sınıfta toplayabiliriz: 1. Canlı medeniyet, 2. Durağan medeniyet ve 3. Ölü medeniyetler. Bu medeniyetlerin her biri, şayet kendi sınırlarını aşmış birinden fazla dil ve millet topluluğunu kapsayacak duruma gelebilmişse, bu medeniyetlere, “külli medeniyetler” diyebiliriz; İslam, Eski Yunan ve günümüzde Batı medeniyetleri gibi. Diğer taraftan, bu medeniyetlerin her biri, kendi sınırlarını aşamayıp bölgesel nitelikte kalmışsa bunlara da “mahalli medeniyetler” diyebiliriz; Çin ve Hint medeniyetleri gibi. Bu medeniyetlerin kendilerine has bazı özellikleri vardır; bunlardan önemli gördüğümüz birkaç tanesini konumuza ışık tutacağı için zikrederim. Canlı medeniyetlerin özelliği, bu medeniyetin hâkim olduğu bir yerde ilmi ve felsefi faaliyetlerin diğer insan faaliyetlerine öncülük etmesidir. Böyle bir medeniyete mal olan bir toplum, “bilgi toplumu” olarak adlandırılabilir. Bir canlı medeniyet toplumunda, hiçbir sorun *ithal bilgilerle* çözülmeye çalışılmaz; aksine o toplumdaki *üretilen* bilimsel bilgiler ışığında, özgün kuramlar çerçevesinde çözülmeye çalışılır. Durağan medeniyetlerde ise, artık bilimsel alanlarda pek bilgi üretmeyen ve dolayısıyla teknolojik, iktisadî, siyasî ve nihayet askeri güç olarak da çöken medeniyetlerdir. Böyle bir medeniyetin geçmiş tarihî birimi, miras olarak henüz paylaşılmadığından aslında ölü medeniyet olmasına rağmen bu görünümü vermemektedirler. Bunun en belirgin örneği, İslam medeniyetleridir. Özellikleri ise, durağan Medeniyetlerin özellikleri ile çakışmaktadır. Ancak bu medeniyette ölü medeniyetlerin bazı özelliklerini de görmek mümkündür. Nitekim ölü medeniyetler, aslında mirası paylaşmış durağan medeniyetlerdir.

III. Medeniyet Teşekkülünde Âmiller

İslam medeniyetinin teşekkülü bize umumi ilkeleri vermekte yeterlidir. Çünkü bu medeniyetin teşekkülü çok bütüncül ve tutarlı bir şekilde olmuştur. Ayrıca oluşum süreçleri, yani teşekkül aşamaları yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Yukarıda bunu özetlemeye çalıştık ancak bu özet içerisinde âmillere doğrudan işaret etmedik. Burada umumi bir bakışla bu âmilleri çıkarmaya çalışacağız. Yukarıda gördük ki, ilk vahiy geldiğinde öne çıkarılan iki önemli olgu bulunmaktadır: birincisi, Allah’a karşı bir sorumluluk olarak ahlâkî yaşantı ki, bunun diğer önemli bir boyutu da topluma ve insanlığa karşı getirilen duyarlılıktır; ikincisi de bu iki boyutlu ahlâkî sorumluluğu bihakkin yerine getirebilmek için bilgili olmaktır. Birinci husus, tevhid etrafında şekillenen bir zihinsel tutum ve böylece insanlı sorunlara karşı hissedilen ahlâkî duyarlılıktır, ikincisi ise, Kur’an’ın “ilim” kavramı ile gündeme getirdiği birinci hususun bilimsel derinliğidir. Bu yaklaşımla Kur’an, ahlâk ve ilim arasında çok önemli bir ilişki kurmuş oluyordu. Böylece bilgiye çok hayati bir önem vermiş olması bilgiyi sadece bir şeyler bilmeden ibaret olarak algılanmasını engelliyordu. Evet, ilim ama ahlâkî güçlendirmek için; sorumluluğunu derinden hissetmek için ve nihayet sadece hissiyatla değil tüm akıl ve duygularla bir yaşantı kurabilmek için ilim peşinde koşmayı “farz” kılıyordu. Bu o kadar güçlü bir ifadelerle iletilmiş ve Peygamberimiz (SAV) tarafından uygulanmıştı ki, ilk Müslüman toplumu hızla bilgi toplumuna dönüşmüş ve üç yüzyıl gibi çok kısa bir sürede Müslümanları sadece günlük bilgilerde değil bilimde ve teknolojiye de dünyanın öncülerini durumuna getirmişti. İşte ilk İslam toplumunda bilgi yokken vahiyle bilgi doğdu ve büyüdü; sonra zamanla gelişti.

Bu açıklamadan temel ve zorunlu üç âmili şöyle ifade etmek mümkündür: 1. Tevhid inancı; 2. Bu inancın getirdiği ahlâkî sorumluluk duygusu ve bu duygunun çok güçlü olması; 3. Bu iki

unsurun birleştiği yaşantı, yani "amel". Böylece Kur'an'da vurgusunu bulan tekrarları zikretmek yerinde olacaktır: "*âmenu ve 'amilus-salihât*" (2/Bakara, 25, 82; 4/Nisa, 57, 122; 5/Maide, 93; 11/Hud, 23; 13/R'ad, 29; 24/Nur, 55; 32/Secde, 19; 65/Talâk, 10; 95/Tin, 6, vs.). Burada dikkat edelim, iman ile ahlak İslami yaklaşımda eşit kabul edildiğinden her zaman tekrarlanmamıştır. Ancak bu iki unsur o kadar iç içedir ki, ayrılmaları doğru olmaz. Biz burada bir tahlil yapmak için ikisini ayrı zikretmiş olsak da bu doğru değildir. Ahlâkın bu güçlü yönü aynı zamanda bilgi ile de irtibatlıdır ve bu irtibat çok güçlüdür. Çünkü bilgiye güç ve zindelik veren az önce belirtmeye çalıştığımız ahlâkî yöndür. Bu yönün eski gücünü kaybetmesi bilgiyi yavaş yavaş yaşlandırır. Bilginin yaşlanmasını bir benzetme ile anlatmaya çalışıyoruz. Çünkü onun yaşlanması, yeni ve özgün bilgilerin üretilmemesi demektir. Eskini tekrarı, belli bilgileri değişmez ve sabit algılamak bilgiyi yaşlandırır ve hatta ahlâkî yönü de etkisiz hale getirir. Sanki bilgi ile ahlâk arasında bir "mütekabiliyet" esaslı bulunmaktadır. Her ne kadar da ahlâkta öncelik olsa da denebilir ki, ahlâk bilgiyi, bilgi de ahlâkî güçsüzdür. İman ile ahlak bir bütün olduğuna göre İslam medeniyetinin en önemli âmili olan başlangıç noktası iman (tevhid) için de aynı şey söylenebilir. Yani tevhid, bilgiye; bilgi de tevhide güç verir. Her ikisinin tezahürü de ahlaktır. Bu durumda bu üçlü; yani, iman, amel ve bilgi, medeniyetlerin teşekkülünde aslî âmillerdendir.

Bilindiği gibi aslî âmillerin toplumu harekete geçirmesinden sonra ortaya çıkan yeni bazı âmiller vardır ki, bunlar da medeniyetleşmenin tam teşekkül etmesinde toplumu tarihsel zeminine oturtmaktadır. Yani bu aslî âmillerin ortaya çıktığı toplum topyekûn bir değişim içerisine girerek iki boyutta değişmeye başlar: Birincisi, toplumsal boyut; ikincisi de kurumsal boyuttur. Bu değişimleri de biz medeniyetlerin teşekkülü için gerekli âmiller olarak görüyoruz. Ancak bunlar aslî değil fer'î bağlamsal şartlardır. Bunlardan toplumsal değişim, toplumun yeni oluşan iman-ahlâk-bilgi eksenindeki birikimlere göre kendini yenilemesi ve aile, kültür, örf ve adetlerinin bunlara göre şekillenmesidir. Kurumsal boyuttaki oluşumlar ise dört önemli eksenle gerçekleşir: eğitim, hukuk, siyaset ve iktisat. Böylece o toplum medeniyet eksenine girmiş olur ve oluşan kültür küllileşmeye başlar. Küllileşme sürecinde bundan sonra etken olan en önemli âmil bilimlerdir. Bu demektir ki aslî ve fer'î âmillerin tahakkukundan sonra toplumda bir bilgi geleneği oluşmuştur ve bu bilgi geleneği henüz bu aşamada bilimin yerini almaktadır. Ancak âmiller fitrata uygun olarak gelişmeye devam ederse oluşan bilgi geleneği yavaş yavaş bilimlerin doğmasına yol açacaktır. Önce bilgi sınıflandırılacak, sonra her bir sınıfın inceleme yönteminin belirlenmesi ile her sınıf bilgi bir bilim dalı olarak kurulacaktır. Bilgi faaliyetlerinde bulunan bilgi erbabı bunu fark ederse bilimlerde ihtisaslaşma başlayarak bilimler gelişecektir ve böylece zamanla o toplumda bilim geleneği oluşacaktır. Bu bilim geleneği de toplumun külliyet kesb etmeye adım atmış olan kültürünü tamamen küllileştirecektir. Bu da o toplumun mahalli kültürünü medeniyet algısına götürecektir.

