

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Cilt 1 - Sayı 2 - Mayıs 2014 • Volume 1 - Issue 2 - May 2014

ISSN 2148-1652

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Uluslararası
Hakemli Dergi

International
Peer-Reviewed Journal

Editör: Hamza Ateş

Editor-in-chief: Hamza Ateş

Sahibi: İstanbul Medeniyet Üniversitesi adına
rektör Prof.Dr. Hamit Okur

Official Representative: Prof. Dr. Hamit Okur
on behalf of Istanbul Medeniyet University

Yayıncı: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Published by Istanbul Medeniyet University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Editorial Manager:

İbrahim Güran Yumuşak

İbrahim Güran Yumuşak

Cilt/Sayı: 1/2

Volume/Issue: 1/2

Yayın Yılı: Mayıs 2014

Publication Date: May 2014

Dili: Türkçe ve İngilizce

Language: Turkish and English

Yayın Tarihi: Yılda 3 kez

Publication Frequency: 3 times a year

Basım Yeri: Martı Matbaası, İstanbul

Printed by Martı Matbaası, İstanbul, Turkey

E-posta: ijcs@medeniyet.edu.tr

E-mail: ijcs@medeniyet.edu.tr

www.medeniyet.edu.tr

www.medeniyet.edu.tr

Tel: 0216 280 81 08

Tel: (+90) 216 280 81 08

Faks: 0216 280 81 09

Fax: (+90) 216 280 81 09

ISSN 2148-1652

Yayın Kurulu / Editorial Board

Bedri Gencer, Yıldız Teknik Üniversitesi

Henry E. Hale, George Washington University

İdris Demir, İstanbul Medeniyet Üniversitesi

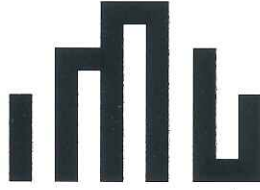
Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Nazif Shahrani, Indiana University

Selim Karahasanoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Yılmaz Bingöl, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI MERKEZİ**

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Cilt 1 - Sayı 2 - Mayıs 2014 • Volume 1 - Issue 2 - May 2014

ISSN 2148-1652

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdelwahab EL AFFENDI	Prof.Dr. University of Westminster	Kenan GÜRSOY	Prof.Dr. T.C. Vatikan Büyükelçisi
Ahmet KAVAS	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Machiel KIEL	Prof.Dr. Hollanda Arkeoloji Enstitüsü
Ali FARAZMAND	Prof.Dr. Florida Atlantic University	Mehmet BULUT	Prof.Dr. İstanbul Sabahaddin Zaim Üniversitesi
Ali MAZRUI	Prof.Dr. SUNY-Binghamton	Mehmet İPŞİRLİ	Prof.Dr. Fatih Üniversitesi
Ali ZAIDI	Prof.Dr. University of Texas	Muhammad Haşim KEMAL	Prof.Dr. International Islamic University of Malaysia
Alparslan AÇIKGENÇ	Prof.Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi	Mustafa ÇİÇEKLER	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Anthony PAGDEN	Prof.Dr. UCLA	Mustafa SAMASTI	Prof.Dr. İstanbul Üniversitesi
Arif DİRLİK	Prof.Dr. Chinese University of Hong Kong	Nataliya YELİKAYA	Prof.Dr. Russian State University for the Humanities
Ashis NANDY	Prof.Dr. Center for Developing Studies	Nazif SHAHRANI	Prof.Dr. Indiana University-Bloomington
Aytekin OĞUZ	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Nihat ERDOĞMUŞ	Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi
Bedri GENCER	Prof.Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi	Osman BAKAR	Prof.Dr. Int. Institute of Advanced Islamic Studies-Malaysia
Brett BOWDEN	Prof.Dr. University of Western Sydney	Ömer TORLAK	Prof.Dr. KTO Karatay Üniversitesi
Bruce MAZLISH	Prof.Dr. MIT	Recep ŞENTÜRK	Prof.Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Burhanettin DÜRAN	Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi	Sadettin ÖKTEN	Prof.Dr.
Emilio Gonzales FERRIN	Prof.Dr. The University of Seville	Salih KUŞLUVAN	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Emine YENİTERZİ	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Salim AYDÜZ	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Engin AKARLI	Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi	Sami GÜÇLÜ	Prof.Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Fahri IŞIK	Prof.Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi	Sami ŞENER	Prof.Dr. Sakarya Üniversitesi
Fahri UNAN	Prof.Dr.	Sedat MURAT	Prof.Dr. İstanbul Üniversitesi
Gülfettin Çelik	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Simten GÜNDEŞ	Prof.Dr. Maltepe Üniversitesi
Halil İNALCIK	Prof.Dr. Bilkent Üniversitesi	Süha Tajı AL-FARUKİ	Dr. University of Exeter
Hamid ALGAR	Prof.Dr. University of California-Berkeley	Timothy WINTER	Prof.Dr. University of Cambridge
Hayrünnisa ALAN	Prof.Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Ümit MERİÇ	Prof.Dr.
İlber ORTAYLI	Prof.Dr. Galatasaray Üniversitesi	Weiming Tu	Prof.Dr. Harvard University
İsenbike TOGAN	Prof.Dr. Boğaziçi Üniversitesi	Yılmaz BİNGÖL	Prof.Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İsmail KARA	Prof.Dr. Marmara Üniversitesi	Yılmaz ÖZAKPINAR	Prof.Dr. İstanbul Arel Üniversitesi
Kemal KARPAT	Prof.Dr. İstanbul Şehir Üniversitesi	Yusuf BALCI	Prof.Dr. İstanbul Üniversitesi

MEDENİYET | JOURNAL OF ARAŞTIRMALARI | CIVILIZATION DERGİSİ | STUDIES

Uluslararası | International
Hakemli Dergi | Peer-Reviewed Journal

Cilt 1 - Sayı 2 - Mayıs 2014 • Volume 1 - Issue 2 - May 2014

CIVILIZATION:
THE ESSENCE OF AN EVALUATIVE-DESCRIPTIVE CONCEPT
Brett BOWDEN 1

MATERIAL PROGRESS AND SPIRITUAL SUPERIORITY:
MUSLIM BROTHERHOOD CONCEPTUALIZATIONS OF CIVILIZATION
Itzhak WEISMANN 25

ŞEHİR VE MEDENİYET İLİŞKİSİ
RELATIONSHIP BETWEEN THE CITY AND CIVILIZATION
Sami ŞENER 43

MEKÂNIN KODLAMA GÜCÜ: MEDENİYETLERE HAYAT VEREN YAPILAR
ENCODING POWER OF THE SPACE: BUILDINGS THAT BRING CIVILIZATIONS TO LIFE
Mehmet BİREKUL 61

"CHATHAM HOUSE'DA TARİH YAZMAK: SAVAŞ, ÖLÜM VE AŞK GİRDABINDA ARNOLD J. TOYNBEE
"WRITING HISTORY AT THE CHATHAM HOUSE: ARNOLD J. TOYNBEE AT THE TRIANGLE OF
DEATH, LOVE AND WAR"
Fatih BAYRAM 77

"MEDENİYET"İ BİR DİN HALİNE GETİRMEK YA DA "AVRUPA MEDENİYETİNDEN İBRET
DERSİ ALMAK": ŞİNASİ VE NAMİK KEMAL'İN MEDENİYET HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ
"TURNING CIVILIZATION INTO A RELIGION OR DRAWING A LESSON FROM EUROPEAN CIVILIZATION":
THE THOUGHTS OF NAMİK KEMAL AND ŞİNASİ ABOUT CIVILIZATION
Ahmet KOÇAK 85

THE SECTARIAN MENACE IN THE MIDDLE EAST:
THE OTHER 'SAMSON OPTION'
Abdelwahab EL-AFFENDI 97

CIVILIZATION: THE ESSENCE OF AN EVALUATIVE-DESCRIPTIVE CONCEPT

Brett BOWDEN*

Abstract

The power of ideas and language is not to be underestimated – ideas do matter, both “good” and “bad” ideas. John Maynard Keynes was right when he proclaimed that the “ideas of economists and political philosophers, both when they are right and when they are wrong, are more powerful than is commonly understood.” Whether it is ideas associated with Marxism-Leninism, responsible for the deaths of untold millions in revolutions gone awry, or expansionist liberalism in the guise of colonialism, the consequences of ideas and the language that accompanies them reverberate well beyond the realm of abstract theory or the ivory tower – they can have a very real impact on actions and outcomes. Civilization is a powerful idea and ideal; as is the language of civilization. This paper explores how the ideal of civilization, the norm of civilization, along with antithetical terms such as barbarism and savagery, have been used and manipulated to explain, rationalize, and justify decisions and actions that shape the course of history. Civilization is a concept that Quentin Skinner would describe as an “evaluative-descriptive” term. That is, it is a concept that performs both evaluative and descriptive functions in our daily language. The nature of such concepts is that they can be used to either commend or condemn the actions or peoples they are used to describe. Throughout its history the word civilization has proven to be a term of considerable power that is used both to commend and condemn, often with serious consequences.

Keywords: Concepts, Ideals, Norms, Civilization, Progress

Introduction

The power of ideas is not to be underestimated – ideas do matter, both “good” and “bad” ideas.² John Maynard Keynes was right when he proclaimed that the “ideas of economists and political philosophers, both when they are right and when they are wrong, are more powerful than is commonly understood.” As he added, “soon or late, it is ideas, not vested interests, which are dangerous for good or evil.”³ Whether it is ideas associated with Marxism-Leninism, responsible for the deaths of untold millions in revolutions gone awry, or expansionist liberalism in the guise of colonialism, the consequences of ideas and the language that accompanies them reverberate well beyond the realm of abstract theory or the ivory tower – they

¹ Professor of History and Political Thought, University of Western Sydney. e-mail: b.bowden@uws.edu.au

² See Wright 2004.

³ Keynes 1936, 383-4.

can have a very real impact on actions and outcomes. As Isaiah Berlin reminded us in his essay “Two Concepts of Liberty”, the German poet Heinrich Heine warned the French in the early 1830s “not to underestimate the power of ideas: philosophical concepts nurtured in the stillness of a professor’s study could destroy a civilization”.⁴ Berlin might have added that the idea of civilization is one of those powerful concepts; as is the language of civilization. The ideal of civilization, or the norm of civilization, along with antithetical terms such as barbarism and savagery, have long been used and manipulated to explain, rationalize, and justify decisions and actions that have shaped the course of history.

Civilization is a concept that Quentin Skinner would describe as an “evaluative-descriptive” term in that it is used both to describe and evaluate; or pass judgement in the very act of describing. The nature of such concepts is that they can be used to either commend or condemn the actions or peoples they are used to describe, often with serious consequences. Skinner, considered a pioneer of the Cambridge School method, calls an “evaluative-descriptive” concept one “which perform[s] evaluative as well as descriptive functions in natural languages.”⁵ The “special characteristic” of such concepts is that “they have a standard application to perform one of two contrasting ranges of speech-acts. They are available, that is, to perform such acts as commending (and expressing and soliciting approval) or else of condemning (and expressing and soliciting disapproval) of any action or state of affairs they are used to describe.”⁶ As will become evident below, civilization is a term of considerable power that is used both to commend and condemn.

The explicit link between language and action, or political thought and political practise and outcomes is captured in Skinner’s assertion of the “fact that to make a statement is to perform an action.”⁷ He goes on to explain, the “fact that a knowledge of the context of any given text does *help* in understanding it reflects the fact, surely undeniable, that for the performance of any action – and the making of statements is surely to be appraised as a performance – it will always be possible at least in principle to discover a set of conditions either such that the action (the statement made) might have been different or might not have occurred in their absence, or even such that the occurrence of the action might have been predicted from their presence.” Skinner concludes that there “seems no question that for every statement there must be some explanatory context, for every action *some* set of antecedent causal conditions.”⁸

The idea of civilization occupies a prominent and complicated place in the history of ideas, and world history more generally. It has played no small part in shaping

⁴ Berlin 1969.

