
HIRİSTİYANLAŞTIRMADAN MEDENİLEŞTİRMEYE BATILI KOZMOPOLİTANİZMİN DÖNÜŞÜMÜ

∞
Bedri GENÇER

ÖZET

Makalenin konusu, Batı'da sekülerleşme sürecinde din-içi ve din-dışı kimliklere bağlı olarak kozmopolitanizmin nasıl dönüştüğüdür. Batı'da Rönesans ile başlayan sekülerleşme sürecinde Hıristiyanlığın sürüncemeli krizinden dolayı kimliğin kaynağı olarak din, medeniyete dönüştü. Kimlik kaynağı öğretisi olarak dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecine paralel olarak ötekileştirme sayesinde özdeşleştirme için medeniyet de ayırımı tabi tutuldu; medeniyetsel ötekileştirmenin disiplini olarak oryantalizm sayesinde geleneksel "hak/batıl din" ayırımı, "Batı/Doğu medeniyetleri" ayırımına çevrildi. Bu süreçte geleneksel Hıristiyanlık-içi ötekileştirme de karmaşık bir dönüşümden geçti. Sekülerleşme sürecinde Katoliklik ile Protestanlık arasındaki geleneksel fırka bölünmesinin medeniyet/kültür bölünmesine dönüşümü, kozmopolite yönelik Avrupalı ötekileştirme ve aynılaştırma tarzlarını kritik olarak etkiledi. Fransız Devrimi'nden sonra ise sekülerleşmiş Batılı kozmopolitanizmin öncüsü Napoléon, kozmopolis yolunda geleneksel Hıristiyanlaştırma misyonu yerine medenileştirme misyonunu be-

¹ Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

nimsedi. Bu süreç, *şehir (din vasıtasıyla barışın hakim olduğu topraklar) → medenileşme (civilization) → oryantalizm (orientalism) → medenileştirme (civilizing)* kavramlarıyla özetlenebilirdi.

Anahtar Kelimeler: Kosmopolitanizm, Din, Transformasyon, Orientalizm, Sivilleşme

KOZMPOLİTANİZMİN DÖNÜŞÜ

İnsan fıtratının çifte gerçeği farklılık ve ortaklık uyarınca tikel-birincil-alt (ulusal) ile tümel-ikincil-üst (ulusal-üstü) kimliklerin nasıl uzlaştırılacağı, politik teorinin ana meselesi olarak belirir. İnsanlık tarihinin seyrine bakıldığında ulusal ile ulusal-üstü politik rejimlerin bir çevrim izlediği görülebilir. Roma, Bizans ve Osmanlı gibi halefi imparatorluklarda görüldüğü gibi emperyal veya kozmopolitan rejimler, alt ile üst kimlikleri nispeten başarıyla bağdaştırarak barışı sağladılar. Ancak geleneksel dünyagörüşüne özgü organizmik siyaset anlayışınca insanlar gibi doğal ömürlerini tamamlayarak çözümleri üzerine emperyal rejimler yerlerini tekrar ulusal rejimlere bıraktılar. Avrupa’da orta çağların sonlarına doğru Kutsal Roma İmparatorluğu’nun çözülme sürecine girmesi, alt ile üst kimliklerin yeniden tanımlanması ihtiyacını doğurdu. Bu mesele, Rousseau gibi hem Protestan, hem Aydınlanma düşünürlerini özellikle meşgul etti (Canivez 2004, Muthu 2003). Aydınlanmanın evrenselci-kozmpolitan idealleri doğrultusunda milliyetçilik retoriği, ulusları, “küresel ile yerel” kimlikleri birbirine bağlayan ara birimler olarak sunmuştur. Geleneksel evrensel kimlik diyalektiğini, bu milliyetçi kurguya uyarlayanın cilveleri en iyi Çin örneğinde görülebilirdi (Calhoun 1997: 86-98).

1789 Fransız Devrimi, Avrupa’da ulus-devletlerinin kuruluşu sürecinde dönüm noktası oldu. XX. yüzyıl ise Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya’larda farklı ulusallaşma ve ulusalüstüleşme trendlerine sahne oldu. Birinci Dünya’da İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra İngiliz İmparatorluğu’nu izleyen ABD’ye karşı Avrupa, tekrar ulusal-üstü bir birlik arayışına girişti. Keza İkinci Dünya’da SSCB, ABD’ye karşı sol bir imparatorluk olarak ortaya çıktı. Üçüncü Dünya’da ise tam aksine Batılı sömürgecilikten kurtulan Asya ve Afrika ülkeleri ulusal-devletlerini kurma sürecine girdi. 1989’da Berlin Duvarı’nın yıkılışının ardından 1991’de Gorbaçov’un istifası ise SSCB’nin çözülüşüne yol açmakla kalmadı, bütün dünya için yeni, derin bir dönüşüm sürecini başlattı. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Üçüncü Dünya ülkeleri gibi bu kez de SSCB hegemonyasından kurtulan İkinci Dünya ülkeleri ulusallaşma sürecine girdi. Ancak diğer taraftan Batılı kapitalizmin yeni bir evreye girmesiyle dünyada güçlü bir küreselleşme dalgası başladı. Bunun üzerine küreselleşmenin insan-

lık tarihinde biricik bir olgu olup olmadığını sorgulayan incelemelerde patlama yaşandı.

Ancak bu afakî küreselleşme teorilerinin, 1991 sonrasında bir “Sıcak Savaş” dönemini başlatan bir taraftan etnik parçalanma, diğer taraftan ekonomik bütünleşmeyle kendini gösteren çelişkili trendleri açıklamakta aciz kalması, tekrar ezelî kozmopolitanizm temasına dönüşe yol açtı. Harvey (2000: 1)’in basitçe açıkladığı gibi “kozopolitanizm dönmüştü.” Beck (2006)’in ilgili bibliyografik çalışması, günümüzde özellikle Batı’da kozopolitanizm konusuna entelektüel ilginin yoğunluğu hakkında yeterli bir fikir veriyor. Ancak bütün bu entelektüel cehdin, birbirine bağlı başlıca üç sebeple henüz tatminkâr bir sonuç verdiği söylenemez.

Birincisi, modern politikanın baskın formu olarak ulus-devletin tanımına odaklanan modern politik teorinin kozopolitanizm kavramına nispi yabancıdır. İkincisi, Batı’da sekülerleşme sürecinde dinî kimliklere bağlı olarak kozopolitanizm projesinin nasıl dönüştüğünün tespitinin ihmalidir. Üçüncüsü, Batı’nın mevcut, birbirine bağlı politik ve entelektüel hegemonyasının alternatif, Doğulu kozmopolis vizyonlarının dünya çapında takdirini önlemesidir.

Günümüz Batılı bilim dünyasındaki bu eksiklik karşısında biz, Batı’da sekülerleşme sürecinde din-îçi ve din-dışı kimliklere bağlı olarak kozmopolis projesinin nasıl dönüştüğünü inceleme konusu aldık. Bu makale, genellikle Quentin Skinner’in ismi ile özdeşleşmiş Cambridge okulunun bakış açısından kozmopolis fikrinin bağlamsal tarihsel bir incelemesi olarak tasarlanmıştır. Mutasavver bir kitap çalışmasının özeti kabilinden olan bu makalenin yoğunluğu, konunun kendisinden kaynaklanıyor. Toulmin’in (1992) belirttiği gibi kozmopolis “modernitenin gizli gündemini” oluşturduğundan kozopolitanizmin dönüşüm sürecini izlemek, demek bir anlamda modernliğin şeceresini izlemek demektir.

Batılı kozopolitanizmin dönüşümünü bir perspektife oturtmak için öncelikle kozmopolis fikrinin nasıl doğduğu hakkında bir fikir edinmek gerekir. Batı’da Rönesans ile başlayan sekülerleşme sürecinde Hiristiyanlığın yaşadığı sürüncemeli krizden dolayı kimliğin kaynağı olarak din, medeniyete dönüştü. Kimlik kaynağı öğretisi olarak dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecine paralel olarak ötekileştirme sayesinde özdeşleştirme için medeniyet de ayırımı tabi tutuldu; medeniyetsel ötekileştirmenin disiplini olarak oryantalizm sayesinde geleneksel “hak/batıl din” ayırımı, “Batı/Doğu medeniyetleri” ayırımına çevrildi.

Bu süreçte oryantalizm sayesinde bu medeniyetsel temelli dışsal ötekileştirmeye paralel olarak geleneksel Hiristiyanlık-îçi ötekileştirme de karmaşık

bir dönüşümden geçti. Sekülerleşme sürecinde Katoliklik ile Protestanlık arasındaki geleneksel fırka bölünmesinin medeniyet/kültür bölünmesine dönüşümü, kozmopolise yönelik Avrupalı ötekileştirme ve aynılaştırma tarzlarını kritik olarak etkiledi. Fransız Devrimi'nden sonra ise sekülerleşmiş Batılı kozmopolitanizmin öncüsü Napoléon, kozmopolis yolunda geleneksel Hıristiyanlaştırma misyonu yerine medenileştirme misyonunu benimsedi. Bu süreç, *şehir (din vasıtasıyla barışın hakim olduğu topraklar)* → *medenileşme (civilization)* → *oryantalizm (orientalism)* → *medenileştirme (civilizing)* kavramlarıyla özetlenebilirdi.

BARIŞÇIL KOZMOPOLİS İÇİN DİN

İnsanın cennetten sürüldüğü imtihan yurdu dünyadaki durumu, savaşla karakterize edilebilir. Bu yüzden bütün dinlerin nihâî gayesi, yeryüzünde barışı gerçekleştirmektir. *Barış, din ve mekân* (ev, şehir, dünya) arasındaki doğal ilişkiyi Mircea Eliade (1974: 1-17) özlüce anlatmıştır. Bu ilişki, lâfzen *barıştirma (making peace)* anlamına gelen son vahyedilmiş, İbrahimî din İslam örneğinde en iyi görülür. Buna göre din, bir mekânda yaşayan insanlar arasında barışı gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Geleneksel dünyagörüşüne göre mekân, coğrafinin ötesinde insanların din sayesinde barışı gerçekleştirmek için yaşadıkları bir mabedi, moral evreni temsil eder (Tuan 1988, Boys-Stones 1998). Mekân birimleri olarak *ev, şehir ve dünya* arasında mahiyet değil, sadece ölçek farkı vardır.

Eliade'nin gösterdiği gibi, ev, şehrin, şehir de dünyanın merkezi (*axis mundi*) veya küçültülmüşü (*microcosm*) olarak düşünülmüştür. *Ekümenik* (evrensel) kelimesinin *ev* anlamına gelen Yunanca *oikos* kelimesinden türemesi bunu net olarak gösterir. Bir ev, içinde yaşayan insan ailesinin dünyası, dünya da insanlık ailesinin yaşadığı ev olarak düşünülmüştür. Keza Roma şehri için kullanılan, aynı kökten türeyen Latince *urbs* ve *orbis* (şehir ve dünya) kelimelerinin ilişkisinde de bu ortak evrensellik esprisini görmek mümkündür. Aslında “şehri çevreleyen daire” anlamına gelen *orbis*'in esprisi, Sümer ve Babillilerin cennete benzer şehir tasavvurlarında da görülür (Eliade 1974: 10).

Şehirler, barış ile özdeş kabul edilen semavî (*celestial*) düzeni yeryüzüne (*terrestrial*) yansıtabilecek dünyevî birimler olarak tasavvur edilmiş, böylece barış ile şehir, hakikî ve mecazî anlamlarıyla neredeyse özdeş sayılmıştır; Türkçede hakikaten *şehir* anlamına gelen *el (il)* kelimesinin “elçi”de olduğu gibi mecazen *barış* anlamına gelmesinde görüldüğü gibi (Ögel, 1988: 432-438, 670). Üç İbrahimî dinde de kutsal sayılan Kudüs'ün (*Jerusalem*) (Eliade 1974: 8-18) lafzen “barış üssü” anlamına gelmesi de bunu net olarak gösterir. *Barış/şehir* iliş-

kisi yanında *din/şehir* arasındaki ilişki de muhtemelen dünyada en net Arapça *din* ile *medeniyet* kelimelerinin etimolojik ilişkisinde görülür. Arapçada *medeniyet*, *medine* (*şehir, city*), bu da *din*'den gelir.² İslam'ın tarihine bakıldığında medinenin, dinin barışçıl dünyayı kurması sürecinde dönüm noktası olduğu görülür. Hz. Peygamber'e Mekke'de ilk vahiy geldiği 22 Aralık 609'dan on üç yıl sonra 622'de hicret ettiği *Yesrib*, hicretten sonra *el-Medinetü'l-Münevvere*, yani *Aydınlatılmış Şehir* adını almıştır. *Şehir*, özünde evrensel sayıldığından bunun yerine *medine-i münevvere* veya Osmanlıda olduğu gibi *medine-i mahmiye* gibi estetik sıfatlarla nitelendirilmiştir.