Sonuç

Medeniyetlerin oluşmasını çoğu zaman binalar, fabrikalar, hârika makineler gibi somut oluşumlara bakarak tahlil etme hatasına düşüyoruz. Hâlbuki medeniyetleri doğuran ve besleyen âmiller, aslında aklımızla yapabileceğimiz burada sunmaya çalıştığımız gibi soyut tahlille ortaya konabilir. Bir açıdan medeniyetleri bir buzdağına benzetirsek, dışa vuran yönleri itibarıyla çok az bir kısmının gözle görülebileceğini söyleyebiliriz. Bir medeniyetin dışa vuran kısmı duyularla algılanan binalar, fabrikalar, hârika makineler gibi somut oluşumlardır. Ancak dış dünyada duyulara hitap

eden etkenler o kadar çoktur ki, onların arkasında yatan asıl temel teşkil edici etkenleri göremediğimiz için bize buzdağının su yüzünde kalan kısmı çok büyük görünür. Bu durumu açıklayabilmek için insan anlayışına dayanan medeniyet kavramını tanımlamaya çalıştık ve: **insan iç dünyasının bir toplum bağlamında tezahür etmesi ile oluşan birikimlerinin külliyet kesbetmesi ile meydana gelen kültüre medeniyet dedik.** Bu tanıma göre aslında medeniyet ile kültür özde aynıdır; aralarındaki en önemli fark kültürü yerel olmasıdır. Yerellik de külliyete zıt bir durum teşkil etmektedir.

Buradan hareketle İslam medeniyetinin teşekkülünü, yani oluşum sürecini incelemeye çalıştık ve bu incelemeden bütün medeniyetler için geçerli olan teşekkül âmillerini bulmaya çalıştık. İslam medeniyeti başlangıçta Mekke-Medine veya Hicaz yöresinde oluşan basit mahalli Arap kültürü idi. Bu kültürün İslam dini sayesinde toplumda oluşan iman-ahlâk-bilgi âmili ile gelişerek küllileşmeye müsait bir hal almıştır ve bu gelişmeler sayesinde yeni oluşan daha geniş kapsamlı İslam toplumunda bilimlerin doğması ile bu kültür küllileşmiştir. Bu durumda İslam medeniyeti Arap kültürünün külliyet kesbetmiş hâlidir. Ancak bu süreçte toplumda oluşan bilimsel birikim toplumun yeniden şekillenmesine ve eğitim, hukuk, siyaset ve iktisat kurumlarının gelişmesine yol açmıştır. Dikkat edilmelidir ki, bu medeniyet toplumu küllileştiği için içinde artık birçok kültürü barındıracak duruma gelmiştir. Mesela hukukta örfü kaynak olarak alması mahalli kültürleri ve tek bir bilim dili kullanmasına rağmen diğer mahalli dilleri korumuştur. Külliyet özelliği bunu gerektirmektedir. Bu özelliği koruyan diğer bir külli insan faaliyeti de şüphesiz ki, “bilimsel bilgi”dir. Din, İslam medeniyetinde ahlâk unsurunu teşkil eder ve bu medeniyetin teşekkülünde asıl önemli görevi üstlenmiştir. Bilgi ise bilime dönüşerek mahalli yerel olanı kavramsal olarak içerdiğinden bunların bir şemsiye altında toplanmasına yol açmıştır. Böylece külli İslam medeniyeti, tek bir yöreye ait olmayıp külliyeti itibarıyla medeniyete “vahdet” (*tevhid*) ve kesret yani çok kültürlülük kazandırmıştır. Bu durumu açıklamak için “bilgi-ahlâk” âmiline İslam medeniyetindeki “iman-amel” ilkesini ilişkilendirerek İslam medeniyetini geçmiş ve gelecek boyutunda değerlendirilmeye çalıştık. Bu değerlendirme bize gösterdi ki, İslam medeniyeti diğer medeniyetlere bu tür çalışmalarda modellik yapabilecek bir özelliğe sahiptir.

OSMANLI -TÜRK AYDINININ MEDENİYET ANLAYIŞI PERCEPTION OF CIVILIZATION IN THE MIND OF OTTOMAN-TURKISH INTERNATIONAL Bir kelimenin tarihini yazmak asla vakit israfı değildir. Lucien Febvre

İbrahim Şirin*

Özet

Dünyanın modernleştirilmesinde son derece stratejik öneme sahip olan “Civilisation” kelimesine Osmanlı aydını, “Medeniyet” karşılığını verir. Medeniyet, Osmanlı aydını ve bürokratinin ilk ideolojisi olur. Reşit Paşa’dan Cevdet Paşa’ya, Şinasi’den Ziya Gökalp’e medeniyet kelimesine farklı karşılık aranır. Şinasi Reşit Paşa’yı medeniyet resulü ilan ederken Tanzimat’ın yeni insan ve toplum idealini medeniyet kelimesi üzerinden belirlemeye çalışır. Medeniyet aynı zamanda Avrupa’nın sömürgeci arzularını gemleyecekleri sihirli bir kelimedir. Sadık Rıfat Paşa’nın medeniyet kelimesine aradığı karşılık Tanzimat’ın ilanındaki ilkelerle birebir örtüşmektedir. Medeniyet kelimesi aynı zamanda iktidar ve muhalefeti, statükocu ve değişimden yana olanları ayırıştırıcı turnusol kağıdı gibi bir işlev görür. Medeniyet kelimesi aynı zamanda Avrupa’nın dünyanın geri kalanına teknik ve bilimde ne kadar ileri olduğunu hatırlatan stratejik bir kelimedir. Biz bu çalışmamızda iki hususa dikkat çekmek istiyoruz: İlki medeniyet kavramına anlam arayışı ile siyasal hayat arasındaki ilişki, ikinci ise Avrupa’nın dünyanın geri kalanına üstünlüğünü kabul ettirmede kullandığı yöntem ve araçlar nelerdir?

Anahtar kelimeler: Medeniyet, Tanzimat, Avrupa, Dünya Fuarları, Teknik

Abstract

The word “civilization” that has a strategic importance in the modernization of the world is translated into Turkish as “medeniyet” by the Ottoman intellectuals. Civilization became the first ideology of Ottoman intellectuals and bureaucrats. From Reşit Pasha to Cevdet Pasha and Şinasi to Ziya Gökalp different words were sought for the word “civilization”. Şinasi, while announcing Reşit Pasha as the prophet of civilization, tried to determine the new ideal of man and society of the Tanzimat over the word “civilization”. Civilization was also a magic word by which they would curb the colonial desires of Europe. The equivalent word to civilization sought by Sadık Rıfat Pasha corresponded to the principles of the Tanzimat. The word “civilization” also acted like litmus paper that separated the power and the opposition, and the supporters of change and status quo. Moreover, the word “civilization” was such a word that reminded the rest of the world how far they fell behind with Europe in terms of technics and science. In this study we would like to draw attention to two issues: The first is the relationship between political life and the search of meaning to the concept of civilization, and the second is the methods and tools used by Europe in order to make the rest of the world accept her superiority.

Key words: Civilization, the Tanzimat, Europe, World Expositions, Technics

Medeniyet Kelimesine Osmanlıların Anlam Arayışı

Osmanlı aydını ve bürokrati ne oldu da medeniyet kelimesi üzerine kafa yormaya ve düşünmeye başladı? Dahası kendi kadim medeniyetlerini bırakıp Avrupa medeniyetini benimsemeye kendini

* Doç.Dr. Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

neden zorunlu hissetti? Avrupa kendi medeniyetinin benimsenmesi noktasında Osmanlı aydınını nasıl ikna etti? Nasıl bir yöntem izledi? Batılı üstün öznenin kuruluşu ile Avrupa medeniyetinin üstünlüğünün kabul edilmesi arasında bir bağ var mı? Bu çalışma da bu sorulara cevap arayacaktır. Öncelikli olarak Osmanlı aydınının bir kelimeye anlam arayışına bir göz atalım.

İlk kez 1765'te ortaya çıkan ve Almanların Kultur sözcüğünden çok Fransızların "Civilisation"¹ kelimesi, bütün Osmanlı bürokrat ve aydınının Avrupa'yı çözümlemede üzerinde kafa yordukları bir kavramdır. Civilisation kelimesine Sadık Rifat'tan Reşit Paşa'ya, Reşit Paşa'dan Cevdet Paşa'ya kadar birçok Tanzimat ricali karşılık arar ve medeniyet kelimesinde karar kılarlar. Medeniyet kelimesinde karar kılınmasına karşılık; medeniyete, Sadık Rifat ve Reşit Paşa örneğinde olduğu gibi, farklı anlamlar yüklenir.² Buna rağmen medeniyet, Tanpınar'ın deyişi ile Tanzimat devrinin ilk ideolojisidir. Şinasi, Reşit Paşa'yı medeniyet resulü ilan ederek kendi nesli ve gelecek nesiller için bir dinî figür haline getirir.

Sadık Rifat Paşa'nın *Avrupa Ahvali*'nde çerçevesini çizdiği medeniyet kavramı, devletlerarası hukuk bağlamında geliştirilmiş bir kavramdır. Sadık Rifat,

Avrupa'nın şimdiki civilisation'u yani usul-i menüsiyet ve medeniyeti iktizasınca menâafi-i mülkiye-i lazimelerinin ilerlemesini ancak teksir-i efrad-ı millet ve imar-ı memalik ve devlet ve istihsâl-i asayiş ve rahat esbâb-ı adiyesiyle icra ve istihsal etmekte ve bu misüllü menfaat-i külliye ile ilerleyip yekdiğer üzerine halen ve itibaren kesb-i mezîyet eylemektedir. Bu madde-i lâzimenin üss-i esası dahi her bir akvamın ve milletin can ve mal ırz ve itibari hakkında emniyet-i kamilesinin istihsaline,³

ifadesiyle medeniyeti, nüfusun çokluğu ve refahı, halkın ırz can ve namusunun devletin güvencesi altına alınması olarak görürken Tanzimat'ın öncüsü olduğunu gösterir. Sadık Rifat Paşa'ya göre, taassub- cehalet ikilisine karşı akıl ve bilim ikilisi ilerlemenin yegane vasıtasıdır. Paşa eğitim, çalışma, akıl, terakki gibi kavramları da Osmanlı gündemine sokarak, bu bağlamda da Yeni Osmanlıların öncüsü olur.