⁵ Skinner 1999, 61; Skinner 1988, 122.

⁶ Skinner 1999, 61.

⁷ Skinner 1988, 42, note 176, emphasis in original.

⁸ Skinner 1988, 43, emphasis in original.

history; the demands of civilization have long been employed to rationalize and justify all manner of interventions and socio-political engineering. The significance of the idea of civilization is captured in the suggestion by the French linguist, Emile Benveniste, that it is one of a small number of "essential" ideas intimately linked to the "whole history of modern thought and the principal intellectual achievements in the Western world".⁹ If Benveniste is correct, then this is an awful lot of responsibility to be heaped upon one concept. One might add to this claim that, while civilization is a distinctly Western idea, perhaps its greatest impact has been felt in the non-Western world, where much of the aforementioned intervention and socio-political engineering has taken place.

A better understanding of the idea of civilization has rarely been more important, for in the recent past the term civilization – and its plural, civilizations – have regained some of their lost prominence as tools for describing, explaining, and shaping the world in which we live. As the language of civilization is hastily banded about in public discourse, almost inevitably it is increasingly misinterpreted and misapplied – sometimes with dangerous consequences. A prominent recent example is the framing of the global war on terrorism as a war *for* civilization. This was not always the case. When the term *civilization* first appeared in a French dictionary in the early 1740s (Trévoux *Dictionnaire universel* of 1743), it was a "Term of jurisprudence" used to describe "An act of justice or judgement that renders a criminal trial civil." It was not until the late 1750s that the term *civilization* first appeared in written form in its non-judicial sense.

Wolf Schäfer recently made the point that for a long time it was very much the case that "Sociologists, anthropologists and historians have learned to avoid civilization, and instead, analyse everything with culture" as a point of reference. In fact, it would be fair to say that a generation of social and behavioural scientists hesitated to use the concept of civilization as a tool of social analysis; it was more the case that "Culture is 'in' and civilization is 'out'."¹⁰ In his highly regarded *Keywords*, Raymond Williams suggests that "culture is one of the two or three most complicated words in the English language."¹¹ While this may well be the case, it is not unreasonable to add that *civilization*, a word with which culture shares a close but complicated relationship, is one of the other words that fall into this category. So long as civilization was out of fashion this point was largely inconsequential for social scientific study; but civilization is back in a big way.

⁹ Benveniste 1971, 289.

¹⁰ Schäfer 2001, 302.

¹¹ Williams 1985, 87.

French Origins of Civilisation

The French historian François Guizot's declaration that "civilization is a fact like any other,"¹² susceptible to detailed study, is a little misleading in that it makes the task sound considerably more straightforward than it actually is. Even in Guizot's own use of the term, in fact since its very inception, the word civilization has been imbued with a plurality of meanings. Some render it a "fact" commensurable to measurement, while others refer to it as a not so readily quantifiable "ideal."

The word *civilisation* has its foundations in the French language, deriving from words such as *civil* (thirteenth century) and *civilité* (fourteenth century), all of which in turn derive from the Latin *civitas*. Prior to the appearance of *civilisation*, words such as *poli* or *polite*, *police* (which broadly meant law and order, including government and administration), *civilisé* and *civilité* had all been in wide use but, in Benveniste's view, none of these adequately met the evolving and expanding demands on the language. Upon the appearance of the verb *civiliser* sometime in the sixteenth century, which provided the basis for the noun, the coining of *civilisation* was only a matter of time, for *civilisation* was a neologism whose time had come. As Benveniste states it, "civilité, a static term, was no longer sufficient," requiring the coining of a term "which had to be called civilisation in order to define together both its direction and continuity."¹³ But in its first-known recorded usage the word civilisation held a quite different meaning to that with which it is generally associated today. For some time *civiliser* had been used in jurisprudence to describe the transformation of a criminal matter into a civil one, hence civilisation was defined in the Trévoux Dictionnaire universel of 1743 as a "Term of jurisprudence. An act of justice or judgement that renders a criminal trial civil. *Civilisation* is accomplished by converting informations (*informations*) into inquests (*enquêtes*) or by other means."¹⁴ But *civilisation's* life as a term of jurisprudence was a rather brief and sparing one once it was appropriated by thinkers who imbued it with the meanings we associate with it today; meanings which were to catch on quickly and gain wide acceptance in intellectual and popular thought.

Just when the written word *civilisation* first appeared in its more contemporary sense is open to conjecture. Despite his extensive enquiries the French historian Lucien Febvre admits that he has no accurate idea as to "Who was the first to use it or at least to have it printed." But he offers that he has "not been able to find the word *civilisation* used in any French text published prior to the year 1766," when it appeared in a posthumous publication by M. Boulanger titled, *Antiquité dévoilée par ses usages*.¹⁵ The passage in which it appeared reads: "When a savage people

¹² Guizot 1997, 11–12.

¹³ Benveniste 1971, 292.

¹⁴ Quoted in Starobinski 1993, 1, emphasis in original.

¹⁵ Febvre 1973, 220–21.

has become civilized, we must not put an end to the act of *civilisation* by giving it rigid and irrevocable laws; we must make it look upon the legislation given to it as a form of *continuous civilisation*.”¹⁶ From this early passage it is evident that “*civilisation*” is used to represent both an ongoing process and a state of being that is an advance on the condition of “savagery.”

Claims to uncertainty aside, Benveniste and Jean Starobinski independently argue that *civilisation* first appeared in written form in its non-judicial sense ten years earlier than Febvre believed.¹⁷ Dated 1756 but not published until 1757, *civilisation* appears three times (on pages 136, 176, and 237) in Victor de Riquetti, marquis de Mirabeau’s (1715–1789) treatise on population, *L’Ami des hommes ou Traité de la population*. Perhaps somewhat curiously, Voltaire makes no use of what one would think would be a highly useful word (civilization) in a prominent work of the same year, his *Essay on the Customs and Spirit of Nations*.¹⁸ Reflecting Mirabeau’s coining of the term, the 1771 edition of the Trévoux *Dictionnaire universel* included for the first time both the jurisprudential and newer meaning of *civilisation*. The entry reads: “The *ami des hommes* [Mirabeau] used this word for *sociabilité*. See that word. Religion is undeniably the first and most useful brake on humanity; it is the first source of civilization. It preaches to us and continually recalls us to confraternity, to soften our hearts.”¹⁹

Starobinski argues that the authors of the Trévoux Dictionnaire chose their example carefully, for Mirabeau’s usage of *civilisation* provided a “welcome” contradistinction to the Enlightenment Philosophes and Encyclopedists’ advocacy of reason and the sciences. Rather than singing the praises of reason, virtue, and morality as the successors of religion and the true path to human perfectibility, Mirabeau argued that “religion was ‘the principal source’ of civilization.” Thus, as Starobinski states it, “the word civilization first appeared in a eulogy of religion, which was praised not only as a repressive force (a ‘brake’) but also as unifying and moderating influence (‘confraternity’).”²⁰ For Benveniste though, “civilisation is one of those words which show a new vision of the world,” one that is “an optimistic and resolutely nontheological interpretation of its evolution.” In this regard, he refers to “the very novelty of the notion and the changes in the traditional concept of man and society that it implies.”²¹

Starobinski notes that once coined, the term *civilisation* was rapidly adopted into common usage because it encapsulated a broad range of terms that were already

¹⁶ Boulanger 1766, 404–5, quoted in Febvre 1973, 222, emphasis in original.

¹⁷ Benveniste 1971, 290; Starobinski 1993, 3.

¹⁸ Braudel 1987, 4.

¹⁹ Starobinski 1993, 2, emphasis in original.

²⁰ Starobinski 1993, 3.

²¹ Benveniste 1971, 289 and 292.

in use to describe a pre-existing concept; one that included notions such as advancements in comfort, increased material possessions and personal luxuries, improved education techniques, "cultivation of the arts and sciences," and the expansion "of commerce and industry."²² Thus, as *civilisation* became increasingly common in French vocabulary, so too it was defined in greater detail in French dictionaries. This development can be seen in Snetlage's *Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français* of 1795, which defined *civilisation* thus: "This word, which was used only in a technical sense to say that a criminal case was made civil, is used to express the action of civilizing or the tendency of a people to polish or rather to correct its mores and customs by bringing into civil society a luminous, active, loving morality abounding in good works. (Every citizen of Europe is today embarked upon this last combat of civilization. Civilization of mores)." ²³ Building on Boulanger's account of *civilisation*, we see in this definition a hint of the notion that the condition of civilization is the preserve of the peoples of Europe (albeit to varying degrees), while its opposites, savagery, barbarism, or the state of the nature lay beyond Europe's borders.

As seen in these early appearances of *civilisation*, from the very outset it was a term imbued with a plurality of meanings. Serving as something of a "synthetic" or "unifying concept," *civilisation* was used to describe both a process through which individual human beings and nations became civilized and, the cumulative outcome of that process. As Starobinski states, the "crucial point is that the use of the term, *civilization*, to describe both the fundamental process of history and the end result of that process established an antithesis between civilization and a hypothetical primordial state (whether it be called nature, savagery, or barbarism)."²⁴ That it, it was used both to describe and evaluate; or pass judgement in the very act of describing. In order to explore further the nature of the relationship between the state of civilization and its alternatives (be it antithetical or otherwise), it is helpful to first have an understanding of the plurality of meanings attributed to civilization.

Apart from the distinction between civilization as process and civilization as the end condition resulting from that process, further distinctions have been drawn between what is characterized as civilization as *fact* and civilization as *value* or ideal. In the former sense it is said to be largely a "descriptive and neutral" term, used to identify what are thought to be quantifiable values held in common by a distinct group of peoples. That is, a specific civilization such as that of Ancient Greece or contemporary Western civilization. In the latter sense civilization is a "normative concept on the basis of which it was possible to discriminate the civilized from the uncivilized, the barbarian, and the incompletely civilized."²⁵ Following a similar line of thought, Febvre notes that the "same word [civilization] is used to designate two different concepts." What is elsewhere described as civilization as "fact" is referred to by Febvre as its "ethnographic" usage.

²² Starobinski 1993, 3.

²³ Starobinski 1993, 2.

²⁴ Starobinski 1993, 2-5, quote at 5.

²⁵ Starobinski 1993, 7-8. As Skinner argues, however, in employing such concepts or "speech-acts", there can be no neutral reading, they describe and evaluate, commend and condemn. Skinner 1999, 61

In the first case civilization simply refers to all the features that can be observed in the collective life of one human group, embracing their material, intellectual, moral and political life and, there is unfortunately no other word for it, their social life. It has been suggested that this should be called the 'ethnographical' conception of civilization. It does not imply any value judgement on the detail or the overall pattern of the facets examined. Neither does it have any bearing on the individual in the group taken separately, or their personal reactions or individual behaviour. It is above all a conception which refers to a group.²⁶

But even this definition is more than just descriptive; it too has an (unacknowledged) normative-evaluative component. Civilization is not usually used to describe the collective life of just any group, as culture sometimes is; rather it is reserved for collectives that demonstrate a degree of urbanization and organization. This normative assumption is evident in that Febvre's ethnographic markers all relate, either directly or indirectly, to a group's socio-political organization.

Immediately following the "ethnographic" account of civilization, Febvre gives a definition of civilization as an ideal or value.