Batı medeniyeti içinde ahlakî bir ideal olarak evrensel şehir mefhumunun, Baldry (1965)'nin çalışmasının da gösterdiği gibi, Yunan kültüründe çıktığı söylenebilirdi. Roma'da Stoacılarla birlikte ilk bakışta fazlalıklı gibi görülen *kozmopolis* kavramının ortaya çıkışı ise, evrensel şehir idealinin kuvveden fiile çıkmaya, *idea*'dan *ideal*'e dönüşmeye başladığını gösterir. Ancak bu kavramsal filizlenme Romalı Stoacı filozoflar tarafından terimlendirilir oldu. Hem Roma imparatoru, hem de önde gelen Stoacı filozof olarak Platon'un ideal bilge-kralını temsil eden Marcus Aurelius (121-80), *Meditations* (1964)'da kullandığı "üstün şehir, ezeli şehir, tek şehir, dünya şehri" gibi deyimlerle *kozmopolis* fikrini net olarak ifade eder. Stoacılar, Batı medeniyeti içinde *kozmopolis* kavramının öncüsü sayılabilirdi. Çağdaş Alman filozofu Karl Jaspers'in terimiyle kabaca M. Ö. VIII. den III. yüzyıla kadarki dönemi kapsayan *Mihver Çağ*'da gelen semavî veya beşerî bir dine dayalı medeniyetler, ortak *kozmopolis* idealiyle temayüz ederler (Tafsilat, Arnason 2005).

Bu süreçte barış-din-şehir arasındaki ilişkinin sürekliliği yanında Tanrı inancında kritik bir değişiklik görülür. Tek şehir-dünya ideali, sonunda yer-yüzündeki bütün insanları birbirlerine bağlayacak tek bir hakikat ve bunun da kaynağı tek bir Tanrı inancı, monoteizmi gerektirir (Stark 2003). Batı'da ilk kez Aristo'nun hemşerisi ve talebesi Makedon kralı İskender (M. Ö. 356-323), Yunan/Barbar ayırımına dayalı Yunan taşralılığını aşan bir evrenselciliği savunarak Doğu Akdeniz'i birleştirmeyi başarmıştır. Aralarındaki bağıntıyı fark eden İskender, *kozmopolis* idealiyle birlikte Batı'ya aynı zamanda ilk kez monoteizm fikrini de getirmişti. İskender'den sonra *kozmopolis* idealine revaç kazandıran Roma'da Stoacı felsefenin kurucusu Zeno (M. Ö. 335-262), bütün insanlığı bağlayacak tek hakikati bütün evrene düzen veren, ilahî aklı temsil eden *logos* kavramında temellendirmiştir. Roma kralı Konstantin (280-337) de evrensel

² Arapçada "â'şe (yaşadı)/ma'îšet (yaşam yeri ve tarzı)" kelimelerinin ilişkisinde olduğu gibi, din kökünden -morfolojik terimlerle mîmî masdar ve mekân ismi kalıbında- türeyen *medine*, "dini yaşama yeri ve tarzı" anlamına gelir.

bir imparatorluk için aslen monoteist Hıristiyanlığı benimsemekte gecikmedi. Ancak birincisi, aşırı büyüme sonucu İmparatorluğun yavaş yavaş miadını doldurması, ikincisi güçlü paganizmin Hıristiyanlığın orijinal monoteizmini zorlaması yüzünden *Pax Romana* olarak da ifade edilen Romalı barış-kozmopolis ideali kemale erdirilemedi. Konfüçyüs de Çin'de *tianxia* (*all under heaven*, gök-tanrının altındaki herkes) (Toynbee 1962: 70-71) olarak ifade edilen kozmopolis idealini, Stoacılar gibi işlevsel bir monoteizm olarak görülebilecek bir ahlakî evrenselciliğe dayandırmıştır.

Monoteizm ile kozmopolitanizm arasındaki ilişkiyi en net *gentile* kelimesinin semantiğinde görmek mümkündür. Günümüzde "Yahudi olmayan" özgül anlamını kazanmış bu kelime, aslında genelde *yabancı*, özelde, yerli (*native*) ve putperest (*pagan*) anlamlarına gelmektedir. Nitekim bu, tarihte Müslümanlara karşı pagan Hindular için de kullanılmıştır. Bu bağlamda Müslüman, pagan ve yerele karşı *monoteistik* ve *evrensel* bir kimlik taşıyan anlamına gelir; yani *monotheizm* ve evrenselcilik, putperestlik ve yerelciliğe karşı konumlandırılmıştır. *Gentile* kavramının kadim Roma'da Yahudi olmayanları tanımlamak için ortaya çıkışı anlamlıdır (Buell 2002); çünkü Freud ve başkaları gibi, Max Weber de tarihte kozmopolitanizmin ön şartı tek Tanrı öğretisinin Yahudiliğin başarısı olduğunu tespit etmiştir (Kalberg 1994). Paganizmi tasfiyeyle monoteizmi başaran Yahudilik, diğer taraftan paradoksal bir şekilde etnik karakteri itibariyle bizzat *gentile* bir din olarak kozmopolis idealini başarmakta aciz kalmıştır.

Kendisi de Yahudi olan, Hıristiyanlığın esas kurucusu kabul edilen İsa'nın havarilerinden Paul, bu yüzden evrensel kurtuluş için yeni dinin, Yahudiliğe özgü kayıtlardan kurtulmasını hedefledi. Paul, Hıristiyanlığı, Yahudiliğin karakteristiği sayılan legalistik boyuttan arındırarak "altın kural" olarak ifade edilen *sevgi* kavramına dayalı evrensel bir ahlaka indirgedi. Ancak böylece dinin dünyayı sürdürmesi için gerekli formel, yasal gövdesi zayıfladığı gibi daha da vahimi *tevhit* inancı kırılğan hale geldi. Roma ve Akdeniz dünyasının güçlü, yaygın putperest inançlarını tasfiyede aciz kalan Hıristiyan din adamları zamanla paganizmle uzlaşma yoluna giderek *teslis* denen üçlü bir Tanrı anlayışı formüle ettiler. Böylece Yahudilik ve Hıristiyanlık karşı uca düştüler. *Etnik* Yahudiliğe karşı *evanjelik* Hıristiyanlık kozmopolisi başarmayı hedeflese de politeizme taviz anlamına gelen teslisten dolayı o da "tek Tanrı-tek Hakikat-tek Dünya" formülüne dayalı kozmopolis projesini gerçekleştirirmede başarısız kaldı.

Doğuştan tam eşitliğine karşılık sosyal ortamın getirdiği eşitsizliklerin ürünü tabakalaşmayı yansıtan tikel kimlikler, insanın değişmez gerçeğidir. Bu yüzden dinler, ancak bu tikel (*particular*) kimlikleri, tek tanrı ve hakikat inan-

cına dayalı sağlam bir evrensel, tümel (*universal*) kimlikle uzlaştırabildikleri takdirde kozmopolisi başarabilirler. Hıristiyanlık teslis doktriniyle tevhit inancından taviz vererek monoteizm-öncesi pagan ile evrensel, tevhidî kimlikleri uzlaştırmayı amaçlamıştı. Bunu, en somut *catholic* kavramının semantiğinde görmek mümkündür. Genel olarak kullanıldığında bu kelime, *evrensel* anlamına gelmektedir. Ancak tarihî perspektifte daha yakından bakıldığında bunun küçük ile büyük harflerle yazılan iki farklı anlamını ayırt etmek mümkündür. Küçük harfle *catholic*, başlarda Ahd-i Cedid'in delalet ettiği gibi Yunanlılar ve Yahudiler dahil farklı kesimleri kapsayan, bugünkü İngilizcede mecazî kullanımıyla "mezhebi geniş" anlamına gelmektedir. Ancak III. ve IV. asırlardan itibaren merkezî, otoriter bir Kilise'nin gelişmesiyle büyük harfle *Catholic*, Ortodoks Hıristiyanlığa karşı özgül Batı Hıristiyan kimliğini belirten dışlayıcı bir anlam kazandı (Briggs 1903).

Batı'da *teoloji, din, medeniyet, kültür ve ideoloji* arasındaki kompleks dönüşümler, bu tikel ile tümel kimlikleri uzlaştırma arayışının ürünüdür. *Modernleşme*, yeni bir evrensel kimliğe dayalı yeni bir dünyanın kuruluşu, daha somut ifadesiyle, tikel ve evrensel kimliklerin yeniden biçimlendirilmesi ve uzlaştırılması süreci demektir. Max Weber bu süreci *synoecism* ve *orientalism* olarak iki ana perspektiften yorumlamıştır (Isin 2002: 15). Antik Yunan'da köy ve kasaba gibi küçük politik birimlerin "bir başkentte birleşmesi" anlamına gelen *sinoesizm*, daha sonra Batı tarihinde *medenileşme* ve *modernleşme* olarak adlandırılmıştır. *Oryantalizm* ise bu birleşme sürecine yön verecek ötekileştirmenin disiplini ifade eder. Batı içinde gerçekleşen bu kritik dönüşüm, kimliğin evrenselleştirilmesi nihai hedefinin bir sonucu olarak İslam Dünyası'nı da ister istemez etkilemiştir. Uzun bir süreçte gerçekleşen bu Batılı dönüşümün anlamının kavranması, dinlerde aynılaştırma (*identification*) mantığının kavranmasına bağlıdır.

Ortak bir dine mensup olanların aynılık durumu olarak tanımlanabilecek kimlik, bireylere anlamlı sosyal eylem imkânı sağlar. Nihâî "evrensel biz"e ulaşıncaya kadar insanlar arasında farklı "biz"ler varlığını sürdürüleceğine göre kimlik tanımı, fiilen "biz/öteki" diyalektiğine dayanır. "Ben/öteki" ayırımına dayalı kimlik tanımının çapı, insanın çifte gerçeği farklılık ve ortaklık uyarınca tikelden evrensele doğru kademeli olarak genişler. Nihâî hedef, bütün insanları "biz"den, aynı kılmaktır; ancak nihâî aynılaştırma için önce kademeli ötekileştirme gerekir. Bunun için evrensel dinler, *içsel ve dışsal* kimlikler geliştirmek suretiyle kozmopolis idealini izlerler. Bütün insanları mümin kılmaya yönelik dışsal *kâfir/mümin* ayırımından önce dinler kendi içinde *doğru, ortodoks/sapkın, heterodoks* ayırımı geliştirirler. Bu içsel kimlik tanımı başarılıdıktan sonra ancak dışsal kimlik başarılabilir.

Batı dünyası tâ Hıristiyanlığın zuhurundan beri içsel ve dışsal “ben ve öteki”ni bulma sancısı çekmiştir. Batı’da din, ırk ve coğrafya parametrelerince yapılan karmaşık kimlik tanımları bunu gösterir. Hıristiyanlık içinde “Yunan/Latin” ve “Batı Roma/Doğu Roma” bölünmelerine karşılık olarak “Katoliklik/Ortodoksluk” bölünmesi gerçekleşmiştir. Batı Roma İmparatorluğu’nun fazla büyümesi sonucu stratejik bir gerekçeyle 330’ta İstanbul’da Doğu Roma, yani Bizans veya Yunanistan’ın kuruluşu ile Yunanlıların Romalılar karşısında yaşadıkları psikolojik ikilem su yüzüne çıkmış ve ayrılmanın tohumları atılmıştı. Kurucusu Constantin’in Latin eğilimine karşılık, iki asır sonra Justinian zamanında Bizans, Yunanlı kimliğini kazandı. Ve böylece Ortodoks Yunan ile Katolik Batı’nın kimlikleri birbirlerine karşı biçimlenmeye başladı. Batı (Katoliklik) ve Doğu (Ortodoksluk) Hıristiyanlığı arasında bölünmenin ilk işareti 1054’te verilmiş, 1378’te ise Batı Hıristiyanlığı içinde ikinci bir bölünme daha yaşanmıştı (Toynbee 1962: 158). VII. asırdan sonraki Arap yayılması, Hıristiyan Batı’nın esas kaygısını oluşturmuşa benzemiyor. Avrupa’nın benini idrak ederek tarihe girişi, İslam’dan çok Bizans’ı ötekileştirerek olmuştur.³ Nitekim sayısız Batı medeniyeti ders kitabında, çelişkili bir şekilde Klasik Yunan, Batılı sayılırken, Bizanslı Yunan, Doğulu kategorisine sokulmuştur (Hodgson 1996: 6, Brown 1996: 1). Toynbee (1962: 140) de dünyada halen yaşayan beş medeniyeti sayarken, “kardeş medeniyetleri” saydığı Ortodoks âlemi ile “üvey kardeşimiz” diye bahsettiği İslam Dünyası’nı, Batı Hıristiyanlığı ile Hindu ve Uzak Doğulu Çin ve Japon medeniyetleri arasına yerleştirir.

800’de Charlemagne tarafından Kutsal Roma İmparatorluğu’nun kurulmasının ardından 1095’te Kudüs’ü kurtarmak amacıyla başlatılan Haçlı Seferlerinin arkasında gerçekte Hıristiyanlığın kendi içindeki hesaplaşma yatıyordu. Zira Doğu Roma’nın başkenti İstanbul, 1453’te Müslümanlar, Fatih Sultan Mehmed tarafından fethedilmeden önce ilk kez Batılı dindaşları tarafından “fethedilmiş”ti. Dördüncü Haçlı Seferi bir Venedik-Norman ittifakı halinde İstanbul’a karşı yapılmış, burada, şehrin alındığı 1204 ile 1261 arasında bir “Latin İmparatorluğu” kurulmuştu (Hentsch 1992: 32). Daha 1385’te İstanbul Patriği, Papa IV. Urban’a, Türklerin Yunan Kilisesi’ne “tam bir eylem özgürlüğü” verdiğini yazmıştı (Braudel 1995: 30). Onlar, *schismatic* (ayrılıkçı) Batılı dindaşlarının boyunduruğuna girmektense ehven-i şerreyn olarak gördükleri Müslüman Türklerin boyunduruğuna girmeyi tercih etiler; “İstanbul’da Papa’nın tacı veya Kardinal’in serpuşunu görmektense Muhammed’in sarığını görmeyi tercih ettiler” (Toynbee 1962: 66, 158).