¹ Febvre 1995,228.

² Cemil Meriç, *civilisation* kelimesinin Osmanlı entelijansiyaındaki serüvenine dikkat çeker. Reşit Paşa'dan, Namık Kemal'e, Cevdet Paşa'dan Mehmed Akif'e kelimenin olumludan olumsuzaya kayan anlam zenginliği içinde Cevdet Paşa'nın medeniyet tanımı, diğerlerine göre, daha gerçekçidir. Meriç'e göre Paşa, kendi sesimiz şarkın sesidir, tek kusuru ümran gibi kucaklayıcı bir kelimeyi, medeniyet gibi müphem ve mazisiz bir lahza feda etmek olmuştur. Meriç, kaynaklarından kopan entelijansiyanın mefhum hercümerci içinde boğulduğuna hükmeder. Meriç, 1979. Meriç'ten üç yıl sonra Tuncer Baykara, *civilisation*ın Osmanlı dünyasında karşılığı Meriç'ten habersiz, ama Meriç çizgisinde Mustafa Reşit'ten, Mustafa Sami'ye Gökaltın Akif'e uzanan bir yelpazede araştırır. Ancak Reşit Paşa'nın monden (Osmanlıda alafrangaya karşılık gelen) medeniyet tanımını bütün Osmanlı için geneller. Sadık Rifat'ın medeniyet görüşü bu genellemeye ters düşeceğinden, Osmanlı medeniyet kavramını ele aldığı makalesine konu edinmez, geçiştirir. Baykara'nın Reşit Paşa için hükmü daha ilgi çekicidir. "Mustafa Reşit Paşa diplomat olarak halkını ve kendi özünü değil, Avrupa'yı ve onun duygularını daha iyi biliyordu". Baykara1992, 17; Oysa Baykara'nın bu yorumu, yöneten sınıfın kendisini yönettiğinden farklı göstermek, farklılaştırmak için tuttuğu yoldur. Biliyoruz ki bu durum sadece Reşit Paşa'ya ilgili olmayıp Tanzimat'la da başlamamıştır. Aşıkpaşade'nin kuruluş döneminde Frenklere benzedikleri için saray çevresini eleştirdiği göz önünde tutulduğunda, oldukça eskilere gittiği anlaşılacaktır. Reşit Paşa, Avrupa'daki Fransız saray çevresinin *civilisation* tanımı içinde, kendisini ötekilerden farklılaştıracak-mesafe koyacak bir yol olarak ele alır. Reşit ve Sadık Rifat Paşa örneğinde olduğu gibi, Tanzimat döneminde medeniyete farklı anlamlar yüklenmiştir. Sorun, çağdaş araştırmacıların birini göz ardı ederek, kendi ideolojik konumlarına göre ötekini öne çıkarmaları ve teklî bir Osmanlı portresi çizmeleridir. Lucien Febvre'nin sivilizasyon üzerine ufuk açıcı çalışması, nedense medeniyet üzerinde çalışanların dikkatinden kaçmıştır. Febvre, 1995, 223-251'de gecikmeyle de olsa yayınlanmıştır.

³ Sadık Rifat Paşa 1974, 28.

Muasır medeniyetler seviyesine çıkmak ve onu geçmek bir ülkü haline gelir. Ancak yenileşme karşıtları için medeniyet. Hayrullah Efendi'nin tabiri ile "efkarı cedide-yi asriye, dinsizlik; serbestiyet ve hürriyet ise edepsizliktir"⁴. Ali Suavi, Hayrullah Efendi'nin işaret ettiği medeniyet tartışmalarına katılır.

Medeniyet denilen şey bizim Osmanlı memalikine ters taraftan girmiş. En ziyade medeniyetli sayılan mesela Londra'da kiliseye gitmemek, pazar günü dükkan açmak, yahut alışveriş etmek veya dikiş pek günah sayılır ve en serbest İngilizler irtikap edemezler. Biz de ise adab-ı diniye ve adet-ı atıkayı tahkir etmek medeniyet addolunur. Bu ne ters mana. Hülasay-ı kelimat şu taklid marazı bizi bitirmeden evvel bize onu bitirmek farzdır. Şimdiye dek dinimizi adetimizi, milletimizi bu zatların artık ettikleri tecavüz yeter⁵

Ali Suavi, Osmanlı ülkesinde Hristiyanlığı yaymaya çalışan misyonerlerin medeniyet adına faaliyetlerini yürüttüklerine dikkat çeker⁶. Ali Süavi, medeniyetin böylesi olumsuz anlamlandırılmasına karşın, kendisi bu terime olumlu anlamlar yüklemeyi edemez. Ona göre medeniyet, "Halkın yararı ve hakkın hakimiyetidir." Kendi ifadesiyle: "Siyaset-i medeniyenin esası mücerred halkın menfaat-ı maddiyesinden ibaret olmayıp, min haysi'l-kaide adalet-i mutlaka ve min haysi'ldir. Farz menfaat-i halk, hakimiyet-i halktır."⁷

Osmanlı bürokrat ve aydını, medeniyete karşı oluşan Hayrullah Efendi ve Ali Suavi'nin işaret ettiği olumsuz tutumu ortadan kaldırmayı amaçlar. Osmanlı kurtuluşu ve kalkınmasının yegane yolu olarak, metnin merkezine medeniyeti yerleştirirler⁸.

Yenileşme yanlısı Osmanlı yazar ve çizeri, her şeyden önce Avrupa'nın ilerlemesinin sebeplerini çözmek isterler. Bu çözüm, kendi toplumunun neden geri kaldığının da açıklaması da demektir. Hayrullah Efendi, Yolculuk Kitabı'nın sonunda "Avrupa memaliki ile kendi beldesinin tatbikine dair efkarı beyanda" kendi ülkesinin neden Avrupa kadar intizam ve asayiş içinde bulunmadığı, mamur ve refah olmadığını sorgular. Ona göre, cehalet ve taassup Osmanlı geri kalmışlığının yegane sebebidir. Aynı doğrultuda, Avrupa ilerlemesinin yegane sebebi de ilim ve maariftir⁹.

Ziya Paşa ve Namık Kemal Londra'dayken Hürriyet'te yazdıkları "Türkistan'ın Esbab-ı Tedennisi" başlıklı yazıda, Osmanlı ve Avrupa tarihini karşılaştırarak ele alırlar. Ziya ve Kemal, Osmanlı geri kalmışlığını uzun dönemli bir okuma ile çözmeye çalışırlar. Osmanlı düşüşü ve Avrupa ilerlemesini mukayeseli bir şekilde incelerler. Onlar da tıpkı Hayrullah Efendi gibi, Avrupa'nın ilerlemesinin sebebinin "müstakil ilim ve marifet" olarak görürü. Osmanlı'nın geri kalmasının sebebi ise "bais cehil ve gaflet" şeklinde izah eder. Ziya ve Kemal, Avrupa'daki ilerlemenin sebepleri arasında serveti de anmayı ihmal etmezler. Ancak servet, onlara göre ilim, marifet ve çalışmanın bir neticesidir¹⁰.

⁴ Hayrullah Efendi 1867, 281.

⁵ Ali Suavi 1868, 20, Çelik, 1994, 608.

⁶ Çelik 1994, 606.

⁷ Kaplan Enginün, Emil, 1982, 537.

⁸ Yazarların niyeti, Avrupa izlenimini bütünüyle etkilemektedir. Osmanlı seyahat yazarı tipik bir reformatör olarak Avrupa düzenini kendi siyasal meşruiyetini sağlamada bir araç olarak gördüğünden Avrupa medeniyetine daha olumlu bir tavır takınır. 1863'de Avrupa'yı gezen Dostoyevski, ülkesindeki Avrupalılaşıma yanlılarını eleştirmek niyeti ile Batı Batı Dedikleri seyahat izlenimlerini içeren kitabında medeniyete eleştirel bir tavır takınır. Dostoyevski, 1972, 51-52.

⁹ Hayrullah Efendi, 186, 385.

¹⁰ Ziya Paşa, Namık Kemal, 1868; Tanpınar, Tarihsiz, 47. Türkistan'ın Esbabı Tedennisi başlıklı makalenin yazarı konusunda ihtilaflar vardır. Kaplan, aynı makaleyi Ziya Paşa'ya ait olarak gösterir. Enginün, Emil, 1982, 90-94. Nurettin Öztürk, söz konusu makalenin iki yazarın ortak çalışması olduğunu belirtmekle birlikte, Ziya Paşa'ya ait olmasının muhtemel olduğunu ileri sürer. Öztürk 2001, 286. Biz de bu yoruma uyup makaleyi iki yazarın ortak çalışması olarak zikrettik.

Hayrullah Efendi ve Namık Kemal'in Avrupa ve Osmanlı üzerindeki ortak kanaatleri aynı kaynaktan beslenir. Mustafa Sami Efendi, gerek Hayrullah Efendi'yi gerekse Namık Kemal'i etkiler. Hayrullah Efendi'nin Yolculuk Kitabı'nda Sami Efendi'nin etkisi bariz bir şekilde hissedilir. Birçok yerde Hayrullah Efendi, Sami Efendi'den alıntılar yapar. Tanpınar, Kemal'in birçok noktada Sami Efendi'ye çok şey borçlu olduğunu vurgular. Ona göre Namık Kemal, bazı noktalarda Sami Efendi'yi genişletmekle yetinir¹¹.