In the second case, when we are talking about the progress, failures, greatness and weakness of civilization we do have a value judgement in mind. We have the idea that the civilization we are talking about – ours – is itself something great and beautiful; something too which is nobler, more comfortable and better, both morally and materially speaking, than anything outside it – savagery, barbarity or semi-civilization. Finally, we are confident that such civilization, in which we participate, which we propagate, benefit from and popularize, bestows on us all a certain value, prestige, and dignity. For it is a collective asset enjoyed by all civilized societies. It is also an individual privilege which each of us proudly boasts that he possesses.²⁷

From these accounts it is evident that the former usage is used to describe distinctive *civilizations* across time and place, while the latter signifies a benchmark or the *civilization* – that is, it represents the *ideal of civilization* – by which all other societies or collectives are compared to and measured against. While the former have been the subject of much comparative historical analysis, which in itself is an unavoidably evaluative exercise, it is the conception of civilization as normative ideal that is more the concern herein. The reason for focusing on the value-laden nature of

²⁶ Febvre 1973, 220.

²⁷ Febvre 1973, 220.

civilization begins to reveal itself when looking into further accounts of civilization, such as that of Comte de Volney's published in 1803 after his travels in the United States in the late 1790s. Reflecting the general principles of social contract theory, but just as importantly for the purposes here, the criteria of requiring a capacity for self-government, Volney wrote: "By civilisation we should understand an assembly of the men in a town, that is to say in an enclosure of dwellings equipped with a common defence system to protect themselves from pillage from outside and disorder within ... the assembly implied the concepts of voluntary consent by the members, maintenance of their right to security, personal freedom and property: ... thus civilisation is nothing other than a social condition for the preservation and protection of persons and property etc."²⁸

As becomes increasingly evident, the demand for a nation or people to have the capacity to organize into a co-operative society with a capacity for self-government is central to the very ideal of civilization. But the identification of different collectives as *civilizations* on the basis of their capacity for social co-operation and self-government has really only served to distinguish them from other human collectives. Importantly, I demonstrate in following chapters that it is not just about a people organizing and governing in any fashion that counts. Rather, it is about governing in accordance with certain standards – first set by Europe and later by the West more generally – that determines a society's approximation to the idealized "standard of civilization." This factor becomes increasingly apparent in exploring the English language origins and evolution of the word *civilization*.

English Origins of *Civilization*

According to the *Oxford English Dictionary*, the word *civilization* first appeared in English in 1772, some twelve years after its initial appearance in a French text: The reference it cites is taken from a passage in James Boswell's *Life of Johnson* that reads: "On Monday, March 23, [1772] I found him [Dr. Samuel Johnson] busy, preparing a fourth edition of his folio Dictionary.... He would not admit *civilization*, but only *civility*. With great deference to him, I thought *civilization*, from to *civilize*, better in the sense opposed to *barbarity*, than *civility*; as it is better to have a distinct word for each sense, than one word with two senses, which *civility* is, in his way of using it."²⁹ The entry in Boswell's diary is much in keeping with *civilization's* French foundations; it also gives a good indication of at least one sense in which the term entered into English usage. But as the context in which Boswell uses it hints at, it appears as though the word had already been in use for some time prior – and indeed it had. The honor of first recorded English usage of *civilization*

²⁸ Volney 1868, 718, quoted in Febvre 1973, 252, note 51.

²⁹ Boswell 1934, II, 155, emphasis in original.

is in fact thought to go to the Scottish Enlightenment thinker, Adam Ferguson, who used "civilization" in his *Essay on the History of Civil Society*, first published in 1767.³⁰ There is good reason, however, to believe that Ferguson actually used the term some years prior to 1767, as is indicated in a letter of April, 12 1759 from David Hume to Adam Smith in which he makes reference to a "treatise on Refinement" by "our friend Ferguson."³¹ If Ferguson also used the word *civilization* in this earlier draft of his *Essay* manuscript then there is cause to believe that *civilization* was in use in English, albeit rarely, no more than three years after its first recorded use in French.³² As to whether Ferguson began using *civilization* independently of the French, assuming that he was indeed the first to use and record it, which cannot be guaranteed, or had picked it up from the French remains open to speculation.

While the word *civilization* actually only appears in Ferguson's *Essay* a total of eight times (on pages 1, 75, 90, 203, 232, 243, 244, and 249), the work itself has been described as "a history of civilization."³³ At its core it is an investigation into the progress of humankind and society from a state of "rudeness" to a "refined" or "polished" state. This theme is established on the very first page of the *Essay* where Ferguson writes, "Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization."³⁴ As Duncan Forbes states it in his introduction to the 1966 edition of the *Essay*, what Ferguson was looking for was a "true criterion of civilization."³⁵ And as Ferguson clearly states in his later *Principles of Moral and Political Science*, that criterion was some degree of socio-political organization. For he writes in the *Principles* that "success of commercial arts ... requires a certain order to be preserved by those who practice them, and implies a certain security of the person and property, to which we give the name civilization, although this distinction, both in the nature of the thing, and derivation of the word, belongs rather to the effects of law and political establishment, on the forms of society, than to any state merely of lucrative possession or wealth."³⁶ From these passages alone, and from the general theme of Ferguson's *Essay* in particular (also from his *Principles*), it is apparent that like the French he too uses the term *civilization* to describe both a process and a condition. As becomes evident below, Ferguson's line of thought on the criteria of *civilization* contains elements that social and political thinkers had been pursuing as early as the Ancient Greeks.

As indicated by both Volney's and Ferguson's respective accounts of civilization, it becomes increasingly the case that socio-political-legal organization is inherently

³⁰ Ferguson 1966.

³¹ The letter is quoted in Benveniste 1971, 295.

³² The context of Hume's letter suggests that Ferguson had been working on the manuscript for some time and that Hume had read an earlier draft: still.

³³ Forbes 1966, xix.

³⁴ Ferguson 1966, 1.

³⁵ Forbes 1966, xx.

³⁶ Ferguson 1975, 1, 252.

and inextricably linked to the ideal of civilization. An example of this is John Stuart Mill's essay of 1836 titled "Civilization," which is also an indicator of the general acceptance and widespread use of the term in English around eighty years after it was introduced. At the very beginning of his essay Mill, like others before him, notes that the "word civilization... is a word of double meaning," sometimes standing "for *human improvement* in general, and sometimes for certain kinds of improvement in particular."³⁷ For the purposes of his essay, however, Mill is referring to civilization as ideal condition, or what he calls "civilization in the narrow sense: not that in which it is synonymous with improvement, but that in which it is the direct converse or contrary of rudeness or barbarism." And he is not talking here just about the condition of the individual, but "the best characteristics of Man and Society."³⁸

The importance of society to the qualification for civilization is expressed in Mill's recipe in which he lists the "ingredients of civilization." Following Montesquieu to some degree, he states that whereas

a savage tribe consists of a handful of individuals, wandering or thinly scattered over a vast tract of country; a dense population, therefore, dwelling in fixed habitations, and largely collected together in towns and villages, we term civilized. In savage life there is no commerce, no manufactures, no agriculture, or next to none; a country in the fruits of agriculture, commerce, and manufactures, we call civilized. In savage communities each person shifts for himself; except in war (and even then very imperfectly) we seldom see any joint operations carried on by the union of many; nor do savages find much pleasure in each other's society. Wherever, therefore, we find human beings acting together for common purposes in large bodies, and enjoying the pleasures of social intercourse, we term them civilized.³⁹

The presence, or otherwise, of the institutions of society that facilitate governance in accordance with established (Western) European traditions was widely believed to be a hallmark of the makings of or, potential for, civilization. Mill was representative of this belief in his assertion that "In savage life there is little or no law, or administration of justice; no systematic employment of the collective strength of society, to protect individuals against injury from one another." Despite the fact that similar institutions performed similar functions in the non-European world, the absence of institutions that resembled those of the "civilized" nations of Europe meant that much of the world beyond its borders was deemed by "civilized" Europe to fall short of meeting Mill's necessary "ingredients of civilization." As Mill stated,

³⁷ Mill 1962, 51, emphasis in original.

³⁸ Mill 1962, 51–52.

³⁹ Mill 1962, 52.

"We accordingly call a people civilized, where the arrangements of society, for protecting the persons and property of its members, are sufficiently perfect to maintain peace among them."⁴⁰

The requirement of a capacity for socio-political organization and the role of society are reaffirmed in Mill's declaration: "There is not a more accurate test of the progress of civilization than the progress of the power of co-operation." For it was widely held that "only civilized beings ... can combine," and "none but civilized nations have ever been capable of forming an alliance." Savages, on the other hand, are characterized by "incapacity of organised combination." The reasoning behind this belief was that combination requires compromise: "it is the sacrifice of some portion of individual will, for a common purpose." As such it was thought that "the whole course of advancing civilization is a series of such training."⁴¹ But as becomes increasingly evident, there was a prevailing view among the self-declared civilized societies of Europe that savages and barbarians lacked the discipline and predilection for compromise and co-operation amongst themselves. Rather, savages and barbarians were seen as trapped in a "state of nature" in which "every one trusts his own strength or cunning, and where that fails ... is without resource."⁴² There were, of course, thinkers like Edmund Burke who recognized the value and achievements of non-European civilizations.⁴³ But for others like James and J. S. Mill, the only way the "uncivilized" could hope to rise to some degree of civilization – if it was thought possible at all – was under the guiding hand of civilized Europeans who would instil the necessary discipline and training that made society possible.

In essence, for Mill, civilization was marked by "sufficient knowledge of the arts of life," "diffusion of property and intelligence," "sufficient security of property and person" and, "power of co-operation" in society so as to "render the progressive increase of wealth and population possible."⁴⁴ But the maintenance of civilization did not come cheaply. Adam Smith, for example, argued that an increase in wealth and population was in fact a prerequisite for the discharge of the "first duty of the sovereign" of civilized societies; that of protecting the society from external "violence and injustice." According to Smith, it was "only by means of a standing army ... that the civilization of any country can be perpetuated," an exercise that becomes

⁴⁰ Mill 1962, 52-53.

⁴¹ Mill 1962, 55-56.

⁴² Mill 1962, 52.

⁴³ Burke 1921.

⁴⁴ Mill 1962, 53 and 57.

⁴⁵ Smith 1869, 295-6.

⁴⁶ Smith 1869, 296.

⁴⁷ Spencer 1892, 249.

increasingly expensive the larger society grows and the more “society advances in civilization.”⁴⁵ Smith also maintained that it was “only by means of a well regulated standing army ... that a barbarous country can be suddenly and tolerably civilized.”⁴⁶ In summary, much of British thinking is neatly captured by Herbert Spencer’s claim: “We may consider it [civilization] as progress towards that constitution of man and society required for the complete manifestation of every one’s individuality.”⁴⁷

What Civilization Means and Its Implications

As noted, civilization and its plural are interrelated terms and subjects of study that have been examined both independently and with reference to one another. An initial concern with the concept of *civilization* gave way to detailed studies of *civilizations* in the nineteenth and twentieth centuries, in large part instigated by the foundation and development of the fields of anthropology and ethnography. Such a shift led to claims that a broader concern with the normative–evaluative aspects of civilization had “lost some of its cachet.”⁴⁸ The result of this shift was a preoccupation with narrow definitions such as that offered by Emile Durkheim and Marcel Mauss, who state that a “civilization constitutes a kind of moral milieu encompassing a certain number of nations, each national culture being only a particular form of the whole.”⁴⁹

One of the leading and most influential exponents of the comparative study of civilizations was the historian, Arnold Toynbee. In his *Study of History* and related works, however, he did not completely set aside the ideal of civilization, for he stated that “Civilizations have come and gone, but Civilization (with a big ‘C’) has succeeded” or endured.⁵⁰ Toynbee also sought to articulate a link between “civilizations in the plural and civilization in the singular,” noting that the former refers to “particular historical exemplifications of the abstract idea of civilization.” This abstract idea of civilization is defined in “spiritual terms” which “equate civilization with a state of society in which there is a minority of the population, however small, that is free from the task, not merely of producing food, but of engaging in any other of the economic activities – e.g. industry and trade – that have to be carried on to keep the life of the society going on the material plane at the civilizational level.”⁵¹

Toynbee’s line of argument concerning the organization of society as marked by the specialization of skills, the move toward elite professions and the effective use

⁴⁸ Huntington 1997, 41.