³Fernand Grenard, “İstanbul’un II. Mehmed tarafından esir alınması, ayrılıkçı Patrik’in zaferiydi” der (Aktaran Braudel 1995: 30).

B. Gencer: *Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü*

1453'te Fatih'in fethinin ardından Ortodoks Hıristiyanların Müslüman Türklerle bütünleşmesinden sonra Katolik Batı ben'i, ötekisini kaybetti. Bu, aynı zamanda Batı'da modern dünya görüşünün doğuşuna denk geliyordu. Bu süreçte erkek Katolik Batı beni, kendi içinde başta kadınlar olmak üzere Yahudiler ve Protestanları, kendi dışında da Türklerle özdeşleştirilen Müslümanları ötekileştirdi (Kelly 2002) ve Reformasyondan sonra kızışan kanlı din savaşları, Avrupa'yı adeta cehenneme çevirdi. Ünlü 30 yıl savaşlarının arkasından 1648'de gelen Westphalia Antlaşması bu sürece bir nokta koydu. Rönesans filozofu Machiavelli ile *ahlaktan* ayrılmaya başlayan *politika*, Westphalia ile kesin olarak *dinden* de ayrıştı. Hıristiyanlık tarafından birleştirilen bir Avrupa yerine bağımsız Avrupa devletleri sistemine zemin hazırlayan bu antlaşma, dinîden sekülere, ortaçağdan modern dünyaya geçişin dönüm noktası oldu.

Politikadan kesin olarak ayrılan din, diğer taraftan bilimsel ve felsefî gelişmelerle dönüştürülmeye başladı. İngiliz filozofu John Locke'un geliştirdiği hoşgörü (*tolerance*) ve Rousseau'nun geliştirdiği sivil din (*civil religion*) kavramları, dinin evrensel kimliğin kaynağı olmaktan çıktığını gösterdi. Giderek kolektif kimliklerin belirleyicisi olmaktan çıkan *dinin* yerini ise *medeniyet* aldı. *Medeniyet* kavramının doğuşu, Batı'da din-içi ve dışı kimlik tanımlarının sekülerleşmesini simgeliyordu. Bunun için önce Batı'da kimlik kaynağı olarak dinin yerine *medeniyet* kavramının nasıl doğduğuna ve daha sonra da kimlik tanımlarının buna nasıl uygulandığına bakılmalıdır. Bu süreç, XIX. asırdaki ölümcül Batı/Doğu medeniyetleri karşılaşmasıyla sonuçlanacaktır.

MEDENİYETTEN MEDENİLEŞMEYE

Dinlerin özü ahlak, ahlakî kemalin gayesi de edeptir. Aynı kökten gelen *dekorasyon* kavramının da anlattığı gibi *decorum/edeb*, *davranışsal süs* anlamına gelir. Erdeme dayalı karakter terbiyesinin ürünü *decorum/edeb*, evrendeki güzelliğin (*hüsn*) insanın duyuş, düşünüş ve davranış tarzına yansımaları demektir. Fertlere *edeb* kazandırmaya yönelik *eğitim*, bu bakımdan geleneksel dünyada temelde *ahlakî* bir içerik taşır. Nihâî hedef, potansiyel bir kötülük faili olarak nefesine hâkimiyetle ahlakî otonomiye ulaşmış fertlerden oluşan bir cemaatin yaşadığı otonom, erdemli şehri hayata geçirmektir.

Buna göre kadim dünyada aynı kökten türeyen *din* ile *medine* arasında temel bir ahlakî ilişki belirir. *Din*, edep kazanmanın aracını, *medine* ise doğal ortamını (*habitat*) belirtir. Geleneksel dünyada şehir, dinî yaşayış sayesinde selam, selamet ve saadetin başarılacağı yegâne ortam olarak kutsanmış, adeta bir yeryüzü cenneti, Nuh'un gemisi olarak görülmüştür. Kadim Yunanistan

veya Arabistan'da olduğu gibi şehrin nicelikten çok niteliği önemsenmiş, *medine-i fâzıla* (erdemli şehir) ideali benimsenmiştir. Ancak barış idealinin evrenselleşmesinin bir sonucu olarak hedeflenen şehrin çapı da büyüyerek *kozmopolis* denen tek, evrensel bir şehre dönüşmüştür. Yunan medeniyetinin sonlarına doğru İskender ile ortaya çıkan evrensel şehir vizyonu, Stoacılar ve Roma İmparatorluğu ile tarihe yansımıştır.

Kozmopolitanizm böylece Roma'da görüldüğü -orijinal anlamıyla- *emperyalizm* denen imparatorluk siyasetine bağlı bir kavram olarak belirir. Aynı kökten türeyen *city* (şehir), *citizen* (vatandaş) ve *civility* (medeniyet) kavramlarının da belirttiği gibi tikelden evrensel şehre dönüşüm, yeni bir politik bağ sayesinde gerçekleşir. Bu bakımdan lâfzen ikisi de şehir anlamına gelse de Yunanca *polis* ile Latince *city* kelimeleri arasında bir espri farklılığı görülür; *civility/medeniyet*, *decorum/edeb'i* de kapsayan daha geniş bir anlama sahip bir kavram olarak belirir. Çünkü artık tikelden evrensel şehre dönüşüm sürecinde ahlakî ile politik eğitim iç içe geçtiğinden *medeniyet*, eğitimle bireylere kazandırılması hedeflenen hem *edep* gibi ahlakî, hem de *vatandaşlık (citizenship)* politik bir vasfı ifade eder hale gelmiştir (Connolly 2007: 169-175). Roma siyasî terminolojisinde *civilitas (medeniyet)*, *politika* anlamına geliyordu. Ortaçağların sonuna doğru XIII. yüzyıldan itibaren kullanılan kavram, hem *şehirlilik* gibi sosyolojik, hem de *insanlık* gibi ahlakî anlamda kullanılmıştır (Bryson 2004: 49-52, Boer 2005: 51-2).

İdeolojik içeriğiyle modern *medeniyet* terimi, ne kadim Yunan'da, ne de klasik İslam literatüründe geçer. İbni Haldun (t.y: 150) *hadâra* veya *medeniyet* terimlerini, *bedeviyet-göçebelik* karşılığında *yerleşik hayat*, *şehirlilik* gibi nötr, sosyolojik anlamda kullanır. Terim değilse de kavram olarak *medeniyet*, *kozmopolis* idealini izleyen, Romalı, Çinli, İranlı ve Osmanlı gibi emperyal rejimlere özgü saray kültürü ile doğmuştur. *Üdeba (literati)* adı verilen *kozmopolis* idealinin taşıyıcısı saray aydınları, *decorum* denen ahlakî ve politik eğitimi yazılı sanatlara dönüştürerek emperyal, estetik bir ifadeye kavuşturmuşlardır. Abbasî ve Osmanlı üdebası, bunu, *medeniyet* gibi bir terim icat ederek değil, geleneksel olarak ahlakî, tasavvufî bir içerik taşıyan *edep* kavramının anlamını genişleterek ifade etmişlerdir. Mevlana'nın *Mesnevi'*inde belirgin bir biçimde görüldüğü gibi amaç, ana eğitim kurumu tarikatlarda şeyhlerin üstlendiği pratik inceliği, *literal* incelik ile buluşturmak, kısaca tasavvufî edebi, emperyal estetik ile buluşturarak "*üslub-ı beyân aynıyle insan*" sözünden anlaşılacağı gibi, geniş anlamda, fiilî ve yazılı bir davranışsal estetiği başarmaktır. Osmanlı üdebası, *edep*ten çok Batılı *civility/medeniyet* terimine en yakın olarak *zarafet* ve *çelebilik* kavramlarını kullanmışlardır.

B. Gencer: *Hiristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü*

Batı'da Rönesans ile başlayan modernleşme sürecinde *civility/medeniyet*'in geleneksel anlamı da değişmeye başladı. Geleneksel dünyada *tikel* ile evrensel barış idealine bağlı olarak doğan *evrensel* şehir arasında sadece *çap* farkı olduğu halde, bu süreçte geleneksel ile modern *medine* ve *medeniyet* kavramları arasında bir *mahiyet* farkı ortaya çıkacaktı. Bu değişim, *sivik hümanizm* adı verilen, isimsiz bir politik merci olarak *devolet* sayesinde yeni bir politik toplum yaratmaya yönelik cumhuriyetçi ideolojinin ve artan sekülerleşmeyle birlikte kutsala indirgenen özelden ayrı bir kamusal alanın doğuşuna paralel gerçekleşti. Yine bu süreçte, ahlakî vasfı ifade eden *medeniyet*, ahlakî içeriğinden boşaltılarak dışsal konformizme dayalı kamusal, politik bir vasma dönüştü. Cumhuriyetçi ideolojinin taşıyıcısı aydınlar tarafından tafsil edilen şekli davranış tarzlarına riayet olarak *civility (medeniyet)*, giderek, ahlakî otonomiye ifade eden geleneksel *edep/decorum*'un yerini aldı. Tabakalaşma açısından bu, aslında burjuva *medeniyet* anlayışı, geleneksel aristokratik zarafet (*courtesy*) idealinin devamını simgeliyordu (Bryson 2004).

XIX. asırda Tanzimat sürecinde revaç bulan *medeniyet* kelimesi, bugün İngilizce ve Fransızcada kullanılan *civilisation*'un karşılığı olarak Türkçede yerleşmiştir. Oysa *medeniyet*, yukarıda geçtiği gibi aslında *civility*'nin karşılığıdır; *civilisation*'un Arapça ve Türkçedeki karşılığı *temeddün*, yani *medenileşme* veya *uygarlaşmadır*. Ancak bu galat-ı meşhur olarak Türkçede yerleştiği için mecburen biz de tasrih edilmedikçe *medeniyet*'i, *civility* yerine *civilisation* karşılığında kullanacağız.

Civilisation, ilk kez 1756[1757] yılında Fransa'da Marquis de Mirabeau tarafından kullanılmıştır. Zamanında egemen Aydınlanma dünyagörüşünden az çok ayrılan Mirabeau, gelenekten kopuşu değil, onun dönüştürülmesi arayışını temsil eder. Eserinde *medeniyet/civility*'e ilişkin yaygın anlayışın yanlışlığını vurgulayan Mirabeau'ya göre, burjuva ve aristokrasi etiketli şekli *medeniyet* ve *nezaket* anlayışları aslında faziletin kendisinden çok maskelerini simgeler. Hâlbuki gerçek *medeniyet*, faziletin şekli kadar özünü de verendir (Benveniste 1971: 290-91). O, geleneksel olarak bu kavramı Aristo'nun *zoon politikon* deyiminin ifade ettiği gibi insanın medenî karakterini anlatmak için kullanır. Buradaki önemli nokta, onun "din, *medeniyet*'in birincil kaynağıdır" sözüyle *din* ile *medeniyet* arasındaki ilişkiyi vurgulamasıdır (Starobinski 1993: 2).

Ancak yeni bir terim uydurma ihtiyacının da gösterdiği gibi, Mirabeau'nun kullanımıyla *din* ile *medeniyet* arasındaki ilişki değişmeye başlar. Ona göre din, toplumda sadece zapt edici değil, fakat aynı zamanda birleştirici ve kaynaştırıcı bir güç, yani, asabiye'nin ana kaynağıdır. Şimdi bu işlevi, dinden kaynaklanan *medeniyet* görecektir. Bu bakış, *dinin* belirleyiciliğini kaybederek *medeniyete* dönüşmeye başladığını gösterir. Mirabeau, bu kavramı, aynı zamanda *medeniyet*

gibi kişisel, ahlakî bir vasfın ötesinde belli bir toplum tipini anlatmak için kullanılır. Yunanlıların kastettiği üzere hukukî bir terim olarak *medeniyet*, medenî kanunun, vahşi bir topluma özgü askerî kanunun yerini aldığı toplum demektir (Benn 1902: 286). Mirabeau'nun *-zation/-leşme* kalıbıyla yaptığı yeniliğin en kritik sonucu, bireysel, ahlakî bir vasfı veya durumu, kolektif bir sürece dönüştürmesidir. Artık geri döndürülemez bir değişim sürecine giren dünya, mikro açıdan kişisel ahlakî bir vasfı veya makro açıdan bir toplum tipini anlatan statik bir kavram *civility* yerine ancak dinamik *civilisation* (medenileşme) kavramıyla anlatılabilir.

Geleneksel dünyagörüşüne göre insan deneyimi, esas olarak yer/uzay boyutunda gerçekleşir; bu yüzden *sinoesizm/medenileşme* olarak adlandırılan politik birleşme süreci, "şehir/köy" gibi jeopolitik ötekileştirmeye dayanır. Ancak John Locke'un "Başlangıçta tüm dünya Amerika idi" (Swenson 1997: 325) sözü, sinoesizm sürecine yön veren geleneksel *jeopolitik* perspektifin değişmeye başladığını gösterir. Zira geleneksel eskatolojiyi dönüştüren modernizmde geleneksel dünyagörüşünün karakteristiği mekânsal bilincin yerini zamansal bilinç almıştır. Locke'un sözünün yansıttığı gibi artık modern insanda zamansal bilincin ağır basması sonucu mevcut-mekânlar (*topos*), ütopyalara (u-topia) dönüşmeye başladı. Amerika, artık burada ve şimdi değil, uzak geçmiş veya gelecekte konumlandırılır. Geleneksel mekânsal bakışın yerini Rönesans'tan itibaren "altın çağ" (Levin 1969) imajına dayalı zamansal bir bilinç aldıktan sonra sinoesizme *jeopolitik* (yer-politik) yerine *kronopolitik* (zaman-politik) bir perspektif yön vermeye başlar. Batıda sinoesizm süreci, artık kendi tarihî gelişim çizgisinde farazî bir ıllkellikten medeniliğe doğru *artzamanlı*, dönemsel bir ötekileştirmeden hareket eder. XVIII. yüzyılda tüm toplulukların vahşetten medeniyete dört-aşamadan geçerek kaçınılmaz olarak izleyeceği varsayılan tek-doğrusal (*unilinear*) ilerlemeye dayalı evrensel tarih şeması buna tipik örnektir.