Sami Efendi'ye göre, Avrupa'nın ilerlemesinin yegane sebebi ilim ve maarif ve çalışmadır. Sami Efendi'nin Paris ahalisinin mizacı hakkındaki "Paris halkı umumen zevk ve sefaya, gösterişe meyillidir, fakat bir taraftan da zengin yoksul, kadın erkek hepsi tam bir tutumluluk ve idare ile gece gündüz hizmet ve mesleklerinde çalışıp gayret gösterirler. Bununla birlikte yine de hiçbir zevkten geri kalmazlar, her zaman gönülleri şendir ve her cins kavim ile yakınlık ve dostluğa meyillidirler"¹² tahlili Avrupa'nın çileci çalışma ve zevk ve eğlence düşkünlüğüne (hedonizmine) işaret eder. Sami Efendi, bu ifadelerle Osmanlıların Avrupa anlatımını özetler.

Sami Efendi, medeniyeti; insan yaşamını kolaylaştıran bir unsur olarak görür. Ona göre, icatlar insanın yaşamını kolaylaştırmış ve ömrünü uzatmıştır. Buharlı gemiler, lokomotifler mesafeleri kısaltmıştır. Telgraf ve gazeteler sayesinde insan dünyada olup bitenden haberdar olmaya başlar. Onun nazarında medeniyet, insanın insanca yaşaması için tutulan yoldur.

Namık Kemal, Sami Efendi'nin bu görüşlerini *İbret* gazetesinde yazdığı "Medeniyet" başlıklı yazısında tekrar eder. Medeniyetin insanlık için gerekli olup olmadığını araştırmaya koyulur. Sonuçta Kemal, "medeniyetsiz yaşamın ecelsiz ölmek" olduğuna karar verir. Meseleyi medeniyet üzerinde odaklanan tartışmalara getirir. "Eğer medeniyetin Avrupa'ca fuşşiyata ve bir gürhunun zaruriyetine verdiği revaç cihetlerine hasr-i ittihaz olursa, bu yolda olan ta'rizatı hiçbir akıl yoktur ki teslim etmesin. Şu kadar var ki fuşşiyat, onun avarız-ı zatiyesinde değil, nekais-i icraatındandır. Çünkü asayişte kemal tarafında men'-i fuşşiyat dahi dahildir" sözleri ile dönemindeki tartışmalara katılır. Halet Efendi'yle başlayan Avrupa'yla fuşşiyatı eşdeğer görme eğilimi kökeninde yenileşme karşıtı bir söylemi içerir. Kemal, bu söyleme karşı medeniyeti savunur. Kemal'e göre, "medeniyetin Avrupa'daki hali bir nakais ve seyylat ile mâlâmâl imiş, iktisab-ı medeniyete çalışan avam için tamamı tamamına Avrupa'yı taklid etmek neden lazım gelsin" sorusunu sorar. Ona göre "kendi ahlakımızın ilcatı, kendi aklımızın tasvibâtı asar-ı medeniyetin furu'atına maa-ziyadetin kafidir"¹⁴. Kemal'in bu cümlesi dönemin genel eğilimlerinin iyi bir özeti gibidir.

Ahmed Mithat, Viyana'da Sadullah Paşa ile Osmanlı toplumunda Avrupa imgesine dair çarpıcı noktalara işaret eden, bir sohbetle girer. Sadullah Paşa bu görüşmede:

Bizim için henüz Avrupa'yı beğenmek mi, beğenmemek mi lazım olduğu bile tayin ve hükmolunmamıştır. Gah Avrupa'yı kendimize numune-i terakki addederek bâlâya çıkartırız, gah kendimizi dev aynasında görerek Avrupa'yı ehemmiyetle bile şayan bulmalıyız.

¹¹ Tanpınar 1997:126.

¹² Mustafa Sami Efendi 1996. 106. Sami Efendi'nin aksine aynı dönemde Osmanlı devletini gezen Fransız seyyahlar, Osmanlı insanını: uyusuk, tembel, buna karşın keşif düşkünlüğü ağıyon ve esrarkeş olarak nitelerler. İldem, 2000.

¹³ Namık Kemal 1873; Özün, 1938. 215.

¹⁴ Namık Kemal 1873; Özün, 1938. 216.

Bu ifrat ve tefritin her ciheti de ziyandır. Asıl maharet bu babta Osmanlıların ittiba etmeleri lazım gelen tarik-i evsat u sevabı bulmaktır¹⁵ tavsiyesinde bulunur.

Ahmed Mithat, bu tavsiyeyi tuttuğunu ve Avrupa'yı "terakkiyatını maddi ve manevi" olmak üzere ikiye ayırıp Avrupa'nın "terakkiyat-ı maddiyesini kemal-i hayretle taklide mecburiyet ile terakkiyat-ı manevisinden içtinaba luzum"¹⁶ görüşünün temelinde Sadullah Paşa'nın nasihatini yattığını belirtir. Sadullah Paşa'nın Osmanlı imgelemindeki Avrupa'sı, Tanzimat -Cumhuriyet aralığında Yusuf Akçura'nın tasnif ettiği ve tahlil ettiği Osmanlı düşüncesinde üç tarzı siyasetin Avrupa imgesi üzerinden oluşumuna işaret eder. Ahmed Mithat, Kemal'in takipçisi olarak "medeniyeti terakki-i maddi ve manevi" diye ikiye ayırır ve "terakki-i maddiyi taklide mecbur olunması gerektiğini "terakkiyat-ı maneviden" sakılması gerektiğini savundu.

Namık Kemal, Avrupa medeniyetinin eksik bir medeniyet olduğunu, iyi bir yol tutulursa dünyayı hayran edecek yolda bir medeniyet vücuda getirilebileceğini ileri sürer. Bu düşüncesi, ustası Şinasi'nin "Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bıkır-ı fikri'nin izdivacı"¹⁷ düşüncesiyle örtüşür. Tanzimat aydını, Avrupa'nın ahlakça eksik bulduğu medeniyetini, Asya'nın kadim medeniyetle sentezleyip yeni ve daha insani bir medeniyet kurma arzusu içindedir. Ancak bunun hemen olmayacağını bilecek kadar da gerçekçidirler.

Hayrullah Efendi, Tanzimat'la başlayan yenileşme hareketlerinin zamana ihtiyacı olduğunu, zaman içinde bunların meyvelerini vereceğini düşünür. Kemal, "Terakki" yazısında gelecekte ümitli olduğunu gösterir.

Evet şöyle birkaç sene içinde İstanbul'u Londra ve Rumeli'yi Fransa haline getirmenin mümkün olmadığını biliriz. Fakat madem ki Avrupa bu hale topu topu iki asır içinde gelmiş ve madem ki esbâb-ı terakkice onlar mucid olmuş biz o vesâti hazır bulacağız. İş etraflı tutulduğu halde, hiç olmazsa iki asır içinde olsun, biz de en müdemeddin memleketlerden sayılacak bir hale geleceğimizden hiç içtibat var mıdır? İki asır ise hayat-ı cemiyette nispeten lemha-yı basar hükmünde kalmaz mı? sorusuyla aslında Avrupa'dan daha şanslı bulunduğu zira bizdeki ahlak ekseriyet arasında bozulmak değil hâlâ lâyıkıyla neş ü nema dahi bulmadığından bununla beraber bir de terakki -perverlik iltizam olunursa acaba medeniyetimiz ne hale gelir¹⁸?

Avrupa medeniyetinin menşei konusunda da seyahatnâme yazarları ortak düşüncededirler. Sami Efendi, Avrupalıların ilimlerinin menşeinin kendi dinlerinden değil eskilerden bazı Müslüman Arapların vücuda getirdikten sonra Avrupalıların bu ilmi kendi ülkelerine taşıyarak geliştirdiklerini düşünür. Ona göre, gerçek mirasımız olan ilim ve kemal, eğer eskiden olduğu gibi İslâm memleketlerinin ahâlisinde yaygınlaşabilirse, İslâm toprakları yeryüzünün en seçkin yerleri olacaktır¹⁹.

Tunuslu Hayrettin Paşa, halkı Avrupa medeniyetine ısındırmak için, Avrupa medeniyetinin

¹⁵ Ahmet Mithat 1307, 1004. Sadullah Paşa, Avrupa izlenimlerini "1878 Paris Ekspozisyonu, "Sadullah Paşa'dan Tefvik Bey'e Mektup", "Sadullah Bey'den Refet Bey'e Mektup", "Berlin Mektubu" ve 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesini en iyi yansıtan metinlerden biri olan Ondokuncu Asır Manzumesi'nde bulmak mümkündür. Paşa'nın sözünü ettiğimiz mektup ve manzumesi Ebuzziya Tefvik'in Numune-i Edebiyat-ı Osmaniyesi'nde yer almaktadır.

¹⁶ Ahmet Mithat 1307, 1004.

¹⁷ Şinasi 1960, 103.

¹⁸ Namık Kemal 1872, 45; Özün, 1938, 187.

¹⁹ Mustafa Sami Efendi 1996, 117-118.

temellerini İslâm'a dayandırır. Avrupalıların İslâm'ın iyi ve güzel şeylerini alarak bugünkü seviyeye ulaştıklarını, sıranın şimdi Müslümanlarda olduğunu, onların da aynı yolla Avrupa'nın iyi ve güzel özelliklerini alarak kalkınacağını ileri sürer²⁰. Benzer bir tutum, Fuad Paşa'nın vasiyetnamesinde de görülür. Paşa'ya göre tek bir bilim vardır. Terakki anlayışı, İslâm'a ters olmayıp bilakis İslâm'ın evrenselliği inancıyla örtüşür.