⁴⁹ Durkheim and Mauss 1971, 46–50.

⁵⁰ Toynbee 1948, 24.

⁵¹ Toynbee 1972, 44–45.

⁵² Kraynak 1983, 90, emphasis in original.

⁵³ Hobbes 1985, Chap. 46, 683.

⁵⁴ Kraynak 1983, 90–91.

of leisure time is one that has long been held in connection with the advancement of civilization (and civilized society). It is found in the work of Thomas Hobbes for instance, for although his life and work preceded the term civilization. Robert Kraynak argues that "the primary theme of Hobbes' studies in civil history is the distinction between barbarism and civilization." Hobbes is said to equate the "*political characteristics*" of "commonwealths,' cities,' or 'polities'" with their "*civilized qualities*," such as "'civil society' or 'civil life,'" to the extent that "he regards civilization as a condition which combined a certain level of political development and a certain manner of living."⁵² This is suggested in Hobbes' assertion that the "procuring of the necessities of life ... was impossible, till the erecting of great Common-wealths," which are "the mother of *Peace*, and *Leasure*," which is, in turn, "the mother of *Philosophy* ... Where first were great and flourishing *Cities*, there was first the study of *Philosophy*."⁵³ That is to say, "Wherever government is sufficiently strong and well-established to provide peace and leisure, men began to cultivate the finer things in life": the very things that are said to be the outward expression of civilization. In "contrast, savagery or barbarism has been a condition where political authority was developed insufficiently or non-existent." Kraynak concludes that by Hobbes' account, "civilization has been distinguished from barbarism by the power and sufficiency of political authority, the enjoyment of leisure, and the development of philosophy or the arts and sciences."⁵⁴ But, it is the first of these hallmarks of civilization, the presence of increasingly complex socio-political organization, which, in the first instance at least, is the prerequisite and facilitator of the latter qualities.

Some semblance of this general line of argument has been made time and again throughout history, its influence ebbing and flowing with the times. One of the earliest to do so was Aristotle in the *Politics*, in which he posited that "society [meaning the *polis* or state] ... contains in itself ... the end and perfection of government: first founded that we might live, but continued that we may live happily."⁵⁵ On this point, Kraynak argues that for "Aristotle and other classical philosophers the good life is the end or purpose of civilization."⁵⁶ While Aristotle's conception of society might differ from contemporary usage, what this is in effect saying is that the realization of the good life is the purpose of government. Furthermore, it is only by living in society with others that this might be achieved, for Aristotle insists, "whosoever is ... unfit for society, must be either inferior or superior to man." He further singles out "the man in Homer, who is reviled for being 'without society, without law, without family',"⁵⁷ for in effect, the absence

⁵⁵ Aristotle 1912, 3, para. 1252b.

⁵⁶ Kraynak 1983, 93.

⁵⁷ Aristotle 1912, 4-5, 1253a.

⁵⁸ Pagden 1988, 39.

⁵⁹ Collingwood 1992, 502-508.

⁶⁰ Collingwood 1992, 502-511, quote at 510.

of at least the first two of these institutions means he is without civilization. Instead, he is either savage or barbaric, or a god. Such accounts of the relationship between civilization, society, and government fit with Anthony Pagden's claim that the "philosophical history of civilization was, then, a history of progressive complexity and progressive refinement which followed from the free expression of those faculties which men possess only as members of a community."⁵⁸

In a 1940 lecture titled, "What 'Civilization' Means," R.G. Collingwood spoke of three elements of civilization: economic civilization, social civilization, and legal civilization. The realm of economic civilization is marked not simply by the pursuit of riches – which might in fact be inimical to economic civilization – but by "the civilized pursuit of wealth." The pursuit of wealth is in turn carried out in two ways: through "civilized exchange" and "civilized production." The former means that exchange is carried out justly and fairly in the absence of domination, such as master-slave relationships (which puts him at odds with Aristotle), in accordance with the principles of *laissez-faire* economics. The latter, "Civilized production is scientific production." It is production that is carried out "intelligently" such that "productive industry [is] controlled by an understanding of natural laws." That is to say that it is a mode of production that employs the practice of "natural science... wherein, by means of experiment and observation, men find out how to use the forces of nature to the advancement of their own welfare."⁵⁹

The second of Collingwood's three elements of civilization is "social civilization": it is the forum in which humankind's sociability is thought to be satisfied by "the idea of joint action," or what we might call community. It bears the name "civilization" because it is said to have been "civilized" to the point wherein its members refrain from the threat and use of both physical and moral force to induce fellow members to do "what [t]he[y] want them to do," instead employing methods of persuasion to win them over. Completing Collingwood's tripartite definition of civilization is the legal component. The final mark of civilization is "a society governed by law," and not so much by criminal law but by civil law in particular, "the law in which claims are adjusted between its members." Furthermore, while military and ecclesiastical law may well have their respective places in such a society, those places are subordinate to the role played by civil law. Moreover, a "society thus governed by civil law is one in which there is no arbitrary power; no executive, however constituted, able to override the law and no judicature able to defy it."⁶⁰ For Collingwood, then, "Civilization is *something which happens to a community ...*

⁶¹ Collingwood 1992, 283, emphasis in original.

⁶² Bauman 1987, 93, emphasis in original.

⁶³ Starobinski 1993, 31.

Civilization is a *process of approximation to an ideal state*.⁶¹ In essence, what Collingwood is arguing is that civilized society – and thus civilization itself – is guided by and operates according to the principles of the rule of law.

When we combine the collective criteria of Collingwood's tripartite components of civilization: economic civilization, social civilization, and legal civilization, what they amount to is what I would call socio-political civilization, or the capacity of a collective to organize and govern itself under some system of laws or constitution. Not too far removed from Collingwood's concern with the elimination of physical and moral force via "social civilization" are the more recent accounts of civilized society that address issues relating to the historical and ongoing endeavor to manage violence, if only by removing it from the public sphere. Such a concern is extended in Zygmunt Bauman's account of civilization to the more general issue of producing readily governable subjects. The "concept of *civilization*," he argues, "entered learned discourse in the West as the name of a conscious proselytizing crusade waged by men of knowledge and aimed at extirpating the vestiges of wild cultures."⁶²

The nature of the "proselytizing crusade" in the name of civilization is one of the central concerns of this book. Its rationale or driving force is not too difficult to determine when one considers Starobinski's assertion that, "Taken as a value, civilization constitutes a political and moral norm. It is the criterion against which barbarity, or non-civilization, is judged and condemned."⁶³ A similar point is made by Pagden who states that civilization "describes a state, social, political, cultural, aesthetic – even moral and physical – which is held to be the optimum condition for all mankind, and this involves the implicit claim that only the civilized can know what it is to be civilized."⁶⁴ It is out of this implicit claim and the judgements passed in its name that the notion of the "burden of civilization" was born.

The argument that only the civilized know what it means to be civilized is an important one, for as Starobinski notes, the "historical moment in which the word *civilization* appears marks the advent of self-reflection, the emergence of consciousness that thinks it understands the nature of its own activity." More specifically, it marks "the moment that Western civilization becomes aware of itself reflectively, it sees itself as one civilization among others. Having achieved self-consciousness, civilization immediately discovers civilizations."⁶⁵ But as Elias notes, it is not a case of Western civilization being just one amongst equals, for the very concept of civilization "expresses the self-consciousness of the West ... It sums up everything in which

⁶⁴ Pagden 1988, 33.

⁶⁵ Starobinski 1993, 32, emphasis in original.

⁶⁶ Elias 2000, 5, emphasis in original.

⁶⁷ Bowden 2007.

⁶⁸ Schiller 1926, vii.

Western society of the last two or three centuries believes itself superior to earlier societies or 'more primitive' contemporary ones." Elias further explains that in using the term civilization, "Western society seeks to describe what constitutes *its* special character and what it is proud of: the level of *its* technology, the nature of *its* manners, the development of *its* scientific knowledge or view of the world, and much more."⁶⁶ Again, it is not too difficult to see how the harbingers of civilization might gravitate toward a (well-meaning) "proselytizing crusade" driven, at least in part, by a deeply held belief in the "burden of civilization."

The issue is not only the denial of the value and achievements of other civilizations,⁶⁷ but the implication that they are in near irreversible decline. From this perspective their contribution to "big C" Civilization (if any is acknowledged) is seen as largely limited to the past, out of which comes the further implication that if anything of value is to be retrieved it cannot be done so without the assistance of a more civilized tutor. Such thinking is only too evident, for example, in Ferdinand Schiller's mistaken claim that "the peoples of India appear to care very little for history and have never troubled to compile it."⁶⁸ Hence, the British took it upon themselves to compile such uneven accounts as that which was prepared by James Mill and published as *The History of British India* in 1817. Despite never having visited India, Mill's History, an attack on William Robertson's Historical Disquisition of 1791, relayed to European audiences an equally mistaken image of Indian civilization as eternally backward and undeveloped.

Lucien Febvre has suggested that the word (and idea of) "*Civilisation* was born at the right time." "Above all," he added, "it was born at a time when, emerging from the entire *Encyclopédie*, the great concept of rational and experimental science was beginning to make itself felt, constituting a whole in its methods and procedures."⁶⁹ The air of enthusiasm surrounding the newly born concept of civilization and the general atmosphere it engendered at the time is captured by Febvre in an unidentified citation he quotes from the work of Albert Counson: "Civilisation is inspired by a new philosophy of nature and of man. Its philosophy of nature is evolution. Its philosophy of man is perfectibility."⁷⁰

Civilization and Progress

The close nature of the relationship between the ideal of civilization and the idea of progress is captured by Starobinski in his observation that the "word *civilization*, which denotes a process, entered the history of ideas at the same time as the modern sense of the word *progress*. The two words were destined to maintain a

⁶⁹ Febvre 1973, 229-30, emphasis in original.

⁷⁰ Febvre 1973, 230.

⁷¹ Starobinski 1993, 4, emphasis in original.

⁷² Nisbet 1980, 9.

⁷³ Nisbet 1980, 4.

most intimate relationship.”⁷¹ This most intimate of relationships between civilization and progress is evident in Robert Nisbet’s questioning of “whether civilization in any form and substance comparable to what we have known ... in the West is possible without the supporting faith in progress that has existed along with this civilization.”⁷² He claims that “No single idea has been more important than ... the idea of progress in Western civilization for nearly three thousand years.” While ideas such as liberty, justice, equality, and community have their rightful place and should not be discounted, he insists that “throughout most of Western history, the substratum of even these ideas has been a philosophy of history that lends past, present, and future to their importance.”⁷³ Further in this regard, Starobinski makes the pertinent point that “*civilization* is a powerful stimulus to theory,” and despite its ambiguities, there exists an overwhelming and irresistible “temptation to clarify our thinking by elaborating a theory of civilization capable of grounding a far-reaching philosophy of history.”⁷⁴ Clearly, the twin ideals of civilization and progress are important factors in our attempts to make sense of life through the articulation of some kind of all-encompassing or at least wide-reaching philosophy of history.⁷⁵ Indeed, in recent centuries it has proved irresistible to a diverse range of thinkers from across the political spectrum.