Böylece *medenileşme süreci* anlamında *medeniyet*, XVIII. yüzyıl Fransız filozofu Marquis de Condorcet başta olmak üzere Aydınlanma filozofları tarafından *progress* (terakki, ilerleme) kavramıyla özdeşleştirildi. Barbarlığın zıddı olarak *civilisation*, insanlığın ileriye yönelik sınırsız ilerleme vizyonunu yansıtıyordu (Nisbet 1980). Burada Mirabeau örneğinde tarihin bir cilvesi görülüyordu. O, içinin boşalmış olduğunu düşündüğü *civility* yerine sahici medeniyeti anlatmak için *civilisation* gibi bir kelime uydurmakla aslında entelektüel bir devrime zemin hazırlamıştı. Zira konjonktür, bu kavramın tutmasına tam müsaitti; bu, Avrupa insanının özlediği değişimin hem yönünü, hem sürekliliğini gösteren dinamik bir kavramdı (Benveniste 1971: 292). Ayrıca *civilisation*, hem değişim sürecini, hem de bu sürecin sonunda varılacak hedef durumu, medenî hayat tarzını anlatıyordu. Değişen bir dünyayı ifade kapasitesinin

yüksekliği, kavramın hızla revaç bulmasına yol açtı. J. Starobinski'nin (1993: 3) belirttiği gibi bu, "rahatın ilerlemesi, artan maddî varlıklar ve kişisel refahlar, düzelen eğitim metotları, bilim ve sanatların işlenmesi ve ticaret ve sanayinin yayılması" gibi Avrupalı aydınların yürüyen değişim sürecini anlatmak daha önce kullandıkları türlü-çeşitli deyimlerin hepsini bünyesinde toplayan bir kavram olarak hızla hüsnü kabul bulmuştu.

Bu aşamada *civilisation*, geçmiş farazî bir vahşet, barbarlık veya ilkelik durumunun zıddı olarak Avrupa insanının büyük bir özlem ve azimle ulaştığı bir tarihsel-toplumsal aşamayı yansıtıyordu. Ancak *medeniyet*, Fransız Devrimi'nden sonra *civilisations* olarak çoğula dönüşerek *dinler* gibi kolektif kimlik kaynağı haline geldi. Medeniyetin kolektif bir kimliğe dönüşüm sürecinde devrim öncesinde Voltaire, sonrasında ise Guizot anahtar figürler olarak belirir. Voltaire (1965), *civilisation* kavramını kullanmasa da Batı tarihinde ilk kez tarih felsefesi ve dünya tarihi perspektifinden çeşitli milletlerin adet ve karakterlerini karşılaştırarak kolektif kimlik kaynağı olarak *medeniyet*'in doğuşuna zemin hazırlar (tafsilat için, O'Brien 1997, Schlereth 1977).

Doğu medeniyetine karşı Avrupa veya genel anlamda bir Batı medeniyetinin doğuşu ise 1828-1829 yılları arasında Sorbonne'da ders veren Fransız tarihçi François Guizot (1787-1874) sayesinde oldu. Guizot'un *L'Histoire de la Civilisation en Europe* (1828) (Avrupa'da Medenileşme Tarihi) adlı eseriyle *medeniyet*, Avrupa'nın tarihî gelişimindeki son aşamanın adı değil, ancak Katolik Hiristiyanlık gibi ona özgü bir kimlik normu haline geldi. Koyu bir Protestan olan ve Aydınlanmanın iyimser ilerlemeci vizyonunu sürdüren Guizot'un görüşleri, Aydınlanmaya özgü hümanizm ile devrimci radikal politika felsefelerinin bir bileşimidir. Ona göre Avrupa'da bireylerin özgürlük arayışı, Kilise bağına karşı savaşarak geçmişti. Reformasyon hareketinin asıl amacı, Kilisenin durumunu düzeltmekten çok insanın kendini gerçekleştirmesine yönelik daha üstün bir hedefe ulaşmasını sağlamaktır.

İnsan, böylece tarihî-toplumsal gelişimin yegâne öznesi ve konusu haline geldi. Bu, iki yönlü bir gelişme anlamına geliyordu. Birincisi, sosyal refahın, ikincisi buna bağlı olarak insanın moral ve entelektüel kapasitesinin gelişmesi. Guizot'a göre medeniyet, durumlarını değiştirmek için atılım yapan insanların aktif, iradeli ilerlemesi anlamına gelmektedir ki bu da sosyal iktidar ve refah artışı demektir. O zaman için Fransa ve İtalya, sosyal-maddî gelişme alanında mesafe aldıkları gibi medeniyetin manevî boyutu olarak nitelendirebileceğimiz beşerî entelektüel gelişimde de görülmemiş bir başarı kaydetmişlerdir. Guizot'un (1997: 50-60) medeniyet vizyonu, böylece sosyal ve entelektüel gelişim yoluyla insanların kendi kader ve tarihlerine egemen olabileceklerine dair Aydınlanmacı iyimser kanaati yansıtır.

Batı'da özellikle Lutherci Protestanlıkla birleşik mesihçilikten mülhem dönüşümlerin bir ürünü olarak ortaya çıkan medeniyet, sürekli ilerleyen insanlığın varacağı bir yeryüzü cennetini ifade ediyordu. Rönesans ile doğan doğrusal tarih anlayışının ürünü *ilerleme*, beşerî varlığın bir "yasa"sı olarak Condorcet (1743-1794) tarafından formüle edilmiş ve Saint-Simon (1760-1825) ile François Guizot (1787-1874) tarafından sürdürülen bu vizyon, Auguste Comte (1798-1857) ve Herbert Spencer (1820-1903) ile zirvesine çıkmıştır (Nisbet 1980). Pozitivizmin babası Comte, yalnızca kendisinin "ilerlemenin yasası"nı keşfettiğine inanır; Genç Türkler dâhil Ortadoğulu aydınları cezbeden ünlü düsturu, "düzen ve ilerleme"nin birleşeceği bir ana yasa. Amaç, fiziksel olduğu kadar beşerî dünyada da "düzen ve ilerleme"yi sağlayacak evrensel yasaların keşfidir. İnsanlığın tarihî evriminde aldığı mesafe, bu hedefi başarmak üzere olduğunu göstermektedir.

O, dünyayı açıklamanın üç tarzını ifade eden ünlü "üç hal kanunu" ile insan zihninin kaçınılmaz ilerlemesini şemalaştırır. Bu üçlü şema, adeta bir çocuğun zihnî tekâmül sürecinin safhalarını simgeler. İnsan zihni, birinci *teolojik* safhada, insan-biçimli Tanrıların iradesi bakımından, ikinci *metafizikî* safhada, felsefî soyutlamalar bakımından, üçüncü *pozitif* safhada ise bilimsel hakikat bakımından dünyayı açıklamaya yönelir. Comte'a (2000) göre, insanlığın doğüstü bir kanun-yapıcıya ihtiyaç duyduğu, teolojik ve metafizikî arayışla geçen ilk iki safhadan sonra gelen son pozitif, bilimsel evrede durum değişmiştir. Bulduğu yasalarla fizikî dünyayı açıklamayı başaran doğal bilimlerin ulaştığı kesinlik sosyal bilimlerde de yakalandıktan, böylece tüm fizikî ve beşerî dünyayı açıklayacak evrensel yasalar bulunduktan sonra artık haricî bir yasa-koyucuya ihtiyaç kalmayacaktır.

Tarihî perspektiften bir "Avrupa medeniyeti" kavramının oluşumuna zemin hazırlayan Guizot'un eserinin çıktığı 1816-45 yıllarında Avrupa'da kavramın kullanılışı hızla arttı (Boer 2005: 55). Fransız diplomat Gobineau'nun 1853'te dünya tarihine geçmiş on medeniyeti saymasıyla *medeniyet*, çoğul şekliyle *din* gibi makro bir kimlik kaynağı olarak yerleşti (Wescott 1970). Batı'da Rönesans ile başlayan uzun sekülerleşme sürecinin sonunda medeniyet, böylece kendisinden türediği dinin, yani *türev*, *ashın* yerini aldı. Kimlik kaynağı öğretisi olarak dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecine paralel olarak kimliği kuracak ötekileştirme için medeniyet de ayırımı tâbi tutuldu; geleneksel "hak/batıl din" ayırımı, "Batı/Doğu medeniyetleri" ayırımına çevrildi. İnsanları medeniyete dayanarak ayınlıştırmak için önce ötekileştirmek gerekiyordu. Weber'in belirttiği gibi sekülerleşme veya medenileşme sürecinde medenietsel ötekileştirmenin disiplini olarak *oryantalizm*, *sinoesizmi* tamamladı.

ÖTEKİLEŞTİRMEYEN DÜŞMANLAŞTIRMAYA

Modern Batılı medeniyetinin Doğu'yu ötekileştirmesini tam anlamlandırmak için öncelikle Şark ile Garp arasındaki tarihî, özsel yakınlığa bakmak gerekir. Hodgson gibi çağımızın çığır açan tarihçileri, dünya tarihini gözden geçirirken, net tanımını vermeseler de modern Batı/Doğu (*West/East*) ile geleneksel Garp/Şark (*Occident/Orient*) kavramları arasında nüans gözetir.⁴ Dinî açıdan bakıldığında Garbın, İbrahimî dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) coğrafyasını, Yakın Doğu veya Merkezi Avrasya'yı ifade ettiği söylenebilir. Nitekim Spengler de rasyonel/büyüsel ayırımına rağmen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ı aynı vatanın, Garb'ın çocukları sayar. Toynbee (1962: 143) de Hıristiyanlık ve İslam'ın, bir yandan Suriye ve Yunan medeniyetlerinin karşılaşmasından, diğer yandan Greko-Romen medeniyetinin yaptığı etkiye birer tepki olarak doğmuş, aynı medeniyet kuşağına mensup dinler olduğunu belirtir. Spengler'in büyüsel nitelendirmesinin tam aksine İslam, bu coğrafyada İbrahimî dinlerin sürdürdüğü monoteist geleneğin zirvesi olarak hüsnü kabul görmüştü. İnsanlık tarihine dinî ve kültürel gelişim açısından bir bütün olarak bakıldığında İslam modern, diğer dünya ise arkaik olarak beliriyordu. Nil'den Amu Derya'ya uzanan geniş bölgede hükümran olan İslam, İran-Semitik medeniyete yeni bir ivme kazandırmıştı. Merkezî konumu sayesinde Şark ile Garp arasında benzersiz bir hareket ekseni oluşturan İslam ile Hodgson (1996: 8, 105-129)'ın deyimiyle Doğulu Yarımküre (*The Eastern Hemisphere*)'yi oluşturan Afro-Avrasyalı meskûn bölge (*The Afro-Eurasian Oikoumene*), Eski Dünya'nın medeniyet kuşakları sosyal, iktisadî ve kültürel olarak birbirlerine bağlanmışlardı.

Coğrafi açıdan ise Garbın, Akdeniz çevresi ve Yakın Doğu'yu, buna karşılık Şark'ın, Hint, Çin ve Japon gibi Uzak Doğu medeniyetlerini kapsadığı söylenebilir. Nitekim IX. yüzyıla damgasını vuran büyük Müslüman bilgin Beyrûnî'nin, İslam çevresini eski Yunan medeniyeti ile birlikte Batılı sayarken, Hint ve Çin'i Doğu uygarlıkları olarak görmesi anlamlıdır. Hodgson (1996: 9) da tarihî olarak Yunan, Arap ve Latinlerin ortak ürünü bir Akdeniz medeniyet havzasının var olduğunu, Yunan düşüncesinin Yakın Doğulu geleneğin bileşenini oluşturduğunu, Yakın Doğulu dinin de Avrupa hayatında merkezî bir yere sahip olduğunu belirtir. Ancak Garb'ı olduğu gibi İslam Dünyası'nın konumu bakımından Şark'ı da net olarak tanımlamaz. Ona göre tarihi olarak Afro-Avrasya medeniyet kuşağının dört çekirdeksel bölgesi vardır: Avrupa,

⁴ Bununla birlikte birçok vesileyle "Doğu, Batı, Şark, Garb, Avrupa, Asya" gibi terimlerin kapsamındaki belirsizliği vurgulayan Hodgson (1996: 6-28, 39-41, 279-83), bizi sürekli bunların mümkün, alternatif anlamları üzerinde yeniden düşünerek ihtiyatla kullanmaya çalışır.