Toplumun gelişme yolunda ilerlemesini İslâmiyet adına engellemeye kalkışanlar, Müslümanlıktan nasibini almamış, anlayışsız, bilinçsiz cahillerdir. Terakki, Müslümanlık dinin özünü tam bir uyum içindedir. İslâmlığın emrettiği bilim başkalarının tahsil ettiği bilimden farklı olmadığı, bilimin tek, akıl ve idrak dünyasının her yerde aynı güneşin işitip ısıttığı, mademki İslâmlık, evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesi olduğu, yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı, nerede bulunmuş ise ister putperest ister Müslümanlar arasında Medine ister Paris'te olsun her zaman İslâm'a aittir. Dolayısıyla Avrupa'nın buluşu olan yeni yasa ve gelişme araçlarını benimsemekte engel görülemez²¹.

Sadrazam Âli Paşa ile Sultan Abdülaziz'le Avrupa seyahatine katılanlar arasında tarihi bir konuşma geçer. Âli Paşa'nın, "İçinizde gördüğünüz Avrupa memleketlerinin hayatından ve şartlarından hangilerine muhtaç olduğumuzu, yoksa başka bir yol mu takip etmek icap ettiğini mülahaza edeniniz var mı?" sorusuna İkinci İmam Hasan Nami Efendi "Paşa hazretleri aslımıza halel getirmemek üzere, ne alabilirsek almaya mecburuz. İlimlerini, vasıtalarını, mesai şekillerini, umran ve refahlarını memalik-i şahanede görebilmek için çare yok"²² karşılığını verir. Bir mecburiyet karşılığında medeniyet transferi düşüncesi ortak bir kanaattir. Bu düşünce, Ömer Faiz Efendi'nin sadrazama verdiği cevapta daha belirgin olarak ortaya çıkar.

Bu memleketlerden her şeyi alalım hatta Müslümanlığı bile. Çünkü onlar, ilim irfan, medeniyet, çalışkanlık, adalet, müsavatlari ile Müslümanlığın asıl emirlerini Hristiyan oldukları halde tatbik ediyorlar, yani bilmeden hidayete de mazhar olmuşlar. Böylelikle diyar-ı küfr olarak onlardan en çok tehaşi ettiğimiz çekindiğimiz ve sakındığımız sebep aslında mevcut değil. Bunu idrak edersek, evet Efendimiz gerisi kolay. Çünkü şahsi ve cem'i olarak cüle vasfımız onlardan üstün. Cehaleti bırakıp ilmi, iptidailiği bırakıp medeniyeti, tembelliği bırakıp çalışkanlığı, el emeği biçareliğini bırakıp makineyi, şehirde ve köylerde pisliği bırakıp temizliği, üfürüğü bırakıp ilacı, deveyi bırakıp treni yelkeni bırakıp uskurlu gemiyi alır, kadınlı-erkeklerle birlikte ve beraber bir tam millet olursak hem dinimizin, hem de devletimizin bekasını ve izz-ü şan ile devamını temin ederiz. Evvela buna karar verelim. Bunun asli ve ulvi vazifemiz olduğuna idrak ve kabul edelim., gerisi kolay devletlu²³.

Ömer Faiz Efendi'nin tarihî cevabı, medeniyet transferinin kendiliğinden bir isteğin sonucu olarak değil de, Avrupa'nın meydan okuması ile devletin ve toplumun bekası için bir zorunluluk olarak kabul edildiğini gösterir²⁴.

20 Tunuslu Hayreddin Paşa 1297, 9; Mehmet Akif'in Avrupa için "işleri dinimiz gibi dinleri işimiz gibi" sonradan sloganlaştırılan sözü; Sami Efendi, Şinasi, Namık Kemal, Hayrullah Efendi, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın düşünceleri ile aynı doğrultuda Müslümanlıkla medeniyeti bağdaştırma çabasını yansıtır. Kazanlı Musa Akyığıtzade, İslam medeniyetini Araplara addetmenin yanlış olduğu; Türklerin de Araplar kadar İslam medeniyetine katkılarının olduğunu belirterek Avrupa medeniyetinin temelini bu medeniyetin bir ürünü olduğunu savunur. Meşruiyet döneminde (1899) Tanzimat'ın sentezci çizgisini devam ettirir. Musa Akyığıtzade, 1996.

21 Akarlı 1978, 2.

22 Kutay 1991, 78.

23 Kutay 1991, 78.

Osmanlılar, Avrupa'nın meydan okumasına karşı, medeniyeti bir kalkan olarak görüp onu kabullenmekle Avrupa'nın sömürgeci arzularını gemleyeceklerini düşünürler. Aynı zamanda Avrupa dışı toplumların üst tabakası, medenileşmeyi kendi egemenliklerini gerçekleştirmek için kullandılar.

Avrupa'nın Ontolojik ve Epistemolojik Baskı Aracı Olarak Medeniyet

Osmanlı aydını medeniyet kelimesi konusunda medeniyetin bilim ve ilerlemenin bir sonucu olduğu noktasında hemfikirdir. Osmanlı düşüncesinin en temel kavramlarından birinin terakki (ilerleme) olması oldukça düşündürücüdür. Avrupa bu kavram üzerinde bütün dünyayı biçimlendirdi. İlerleme fikri Avrupa'nın doğuyu biçimlendirme noktasında en çok kullandığı stratejik bir kelimedir.

XVI ve XVII. yüzyıllarda doğa bilimleri büyük gelişmeler göstermiş, bilimlerin ve teknik buluşlar yoluyla toplumsal yaşama sağladığı katkılar özellikle 18.yüzyılda Avrupa toplumlarına bir ilerleme (Fortshritt, progressus) inancı getirmişti. Aydınlanmacı insan ve düşünürleri doğa kadar toplumun da bir ilerleme içinde olduğuna yürekten inanmaktadırlar. İnsanın doğanın Efendisi olduğu yolundaki düşünce, ilerleme ideolojisi gibi insanın kendisini dünya içerisinde konumlandırma çabasının ürünüdür. Avrupa bu ilerleme ideolojisini hem emperyal bir öznenin kuruluşunda hem de bu öznenin ötekisinin (sömürülen) inşasında stratejik bir anlam atfederek kullanmıştır. İlkel, barbar, despot gibi kavramlar, ilerleme ideolojisinin bir sonucu olarak üretilmiş, tüm bu kavramlar karşısında Avrupa ileri bir medeniyete sahip kıta olarak yüceltilmiştir.

Avrupalılar kendi medeniyetlerinin ileri bir medeniyet olduğunu kabul ettirmek için görkemli Sergiler-Ekspozisyonlar düzenlediler. Avrupa insanı için teknik gelişme diğerlerinden, ötekilerden daha ileri oldukları hissini veriyordu. Teknik, kalkınmanın tek ve yegane yolu olarak sivriltiliyordu. Osmanlı aydın ve bürokratlarının neredeyse tamamının katıldığı dünya fuarları, sanayileşmenin ve teknik ilerlemenin ölçütüydü. Walter Benjamin'in deyimiyle sanayi sergileri, Dünya fuarı adına mal denem fetişin hac yerleriydi. Dünya Fuarları, malın değiştirme değerini çarpıtır: dahası kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve yaratır. İnsanın zaman geçirmek için içerisine daldığı bir fantazmagori oluşturur. Eğlence endüstrisi de insanı malın eriştiği düzeye yükselterek, bu fantazmagoriye girmesini kolaylaştırır. İnsanoğlu da kendine ve başkalarına yabancılaşmanın tadını çıkararak, kendini böyle bir dünyanın yönlendirmesine bırakmış olur. Dünya Fuarlarına dünyanın tüm ülkelerinden krallar, prensler ve diplomatlar, bankerler, tacirler ve seyir meraklıları akın edip en yeni cihazların ve atraksiyonların sergilendiği çelik, cam ve alçıdan yapılmış gösterişli saray ve salonları geziyorlardı. 1851 yılında düzenlenen Londra dünya fuarını, 6.039.195 kişi 1867'deki Paris Fuarını yaklaşık on bir milyon kişi ziyaret etti. Fuar, dünyanın dört bir köşesinden milyonlarca insanı bir araya getirip tek bir sürü yapan ulu bir gücü hissettiriyordu. Fuar, Emperyalizmin yeni Tanrısı tekniğe tapınmak için bütün dünya insanlarını bir araya getiren büyük bir tapınak, bir mabetti.

Osmanlı Sultanlarından Abdülaziz ilk defa kendi ülkesinin dışına dünya sergisi vesilesiyle katılmıştı. Sultan Abdülaziz'in onur konuğu olarak katıldığı 1867 Paris Fuarı, Benjamin'in deyimiyle kapitalist kültürün fantazmagorisinin en görkemli bir biçimde sergilendiği fuardır. Sultan ve maiyeti bu fuardan fazlasıyla etkilendiler. İngiliz Elçisi Sultan Abdülaziz'i Paris sergisinde yakından takip

eder. Sultanın donanma ile yakından ilgilendiğini görür ve bunu rapor eder. Rapor'da Osmanlı sultanı İngiltere'ye geldiğinde eğer donanmayla ilgili bir gösteri düzenlenirse bundan fazlasıyla etkileneceğini belirtir.²⁵ 26 Temmuz 1867'de bir gün boyunca Portsmouth'ta İngiliz donanması Sultan'a gösteri yapar.²⁶ Elçinin belirttiği gibi Sultan son derece bu gösteriden etkilenir. Sultan ülkeye döndüğünde yabancı ülkeden donanma kurmak için pek çok gemi satın aldı.