The deeply intertwined relationship between civilization and progress was central to Francois Guizot’s early-nineteenth century analysis of Europe’s history and its civilizing processes. In an account that captures both the socio-political and moral demands of civilization, Guizot insisted that “the first fact comprised in the word civilization... is the fact of progress, of development; it presents at once the idea of a people marching onward, not to change its place, but to change its condition; of a people whose culture is conditioning itself, and ameliorating itself. The idea of progress, of development, appears to me the fundamental idea contained in the word, civilization.”⁷⁶ At first glance, the fundamentals of progress appear to concern merely the “perfecting of civil life, the development of society, properly so called, of the relations of men among themselves.” Yet “instinct” tells us “that the word, civilization, comprehends something more extensive, more complex, something superior to the simple perfection of the social relations, of social power and happiness.”⁷⁷ This something more is the realm of humankind’s deeper and broader moral progress; “the development of the individual, internal life, the development of man himself, of his faculties, his sentiments, his ideas.” Like Hobbes, and others, for Guizot, socio-political progress or the harnessing of society is only part of the

⁷⁴ Starobinski 1993, 33–4, emphasis in original.

⁷⁵ Bowden 2004; Bowden 2009.

⁷⁶ Guizot 1997, 16, emphasis in original.

⁷⁷ Guizot 1997, 16–17.

⁷⁸ Guizot 1997, 18.

⁷⁹ Bury 1960, 2.

⁸⁰ Bury 1960, 5.

picture that is civilization; on the back of which, "Letters, sciences, the arts, display all their splendour. Wherever mankind beholds these great signs, these signs glorified by human nature, wherever it sees created these treasures of sublime enjoyment, it there recognizes and names civilization." For Guizot, "Two facts" are integral to the "great fact" that is civilization: "the development of social activity, and that of individual activity; the progress of society and the progress of humanity." Wherever these "two symptoms" are present, "mankind with loud applause proclaims civilization."⁷⁸

Another distinguished historian, J. B. Bury, one of the first to undertake a large-scale study of the history of the idea of progress, similarly asserts that the "idea [of progress] means that civilization has moved, is moving, and will move in a desirable direction."⁷⁹ In keeping with the irresistibility of promulgating a grand theory, Bury contends that the "idea of human Progress then is a theory which involves a synthesis of the past and a prophecy of the future." This theorizing is grounded in an interpretation of history that regards the human condition as advancing "in a definite and desirable direction." It further "implies that ... a condition of general happiness will be ultimately enjoyed, which will justify the whole process of civilization."⁸⁰ In short, the end of history is a close proximity to a state of humankind's individual and social perfectibility in which the dangers and uncertainties of the Hobbesian war of all against all are left behind in favour of the relative safety and security of civil or civilized society.

In essence, the idea of progress has two related components: The first is that the human species universally progresses, albeit at different rates, from an original primitive or child-like condition, through savagery, through barbarism, and culminates at the apex of progress in the status of civilization. The second component holds that human experience, both individual and collective, is cumulative and future-directed, with the specific objective being the ongoing improvement of the individual, the society in which the individual lives, and the world in which the society must survive. This symbiotic relationship between the ideas of civilization and progress brings us to the idea of universal history. Universal history is conceived in a number of different ways, for some it's no different to world or global history in that its spatial and temporal parameters are both deep and broad. The conception of universal history most relevant here is perhaps more the realm of the philosopher than the historian, and is nicely set out in a lecture of 1789 by Friedrich von Schiller, a man who was both:

⁸¹ Schiller 1972, 328.

⁸² Schiller 1972, 330-32.

⁸³ Starobinski 1993, 17, emphasis in original.

Who would suppose that the refined European of the eighteenth century is only a more advanced brother of the Red Indian and of the Celt? All these skills, artistic instincts, experiences, all these creations of reason have been implanted and developed in man in a matter of a few thousand years: all these marvels of invention, these tremendous works of industry have been called forth from him. What brought them to life? What elicited them? What conditions of life did man traverse in ascending from that extreme to this, from the unsociable life of the cave dweller to the life of the thinker, of the civilised man of the world? Universal world-history answers these questions.⁸¹

As Schiller explained, for the adherent of universal history, "there extends between the present moment and the beginnings of the human race a long chain of events which interlock as cause and effect." It is a way of thinking that "reverses the world-order", for whereas the "real series of events descends from the origin of things to the their most recent state ... the universal historian moves in the opposite way from the most recent state of the world up to the origin of things." In essence, the universal historian "imports a rational purpose into the course of the world, and a teleological principle into world-history."⁸² An underlying assumption is that history is a linear process that follows the passage of time: past > present > future. The notion of universal history is central to the Western tradition of studying and theorising about civilization, progress and human perfectibility. It is a "big picture" version of history that seeks to explain the history of humankind – savages, barbarians and civilized – as a whole or single coherent unit of study. It is about fitting all peoples and places into the narrative of history, which means placing them somewhere on a continuum between the poles of savagery and civilization. At the same time, knowing that all will ultimately arrive at the same end: civilization, or universal civilization.

Conclusion

While ideas of civilization, progress and perfectibility might sound innocuous enough, Starobinski goes to some length in highlighting the dangers associated with this philosophy in particular, and the deification of civilization more generally. In a passage worth quoting at some length, he argues that

⁸⁴ Starobinski 1993, 29–30.

because of the connection with the ideas of perfectibility and progress, the word *civilization* denoted more than just a complex process of refinement and mores, social organization, technical progress, and advancing knowledge; it took on a sacred aura, owing to which it could sometimes reinforce traditional religious values and at other times supplant them. The history of the word *civilization* thus leads to this crucial observation: once a notion takes on a *sacred* authority and thereby acquires the power to mobilize, it quickly stirs up conflict between political groups or rival schools of thought claiming to be its champions and defenders and as such insisting on the exclusive right to propagate the new idea.⁸³

Starobinski goes on to point out some of the consequences of this situation, one of which is his highly justified warning that 'A term fraught with sacred content demonizes its antonym'.

He continues:

Once the word *civilization* ceases to denote a fact subject to judgement and becomes an incontestable value, it enters the verbal arsenal of praise and blame. Evaluating the defects and merits of the civilization is no longer the issue. Civilization itself becomes the crucial criterion: judgement is now made in the name of civilization. One has to take its side, adopt its cause. For those who answer its call it becomes ground for praise. Or, conversely, it can serve as a basis for denunciation: all that is not civilization, all that resists or threatens civilization, is monstrous, absolute evil. As rhetoric heats up it becomes legitimate to ask for the supreme sacrifice in the name of civilization. This means that the service or defence of civilization can in certain circumstances justify the recourse to violence. Civilization's enemies, the barbarians, if they cannot be educated or converted, must be prevented from doing harm.⁸⁴

And this is the very essence of Skinner's "evaluative-descriptive" concept at work. It also explains why some people are concerned about the language of civilization, especially during times of conflict, given the sometimes extreme measures that have been taken by supposedly "civilized" peoples of the world against the "uncivilized," all in the name of civilization.

References

- Aristotle. 1912. *The Politics*. London: J.M. Dent & Sons.
- Bauman, Zygmunt. 1987. *Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals*. Ithaca: Cornell University Press.
- Benveniste, Emile. 1971. "Civilization: A Contribution to the History of the Word." In *Problems in General Linguistics* Translated by Mary Elizabeth Meek, 289-313. Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1971.
- Berlin, Isaiah. 1969. "Two Concepts of Liberty." In *Four Essays on Liberty*, 118-172. Oxford: Oxford University Press.
- Boswell, James. 1934 [1791]. *Boswell's Life of Johnson*. Six volumes. Oxford: Clarendon Press.
- Boulangier M. 1766. *Antiquité dévoilée par ses usages*. Amsterdam.
- Bowden, Brett. 2004. "In the Name of Progress and Peace: the 'Standard of Civilization' and the Universalizing Project." *Alternatives: Global, Local, Political*, 29(1): 43-68.
- Bowden, Brett. 2007. "The River of Inter-civilisational Relations: the Ebb and Flow of Peoples, Ideas and Innovations." *Third World Quarterly*, 28(7): 1359-1374.
- Bowden, Brett. 2009. *The Empire of Civilization: the Evolution of an Imperial Idea*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Braudel, Fernand. 1987. *A History of Civilizations*. Translated by Richard Mayne. New York: Allen Lane/Penguin.
- Burke, Edmund. 1921. "India." In *Selections: With Essays by Hazlitt, Arnold & Others*. Edited by A.M.D. Hughes, 111-127. Oxford: Clarendon Press.
- Bury, J. B. 1960. *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*. New York: Dover Publications.
- Collingwood, R. G. 1992. *The New Leviathan*. Edited by David Boucher. Oxford: Clarendon Press.
- Durkheim, Emile, and Marcel Mauss. 1971. "Note on the Notion of Civilization." *Social Research*, 38(4): 808-813.

- Elias, Norbert. 2000. *The Civilizing Process*. Revised edition. Translated by Edmund Jephcott. Oxford: Blackwell.
- Febvre, Lucien. 1973. *A New Kind of History: from the writings of Febvre*. Edited by P. Burke, translated by K. Folca. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ferguson, Adam. 1966. *An Essay on the History of Civil Society 1767*. Edited by Duncan Forbes. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ferguson, Adam. 1975 [1792]. *Principles of Moral and Political Science*. Two volumes. Hildesheim, Germany: Georg Olms Verlag.
- Forbes, Duncan. 1966. "Introduction." In Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society 1767*. Edited by Duncan Forbes. xii-xli. Edinburgh: Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Guizot, François. 1997 [1828]. *The History of Civilization in Europe*. Translated by William Hazlitt. Harmondsworth: Penguin.
- Hobbes, Thomas. 1985 [1651]. *Leviathan*. Edited by C.B. MacPherson. Harmondsworth: Penguin.
- Huntington, Samuel. P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schuster.
- Keynes, John Maynard. 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: MacMillan and Co.
- Kraynak, Robert P. 1983. "Hobbes on Barbarism and Civilization." *The Journal of Politics*, 45(1): 86-109.
- Mill, John Stuart. 1962. "Civilization." In *Essays on Politics and Culture*. Edited by Gertrude Himmelfarb, 51-84. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Nisbet, Robert, 1980. *History of the Idea of Progress*. London: Heinemann.
- Pagden, Anthony. 1988. "The 'defence of civilization' in eighteenth-century social theory." *History of the Human Sciences*, 1(1): 33-45.
- Schäfer, Wolf. 2001. "Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole." *International Sociology*, 16(3): 301-319.

Schiller, F.C.S. 1926. "Introduction." In *Civilisation or Civilisations: An Essay in the Spenglerian Philosophy of History*, by E.H. Goddard and P.A. Gibbons. London: Constable & Company.

Schiller, Friedrich von. 1972 [1789]. "The Nature and Value of Universal History: An Inaugural Lecture." *History and Theory*, 11(3): 321-334.

Skinner, Quentin. 1988. "Language and Social Change." In *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, edited by James Tully, 119-132. Cambridge: Polity.

Skinner, Quentin. 1999. "Rhetoric and Conceptual Change." *Finnish Yearbook of Political Thought*, 3: 60-72.

Smith, Adam. 1869. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: T. Nelson and Sons.

Spencer, Herbert. 1892. *Social Statistics*, revised edition. London and Edinburgh: Williams and Norgate.

Starobinski, Jean. 1993. *Blessings in Disguise; or The Morality of Evil*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Toynbee, Arnold J. 1948. *Civilization on Trial*. New York: Oxford University Press.

Toynbee, Arnold J. 1972. *A Study of History*. Revised and abridged edition. London: Thames and Hudson, and Oxford University Press.