Orta Doğu, Hindistan ve Uzak Doğulu Çin ve Japonya. Bu, şehirleşmiş Afro-Avrasya bölgesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan Garp, Avrupa yarımada- larının Batı kısmındaki Latin ifadesini taşıyan toprakları içerir. Buradan Hodgson (1996: 8, 124, 132)'ın İslam Dünyası'nı Garp ile Şark (Uzak Doğu medeniyetleri) arasında gördüğü anlaşılır.⁵ Ancak önemli olan, 1600-1800 ara- sı gerçekleşen teknik dönüşümler ve sekülerleşme sonucu Garb'ın giderek kendisini diğer meskûn bölgeden, başlıca İslamî dünyadan ayırarak Batı'ya dönüşmesidir.⁶

Anderson'ın (1991: 13) da belirttiği gibi, tüm büyük geleneksel topluluklar, doğa-üstü bir güç düzenine bağlı kutsal bir dil vasıtasıyla kendilerini kâinatın merkezinde görmüşlerdir. "Yunan/Barbar, Yahudi/Centil, Arap/Acem, İranlı/Turan, Türk/Tat" gibi ötekileştirmeler, bu tür geleneksel etnik-merkez- ciliklere örnek verilebilir. Ancak geleneksel dünyada bu tür ötekileştirmeler, özünde evrensel bir medeniyet içindeki kültürel farklılık hissini yansıtır. Müslümanlar, "Hikmet, müminin yitiğidir" veya "İlim, Çin'de de olsa arayınız" (el-'Aclûnî 2006: I/156, 417) gibi hadis-i şerifler uyarınca inancın ötesinde evrensel bir hikmet ve medeniyet anlayışını benimsemişlerdir. Örneğin XI. asır âlimlerinden Endülüslü Kadı Said b. Ahmed, Filistin'e Haçlı seferlerinin baş- lamasından iki yıl sonra 1068'te yazdığı risaledeki kavimler ve medeniyetlere ilişkin tasnifinde, din ve dilden ziyade medeniyeti eksen alır. İbni Haldun, evrensel tarihine yazdığı *Mukaddime*'de, ilk kez medeniyet olgusunu kavram- sallaştırır. Bu evrensel vizyon uyarınca Akdeniz çevresinde Yunanlılar ve İranlılar arasında ilim ve medeniyetin gelişmesinden bahseden İbni Haldun'a kadar Müslüman tarihçiler, kafirden çok Haçlı Savaşlarındaki barbar imajla- rından dolayı Batı Avrupa'daki Frankların dünyasını pek ilgi göstermemişler- dir (Lewis 1994: 68, 149). "Müslümanlar/kâfirler" gibi siyâsî ötekileştirmeler, daha ziyade XIII. asırda Doğu'dan ve Batı'dan Moğollar ve Haçlılardan gelen saldırıların kısılcacında kalan İslam Dünyası'nın kendini savunma için geliştirdiği "gaza ruhu", İbn Haldun'nun terimiyle "sebeb asabiyeti"nin ürünüdür. İslam Dünyası'nda kozmopolitanizmden komünalizme bu kritik vizyon deği- şikliğini, Fatih ile Yavuz arasındaki kısa sürede görmek mümkündür.

5 Nitekim dünyada halen yaşayan beş medeniyeti analiz eden Toynbee (1948: 155-6) de, kardeş ve üvey-kardeşleri olarak tanımladığı Ortodoks Hıristiyanlığı ile İslam Dünyası'nı, Batı Hıristi- yanlığı ile Hindistan ve Uzak Doğulu medeniyet (Çin ve Japonya) arasında sayar. Aynı şey, Osmanlı-Türkiye'nin konumu içinde geçerlidir. Napoléon (1961: 48, 242-3) de Avrupa'yı tanım- larken Türkiye (Osmanlı)'yi dışta tuttuğu gibi Şark'a da dâhil etmemiştir.

⁶ Hodgson 1996: 124. Ancak Hodgson'ın bu ayırımına dikkat etmeyen Huntington (1996: 69), modern medeniyet-Batı medeniyeti özdeşleştirmesine karşı çıkarak Batı'nın (the West) modern olmadan çok önce Batı olduğunu iddia etmektedir.

Diğer din mensuplarıyla birlikte Müslümanların da benimsediği bu evrensel medeniyet vizyonunun sembolü, Akdeniz'dir. E. M. Forster'ın dediği gibi "İnsanlığın normunu bulması" ancak tarih boyunca tüm büyük medeniyetlerin beşiği olan "Akdeniz'dedir." Akdeniz medeniyetinin kimliğini belirleyen ise dinden çok tarih ve coğrafyadır. Akdeniz'in Doğu/Batı dikotomisinin İslam/Hıristiyanlık kutuplaşmasına dönüşmesine izin vermeyen, dinî sınırlara tam tekabül etmeyen, kültürel fay-hatları boyunca ilerleyen, kendine özgü, bölünmez bir dokusu vardır (Grunebaum 1970, Hentsch 1992: 8, 18, 19, 41). İslam barışı, bu dokuyu daha da pekiştirdi. Köklü medeniyetlerden geldikleri halde önceden siyasî sebeplerle sürekli birbirleriyle rekabet halinde olan Bizanslı, İranlı ve Araplar, İslam'ın gelişinden sonra ortak Akdeniz medeniyeti potasında kaynaşma fırsatı buldu. Ortaçağda Abbasî hilafeti zamanında kadim Akdeniz Yunan kültürü keşfedilerek İslam Dünyası'na mal edilmiş, ancak zamanla istikrarını kaybeden bölgede siyasî hâkimiyet Osmanlı İmparatorluğu'na geçerken, Akdeniz medeniyetinin birikimi Garb'a aktarılmıştı.

XIII. asırda Akdeniz'in güney ucunda, Hıristiyanlığın hoşgörülü bir Cermen-Latin damarını temsil eden Sicilya Kralı ve daha sonra Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Frederik zamanında Müslüman bilginler sayesinde Akdeniz-Müslüman medeniyetinin birikimi başarıyla özümsemiştir. II. Frederik için Arap bilim, felsefe ve sanatı kendi dünyasını ifade ediyordu; ona dindaşı Cermenlerinkinden çok daha aşina bir dünya. Keza Akdeniz ruhu açısından Bizans, Ön Asya ve Suriye Hıristiyanları, Müslüman dünya ile Batılı dindaşlarından çok daha fazla kültürel yakınlığa sahipti (Gabrieli 1958, Hentsch 1992: 32, 42). Akdeniz'in Roma'nın yıkılışından sonraki siyasî birikimi de Bizans ve Osmanlı tarafından tevarüs edilmişti. Brown'un (1996: 1) belirttiği gibi, gerçekte üç İmparatorluk da Akdenizli, uzun ömürlü, çok-uluslu emperyal kurumlardı. Roma'nın halefi Bizans, Bizans'ın halefi de Osmanlıdır. Unutulmalıdır ki Batı'nın daima "Türk ve Türkiye" olarak tanımlamasına karşılık Osmanlılar kendilerini ve ülkelerini hep "Osmanlı, memâlik-i mahrûsa" hatta "Mevlana Celâleddin-i Rumi" de olduğu gibi Rumi, yani "Romalı" olarak tanımlamışlardır.

Ancak tarih boyunca çeşitli dinlerden insan topluluklarını ortak bir medeniyet havzasında birleştiren Akdeniz, sekülerleşen Batı için Doğu ile arasındaki tiryki oluşturacaktır. Modern Batılılara göre o, Batı'nın bir parçasından ibarettir; gerçek barış, Akdeniz'in birliği, Akdeniz'in birliği de Batı'nın birliği demektir. Dolayısıyla bugünkü tarihçilerin şu ya da bu şekilde başlıca ilgisi, Akdeniz'in birliğidir. Örneğin Akdeniz'deki bu Batılı bölünmenin tarihî sebeplerini araştıran Pirenne, Greko-Romen medeniyetinin yıkılışında barbar istilaları yanında esas neden olarak Akdeniz bölgesinde XIII. yüzyıldan itibaren

başlayan Arap-Müslüman istilalarını gösterir. Ona göre “sonunda Doğu ile Batı’nın bölünmesine yol açacak büyük çatlağın şimdiki nedeni buydu, Arapların karşı koyulmaz yayılışı, Hıristiyanlık bölgesini Avrupa’ya hapsedti” (Aktaran, Hentsch 1992: 16). İşte modern kullanımıyla Doğu (*East*), bu birliği bozulmasından sorumlu tutulacak özneler (Bizanslılar, Müslüman Araplar ve Türkler) için bir olumsuz bir nitelendirme haline geldi.

Modern Batılı tarih-yazıcılığının bu tür ithamlarının aksine İslam Dünyası, üç önemli bakımdan modern Batı Avrupa medeniyetinin doğuşuna zemin hazırlamıştı. *Birincisi*, modern Batı medeniyetinin dayandığı antik Yunan bilim, felsefe, sanat birikimi ortaçağda İslam Dünyası kanalıyla Batı dünyasına intikal etmişti. Ancak S. H. Nasr’ın (1992: 39) da vurguladığı üzere Greko-Romen nostaljisi içindeki Batılıların yaptığı gibi, İslam Dünyası’nın bu süreçteki rolünü basit bir taşıyıcılığa indirgemek doğru değildi. İslam Dünyası’nın evrensel ve monoteistik bir vizyona göre yeniden düzenlediği Yunan kültürü, Rönesans zamanına kadar Batı’da etkili olmuş, ancak daha sonra modern Batı dünyası bunu maddî bir medeniyete dönüştürerek tanınmaz hale getirmiştir. Bu arada Joseph Needham’ın yaptığı gibi, Çin bilim ve medeniyetine ilişkin benzer bir mukayese de yapılabilirdi.

İkincisi, İslam Dünyası, Akdeniz-Yunan kültürünün yaşatılmasına hizmet ettiği gibi, medeniyetsel açılımın ön şartı olan siyasî barış ortamının hazırlanmasında da başrolü oynamıştı. Hentsch’in (1992: 17) de belirttiği gibi, Pirenne’nin tespitine tersinden bakıldığında, Arap akınlarının yol açtığı izolasyon, Avrupa’ya üç asır sonraki yeniden doğuş için gerekli bir geri çekilme ve toparlanma fırsatı sağlamış, yani tam aksine olumlu bir işlev görmüş olarak da görülebilirdi. Bu bakımdan denebilir ki Avrupa, tarihî zuhurunu İslam’ın siyasî varlığına borçludur; başlangıçta kendini korumak için geri çekilme yoluyla, daha sonra patlama şeklindeki saldırılarla. Eğer Avrupa ayakta kalarak kendini ispat ettiyse, bu, Macar işgallerinin sonundan başlayarak 1914-45’e kadar süren bin senelik barış ortamının avantajından yararlanmasındandır. İslam, Avrupa ile büyük şiddet dalgaları arasında siper olmuştur (Djait 1985).

Üçüncüsü, İslam Dünyası, modern Avrupalı kimliğinin teşekkülünde de ana rolü oynamıştır. Avrupalıların Akdeniz birliğinin kaybından dolayı dinmek bilmez bir hasret duyması, bu konuda çoğu kez sebeplerle sonuçları birbirine karıştırmalarına yol açmıştır. Akdeniz’de anti-İslami bir birliğin kurulmasındaki başarısızlığı, toplu bir Hıristiyan bilincin yokluğuna bağlayan Pirenne’nin mantığına göre, “Hıristiyanlığın bölünmesi”ni de İslam’ın ani zuhuruna atfetmek gerekecektir (Hentsch 1992: 17). Oysa bölünmenin tohumları İslam’ın gelişinden önce zaten atılmıştı. Bu konuda İslam’ın olumsuz rolünün aksine Osmanlı, emperyal barışı sağlamak için benimsediği bir tür senkretizm

ile Doğu Hiristiyanlığını asimile ederek Avrupa'yı klasik antikitenin gerçek mirasçısı olduğu gibi, bu dinin asıl vatanı haline getirmiştir (Djait 1985). Avrupa, bir yandan coğrafi konumundan dolayı kavuştuğu bu nispi istikrarın, diğer yandan da Bizans ve İslam ile rekabet ve başa çıkma duygusunun sağladığı avantajları kendi tarihî atılımı için kullandı.

Avrupa, bu süreçte madden büyük bir güç haline gelirken, manen kendine ve dünyaya bakışı da değişti. Eski Dünya, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından ve Bizans ile köprülerin atılmasından sonra giderek içine kapanmış, farklı kültürlerle karşı yabancılaşarak adeta taşralılaştırma sürecine girmişti. Özellikle 1500'den sonra doğuya seyahate başlayan Batılı aydınlar, bu seyahatlerle Batılı olmayan kültürlerle ülfet urdular. Ancak bu gözlemler, ortaklıktan çok farklılıkların, karşıtlıkların keşfi yoluyla "Doğulu öteki"yi kurmaya yaramıştır (Mandalios, 1999, 2000). "Doğulu öteki"nin inşasını, bir ön-oryantalizm olarak görülebilecek seyahat-yazıcılığının ardından gelen filolojik-temelli oryantalizm üstlenmiştir. Ünlü eserinde Edward Said (1978), "Doğu" adı verilen coğrafyanın Aydınlanma sonrası Avrupa kültürü tarafından nasıl kurulduğunu ve üretildiğini gösterir. Kendi adına ortaya çıkmadan önce kendini "evrensel" bilgi öznesi kılan Batılı insan, varlığını "öteki"ne bağlayan bir söylem geliştirir. Foucault'nun eserinden ilhamla, oryantalizm veya antropoloji disiplinleriyle gelişen modern bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi deşifre eden E. Said'e (1978) göre bu söylem, Öteki'nin tarihî bir varlık olarak kendini ifadesinin reddini içerir.