Sultanla birlikte seyahate katılan Şehzade Murat ve Abdülhamit amcaları gibi sergiden çok etkilendiler. 1876'da tahta çıkan ve hükümdarlığı üç ay süren V. Murad'ın "eğer onlara (Avrupalılara) benzemezsek bize yaşama hakkı tanımazlar ifadesini seyahat sırasında söylediği ifade edilir.²⁷ V. Murad'ın medeniyetlerini benimsemesek kendimizi Orta Asya bozkırlarında buluruz ifadesinde Avrupa'nın baskısı kendini hissettirmektedir. Bu hal dönemin diğer aydınlarında da görülür. Osmanlılar, Avrupa'nın meydan okumasına karşı, medeniyeti bir kalkan olarak görüp onu kabullenmekle Avrupa'nın sömürgeci arzularını gemleyeceklerini düşünürler²⁸. Avrupa dışı toplumların üst tabakası, medenileşmeyi kendi egemenliklerini gerçekleştirmek için kullandılar.²⁹ Dışardan güçlü ve çağdaşçı baskılar altında civilizasyona zorlanmış olmalarının yanında bu devletlerin hükümetleri, çağdaş reformları alıp uygulamadıkları takdirde sonunda kendilerinin yabancı egemenliğe boyun eğeceklerini bilecek kadar da gerçekçidirler. Aynı şekilde Avrupa tarzı eğitim almış yeni aydın grubu, Avrupa sivil hukuk ve hükümet kurumlarının ülkelerindeki mutlakiyete (sultan ve bürokratların) ve dışarıdan gelen Avrupa istilasına karşı bir savunma aracı olarak düşünüyorlardı³⁰. Çünkü *civilisationu*³¹ Fransa, ulusal yayılmacı ve sömürgeci politikasına bir gerekçe olarak kullanıyordu³². Fransızlar, Mısır'ı, sömürgeleştirme adına değil, barbar Osmanlılardan kurtarma adına işgal ederler. *Civilisation*, Haçlı Seferlerinden sonra Avrupa'nın yeni bilinçlenmesinin ve bunun sonucu olarak dünyayı bu bilinçle yeniden şekillendirmesini içeren sömürgeciliğin üstüne sürülmüş ciladır.³³ Bunun fazlasıyla farkında olan Osmanlılar, Avrupa'nın hakimiyet araçlarına sahip olduklarında, Avrupa'nın sömürgeleştirme arzularını gemleyebileceklerini düşünüyordu.

Avrupa medeniyeti ve bilimini transfer etme bu bağlamda kendiliğinden oluşmuş bir durum olmaktan çok Avrupa'nın askeri, ekonomik ve epistemik dayatma ve meydan okumasıyla oluşmuştur. Avrupa'nın artan baskıları askeri ve teknik dayatmaları, Osmanlı ontolojik ve

25 PRO. FO 78/2010.

26 PRO. FO 78/2010.

27 Iacovella 1998, 24.

28 1876'da tahta çıkan ve hükümdarlığı üç ay süren V. Murad'ın "eğer onlara benzemezsek (Avrupalılara) bize yaşama hakkı tanımazlar itirafı, için bkz. Iacovella, 1998, 24. Fuad Paşa ihmaller yüzünden mahvolma felaketinden kurtulunabilmeliğimiz İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip olmaktığımızı sağlar. Bizim için artık önemli olan çok terakki etmek değil, fakat kesin olarak Avrupa'nın öteki ülkeleri kadar terakki etmektir. Akarlı 1978, 2: Âli Paşa'nın 1869'da Girit'ten Yolladığı Layiha'da "Müslüman olmayan devletlere iki yüzyıl evvelki gibi davranmak ve gözlerini kapayıp, korucular olan ve iki yüz milyon aşkın, özgür tebaayı kapsayan kuvvetli devletleri ortadan kaldırmak ya da işlerine karışmak ve bize karışmalarını tamamen engellemek kabil değildir. Onun için başka yola gider ya da şimdiki yolumuzda kalırsak, Allah göstermesin. İslam devletinin esasının çökeceği ve İslam milletinin bağımsızlığının bize ölçsüz bir perişanlığa uğratacağı şekilde kusurlanacağı sayısız belirtiden açıkça anlaşılmalıdır. Akarlı, 1978, 14: yine BOA, Y. EE, 91/18 nolu 1281 tarihli sadr-ı esbak Mehmed Emin Âli Paşa merhumun yazdıkları vasiyetnâmeleri suretidir ki mündericatu mühim ve siyasiydir başlıklı Türkçe Vasiyetnâme'de. Yabancı devletlerin her türlü vesilesi ile ileri sürdükleri önerilerini ve işimize karışmalarını, saltanatın şan ve şevketine halel getirmeyecek bir biçimde idare için gah yalandan uymuş gözükür, zaman kazanır, gah değiştirerek belli bir süre içinde uygulamaya mecbur olurum" sözleri birlikte değerlendirildiğinde Avrupa'nın siyasi, askeri ve ekonomik meydan okumasına karşı koyabilmek için bir takım yeniliklere girişildiği anlaşılmalıdır.

29 Elias 2000, 130.

30 Gibb 1991, 348.

31 Bauman 1996, 112-114.

32 Elias 2000, 129.

33 Kültür ve uygarlığın siyasal bir işlev yüklenmiş savaş terimleri olduğu ile ilgili olarak bkz. Bauman 1996, 116.

epistemolojik alanına karşı tahripkar tutumları; ilerlemeci ve evrimci düz çizgisel tarih anlayışı ile kendisini ileri, kendisi dışındaki kültürleri geri olarak göstermesi ve bu dayatmaları bir ölçüde Osmanlı yöneticisinin kabul edip Osmanlı'yı bir çok açıdan Avrupa'dan geri olarak görme eğilimleri, Avrupa'nın ileri, Osmanlı'nın geri olduğuna dair duyulan derin inanç; yeni bir imgelem ve imgenin oluşumuna sebep oldu. Avrupa ileri Osmanlı ise geridir.³⁴ Osmanlı bürokrat ve aydınları arasında Osmanlı devletinin bekası Avrupa ailesi içine girmek ve Avrupa medeniyetini benimsemekle mümkündür anlayışı hükümü ilahi gibi kabul edildi.

Sadullah Paşanın 19 Asır Manzumesi'nde 1878 Paris Ekspozisyonu'nun belirgin bir etkisi vardır. Paşa, sergiye katılmış ve çok etkilenmiştir. Sergiye dair yazdıklarında Bin bir gece masallarından fırlamış, yeryüzünde cennet bir Avrupa anlatılmakta, dünyada böylesi bir cennetin kurulması içinse Paşa'nın formülü şudur:

Merkez kapının önünde bir hürriyet heykeliyle karşılaşır; elinde bir asa vardır ve bir koltuğa oturmuştur: görünüşü ve tavriyla seyircilere şunu demek ister: Ey değerli ziyaretçiler! İnsan gelişmesinin bu büyüleyici sergisine bakarken bütün bu ilerlemenin hürriyetin eseri olduğunu unutmayalım Kavimler ve milletler mutluluğa hürriyetin himayesi sayesinde erişirler. Hürriyet olmayınca emniyet olmaz, emniyet olmayınca servet olmaz, servet olmayınca saadet olmaz.³⁵

Ahmet Mithat yazınında Batı'nın ileri Doğu'nun ise geri olduğuna dair kanaatin kesin olarak oluşmasında Fransız İhtilali'nin yüzüncü yılında Paris'te yapılan Evrensel Sergi'nin etkisi olduğu açıktır. Tıpkı Sadullah Paşa ve diğer Osmanlı bürokrat ve aydını gibi Ahmet Mithat'ta sergiden büyülenerek ayrıldı. Sergiyi düzenleyenlerinde istediği tam da buydu. Sergi Batı'nın üstünlüğünü gösterebileceği yeni dünyanın bir temsilidir. 32 milyon insanın gezdiği bu serginin en çok "Makineler Sarayı" bölümü Ahmet Mithat'ın ilgisini çekti. Teknomania bir Osmanlı için Makineler Sarayı Avrupa'nın çok ilerde olduğunu göstereceği özel bir alandı. Avrupa'da Bir Cevalan'a düştüğü not Ahmet Mithat'ın Makineler Sarayı'ndan nedenli etkilendiğini göstermektedir. "Bu gün yalnız bir cüz'ünü görmüş bulunduğum makineler Avrupa terakkiyat-ı maddiyesinin gerçekten hayret-fermayı ukul-ı müdekkikin olacak derecede çoktan bulmuş da geçmiş bile olduğunu teslim eyledim"³⁶. Tıpkı diğer Osmanlı ve Avrupa dışı ülke aydınlarının Mısır, İran, Japonya gibi Ahmet Mithat'ta serginin arkasında yatan dünyanın geri kalanına hakim olmak isteyen emperyal arzuyu göremedi ya da görmek istemedi.³⁷ Avrupa'nın teknik ve bilimini alarak bu emperyal arzuyu gemleyeceğine inanmak istedi.