Williams, Raymond. 1985. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Revised edition. New York: Oxford University Press.

Wright, Robert. 2004. "The World's Most Dangerous Ideas." *Foreign Policy*, 144: 32-49.

e

f

MATERIAL PROGRESS AND SPIRITUAL SUPERIORITY: MUSLIM BROTHERHOOD CONCEPTUALIZATIONS OF CIVILIZATION

Itzhak WEISMANN*

Abstract:

The Muslim brotherhood's conception of civilization was framed by the Muslim encounter with the modern West. Inheriting the Salafi-Modernist ambivalence, it has acknowledged the technological-scientific achievements of Western civilization, but denounced its spiritual-moral decadence and called for the return of world leadership to Islam. Within this general framework, the Brothers' understanding of civilization has evolved throughout its existence in different directions according to international and domestic political circumstances. In the Interwar period, Hasan al-Banna, the Society's founder, declared that greed and tyranny brought Western civilization – in its limited materialist sense – to bankruptcy and decline. After independence the Syrian leaders announced their project of reconstructing the Islamic civilization in its comprehensive sense. Under military oppression Sayyid Qutb asserted that pure Islam is the only civilization. Conceptualizations of civilization have continued to diversify among the Muslim Brothers and among their moderate and radical splinter groups in the age of globalization, covering the whole range between inter-civilizational dialogue and clash of civilizations.

Keywords: Muslim Brotherhood, Salafi-Modernism, Western civilization, Islamic civilization, *madaniyya*, *hadara*.

Introduction

The idea of civilization has long engaged modern Islamic reformers. Impressed by the achievements of the West, they tried to sort out the causes of its success and find ways to emulate it without losing their religion and identity. In the second half of the nineteenth century Islamic Modernists Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad 'Abduh embraced the notions of reason, progress and unity as part of the Muslim faith. At the turn of the twentieth century, Qasim Amin advocated the liberation of Muslim women in line with the ideals of freedom, progress and civilization.¹ The Salafi Rashid Rida attributed the supremacy of the West to its education and associational life and called for study of the historical, political and social developments underlying its industrial, scientific and technological progress.²

* Prof. Dr. Haifa University, History of the Middle East Department, e-mail: weismann@research.haifa.ac.il

¹ Hourani 1983.

² Shahin 1989.

In Arabic and related Muslim languages, two different words express the idea of civilization: the inclusive *hadara*, which encompasses all aspects of life, and the more restrictive *madaniyya*, or *'imran*, which is confined to the material aspects.³ *Hadara* is derived from Ibn Khaldun's philosophy of history, which set the civilized life of city dwellers against the rustic life of the nomads (*badw*);⁴ *madaniyya* (Turk *Medeniyet*) is a neologism of the Young Ottomans, who with the inauguration of the Tanzimat reforms in the mid-nineteenth century sought means to adopt Western technologies and institutions without jeopardizing their Islamically-based culture and identity.⁵

The same duality may be observed in the European concept of civilization. In the English and French usages it sums up all aspects of the process – from science and technology to manners and habits – that made modern Western society believe it was superior to "primitive" societies. In the German usage the concept was restricted to the useful, material, aspects of the human existence and subsumed under the more elevated nationally-based *kultur*.⁶ More recently Western notions of civilization have gone in the other direction by focusing on the cultural bases of civilization. Marshal Hodgson in his monumental study of the world civilization of Islam defines his subject as "a relatively extensive grouping of interrelated cultures, insofar as they have shared in cumulative traditions in the form of high culture on the urban, literate level."⁷ As against him, Samuel Huntington's infamous clash of civilizations paradigm describes highly monolithic and immutable Western, Islamic and Confucian blocs defined by culture, and especially religion, in global conflict with each other.⁸ Early Muslim reformers inclined to the German version, a preference that reflected admiration for the material progress of the West along with a sense of Islam's spiritual and moral superiority. Only after independence did they become confident enough to cope with the more comprehensive English and French versions.

Taking up Hale's observation that civilizational consciousness is constructed and flexible rather than primordial and immutable,⁹ this essay examines the evolution of the Islamic concept of civilization within the framework of the Society of the Muslim Brothers from its foundation in the late 1920s to its repression by postcolonial Arab military regimes in the 1950s and 1960s. My analysis proceeds along two major axes, reflecting the alternative restrictive and comprehensive meanings of the term. One is the Brothers' counterpoising Islamic civilization to Western civilization, the other their gradual shift from the religion of Islam to Islam as a civilization. These

³ Qamus al-Ma'ani:

المَعْنِيَّةُ : الجانب المادّي من الحضارة كالعمران ووسائل الإتصال والتّرفيه ، يقابلها الجانب الفكريّ والروحيّ والخلقيّ من الحضارة

⁴ Ibn Khaldun 1958, 1967.

⁵ Karpat 2000, II-12.

⁶ Elias 2000, 5-9.

⁷ Hodgson 1974, I, 91.

⁸ Huntington 1993, 1996.

⁹ Hale 2014.

have produced three major conceptualizations of civilization. The original concept devised by Hasan al-Banna, the Egyptian founder and leader of the society in the Interwar period, may be called "the decline of Western civilization" paradigm. The other two, which were developed by the next generation of Muslim Brothers in the post-independence era, are the notion of "the glorious civilization of Islam" as elaborated in the intellectual circle of Mustafa al-Siba'i, leader of the Syrian branch of the society, and "Islam as the only civilization" of the Egyptian radical ideologue Sayyid Qutb. It is hoped that this study will contribute to a more nuanced understanding of the concept of civilization as historically contingent and of how it is viewed by non-Western intellectuals and activists.

The Decline of Western Civilization

The Society of the Muslim Brothers was founded by Hasan al-Banna (1906-1949) in 1928, four years after the abolition of the Caliphate by the Turkish national assembly, which followed the defeat and dismemberment of the Ottoman Empire at the end of World War I. It thus represented the effort to fill from below, from among the community of believers (*umma*), the vacuum left by the departure of its supreme religio-political authority. Banna's attitude to Western civilization was framed by the disenchantment of the older generation of Islamic reformers with the senseless carnage of the Great War and the unspeakable suffering it brought to the countries of the Middle East.¹⁰ He was more immediately concerned by the spread of irreligious ideas and Christian missionary activity in Egypt itself, following its subjection to direct British rule after the outbreak of the war.¹¹ Banna's own teachings as leader of the Brotherhood were consolidated in the course of the 1930s and thus coincided with the Great Depression and with the rise of Fascism and Nazism, to whose tyranny and intolerance he was vehemently opposed.¹² The Muslim Brotherhood was designed as a mass movement aiming to offset these factors through the re-Islamization of society, the ousting of the British and the other colonial powers, and the establishment of an Islamic order and state.

Hasan al-Banna was a practical man. Preoccupied with the organization and direction of his association, he had little time to elaborate on overarching abstract constructs such as civilization. In the few cases in which he discusses it, he refers to Western civilization, contrasting it to Islam as a faith and mission (*da'wa*) or to the civilization of the East. In a speech addressed in September 1936 to the leaders of Egypt and the Muslim world at large, *Toward the Light*, Banna describes European greatness as a matter of the past. He concedes that the scientific achievements of Western civilization (*madaniyyat al-gharb*) allowed it to flourish and conquer the world for

¹⁰ Shahin 1989.

¹¹ Mitchell 1969, 1-12; Krämer 2010.

¹² Gershoni 2001.

a while. Now, however, he declared, "it is in bankruptcy and decline," as "dictatorships destroy its political foundations, crises carry away its economic foundations, with millions of unemployed and hungry people, and deviant principles and revolutions that flare up everywhere root out its social foundations." The League of Nations is weak, he added, aggression and deceit reign in international politics, and all humanity is tortured and lives in anxiety. The key reasons for these afflictions are, according to Banna, materialism and greed. Charting the history of world leadership between East and West, he concludes that the time is ripe for the East to raise the banner of Islam and bring justice and peace to the entire world.¹³

The victory of the allies in World War II, the subsequent restoration of democracy and of economic prosperity in Europe, and the coming independence of the Arab lands somewhat mitigated Banna's harsh judgment of the West. Leading writers of the Muslim Brotherhood in the 1940s, such as Muhammad al-Ghazali (1917-1996) and Sayyid Qutb (1906-1966), made a distinction between Western civilization – which came to include both "the free world" and the Communist world – in its own environment from that in its imperial domains. In regard to the Western internal way of life, they acknowledged the respect for individual freedom, representative parliamentary life and the social spirit in Western Europe and North America, and the quest for equality, mutual responsibility and care for the poor in the Soviet Union. They remained critical of Western democracies for their individualism, licentiousness, moral degeneracy and capitalist exploitation, and of the communist world for its atheism and tyranny. These faults were accentuated with regard to the domination of non-Western peoples, which in the view of the Muslim Brotherhood was motivated by the same two basic afflictions of Western civilization: its materialism and its greed.¹⁴

Another important thinker who helped shape the Muslim Brotherhood's idea of civilization in the period that followed the assassination of Banna in 1949 was the Indian scholar Abu al-Hasan 'Ali al-Nadwi (1914-1999).¹⁵ Nadwi belonged to the Nadwat al-Ulama College in Lucknow, a reformist institution that prided itself for its close connections with the Arab world. In his 1944 seminal work, *What Has the World Lost with the Decline of the Muslims?*, which was written in Arabic and was long stock reading among the Brothers, Nadwi elaborated Banna's scheme of universal leadership into a narrative of religious-moral world history that at the same time served as a blueprint for Islamic regeneration. He traces the roots of modern European civilization – now in its comprehensive sense of *hadara* – to the Greek and Roman civilizations, which respectively excelled in philosophy and culture and in warfare and law, but paid excessive attention to the goods and interests

¹³ Banna n.d. 70-71.

¹⁴ Mitchell, 224-227.

¹⁵ On Nadwi and his thought, see Hartung 2003.

of this world at the expense of religion and faith. These are reflected in today's Europe, which, he claims, is afflicted with merciless materialism – whether capitalist or communist, war-mongering nationalism, exploitation of the colonies, and a suicidal drive evinced in the just invented nuclear bomb.¹⁶ As against these, Nadwi poses the Islamic civilization – for which he still uses the more restrictive *madaniyya*, which in the time of the Prophet and the rightly-guided caliphs embodied a combination of spirit and matter, a religion based on reason, and strong government.¹⁷ Nadwi calls upon the modern Muslims, particularly the Arabs, to revive the Islamic civilization of their ancestors and renew their mission in order to save humanity from the evils of the West.

The Marvels of the Islamic Civilization

The Syrian Society of the Muslim Brotherhood was formed in 1945, on the eve of independence. Its first leader, Mustafa al-Siba'i (1915–1964), had joined Banna while completing his studies at al-Azhar University in Cairo, while other leading members and associates, such as the future ministers Muhammad al-Mubarak (1912–1981) and Ma'ruf al-Dawalibi (1909–2004), studied in France. The organization was based on indigenous religious societies founded under the French mandate, one of which was called The Islamic Civilization (*al-Tamaddun al-Islami*).¹⁸ During the 1950s the leaders of the Syrian Muslim Brotherhood formed an intellectual group centered on the newly established Shari'a faculty at the University of Damascus, where Siba'i was serving as dean, whereas the more orthodox branches in the north of the country remained attached to the local Sufi revivalist tradition.¹⁹ Following the unification with Egypt in 1958, the members of the Damascene circle turned their attention to the construction of their own Islamic civilization. They were encouraged in this endeavor by the democratic experience of the young republic, in which they took active part, although their activity was repeatedly interrupted by army coups, which usually led to their persecution. After the rise of the Ba'th to power in 1963 the Muslim Brotherhood became the main opposition in Syria, until it was eventually liquidated by Hafiz al-Asad's forces in the wake of the failed Hama uprising in 1982.²⁰

The Muslim Brothers' intellectuals aimed at a comprehensive meaning of civilization, for which they now embraced the notion of *hadara*. They undertook the task of regenerating the glorious cultural and material Islamic edifice of the past and of demonstrating its actual and potential role for modern human civilization. The trend was set by Mustafa al-Siba'i in his *The Marvels of Our Civilization*, which appeared in 1959. Following in the footsteps of Nadwi – who a few years earlier was an affiliate in the Shari'a faculty – Siba'i strove to give his work an academic hue,

¹⁶ Nadwi 2001, 192ff.