Avrupalı Aydınlanma aydını "başlangıçtaki Amerika" imajıyla ifade edilen içsel *jeopolitik* ötekileştirmeden *kronopolitik* ötekileştirmeye geçişi, önce kendi içsel "Doğu"unda somutlaştırdı. Nitekim *Saraken* kavramının anlattığı gibi, eskiden de Avrupalı içsel ve dışsal ötekileştirme birbirine bağlı seyretmişti. Haçlı Savaşları esnasında revaç bulan, etimolojik olarak Arapça "şarkiyyîn=doğulular" kelimesinden gelen *Saracen* (Skeat 1974: 534), aslında Suriye'nin Doğusundaki Mısır Arapları için kullanılmıştı; çünkü ilk Haçlı Seferi (1217-1221) sırasında Kudüs, Mısır'ın kontrolü altındaydı. Ancak "Franklar/Sarakenler" düalizminden anlaşılacağı gibi *Saraken*, Doğulu Müslüman Araplar ile Doğulu Hiristiyan Ortodokslar olmak üzere Katolik dünyanın bütün öteki Doğulularını kapsıyordu; nitekim *Frank* kelimesi, Müslümanlar ve Bizanslıların ortak ötekisini (Toynbee 1962: 154, tafsilat için Tolan, 2000) ifade ediyordu. Bu ortak ötekileştirme, *Saraken* gibi *Doğulu*'da da görülecekti. X. Yüzyılın sonunda Macarların Batılı Hiristiyanlığa geçişinin ardından 1054'teki kesin nihai bölünmede doruğa çıkan rakip Batılı-Katolik ile Doğulu-Ortodoks Hiristiyanlıklar arasındaki çekişme tekrar patlak vererek çabucak kızıştı (Toynbee 1962: 158).

Edward Said'in eserinden ilhamla Larry Wolff (1994) XVIII. yüzyıl Fransız Aydınlanması esnasında bir "Doğu Avrupa" söyleminin ortaya çıktığını tespit eder. Ona göre Fransa'nın XVIII. yüzyıl uzmanları, Doğu Avrupa'yı medenileşen Avrupa'nın içsel ötekisi olarak konumlandırıdılar.

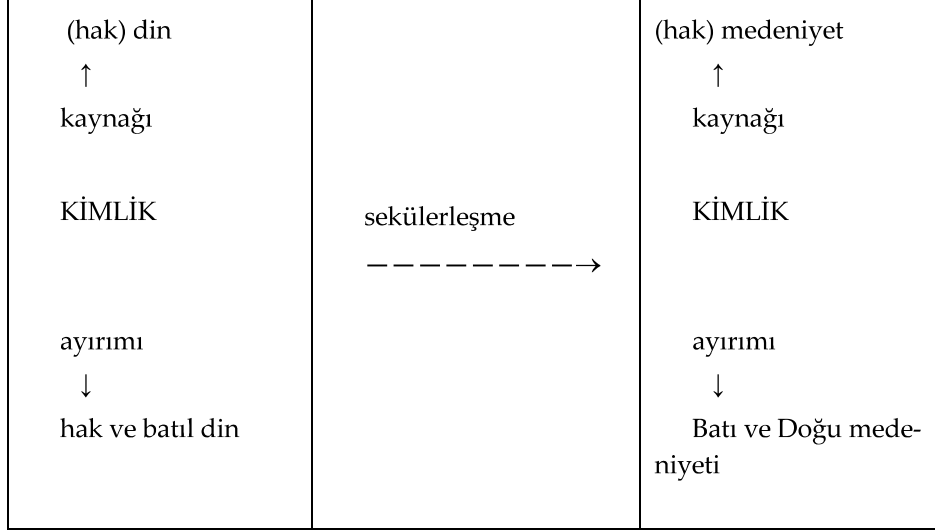
Daha sonra sıra, bu içsel "Doğu"yu dışarıda kurmaya gelecekti. "Doğulu/Batılı", eskiden "Şarklı/Garplı" olarak ifade edilen jeopolitik ötekileştirmenin devamı gibi görünse de, yakından bakıldığında sadece lâfzen farklı görünen kelimelerin aslında esprilerinin de değiştiği görülür. Zira aslında *jeopolitik* ötekileştirmeyi *kronopolitik* ötekileştirmeye çeviren oryantalizm sayesinde Doğu, Batı için artık "başlangıçtaki Amerika" gibi aştığı ilkellik dönemini temsil eder olmuştur. Böylece insanların ayak bastığı somut yerler olarak Şark/Garp, artık soyut, tahayyülî mekânlar olarak Doğu/Batı'ya dönüşmüştür. *Garb*, giderek sekülerleşen Avrupa medeniyetini ifade eden *Batı* kavramına dönüşürken, *Doğu* da Batılının gözünde kendi dünyasına ve değerlerine uymayan "öteki"ni ifade eden kaypak bir etiket haline geldi (Hentsch 1992: 1).

Böylece *Doğulu*, *Saraken*'in yerini almıştı. Ancak yakından bakıldığında "Batı/Doğu" ayırımının "Yunan/Barbar, Arap/Acem, Türk/Tat" gibi geleneksel *etnik* ötekileştirmelerden kritik olarak ayrıldığı görülecekti. Geleneksel dünyada zımnî nihaî, evrensel bir özdeşleşmeyi hedefleyen bu ötekileştirmeler, düşmanlığı değil, sadece kültürel farklılığı belirtiyordu. Nitekim Yunanlılar için *Barbar*, aslında Yunanca konuşmadıkları için dilini anlamadıkları kişi anlamına geliyordu (Baldry 1965, Benn 1902: 286). Ancak Hıristiyanlığa da sirayet eden teodisi probleminden kaynaklanan eskatolojik, Maniheizk zihniyet, nihaî zafer yolunda "melek/şeytan" arasında olduğu gibi ölümcül bir kutuplaşma öngörüyordu. Bu yüzden Doğulu, artık sadece Batılıdan farklıyı değil, ona iflah olmaz düşmanı temsil ediyordu. Klasik oryantalizm, bu antagonistik ötekileştirmeyi filolojik temellendirme, yani farklılıkları özelleştirerek "ötekileştirmeyi düşmanlaştırmaya çevirme" işini üstlenirken Batı da siyasal ve kültürel hegemonyasıyla bu kutuplaşmayı evrenselleştirdi. Nitekim Hodgson (1996: 7), "Batı/Doğu" şeklindeki modern Batılı ırk-merkezciliğin en ilginç yönlerinden birinin, dünyadaki diğer tüm ırk-merkezciliklere baskın çıkması, Doğulular tarafından bile bilimsel edasıyla sorgusuz sualsiz kabul edilmesi olduğunu belirtir.

Böylece sinoesizm ve oryantalizmin birleşmesiyle, yani önce *medeniyet* sonra da *Doğu'nun* inşasıyla Batılı ötekileştirme, "hak/batıl din"den "Doğu/Batı medeniyetleri"ne dönüşmüştür.

B. Gencer: *Hiristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü*

Bunu şöyle bir şemayla gösterebiliriz:



YAKINSIZ UZAK ÖTEKİ

Anlamının kavranması için Batı'nın Doğu'yu ötekileştirmesinin teolojik ve psikolojik temellerine inilmelidir. Çağımızda C. G. Jung, Martin Buber ve Emmanuel Levinas gibi Protestan ve Yahudi bilginler, Descartes'a yeniden dönerek kolektif kültürel ötekileştirmelerin arkasında yatan psikolojik-teolojik boyutu keşfetmişlerdir. Descartes, bilgi öznesi olarak sonlu ben'ini sonsuz Tanrıya karşı kurmuş, diğer bir deyişle Batılı insan aslında Tanrı'yı ötekileştirmek suretiyle benini kurmuştur. Ancak Levinas, Sonsuz Öteki olarak Tanrıya karşı Sonlu Ben'in önceliğini ve totallliğini öngören bu Kartezyen felsefeye karşı çıkar. Ona göre Sonsuz Öteki'nin Sonlu Ben'e bağlılığıyla kurulan bir epistemolojik ilişkiden çok, Sonlu Ben'in Sonsuz Öteki'ne bağlılığıyla kurulan ahlakî bir ilişki söz konusudur.

Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin temelde ahlakî karakterini vurgulayan Levinas'a göre Katolik teologlar veya Descartes ve Buber gibi filozofların yaptığı gibi, Tanrının formel olarak ötekileştirilmesi, ahlakî bir ilişkinin kurulmasına imkan vermez; zira beşerî ile ilahînin ilişkisinde radikal bir asimetri söz konusudur. Bu yüzden sorumluluk hissinde temellenen ahlakî bir ilişki ancak "mutlak ve izafi" şeklinde hiyerarşik bir ötekileştirilme ile kurulabilir. Böylece Levinas ile Katolik teslis doktrini yeni bir yorum kazanır. İnsanların girdiği ahlakî ilişkinin muhatabı iki Öteki vardır: Mutlak/uzak ve izafi/yakın. İnsanın hedefi, yakın Öteki (*autrui*)ni temsil eden komşusuna adaletle davranarak irti-

bat kuracağı uzak Öteki (*autre*) Tanrı sayesinde aşkınlığı başarmaktır. Burada teslis açısından uzak Öteki (*autre*), Baba'yı, yakın Öteki (*autrui*) ise Oğul'u temsil etmektedir. Böylece insanlar için yakın Öteki Oğul, ne onunla özdeş, ne de ayrı olduğu Baba ile teması ve dolayısıyla aşkınlığı sağlayan aracı olmaktadır (Purcell 1999).

Kolektif dinî kimlik açısından bakıldığında yakın Öteki, dinlerin içindeki ortodoksa karşı heterodoks grubu, uzak Öteki ise diğer din mensuplarını ifade etmektedir. Katolik Batı benine göre Ortodoks Hıristiyanlık yakın Öteki'yi, İslam başta olmak üzere diğer dinler ise uzak Öteki'yi temsil etmektedir. Ancak Papadopoulos'un (2002: 175-77) Carl Gustav Jung (1875-1961) örneğinde tespit ettiği gibi Batı zamanla yakın Öteki'sini kaybetmiştir. Jung, eserlerinde rasyonalistik Batı Hıristiyanlığıyla özdeşleştirdiği Batı medeniyetini Yakın ve Uzak Doğu ve Afrika'nın uzak ve egzotik dinleri ve Avrupa ve Kuzey Amerika'nın geçmiş ve mevcut ilkel topluluklarıyla karşılaştırmış, bu arada, coğrafi, kültürel ve zamansal olarak Batı'dan çok da farklı olmayan başlıca Osmanlı topraklarını kapsayan Yakın Doğu'yu olduğu gibi, daha önemlisi, Katolik Batı'nın esas yakın Öteki'sini temsil eden Ortodoks Hıristiyan dünyayı ihmal etmiştir.

Jung örneği, teolojik veya kültürel, teslisten mülhem hiyerarşik ötekileştirme sayesinde bir ben inşasının nihaî başarısızlığını gösterir. Zira teslis doktriniyle parçalanmış Tanrı, Batılı insan için bir *muamma*, "oğul" İsa da zamanla bir *mite* dönüşmüş, böylece Hz. İsa, Ortodoks Hıristiyanlık veya İslam örneğinde, zamanla bütün yakın Öteki'ler çok uzak Öteki (*anathema*) haline gelmiştir. Ne olduğu, dolayısıyla ne buyurduğu tam bilinmeyen enigmatik bir Tanrı'nın karşısında insanlar ne yapacaklardı? Böyle kavranamayan, gizemli bir varlık karşısında insanlar, *hayranlık*la karakterize bir *ambivalans*, yani bir yandan onunla özdeşleşmeye yönelik takdir ve teslimiyet, öte yandan ondan ayrılmaya yönelik korku ve düşmanlık gösterir. Batı'da uzun süre Tanrı'ya veya Jung örneğinde Doğu'ya, Türklere karşı olduğu gibi, takdir ve düşmanlık karışımı bir *ambivalans* görülmüştür. Bu *ambivalans* ise zamanla kaçınılmaz olarak Maniheizm bir ötekileştirmeye dönüşecekti. Ötekiyle özdeşleşmenin nihaî imkânsızlığının görülmesi, önce farklılıkların vurgulanması yoluyla radikal bir ötekileştirme, bilahare Kartezyen egoda olduğu gibi, Tanrı veya Doğu, uzak Öteki'ni *asimilasyon* yoluyla kendine benzetme girişimine yol açacaktı. Modern Batılı/Doğulu medeniyetler kutuplaştırmasının, geleneksel ötekileştirmelerden kritik farkı burada ortaya çıkıyordu.

Şu halde Batı'nın din-dışı ötekileştirmedeki problemi, aslında din-içi ötekileştirmedeki problemin izdüşümüydü. Nitekim Avrupa'da Katolik teslisçi ötekileştirmeyi kökten sorgulayanların Descartes gibi bir Cizvit, Jung gibi bir

Protestan veya Levinas gibi bir Yahudi olması tesadüf değildir. Kozmopolis vizyonu, bundan etkilenmeden kalamazdı. Avrupa’da sekülerleşme denen dinin dönüşümü sürecinde Hıristiyanlık içindeki Katoliklik ve Protestanlık bölünmesine bağlı olarak kozmopolis vizyonu da başlıca bir Katolik ülke Fransa ile iki Protestan ülke İngiltere ve Almanya örneklerinde oldukça karmaşık bir dönüşüm geçirdi. Edward Said ve başkalarının oryantalizm eleştirilerinde Batı içindeki bu dönüşümü pek dikkate aldıkları söylenemez. Oysa medenileştirici Batı’nın XIX. asırda İslam Dünyası’na iki farklı belli başlı geliş tarzı ve İslam Dünyası’nın buna karşılık verme tarzları, ancak Batı içindeki bu kritik dönüşüme nüfuzla anlaşılabilir.

