

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ceased to be the source of legitimation in the West, human practice had been *normativized* over time, religion had been replaced by civilization with religiosity becoming the very religion.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 telif 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 kaybetmiş 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 normativiteyi 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 çıkarılabilmemiş, 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 belirlemektedir. 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-selâmın 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’nun 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” ayrımına 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			
ıçtimâî	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 "cîhân-ı" veya "asr-ı medeniyet"; Tanzimat'ın öncü Batılı aydınlarından Şinasî'nin Reşid Paşa'yı övme sadedinde kullandığı "fahır-ı cîhân-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 hükümünde 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 kâd 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 kâd 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 kâd 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" kask 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 nötrallite 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 Şinasi'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” deyimine 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” deyimine, 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 küre-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'nevîye 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 zâtıyyesi 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.

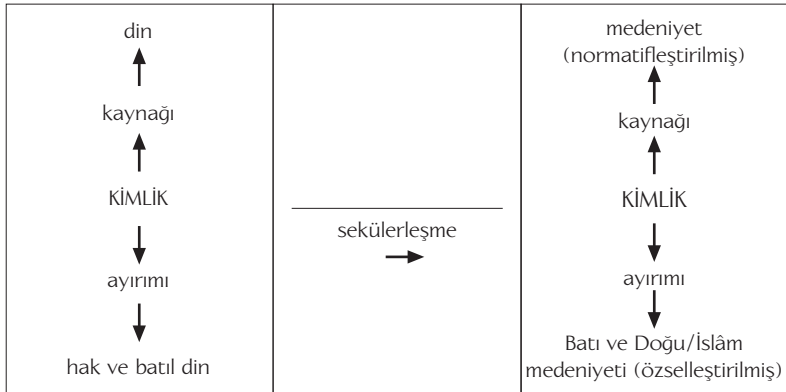
IV.Tikel, Plüralistik Bir Din Olarak Özselleştirilmiş Medeniyet

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 göreyerek 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 dönüştürmenin 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 hesaplaşmak 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)'ın 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 hesaplaşmaların 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 çıkırından 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 ettigim 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 İ'tikad-ı İslâm*. Abdullah Gobiyyâm-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 Mısıri (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 söylenebilirdi. 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 şîrime-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 tammın 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 Mükerreme'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'uvvüdür.

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 şüphesiz götüremez. 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 elvereceğini 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'şeriyeyi 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 anayasalclığın 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 benimseyebileceğini 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 maîsetin 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)'ın *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 oryantalizmi Arap hilâfeti, diğer taraftan Fransız oryantalizmi 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. Dersaâdet: 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.