¹⁷ Nadwi 2001, 157–163.

¹⁸ Reissner 1980, 89–90.

¹⁹ See Weismann 1993.

²⁰ Lefèvre 2013.

though his scheme is sociological rather than historical. He defines civilization as a social order which helps man increase his cultural output, and identifies four components in its constitution: economic resources, political arrangements, ethical traditions, and sciences and the arts. The factors leading to the decline of civilizations are, according to Siba'i, moral and intellectual slackening, infringement of the laws, the spread of exploitation and poverty, and lack of apt leadership. The entire discussion is framed within the general theory of the rise and fall of civilizations, and more particularly Hegel's philosophy of history which accords each civilization its place on the ladder of human progress.²¹

For Siba'i, then, Islam is one link in the great chain of human civilization, albeit by far the most important. From the belief in God's unity he derives not only Islam's long acclaimed universal appeal and moral bent, but also the more controversial Modernist-Salafi claims about its integration of science and faith, religion and state, and the reign of law. Offended by the treatment of Islamic civilization at the hands of Western scholars, Siba'i maintains that their failure lies in the adoption of pure materialist criteria, by which each civilization admittedly supersedes its predecessors, while overlooking spiritual-moral criteria, wherein Islam had long since attained the peak. As against the Western critique, he apologetically seeks to prove throughout his book the firm bases of classical Islamic civilization and its great contributions to world civilization in general and to the formation of modern Western civilization in particular. Siba'i finds the fingerprints of Islam *inter alia* in the Reformation, in modern sciences, in the literary works of Boccaccio, Shakespeare and Dante, and even in the ideals of the French revolution and Napoleon's civic code. Islamic grandeur is apparent to this day, he maintains, in its promotion of social solidarity, racial equality, religious tolerance, war ethics and compassion for animals, as well as in its past great cities, schools, libraries and hospitals.²²

In the summer of 1960 the Syrian society of the Muslim Brotherhood re-launched its mouthpiece – *al-Muslimun* (The Muslims) – in a new high-quality format under the title *Hadarat al-Islam* (The Civilization of Islam). The change reflected, in the words of Siba'i in his inaugural editorial, the new era the Muslim nation was living through and the expectations this sparked for new civilizational horizons of self-determination, independence and respect. For the Muslim Brotherhood the glorious past of the *umma*, which was based on its philosophy and faith, was the prelude to a bright future, in which the awakened *umma* would again take the lead in liberating other nations and guiding them to a life of bliss and prosperity. The Muslims played a leading role in the evolution of human civilization and it was time for them to resume their mission among the nations. The new journal was to take

²¹ Siba'i 1998, 35.

²² Siba'i 1998.

part in the cultural regeneration of the Islamic civilization by reviving and disseminating its heritage.²³

Hadarat al-Islam provided the Syrian Muslim Brothers and like-minded enlightened Islamist thinkers in other countries a platform to explore Siba'i's initial insights and to elaborate their own ideas. Its pages were devoted to studies on Islamic faith and jurisprudence and of great Muslim cities, societies and personalities, along with news from the Arab and Muslim worlds and selective reports from the West. Prominent foreign writers invited to contribute to the journal included the Indian scholar Abu al-Hasan 'Ali al-Nadwi and his slightly older contemporary Pakistani radical Abu al-'A'la al-Mawdudi (1903-1979), who discussed the place of Islam in South Asia's civilization, the Moroccan scholar Muhammad Muntasir al-Kattani (1914-1998) with his studies of the Islamic centers of Fes and Chinguetti (Ara. Shinqit, in Mauritania), and the Algerian philosopher Malik bin Nabi (1905-1973), who tackled the role of religious thought in the constitution of civilizations. Among the Syrian contributors Ma'ruf al-Dawalibi, who held a Ph.D. in law, touched on the constitutional principles of Islam, while more conservative jurists from the Shari'a faculty, such as Mustafa al-Zarqa (1904-1999), explored various aspects of Muslim law.

Regular sections in *Hadarat al-Islam* compared favorably the Islamic civilization to Western civilization by juxtaposing reports about the exemplary behavior of the Prophet and his companions to contemporary stories about the misbehavior of Western societies toward women and the weak. For instance, hadiths narrating how Abu Hurayra, a famous *sahabi* set free a slave girl instead of punishing her and how 'Amr ibn al-'As, the conqueror of Egypt, appointed a black man to head a delegation to the Bishop of Babylon, are contrasted with news reports about ongoing slavery in the sub-Saharan French colonies and about white men in America beating and murdering blacks for no reason. There were also translations of articles from the Western press or books that praised Islamic civilization or "proved" the degeneration of the West.

Among the most valuable contributions to the discussion of civilization on the pages of *Hadarat al-Islam* was a series of articles by Muhammad al-Mubarak, doyen of the Shari'a faculty and Siba'i's second in the Syrian Muslim Brotherhood, who had specialized in Arabic and French literature and in sociology during his studies at the Sorbonne. Mubarak reflected in these articles on the meaning and criteria of civilization in its broad sense, its laws of evolution, the road to the creation of a human civilization, and the crisis of contemporary humanity. As the sequel indicates, his aim was to show the superiority of what he refers to as the Arab-

²³ Siba'i 1960.

Islamic civilization over the West and the relevance of its mission to lead humanity in modern times. Mubarak's definition of civilization states that it is "the totality of knowledge, laws, institutions, customs and manners that represent the intellectual, economic, moral, political and artistic situation in a specific historical stage and geographical area of one nation or more." In an echo of Siba'i's apologetics he distinguishes the manifest form of civilizations, which is the product of the cumulative effort of past generations, from their hidden form which harbors their unrealized potentialities. A good civilization, according to Mubarak, is one that harmonizes all aspects of life – the intellectual, material, moral, social, and personal – and that distributes their goods among the largest number of people and of nations.²⁴

Mubarak concurs that modern civilization is the fruit of all its predecessors. Of particular importance in this respect are the ancient Greeks (and Romans), who sowed the seeds of rational thought; Christianity, which devoted itself to the education and training of the human soul; and the Arab-Islamic civilization, which completed both while raising the level of social solidarity within and among the nations. Mubarak acknowledges the spectacular achievements of modern civilization in enlarging man's knowledge, particularly in the natural sciences, raising the standard of living and creating leisure time, guaranteeing material and spiritual human rights, and producing great thinkers. But its flaws are equally mighty. For one, he reiterates the common third-world postulate that human rights guaranteed to Western nations are high-handedly denied by them to non-Western peoples. Even more serious in Mubarak's view as a believer is the neglect of spiritual education (*tahdhib al-nafs*), which breeds selfishness and greed instead of conscience and justice. Modern Western civilization liberated man from nature, but not from himself.²⁵ In evolutionary terms, this means that while the West is the most progressive in the intellectual and industrial fields, it has actually regressed in the moral field.²⁶

The Arab-Islamic civilization, Mubarak argues, excelled in those same areas which modern civilization has overlooked, as well as in those it has promoted. Islam gives reason its due place by directing it to contemplate on God's physical creation, while the sacred Law encourages progress and promotes social solidarity among people, nations and religions. More important still, it elevates the human soul by treating man's desires – wealth, pleasure, work, and eventually knowledge – as means to a higher goal rather than as ends in themselves. The belief in Allah creates a firm bond between the individual "I" and the absolute Being, from which are derived man's aspiration to comprehend the universe, as well as his will to extend his hand to fellow human beings and his quest to support the truth and fight injustice. The

²⁴ Mubarak 1961a. 23–25.

²⁵ Mubarak 1961a. 25–28.

²⁶ Mubarak 1960.

combination of intellectual and spiritual belief in God is, according to Mubarak, what distinguishes Islam from all other civilizations and makes them its rivals. As against it, the Greek, Roman, and Modern European civilizations – the last-named undermining the foundations of the intervening Christian civilization – are materialist, deny God, and worship wealth, pleasure and reason in both their individualistic or collectivistic versions.

The Arabs, Mubarak points out, played a special role in the development of the Arab-Islamic civilization, because they were the first nation to receive the Islamic call, and they spread it out far and wide without regard to race, nation or class. It was they, he claims, who introduced the principles of human dignity and human rights, promoted knowledge and the rule of justice and also, in reflection of the distinct socialist discourse of the Syrian Muslim Brothers at the time, fought poverty and set a minimum wage.²⁷

Mubarak's scheme for the regeneration of the Arab-Islamic civilization, and through it the elevation of humanity at large, is Modernist-Salafi. The Muslim societies that encountered modern Western civilization in the course of the nineteenth century, he maintains, were weak and lifeless. They were very far from the magnificent civilization of their ancestors in the formative period of Islam, when culture and science flourished; there was unity and cooperation among the Muslim nations, government was based on consultation (*shura*) and transparency, and minorities lived in safety. All this changed in the following generations, during which sterile doctrinal disputes, blind imitation in matters of law (*taqlid*) and Sufi superstitions made the people idle and resigned to iniquitous and tyrannical rulers. Consequently, Mubarak reasons, from the twelfth century on, the initiative shifted to the West, where it matured in the seventeenth and eighteenth centuries with the industrial revolution, the rise of capitalism and democracy, and the spread of nationalism. These positive developments, however, were accompanied by the negative traits of secularism, class conflict, and colonial conquest and exploitation.²⁸

The Western invasion (*ghazw*) was military and political, as well as social and ideological. It brought about the awakening (*nahda*) of the East, but was also the cause of a deepening worldwide spiritual and moral crisis. Mubarak urges the Arabs in the countries that have just freed themselves from the yoke of colonialism to regain their civilizational mission and save humanity from its current predicament. The Arabs should not imitate the West, but also not cling to their customary traditions. Instead, they should selectively absorb useful Western innovations while reviving their old heritage, which was based on belief in God, balance between the

²⁷ Mubarak 1961b.

²⁸ Mubarak 1961c.

spiritual and material aspects of life and the promotion of social solidarity, equality of opportunities, distributive justice and compassion for the weak.²⁹

The military coup that brought the secular minority-dominated Ba'th party to power in Syria in March 1963 ended the democratic experience of the country in general and the Muslim Brotherhood's hopes for a religious-civilizational revival in particular. Within a year, a bloody clash erupted between the new regime and the Islamic opposition following which Siba'i's successor, Issam al-'Attar (1927-), and many of his comrades found themselves in exile. These dire circumstances were promptly reflected on the pages of *Hadarat al-Islam*, which shifted its center of gravity from intellectual discussions on religion and civilization to the more pressing needs of the struggle against the ungodly regime. In his editorial of the journal's fourth year in August 1963, Siba'i stressed the need to continue to speak the truth and spread Islam (*da'wa*). The following issues were dominated by articles on lessons from the conduct of the Prophet and excerpts from Hasan al-Banna's treatise on jihad. Civilization had to be postponed to better times, which are yet to come.