Ulusal kimlik, ortak inanç bağına sağlayan din sayesinde kurulur. Bu bakımdan genelde dünyada, özelde Avrupa’da ulusal kimlikler, dinî bölünmelerle oluşur. Hıristiyanlığın geldiği Roma, evrensel bir imparatorluk olarak Avrupalı kimliğin temelini oluşturmuştur. Katolik Hıristiyanlık, geldiği Latin Roma İmparatorluğu ile zamanla bütünleşerek anadamar Avrupalı kimliğin kaynağı haline gelmiş, Batı Roma’nın yıkılışından sonra ise bu merkezî Katolik Latin Avrupalı kimlik, Fransa tarafından temsil edilmiştir. Diğer taraftan 330’ta Batı’dan ayrılan Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu’nun Hıristiyanlığın Ortodoks yorumunu benimsemesiyle, hâkim Katolik Latin Avrupalı kimliğine karşı Avrupalı kimliğin diğer ana bileşeni Yunan kimliği oluşmuştur. Ancak 1453’te İstanbul’un fethinden sonra Bizans’ın Doğu ve İslam Dünyası’yla bütünleşmesinden sonra Katolik Latin Avrupalının yakın ötekisi olarak onun yerini Protestan Cermen almıştır.

Roma’nın yıkılışında rol oynayan barbarlar olarak Almanlar, mütemadiyen Avrupa içinde “tarihî geç gelme” hissinden kaynaklanan bir kimlik bunalımı arayışı yaşamışlardır. Avrupa’da Latinler ile Yunanlılar, Hıristiyanlığın Katolik ve Ortodoks yorumları sayesinde ulusal kimliklerini bularak tarihe katıldılar. Ancak Almanlar için durum aynı olmadı. Evrensel-yönelişli Katolik Hıristiyanlığın İsviçre, İngiltere ve Almanya gibi Avrupa’ya geç-gelen ulusların kimliklerini zorlamasının yol açtığı Reformasyon ile Hıristiyanlık, ulusal kimliklere uyacak bir “sivil din”e dönüştürüldü. Ancak bu kez de lâfzen *evrensellik* anlamına gelen Katolikliğin sürdürmekten kesildiği dinî kimliğe dayalı kozmopolis misyonunun nasıl sürdürüleceği can alıcı sorusu gündeme geldi.

Yukarıda gördüğümüz gibi evrensel birleştiriciliğe sahip bir güç olarak Hıristiyanlıktan ümidin kesildiği Westphalia sonrası dönemde *din-temelli* kozmopolis idealinin yerini tedricen *medeniyet-temelli* olan aldı. Stephen Toulmin (1992) de kozmopolisin “modernliğin gizli gündemi” olduğunu belirtir. Hıristiyan dünyagörüşünün kurucusu kabul edilen Saint Augustine, *evrensel şehir, ilâhî şehir (de civitate dei)* olarak tanımlamıştır. Antik Hint kozmo-

gonisini yansıtan Augustine'in görüşüne göre ideal beşerî şehir, tam barış ve birliğin hükümran olduğu ilahî şehrin yeryüzüne yansımasından ibarettir. Çağımızda Carl Schmitt (1988)'in ünlü *politik teoloji* kavramından sonra yapılan Redpath (1998)'inki gibi araştırmalar, özellikle Fransız, Descartes-merkezli bütün modern düşüncenin Augustine'in teolojisinin kılık değiştirmiş bir şeklinden ibaret olduğunu göstermiştir. Dante ve Montaigne'nin temsil ettiği *hümanizm* veya Descartes'ın temsil ettiği *rasyonalizm* adlarıyla bütün modernizmin arkasında bu ilahî/evrensel şehrin yeniden kuruluşu gayesi yatmaktadır. Amaç, doğal ve beşerî düzenlerin birleştiği bir kozmopolisin yeniden keşfidir. René Descartes (1596-1650) ve Isaac Newton (1642-1727)'in temsil ettiği mekanistik evren görüşünün esprisi burada yatmaktadır. *Kozmopolis*, Newton'un tabiat görüşü uyarınca akılcı bir düzende işleyen evrensel toplum anlamına geliyordu artık.

Ortaçağlardan beri "Kilise'nin büyük kızı" olarak anılan Fransa, evrenselci inancın yayıcısı olarak kurucu namını ve misyonunu Kilise ile imtiyazlı ilişkisinden almıştır. Paradoksal bir şekilde büyük ölçüde Kilise'nin tahribatına yol açan Fransız Devrimi bile Fransız evrenselciliğinin kendini sürdürmesine ve yaymasına yaradı. Fransız kozmopolitanizminde bir dönüm noktası oluşturan Devrim, bu açıdan Fransa'nın saygın medenileştirme misyonuna yeni bir ivme kazandırmıştır. Fransa'da evrenselciliğin tarihi, bu bakımdan temel bir dinî inancı toplumu sekülerleştirmenin ana aracına tercümenin tarihidir (Schor 2001: 44). Fransız Devrimi sonrasında kaçınılmaz bir ulus-devletleri çağına giren bir dünyada uluslar arasında yeni bir evrensel bağ bulma arayışı, Fransa'da XIX. asır zirveye çıktı (Boas 1928).

Bu arayış, tabiatıyla Fransız Devrimi'yle gelen dünyadan hoşnutsuz olan Maistre, Lamennais ve Mazzini gibi muhaliflere özgüydü. Oysa kolektif bir mesihçilik vizyonunun ürünü Devrim, seküler kozmopolitanizmin doğrultusunu göstermişti. Rönesans ile başlayan uzun sekülerleşme sürecinde *din*'in *medeniyet*'e dönüşmesiyle *kozmpolis* hedefine yönelik geleneksel *Hiristiyanlaştırma* (*evangelizing*) misyonu da Napoléon ile yerini seküler *medenileştirme* (*civilizing*) misyonuna bıraktı. Bu bakımdan Fabian'ın (1990) da saptadığı gibi, dinî ve seküler sömürgeleştirme ortak bir zemine sahipti. XIX. asır boyunca Hiristiyan misyonerler, birbirleriyle örtüşen *Hiristiyanlaştırma* ve *medenileştirme* misyonunca politik sömürgecilerle el ele çalışmıştı. Bu bakımdan modern Hiristiyan misyonu tarihi, önemli ölçüde sömürgecilik tarihiyle örtüşüyordu.

Medeniyet kavramının Avrupa'da giderek artan tedavülüyle entelektüel söyleme hâkimiyeti (Boer 2005), modern dünyanın tam doğuşunu haber verdi. Katolik Batı, aslında tarihteki medeniyetler gibi tarihî, *deskriptif* anlam taşıyan

medeniyetine gücüyle *normatif* bir anlam kazandırmış, medeniyet “olgu”sunu “ideal”e dönüştürmüş, geleneksel “hak/batıl din” ayırımının yerine “Batı/Doğu medeniyeti” ayırımını geçirmişti. Medeniyet, böylece Batı-dışı toplumlar için bir standart, norm ve ideal haline gelmişti. Tek başına, artikelle kullanıldığında “din” ile “hak din” kastedildiği gibi, aslında Batılı tikel “medeniyet” ile de “hak, evrensel medeniyet” kastedilir hale gelmişti. Ya medeniyetten yana veya karşısında olmak dışında nötralite gibi üçüncü bir alternatif yoktu hâkim imaja göre. Nitekim seküler Yeni Osmanlı aydını Şinasî'nin Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'yı “medeniyet peygamberi” olarak görmesi, medeniyeti, insanlığın yeni, evrensel, seküler dini olarak algıladığını açıkça gösterir (Göçek 1996: 117-25). Medeniyetin insanlığın yeni, evrensel dini olarak algılanmasını, Batı'da Hiristiyanlık ve Yahudilik (Kaplan 1967) örneklerinde dinin medeniyet olarak algılanması izleyecek, çağımızda İslam Dünyası'nda Endonezya örneğinde görüldüğü gibi, İslam'ın din mi, medeniyet mi olduğu tartışılır hale gelecekti (Steenbrink 2004).

Aslında seküler evrenselleştirme yolu olarak medenileştirme, Romalı veya Fransız, özgül, hâkim bir kimliğin Avrupa'dan başlayarak bütün dünyaya dayatılması, herkesin haksız bir *homojenleştirme* ve *totalleştirmeye* maruz bırakılması demektir. Dolayısıyla bunun da bizzat Avrupa içinden başlayarak evrensel bir direnişle karşılaşması mukadderdi. Katolik=evrensel Hiristiyan kimliği gibi, sözde evrensel rasyonalizm ve medeniyete dayalı kozmopolitan kimlik projesi, İngiltere ve özellikle Almanya gibi Protestan ülkelerin direnişle karşılaştı. Almanya Kıta Avrupa'sında daima alt ve üst kimliklerini bağdaştırma sancısı çekerken, İngiltere tam aksine Kıta Avrupa'sına mesafeden dolayı kendine özgü güçlü bir kimlik geliştirebildiği için dinî veya medenî, evrensel-iddialı kimliklerin kendisine dayatılmasına karşı çıkmıştır. Bu bakımdan başlıca İngiltere ve Almanya'dan oluşan Protestan Batı dünyasının, genelde Batı-dışı, özelde İslam Dünyası'na karşı tavrını, Fransa-merkezli, medeniyet-temelli modern kozmopolitanizme karşı alternatif geliştirme arayışı belirlemiştir.

Derinden bakıldığında İngiliz filozofu John Locke'un geliştirdiği *tolerans* ve Alman filozofu Christian von Wolff'un geliştirdiği *plüralizm* kavramları, Fransız/Katolik merkezli totalitaryanizme hizmet eden monistik dünyagörüşüne alternatif arayışından doğmuş görülebilirdi. Fransız Aydınlanmasına özgü evrensel-yönelişli rasyonalizmin ürünü *medeniyet* kavramına karşı Herder'den başlayarak Almanlar, romantizmin ürünü *kültür* kavramını savundular (Lepenes 2006, Hart 2000, Sartori 2005). Kısaca Almanların gözünde *medeniyet*, beşerî gelişimin, daha çok bilim, teknik ve ekonomiyle karakterize maddî, *kültür* ise bir topluma özgü duyuş, düşünüş ve hayat tarzını kapsayan manevî boyutunu ifade etmektedir.

Medeniyet'e karşı Protestan alternatif arayışı, *kültür'ün* keşfiyle sınırlı kalmadı. Aslında Descartes'dan Voltaire'e, Guizot'dan Renan'a Katolik dünya-daki Cizvit-Protestan filozoflar tarafından din, *medeniyete* dönüştürülmüş, diğer taraftan XIX. asra gelindiğinde *medeniyet* kavramı, 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 veya ona karşı *kültürü* savunma yerine onu *ilerleme* kavramıyla ikame stratejisini benimsediler. *Civilisation* (*medenileşme*) gibi hem bir süreci, hem de hedefi belirttiği için,⁷ Aydınlanmacı dünyagörüşünü karakterize eden *ilerleme* (*terakki, progress*) kavramı, XVIII. yüzyılda Katolik-esprili *medeniyet*, XIX. asırda ise Protestan-esprili *kültür* kavramını destekleyecek şekilde stratejik bir işlev üstlendi.

Katolik bakışın ağır bastığı XVIII. yüzyıl Aydınlanma döneminde “ilerleme” kavramı, Hıristiyan “kefare” (*redemption*) kavramının sekülerleşmesini (Amend 1970: 268), insanın tabiat ve tarihi, kısaca kendi kaderini tayine yönelik kolektif, akli çabasını simgeliyordu. E. Troeltsch (1958: 20) ve S. Toulmin (1992)'in de dikkat çektiği gibi evrensel-yönelişli rasyonalizm, görünüşte paradoksal olarak teolojinin hem rakibi, hem de halefi oldu; görünüşte paradoksal, zira aslında ikisi de Derrida'nın eleştirdiği aynı *logosentrik* dünyagörüşünün ürünüydü. Aslında Descartes gibi Katolik teolojinin felsefi apolojeleri hizmetini gören Cizvitlerin ürünü rasyonalizm (Redpath 1998), kılık değiştirmiş bir Katolisizm ve fatalizmi, adeta ilahî ve beşerî iradedden bağımsız, kendi-kendine işleyen, sözde-evrensel, mekanistik bir dünyayı öngörüyordu. Katolik teolojinin yerini tutan rasyonalizme karşı irade özgürlüğü ve kültürel çoğulluğu öngören romantisizmi çıkaran Alman filozoflar, rasyonalizmin ürünü “medeniyet” gibi kavramlara ya “kültür” gibi doğrudan alternatif çıkarma veya onları “ilerleme” kavramında olduğu gibi romantisizm uyarınca ince bir şekilde dönüştürme yoluna gitmişlerdir.

XIX. yüzyılda artan bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmeyle karakterize modernleşme, sekülerleşme veya medenîleşme, insanlarda artık tarihin bu hedefe doğru kendiliğinden yürüdüğü vehmini doğurdu. Bu noktada ilerlemeci evrensel tarih vizyonunu ulusal tarih vizyonuyla bağdaştırmak için devreye giren Ranke gibi Alman tarihçiler, ilerlemenin, ancak her bir ulusun tarihinin Avrupa medeniyeti tarihine yaptığı katkının tespitiyle keşfedilebile-

⁷ XVIII. ve XIX. yüzyıl Katolik ve Protestan ilerleme telakkileri arasındaki nüans, R. Nisbet (1980)'inki gibi kapsamlı eserlerde bile yeterince belirtilmemiştir. C. Becker'in ünlü makalesinde ise bu nüans, iki fırka arası yerine XVIII. ve XIX. olarak iki asır arasında belirtilmiştir (Amend 1970: 263-72). Zira XVIII. asır Katolik, XIX. asır ise daha çok Protestan ilerleme yorumlarının ağır bastığı çağlardır.