Sonuç

Avrupa tekniği ve bilimi ile kendi iktidarlarını tesis etmek isteyen Osmanlı bürokratları sistemi askeri bir imparatorluktan bürokratik bir devlete dönüştürme arzusu içinde Avrupa bilgisini

34 Osmanlıların tarihsel süreçte Avrupa'yı algılama biçimleri için ayrıntılı bilgi için bkz. Şirin, 2009

35 Akıldiz 2011, 377.

36 Ahmet Mithat 1307, 656.

37 1851 sergisine katılan William A. Drew Londra'da düzenlenen serginin arkasında yatan fikri kavradığı anlaşılmaktadır. Drew 1852, 324-325. Ancak sergiye katılan diğer Amerikalı temsilciler tıplı Osmanlı aydını gibi sergiden büyülenerek ülkelerine döner. Zadock Thompson, sergiden etkilenecek ayrılır. Bilim ve tekniğin yeni dünyanın düzeninde oynadığı rol başını döndürür. Zadock 1852, 33. Robert F. Dalzell, Osmanlı aydını gibi sergiden sonra Amerikan basınının sadece medeni milletleri konuştuğuna dikkat çeker. Dalzell, 1960.40. Horace Greely Londra sergisinden utançla ayrılır. Zira ileri teknik ve bilime sahip olan Amerika teknik ve bilimde İngilizlerden geri olduklarını düşünür. Greely 1851, 6. Tıpkı Osmanlı aydını gibi kendi medeniyetlerini sorgulama zorunluluğu hisseder. Sergiden amaç örneklerden de anlaşılacağı üzere Avrupa'nın teknik ve medeniyette ne kadar ileri olduğunu göstermektedir. Bunu gösterirken dünyanın geri kalanın ne kadar geri olduğunun altını çizmekse asıl amaçtır.

transfer etmeye çabaladı. Bu çabası siyasal düzeni Avrupa bilgisi üzerinden değiştirmekti. Osmanlı aydını eski bilginin köhneleştiği ve yeni bir şey üretmediği toplumun ve siyasal alanın Avrupa'dan ödünç alınan kavramlarla yeniden kurulacağına dair bir inançta birleşti. Tanzimat döneminde Reşit Paşa, Âli ve Fuad Paşa gibi, iktidarı elinde tutan bürokratlar yanında, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi özellikle Âli Paşa monarşisine karşı muhalefetin önderliğini yapan aydınlar, Münif Paşa, Hayrullah Efendi gibi Osmanlı kalkınmasının eğitim yolu ile olacağını düşünen bürokratlar, Avrupa medeniyetini farklı düzeyde algıladılar. İktidardakiler, Osmanlı varlığının Avrupa ile diplomatik ilişkilere bağlı olduğu; Avrupa devletleri arasındaki çıkar kavgalarından yararlanarak bir denge politikası gütmenin en çıkar yol olduğu, düşüncesinde birleşirken, muhalifler, Avrupa'nın iç işlerine karışmasına şiddetle karşı çıktılar. Avrupa'nın niyetinin, Osmanlı'yı sömürgeleştirmek olduğu; dolayısıyla Avrupa'nın Osmanlı'yı Avrupa ailesine katmasının mümkün olmadığını her fırsatta ifade ettiler. Ancak, her üç grup, Avrupa'nın ileri olduğu noktasında hem fikirdir. Modern Avrupa epistemi ile Doğu - Batı diyalektiği çerçevesinde Avrupa'yı ve kendi toplumlarını yeniden tanımladılar. Avrupa medeniyeti, her ne kadar birçok alanda üstünse de ahlaki açıdan kusurludur. Avrupa medeniyeti ile Osmanlı sentezinden daha insani bir medeniyet yaratmak fikri, Tanzimat döneminin sentezci yaklaşımının dışı vurumudur. Avrupa, hem iyidir hem de kötü. Medeniyet kavramı karşısında bir tarafta medeniyet üzerinden dünyayı biçimlendirmek isteyen emperyalist Avrupa diğer tarafta iktidarı ele geçirmek isteyen ve Osmanlı sistemini askeri bir imparatorluktan bürokratik bir imparatorluğa dönüştürmek isteyen bürokratlar bir diğer tarafta ise Avrupa medeniyetini benimseyerek Avrupa'nın emperyal arzularını gemleyeceğini düşünen aydınlar yer almaktadır. Her toplumsal grup geldiği sosyal ve siyasal grubun menfaatleri bağlamında medeniyete anlam yüklemiştir. Medeniyet kelimesine yüklenen anlam üzerinden anlamlandıran grupların tarihine dair çıkarsamada bulunmak mümkündür. Anlamdaki farklılığı oluşturan, anlamlandıranların farklı sosyal ve siyasal kökenden gelmesi ve farklı siyasal ve toplumsal projelerinin olmasıdır. Osmanlı modernleşmesinin tarihi bir anlamda medeniyet kelimesine anlam arayışının tarihidir.

KAYNAKÇA

Ahmet Mithat. 1307. Avrupa'da Bir Cevalan. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası.

Akarlı, Engin Deniz. 1978. Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyatnâmeleri. İstanbul.

Akyıldız, Ali. 2011. Sürgün Sefir Sadullah Paşa. İstanbul: İş Bankası Yayınları. Ali Suavi. 1868. "Taklid" Muhbir. 18 Ocak: 20.

Bauman, Zygmunt. 1996. Yasa Koyucular ile Yorumcular (çev. Kemal Atakay) İstanbul: Metis Yayınları.

Baykara, Tuncer. 1992. "Bir Kelime-i İstilah ve Zihniyet Olarak Medeniyet'in Türkiye'ye Girişi". Osmanlılarda Medeniyet Kavramı. İzmir: Akademi Kitabevi.

Dalzell, Robert F. American Participation in the Great Exhibition of 1851. Amherest 1960.

Dostoyevski, Fyodor. 1972. Batı Batı Dedikleri. Ankara: Bilgi Yayınevi

Drew ,William A. 1852. Glimpses and Gatherings during a voyage and visit London and The Great Exhibition in the Summer of 1851. Boston.

Elias, Norbert. 2000. Uygarlık Süreci (çev. Ender Ateşman). İstanbul. C.I: İletişim Yayınları.

Febvre,Lucien. 1995. "Sivilizasyon Bir Sözcülüğün ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi": (çev. İsmail Yerguz). Cogito. S.5. s. 228.-239.

Gibb, Hamilton A. R.1991. İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar (çev. Kadir Durak). İstanbul: Endülüs Yayınevi

Greely, Horace.1851. Glances at Europe: in a Series of Letters from Great Britain; France, Italy,Switzerland, During The Summer of 1851. New York

Hayrullah Efendi.1867. Yolculuk Kitabı, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma İacovella, Angelo.1998. Gönve ve Hilal İttihad-Terakki ve Masonluk. (çev.Tülin Altınova. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İbrahim Şinasi. 1960. Makaleler. Haz. F. Abdullah Tansel. Ankara: Dün Bugün Yayınevi. İldem, Arzu Etensel. 2000. Fransız Gezginlerinin Gözüyle Türkler ve Yunanlılar. İstanbul: Boyut Yayınları.

Kaplan Mehmet, Enginin İnci, Emil Birol. 1982. Türk Edebiyatı Antolojisi: C II. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

Kutay, Cemal. 1991. Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Meriç, Cemil.1979. Umrandan Uygarlığa: İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Mustafa Sami Efendi. 1996. Avrupa Risalesi. Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri. Haz.

M. Fatih Andi. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Namık Kemal. 1873. "Medeniyet" İbret. I Kanununsani, No 84.

Öztürk, Nurettin. 2001. Türk Edebiyatında İnsan. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Sadık Rifat Paşa. 1974."Avrupa Ahvaline Dair Risale". Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi. Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Şirin, İbrahim. 2006. Osmanlı İmgeleminde Avrupa. Ankara: Lotus Yayınevi . Tanpınar, Ahmed Hamdi. Tarihsiz. Namık Kemal Antolojisi. İstanbul.

Thompson , Zadock. 1852. Journal of Trip to London, Paris and the Great Exhibition in 1851. Burlington.

Tunuslu Hayreddin Paşa. 1279. Akvem-ül Mesâlih fi Mârifet-i Akva-il- Memâlik (çev. Abdurrahman Efendi), İstanbul.

Musa Akyiğitzade. 1996. Avrupa Medeniyetine Bir Nazar. Haz. Selçuk Uysal. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ziya Paşa, Namık Kemal. 1868. "Türkistan'ın Esbabı Tedennisi". Hürriyet. 27 Temmuz.

Arşiv Belgeleri

National Archive

PRO, FO 78/2010

PRO, FO 78/2010.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA. Y. EE. 91/18

Yazım ve Kaynak Gösterme Kuralları

Kitap ve süreli yayınların başlıkları italik yazılmalıdır. Türkçe haricindeki dillere ait kelimeler italik yazılmalıdır. Notlar sırasıyla numaralandırılmalı ve metni takip etmelidir. Notlar dergide dipnotlar olarak gösterilecektir. Makalenin sonunda bir kaynakça listesi olmalıdır. Teşekkür kısmı birinci dipnottan önce bir yıldızla gösterilmeli ve rakamlı bir notla gösterilmemelidir. Tablo ve şekiller kaynakça listesinden sonra konulmalıdır.

Dergi standart bir dipnot stili kullanır. Kolay okunan bir metin sağlamaya çalıştığımız için lütfen metinde yazarın ismini ve yayın tarihini yazmayın. Bu sebeple, mesela, Tilly'ye yapılan bir metin referansı Tilly 2003, 45 şeklinde dipnotta yazılmalıdır.

Şekiller ve tablolar dosyalarını metin dosyalarından ayrı kaydediniz. Onları metin dosyası içine koymayınız /kopyalamayınız. Yazarlardan, yazarın kimliğini işaret edebilecek bütün kaynakça ve teşekkürleri kaldırmaları talep edilir. İnceleme süreci iki tarafın birbirinin kimliğini bilmediği bir süreçtir. Hakemin adı yazardan, yazarın adı da hakemden gizlenir. Makale başvuruları anonim olarak değerlendirildiği için, bu metinlerde yazarın adı ya da kurumu yer almamalıdır. Başka dergilere eşzamanlı başvurular, önceden yayınlanmış çalışmalar veya yazarın önceki çalışmalarından az farklı makalelerin başvuruları kabul edilmez.

Yüzde için % kullanınız. (Cümle başları hariç) On'dan büyük sayılar rakamla gösterilmelidir.

(ör. İki, altı, on, fakat 56, 37, 100)

Kaynakça:

Lütfen örneklerdeki noktalamalara dikkat ediniz. Ayrıca, yazar ve derleyenlerin, eğer kendileri özel olarak isimlerinin baş harflerini kullanmıyorlarsa, sadece soyadlarını değil, isimlerini de yazınız. Birden fazla yazar için et al kullanmayınız, bütün yazarların isimlerini veriniz. "Kaynakça" başlığını kullanınız.