B. Gencer: *Hiristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü*

ceğini savundu. Hegel de bundan hareketle *Tarih Felsefesi* ve *Ruhun Fenomenolojisi* gibi eserlerinde, tarihi aşkın bir ruhun açılım süreci olarak aldı. Ona göre ulusal ruhlar, ancak bu evrensel ruhun tarihî ilerleyişine katılabildiği ölçüde özgürlüğü yakalayabilirlerdi. Böylece XIX. asırda *ilerleme* kavramı, Katolik, rasyonalistik esprili *medeniyete* karşı Protestan, romantistik esprili *kültüre* uyarlandı. Katolik ve Protestan *ilerleme* tasavvurları arasındaki ince farkı, “medenî çağ” a bakışta görmek mümkündü. Rasyonalistik-Katolik zihniyet, “yeryüzü cenneti veya altın çağ” olarak adlandırılan *kozmpolitan ütopyayı* ileride gelecek “medenî çağ” da, romantistik-Protestan zihniyet ise geçmişte kalan “ilkel çağ” da görüyordu.

Yüzyılda “iki mesele” olarak uluslararası politika diline tercümesinde görüldüğü gibi Batı’nın Almanya’yı içsel, Doğu’yu dışsal ötekisi olarak kurması, XIX. yüzyılda zirveye çıktı: “Alman Meselesi” ve “Şark Meselesi”. Buna karşılık Alman aydınlar da İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bariz olarak görüldüğü gibi, öteki olarak Batı’yı yeniden tanımlamayı sürdürdüler (Jackson 2006). İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde “Batı Almanya”, bir taraftan “Doğu Almanya” olarak bir diğer “Doğu” kurar, içsel ötekileştirmeye giderken diğer taraftan Batı ile hesaplaşmayı sürdürdü. Bu tür bir hesaplaşma için XIX. yüzyılın mirasına eğilmek kaçınılmazdı. XIX. yüzyılda zirveye çıkan ve aslında alternatif kozmopolis projelerinin mücadelesini yansıtan Katolikler-Cizvitler ile Protestanlar arasındaki kültür savaşının tafsili ayrı çalışmaları gerektirdiğinden burada iki tür projeyi karşılaştıran bir şemalaştırmayla yetineceğiz.

Katoliklik	Protestanlık
Medeniyet	Kültür
Altın Çağ	İlkel Çağ
Rasyonalizm	Romantisizm
İdeoloji	Dünyagörüşü
İmparatorluk	Ulusal devlet
Politik ulus	Kültürel ulus
Oryantalizm	Kronopolitik
Filoloji	Antropoloji
Emperyalizm	Uluslararası hukuk
Asimilasyon	Akültürasyon
Sıcak savaş	Soğuk savaş

Bu şemada Katoliklik başlıca Fransa'yı, Protestanlık ise Almanya ve ikinci derecede İngiltere'yi kapsamaktadır. İlk iki şık, kimliğin kaynağı ve adresi anlayışlarını, izleyen ikisi, bunların dayandığı felsefi temelleri, izleyen ikisi, kolektif politik kimlik formlarını, izleyen ikisi, ötekileştirme tarzı ve disiplinlerini, son üçü de aynılaştırma tarzlarını ifade etmektedir.

Geleneksel jeopolitik ile *artzamanlı* kronopolitiği birleştiren filoloji sayesinde Doğu'nun radikal bir şekilde ötekileştirildiği *oryantalizm*, gerektiğinde savaş ve asimilasyon yoluyla Katolik-esprili medeniyetin başka kültürlerle dayatılmasını öngörür. Oysa XIX. asırda Batı'nın medenileşme sürecini tamamlamasından sonra kronopolitiğin anlamı değişti. Medenileşme sürecinin zirveye çıktığı ve antropolojinin ayrı bir disiplin olarak doğduğu bu asırda Protestan Batı, *eşzamanlı* bir kronopolitik ile başka çağdaş kültürleri "yumuşak" bir şekilde ötekileştirmeye yönelir. Antropolojik açıdan beşerî toplulukların aynı çağda *medeniyet* ve *ilkellik* gibi farklı kültürel zamanlarda yaşamaları (*coevalness*), Avrupalı zihniyet için vahim bir anakronizm anlamına gelen bir arızadır (Fabian 1983). Bu yüzden "hayırhah medenileştirici" olarak Protestan aydının hedefi, "geri kalmış" toplulukların *akültürasyon* denen kültürel değişim yoluyla ilkelikten kurtularak hâkim Batılı gelişmişlik düzeyine çıkmasıdır.⁸

Katolik medenileştirici, evrensel kimliğin temelde emperyalizm, Hegel gibi Protestanlar ise uluslararası hukuk sayesinde gerçekleştirilmesini öngörmektedirler. Son olarak Devrim sonrası Napoléon'un Mısır işgali ve ardından Kıta savaşlarında olduğu gibi Katolik aydın, toplumların gerekirse savaş yoluyla "medenileştirilme" sini öngörürken Protestanlar daha çok kültür savaşı yoluna gitmiştir; Almanya'da Katoliklere karşı yürütülen mücadele için kullanılan *kulturkampf* (kültür savaşı) deyiminin anlattığı gibi. Avrupa'nın kendi içindeki bu mücadelesinin ardından her iki tür medenileştirme projesinin de doğrudan hedefi, Batı'ya bitişik İslam Dünyası olmuştur. Birincisi, Katolik Napoléon'un 1798'de Mısır seferiyle başlayan *maddî*, askerî-politik, ikincisi XIX. asrın ikinci yarısında Protestan İngilizlerin Osmanlıya karşı başlattığı *manevî*, kültürel tarruz. Bu arkaplan bilgisiyle, umuyoruz ki çağımızdaki kozmopolitanizm, postkolonyalizm ve medeniyetler çatışması tartışmaları bir perspektife oturulabilecektir. ▽

⁸ Sosyal bilimsel açıdan *akültürasyon* ve *asimilasyon* kavramları arasında farka ilişkin, Teske 1974.

KAYNAKÇA

- Amend, Victor E.-Hendrick, Leo T. (eds.) (1970) *Readings from Left to Right*. New York: Free Press.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arnason, Johann Pall (2003) *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill.
- _____, S. N. Eisenstadt, Björn Wittrock (eds.) (2005) *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Aurelius, Marcus (1964). *Meditations*. Maxwell Staniforth (trs.). Harmondsworth: Penguin.
- Baldry, Harold Caparne (1965) *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Beck, Ulrich-Sznaider, Natan (2006) "A Literature on Cosmopolitanism: An Overview," *The British Journal of Sociology* 57/1 (March): 153-164.
- Benn, Alfred W. (1902) "The Ethical Value of Hellenism," *International Journal of Ethics* 12/3 (April): 273-300.
- Benveniste, Emile (1971) *Problems of General Linguistics*. Mary Elizabeth Meek (trs.). Coral Gables: University of Miami Press.
- Boas, George (1928) "Types of Internationalism in Early Nineteenth-Century France," *International Journal of Ethics* 38/2 (January): 141-152.
- Boer, Pim den (2005) "Civilization: Comparing Concepts and Identities," *Contributions to the History of Concepts* 1/1 (March): 51-62.
- Boys-Stones George (1998) "Eros in Government: Zeno and the Virtuous City," *The Classical Quarterly New Series* 48/1: 168-174.
- Braudel, Fernand (1995) *A History of Civilizations*. Richard Mayne (trs.). New York: Penguin.
- Briggs, Charles Augustus (1903) "Catholic: The Name and the Thing," *American Journal of Theology* 7/3 (July): 417-442.
- Brown, Leon Carl (ed.) (1996) *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York: Columbia UP.
- Bryson, Anna (2004) *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early England*. Oxford: OUP.
- Buell, Denise Kimber (2002) "Race and Universalism in Early Christianity," *Journal of Early Christian Studies* 10/4: 429-68.
- Calhoun, Craig (1997) *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Canivez, Patrice (2004) "Jean-Jacques Rousseau's Concept of People," *Philosophy and Social Criticism* 30/4: 393-412.

- Comte, Auguste (2000) *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Harriet Martineau (trs.) I-III Vols. Kitchener: Batoche.
- Connolly, Joy (2007) *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*. Princeton: Princeton UP.
- Djait, Hichem (1985) *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- el-'Aclûnî, İsmail b. Muhammed (2006) *Keşfü'l-Hafâ ve Müzülü'l-Elbâs 'ammâ İstehere mine'l-Ahâdis 'alâ Elsineti'n-Nâs*. Abdülhamid Hindâvî (ed.), I-II, Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Eliade, Mircea (1974) *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton: Princeton UP.
- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia UP.
- _____, (1990) "Religious and Secular Colonization: Common Ground," *History and Anthropology* 4/2: 339-55.
- Gabrieli, Francesco-Borselli, Augusto (1958) "Frederick II and the Moslem Culture," *Diogenes* 6/24 (Winter): 1-16.
- Göçek, Fatma Müge (1996) *Rise of the Bourgeoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford UP.
- Grunebaum, Gustave E. von (1970) "The Convergence of Cultural Traditions in the Mediterranean Area," *Diogenes* 18/71 (September): 1-17.
- Guizot, Francois Pierre Guillaume (1997) *The History of Civilization in Europe* [1828]. William Hazlitt (trs.)-Larry Siedentop (ed.) London: Penguin.
- Hart, William D. (2000) *Edward Said and the Religious Effects of Culture*. Cambridge: Cambridge UP.
- Harvey, David (2000) "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils," *Public Culture* 12/2: 529-64.
- Hentsch, Thierry (1992) *Imagining the Middle East*. Fred A. Red (trs.). Montreal: Black Rose.
- Hodgson, Marshall G. S. (1996) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. New York: Cambridge UP.
- Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Isin, Engin (2002) *Being Political: Genealogies of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- İbni Haldun (t.y.) *Mukaddimetü İbni Khaldun*. Ahmed ez-Za'bî (ed.). Beyrut: Dâru Erkâm.
- Jackson, Patrick Thaddeus (2006) *Civilizing the Enemy: German Reconstruction and the Invention of the West*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- B. Gencer: *Hiristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü*
- Kalberg, Stephen (1994) "Max Weber's Analysis of the Rise of Monotheism: A Reconstruction," *The British Journal of Sociology* 45/4 (December): 563-583.
- Kaplan, Mordecai M. (1967) *Judaism as a Civilization: Toward Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Schocken.
- Kelly, Joseph F. (2002) *The Problem of Evil in the Western Tradition: From the Book of Job to Modern Genetics*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Lepenies, Wolf (2006) *The Seduction of Culture in German History*. Princeton: Princeton UP.
- Levin, Harry (1969) *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*. Bloomington: Indiana UP.
- Lewis, Bernard (1994) *The Muslim Discovery of Europe*. London: Phoenix.
- Mandalios, John (1999) *Civilization and the Human Subject*. Maryland: Rowman and Littlefield.
- _____, (2000) "Being and Cultural Difference: (Mis)understanding Otherness in Early Modernity," *Thesis Eleven* 62: 91-108.
- Muthu, Sankar (2003) *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton UP.
- Napoléon (1961) *The Mind of Napoléon: A Selection from His Written and Spoken Words*. J. Christopher Herold (ed. and trs.), New York: Columbia UP.
- Nasr, Seyyed Hossein (1992) *Science and Civilization in Islam*. New York: Barnes & Noble.
- Nisbet, Robert (1980) *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- O'Brien, Karen (1997) *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papadopoulos, Renos K. (2002) "The other Other: When the Exotic Other Subjugates the Familiar," *Journal of Analytical Psychology* 47/2: 163-188.
- Purcell, Michael (1999) "Leashing God with Levinas: Tracing a Trinity with Levinas," *Heythrop Journal* 40: 301-318.
- Redpath, Peter A. (1998) *Masquerade of the Dream Walkers: Prophetic Theology from the Cartesians to Hegel*. Amsterdam: Rodopi.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. Andover: Routledge & Kegan Paul.
- Sartori, Andrew (2005) "The Resonance of Culture: Framing a Problem in Global Concept-History," *Comparative Studies in Society and History* 47/4: 676-99.
- Schlereth, Thomas J. (1977) *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Schmitt, Carl (1988) [1922] *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. George Schwab (trs.). 2nd edition. Cambridge: MIT Press.
- Schor, Naomi (2001) "The Crisis of French Universalism," *Yale French Studies* 100: 43-64.

- Skeat, Walter W. (1974) *An Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Clarendon.
- Stark, Rodney (2003) *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton UP.
- Starobinski, Jean (1993) *Blessings in Disguise; or The Morality of Evil*. Arthur Goldhammer (trs.). Cambridge: Harvard UP.
- Steenbrink, Karel (2004) "Christianity and Islam: Civilizations or Religions? Contemporary Indonesian Discussions," *Exchange* 33/3: 223-243.
- Swenson, James (1997) "A Small Change in Terminology or a Great Leap Forward? Culture and Civilization in Revolution," *MLN* 112/3 (April): 322-48.
- Teske, Raymond H. C., Jr.-Nelson, Bardin H. (1974) "Acculturation and Assimilation: A Clarification," *American Ethnologist* 1/2 (May): 351-367.
- Tolan, John Victor (ed.) (2000) *Medieval Christian Perceptions of Islam*. London: Routledge.
- Toulmin, Stephen (1992) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Toynbee, Arnold Joseph (1962) *Civilization on Trial*. New York: Oxford UP.
- Troeltsch, Ernst (1958) *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon.
- Tuan, Yi-Fu (1988) "The City as a Moral Universe," *Geographical Review* 78/ 3 (July): 316-324.
- Voltaire, F. M. A. (1965) *The Philosophy of History*. New York: Philosophical Library.
- Wescott, Roger W. (1970) "The Enumeration of Civilizations," *History and Theory* 9/1: 59-85.
- Wolff, Larry (1994) *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, California: Stanford UP.