Sıralama: Alfabetik olarak yazarın soyadına göre

Style Guidelines:

Book and periodical titles should be italicized. Words in languages other than English should be italicized. Notes should be numbered consecutively and should follow the text, they will appear as footnotes in the journal and a reference list should be included at the end of the article. Acknowledgments should be indicated by an asterisk before the first footnote; they should not be indicated by a numbered note. Tables and figures should be placed after the reference list.

The journal uses a standard footnote style. As we seek to preserve a smooth-reading text, please do not include author name and year of publication in the text. Thus, for example, a text reference to Tilly should be footnoted as Tilly 2003, 45. Information in the notes should be on the same page as the text.

Save files for figures and tables separately from text files. Do not embed/paste them into the text file. Authors are asked to remove all references or acknowledgements that might indicate the identity of the author. The review process is double blind. Reviewer's name is withheld from the author and the author's name is withheld from the reviewer. Because manuscripts are evaluated anonymously they should not bear the author's name or institutional affiliation. We do not accept simultaneous submissions, submissions of previously published work or articles that make only marginal progress from the author's earlier work. We allow UK as well as US spelling, as long as there is consistency within the article. Please indicate on the front page whether you used UK or US spelling.

Use % for percentage (except at start of a sentence). Numbers higher than ten should be expressed as figures (e.g. two, six, ten, but 56, 37, 100).

References:

Please note the punctuation in the examples. We also prefer that first names be provided for authors and editors, unless these individuals go by initials instead.

Do not use et al, for more than one author, cite the name of all authors. Use the heading 'References'.

Order: alphabetically by last name of author.

Tek Yazarlı Kitap:

Smith, George. 2012. Kitap İsmi: Alt Başlık. Yayın Yeri: Yayınevi. Eğer kaynak listesi aynı yazar tarafından aynı seneye ait iki veya daha fazla madde ihtiva ediyorsa, a, b, vs ekleyiniz ve onları kronolojik olarak eskiden yeniye doğru listeleyniz.

İki Yazarlı:

Evans, John, ve Emily Johnson. 2000. Kitap İsmi: Alt Başlık. Yayın Yeri: Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Jones, Thomas. 2012. "Bölüm Başlığı." Kitap İsmi içinde, derleyen Harry Smith, 321-356. Yayın Yeri: Yayıncı.

Derlenmiş Kitap:

Smith, John, derl. 2012. Kitap İsmi. Yayın Yeri: Yayınevi.

Dergi:

Wilson, Oliver. 2012. "Makale Başlığı: Alt Başlık." Derginin Tam İsmi, 10 (1): 60-70.

Tez:

Johnson, Isabelle. 2008. "Tez Başlığı." Doktora Tezi, Indiana University.

Gazete ve dergi makaleleri:

Evans, Jacob. 2005. "Makale Başlığı," Financial Times. 14 Eylül: 10.

Eğer yazar belirtilmemişse, kronolojik sıraya göre derginin ismi altında veriniz.

Economist. 2011a. "Makale Başlığı." 5 Nisan: 11.

Konferans makalesi:

Taylor, Jessica. 2007. "Makalenin Başlığı." International Studies Association'ın yıllık toplantısında sunulan makale, Chicago, 28 Şubat -3 Mart.

İnternet referansları:

Johnson, Isabelle, Emily King, ve Thomas Wilson. 2009. Data-Driven Programming. <http://www.dataprograms.org/datadriven>

26 Kasım 2010 tarihinde erişildi.

Mülakatlar:**Kaynakçada:**

Mülakat yapılan. Sene. Mülakatı yapan İsim, yer, tarih.

Notta:

Yazarın Mülakat yapılanın ismi ile mülakatı, yer, tarih.

Single Author Book:

Smith, George. 2012. Book Title: The Subtitle. Place of Publication: Publisher. If the reference list contains two or more items by the same author in the same year, add a, b, etc and list them chronologically from earlier to later.

Two Authors:

Evans, John, and Emily Johnson. 2000. Book Title: The Subtitle. Place of Publication: Publisher.

Chapter in a book:

Jones, Thomas. 2012. "Chapter Title." In Book Title, edited by Harry Smith, 321-356. Place of Publication: Publisher.

Edited book:

Smith, John, ed. 2012. Book Title. Place of Publication: Publisher.

Journal:

Wilson, Oliver. 2012. "Article Title: The Subtitle." Journal Title in Full, 10 (1): 60-70.

Thesis:

Johnson, Isabelle. 2008. "The Title of Thesis." Ph.D. diss., Indiana University.

Newspaper and magazine articles:

Evans, Jacob. 2005. "Article Title," Financial Times. September 14: 10.

When there is no author given, cite under the name of journal in chronological order. Economist. 2011a. "Article Title." April 5: 11 .

Conference paper:

Taylor, Jessica. 2007. "The Title of the Paper." Paper presented at the annual meeting of International Studies Association, Chicago, February 28-March 3.

Internet references:

Johnson, Isabelle, Emily King, and Thomas Wilson. 2009. Data-Driven Programming. At <http://www.dataprograms.org/datadriven>

accessed November 26, 2010.

Interviews:**In references:**

Interviewee. Year. Interviewed by Name, place, date.

Interviews in notes:

Author interview with Name of interviewee, place, date.

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Uluslararası Hakemli Dergi

International Peer-Reviewed Journal

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi'ne ait Medeniyet Araştırmaları Dergisi, çeşitli medeniyetlerin tarih, siyaset, kültür ve dinleri ile ilgili çok-disiplinli hakemli bir dergidir. Dergi tarih, siyaset bilimi, sosyoloji, uluslararası ilişkiler, güzel sanatlar, antropoloji ve iktisat gibi farklı disiplinlerden makale başvurularını kabul eder. Dergide medeniyet teorileri, karşılaştırmalı çalışmalar, medeniyetler arası bağlantılar ve karşılıklı ilişkiler ile ilgili çalışmalar yayınlanır. Ayrıca, dergi farklı disiplinlerden ve çeşitli metodolojik yaklaşımlardan gelen, dünyanın çeşitli yerlerinde sömürgecilik, dekolonizasyon, siyasi ve toplumsal hareketler, kimlikler, ve Asya, Afrika, Avrupa, Orta Doğu ve Amerikalardaki kadim ve modern medeniyetlere dair çeşitli konular üzerine çalışan akademisyenlerin katkılarını yayınlar.

E-posta ve adres:

Makaleler ijcs@medeniyet.edu.tr e-posta adresine gönderilmelidir. Eğer bu mümkün değilse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi Mahir İz Caddesi No: 17/1 Altunizade-Üsküdar İstanbul Türkiye adresine de gönderilebilir, ancak gönderilen postaların cevaplanmasında gecikmeler olabilir.

The Journal of Civilization Studies, the journal of the Center for Civilization Studies of Istanbul Medeniyet University, is the peer reviewed, multi-disciplinary international journal concerned with the history, politics, cultures and religions of different civilizations. The journal welcomes submissions of articles from a variety of disciplines, including history, political science, international relations, fine arts, sociology, anthropology and economics. It publishes articles on theories of civilizations, comparative studies and studies on connections and exchanges among civilizations. Furthermore, the journal also publishes contributions from multiple disciplines and different methodological approaches from scholars around the world working on variety of issues, including colonization, decolonization, political and social movements, identities, and other related issues pertinent to all civilizations, ancient and modern, in Asia, Africa, Europe, Middle East and Americas.

Editorial correspondance:

Including submissions to the journal should be sent by electronic mail to ijcs@medeniyet.edu.tr. If email is unavailable the following address may be used, although delays may occur: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi Mahir İz Caddesi No: 17/1 Altunizade-Üsküdar İstanbul Türkiye

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Uluslararası Hakemli Dergi

International Peer-Reviewed Journal

Katkıda Bulunacaklara Notlar:

Dergiye yapılan araştırma makalesi başvuruları en fazla 10.000 kelime (referans ve notlar dahil,) değerlendirme makaleleri ise 1000-1500 kelime aralığında olmalıdır. Makalelerin derginin amaçları ve kapsamı ile uyumlu olması gerekir. Dergi yılda 3 kez Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır.

Bütün katkılar İngilizce veya Türkçe olarak yazılmalı, araştırma makaleleri 250 kelimeyi geçmeyen bir özetle birlikte sunulmalıdır. Bütün makaleler sahasında uzman olan anonim hakemler tarafından değerlendirilir.

Dergi eş zamanlı başvuruları kabul etmemektedir. Lütfen başvururken, makalenizin büyük ölçüde aynı formda veya benzer içerikle başka bir yerde basılmadığını belirtiniz.

Bir makale başvurusunda bulunurken, lütfen makalenizin derginin yazım kurallarına uygun olduğundan emin olunuz.

Telif Hakkı: Makalelerin basılabilmesi için, makalelerin ve özetlerin telif haklarının yazarlar tarafından Medeniyet Çalışmaları Dergisine verilmesi gerekmektedir. Makalelerde kullanılan kaynakların telif haklarının alınması yazarın sorumluluğundadır.

Notes for Contributors:

The journal welcomes the submission of research articles of no more than 10.000 words (including references and notes,) and review articles in range of 1000-1500 words. The articles should be consistent with the aims and scope of the journal.

The journal is tri-annually published in January, May and September.

All contributions must be written in English or Turkish and research articles must be accompanied by an abstract not exceeding 250 words.

All articles are subject to anonymous peer review by experts in the field.

The journal does not accept simultaneous submissions. Please state in your cover letter that the material has not been published elsewhere in substantially similar form or with similar content.

When submitting an article, please ensure that all articles are formatted to conform to the style guidelines.

Copyright: It is a condition of publication that authors assign copyright or licence the publication rights in their articles including abstracts to The Journal of Civilization Studies. Authors are themselves responsible for obtaining permission to reproduce copyright material from other sources.