Islam Is the Only Civilization

The Egyptian Muslim Brotherhood initially supported the Free Officers' revolution of July 1952. Relations turned rapidly sour, however, after Jamal 'Abd al-Nasser consolidated power in his hands. The charismatic President ordered the dissolution of the society in January 1954, in the wake of an alleged attempt on his life, and by December six of its leaders had been executed, while thousands of members were arrested and tortured in what one scholar has referred to as concentration camps.³⁰ While most members of the Muslim Brotherhood remained committed to the peaceful way of *da'wa*,³¹ some were radicalized by these bitter experiences.

The formulation of the militant ideology of the Muslim Brotherhood was undertaken by Sayyid Qutb, the foremost thinker of the organization in the critical period that followed Banna's assassination in 1949. Qutb began his career as a literary critic, but in the 1940s he converted to Islam in protest against the corruption of the Egyptian monarchy, and in the early 1950s he joined the Muslim Brotherhood after a prolonged traumatic visit to America.³² In *Ma'alim fi al-tariq* (Signposts), the radical manifesto he authored in prison before his own execution in 1966, Qutb presented a dichotomous view of Islam and barbarity (*jahiliyya*), the latter encompassing not merely Western civilization, but also most Muslim countries of his day. For him, moreover, an unavoidable "clash of civilizations" had to be preceded, to paraphrase Emmanuel Sivan's apt response to Huntington's infamous paradigm, by a clash

²⁹ Mubarak 1960. 220-223; 1961b. 34. For the role of the Arabs in leading the Islamic nation and its mission to the West see also Nadwi 1963.

³⁰ Kepel 1985. 27-30.

³¹ Zollner 2009.

³² On the formation of Qutb, see Musallam 2005; Calvert 2010.

within the Islamic civilization,³³ in which a dedicated vanguard was called to wage jihad against their own rulers and societies. The gradual release of the Muslim Brothers from prison by President Anwar al-Sadat in the course of the 1970s gave the radical elements the opportunity to further elaborate and implement Qutb's ideas.³⁴

The notion of civilization that Sayyid Qutb elaborated in *Signposts* combines different meanings that reflect the various strands in the formation of his Islamist ideology. Though not always consistent, together they express a politically and culturally based exclusivity, which defies not only Western civilization and its imitators in the Muslim world but ultimately Western understanding of what civilization is. Qutb appears to build on the insights gained in the Muslim Brotherhood since Banna's time when he declares, at the very beginning of his manifesto, that the West – in both its democratic-capitalist and dictatorial-socialist forms – is on the verge of collapse because of its lack of values. Like Nadwi, and the contemporary Syrian Muslim Brothers, he maintains that it was high time the Muslims resumed their mission to lead the world in the struggle to free humanity from the shackles of present-day barbarity. Going farther back, to the general Islamic reformist distinction between the material and the comprehensive aspects of civilization, Qutb promises time and again that the Islamic movement will by no means relinquish the technological inventions of the Western genius; it will rather animate them with the faith they lack and direct them on the right path.³⁵ But he also goes beyond all that by boldly asserting that Islam is eventually the only real civilization.

In the tradition of the Muslim Brotherhood, Qutb does not deny the merits of other civilizations. He praises the ancient Greeks and Romans for their valuable contributions in the fields of philosophy, the arts and law, and the Persians for their excellence in poetry and the arts of government, as well as the Indian and Chinese civilizations. But in contrast to Siba'i's endeavor to tie Islam to the march of world civilization, Qutb takes the opposite direction and seeks to distance the Islamic civilization from all others. Adopting a particularly restricted form of Salafism, he argues that the first generation of Muslims in the Arabian Peninsula, the unique Qura'nic generation, was acquainted with the other civilizations of its time, but to keep the purity of its faith it consciously shunned them all and concentrated on fulfilling the commandments of God's book alone. The following generations diluted the Qur'anic message with borrowings from other civilizations.³⁶

In apparent discrepancy, Qutb also claims that the Islamic civilization was formed when the different Muslim races and nations joined forces and cooperated, on the

³³ Sivan 2003.

³⁴ Kepel 1985.

³⁵ Qutb n.d. 3-4.

³⁶ Qutb n.d. 12-14.

sole basis of their common faith, in creating an Islamic society and culture. In the face of Nasser's triumphant Arab nationalism, Qutb stresses that "this marvelous civilization was not 'an Arab civilization' even for one day." It was an Islamic civilization, to which each race contributed its special qualifications and brought in its personal, national and historical experiences, for the common goal of establishing an egalitarian society bonded in God.³⁷

Sayyid Qutb's discourse turns increasingly radical as he sets out to develop an Islamic conception of civilization. His definition rests on the notion of the duality of divine and human sovereignty (*hakimiyya*). He formulated this thinking through the ideas of Mawdudi, the founder of the Jama'at-i Islami in India-Pakistan.³⁸ Qutb maintains that a society that attributes sovereignty to God alone and is ruled by the dictates of the shari'a, namely Islamic society, liberates men from enslavement to one another and guarantees their dignity; it thus constitutes a human civilization. In societies divided between ruling masters and obedient subjects and governed by man-made laws, as are Western capitalist and Marxist societies alike, as well as most contemporary Westernized Muslim societies, men are humiliated and fettered. Such societies, Qutb declares, have no civilization at all. In this radical version, Islam is not only a unique civilization; it is ultimately the only one.³⁹

The fundamental Salafi-Modernist distinction between the spiritual and material aspects of civilization undergoes a corresponding shift. Islamic society is civilized, according to Qutb, because it regards human values and morality as paramount, while all other, jahili, societies are backward and uncivilized because they attach supreme value to matter. Human moral values, he asserts, are promulgated in the Qur'an in unambiguous terms, and their purpose is to distinguish man from animal on the individual level and to promote humanity on the collective level. Individual morality is embedded above all in the family, the building block of society and the principal agent of acculturation of the young. Deeply disturbed by the sexual promiscuity he had witnessed on his visit to the United States before he joined the Muslim Brotherhood, Qutb came to regard the emancipation of women as the hallmark of Western backwardness and bestiality.

Collective morality derives, in Qutb's view, from the divine source rather than from the human sphere. This means that Islamic society is unique and cannot be explained by the general rules of the rise and evolution of *jahili* societies. It has developed from its own movement out of the eternal principles of the Qur'an, though their manifestations have varied throughout history according to the stage of its economic scientific and industrial development. Moreover, like the *jahiliyya*, to which it is

³⁷ Qutb n.d. 52-53.

³⁸ On Mawdudi and his teachings see Nasr 1994, 98-124.

³⁹ Qutb n.d. 105-109.

contrasted, Islamic civilization is not merely an occurrence of the past; it is a supra-historical existential condition, which prevails whenever the divine moral principles govern and restrain material greed. It is ultimately the goal that all humanity may one day ascend to, to overcome the abyss of the *jahiliyya* and establish God's sovereignty on earth.⁴⁰

Still, along with this radical interpretation of civilization, Qutb also holds to the older apologetic one, which claims an Islamic precedent to modern Western achievement. He argues, for example, that the roots of the experimental method, the foundation of European industrial civilization, lie in Islamic Andalusia and in "the East," rather than in medieval Europe. The scientific experimentation method was developed, in his view, out of the Islamic concept of the physical world and its mysteries. Subsequently, Europe embarked on its scientific revolution and reached exalted achievements while forgetting their Islamic basis. The Muslim world, on the other hand, lost its scientific momentum and ultimately abandoned it altogether. Its inner weaknesses and the crusaders' and the Zionists' [sic] invasions distanced it from Islam. Muslims are therefore allowed to study from the West the technical sciences – physics, astronomy, medicine or management, but they must never learn from the Orientalists about Islam or rely on Western philosophy of history, sociological traditions and political sciences.⁴¹

Conclusion

The Muslim Brotherhood's notion of civilization is part of the ongoing modern Muslim reformist tradition, which emerged among the Muslim peoples in the second half of the nineteenth century in the wake of their painful encounter with the West. The Brothers inherited the basic ambivalence that characterized the early Modernist-Salafi response to the formidable political and cultural challenges imposed on them. On the one hand, in their quest to join the modern caravan, the early reformers acknowledged the material achievements of Western civilization – in its restricted sense of *madaniyya* – and called on Muslims to adopt them, as long as they did not contradict the shari'a. On the other hand, in defense of their faith and sense of identity, they announced Islamic spiritual superiority over a morally decadent West, though not Islam as it was practiced in their day but in the imagined pure form of the original exemplary path of the Prophet and his immediate followers.

Within this broad reformist Modernist-Salafi framework, the Muslim Brotherhood's understanding of civilization has evolved throughout its existence in different, and at times even opposite, directions. In the course of this evolution they also shifted

⁴⁰ Qutb n.d. 109–122.

⁴¹ Qutb n.d. 129–131.

to the more comprehensive term *hadara*. The changing perceptions of civilization reflected circumstances of time and space, and more specifically the relevant political exigencies. The article analyzed three major conceptualizations of civilization elaborated within the Society of the Muslim Brothers from its founding in the late 1920s to its repression by post-colonial authoritarian Arab regimes in the 1950s and 1960s. These are the conceptualizations of Hasan al-Banna, the founder of the organization in the interwar period; of Mustafa al-Siba'i's Syrian circle in the early days of the Syrian republic; and of Sayyid Qutb, the prophet of Islamic radicalism in Nasserist Egypt.

For Hasan al-Banna, civilization was still basically Western civilization. Consolidating his views in the 1930s, during the Great Depression and the subsequent rise of Fascism and Nazism in Europe, he declared that materialism and tyranny brought the West to bankruptcy and decline, and that world leadership should return to the banner of Islam. His comrades who referred to Western civilization after the Allied victory in World War II, returned to a more balanced view. Distinguishing the capitalist from the communist world, they praised the freedoms and social spirit of the former and the quest for equality and care for the poor of the latter, while criticizing their respective licentiousness and exploitation, atheism and tyranny. The Syrian Muslim Brotherhood embarked on its civilizational project in the late 1950s, in the wake of independence and the initial democratic period in Syria. Overly optimistic about the prospects of an Arab-Islamic revival, Mustafa al-Siba'i, Muhammad al-Mubarak and their colleagues turned their energies to the reconstruction of their own Islamic civilization that would connect the Muslims, and especially the Arabs, to the great chain of world civilization. In a truly Modernist vein, the task they took upon themselves was to "prove" the greatness of the Islamic civilization in the past and the importance of its spiritual-moral mission to all humanity also in modern times.

At that very time, Sayyid Qutb was formulating his radical view of the Islamic civilization in the prison of Nasser's authoritarian regime in Egypt. In contrast to his Syrian comrades, the embattled Qutb distanced Islamic society entirely from all other societies, denied any privilege to the Arabs, and ultimately declared that Islam was the only civilization. In a strictly Salafi mode, he urged young Muslims to follow the example of the Qur'anic generation and form an Islamic vanguard to wage jihad against the surrounding forces of *jahiliyya* and establish God's sovereignty on earth.

Muslim Brotherhood thought in general, and its conceptions of civilization in particular have continued to develop and diversify after the 1970s. In the early 1980s

Sa'id Hawwa, the principal ideologue of the Syrian Brothers under the Ba'th, followed a middle way between the radicals and the moderates. Deploring the present weakness of the Muslims, he charted for them a new world civilization based on the Islamic principles of reason and experience, the government and the people.⁴² With the advent of globalization in the 1990s moderates and radicals drifted further apart. While the Wasatiyya party of Yusuf al-Qaradawi has called for creative interaction with the world through a new combination between Western achievement and the Islamic heritage,⁴³ al-Qaeda adopted the clash of civilizations mentality and anchored it in the Qur'an and *sunna*.⁴⁴ The initial democratic promise of the "Arab spring" at the beginning of the second decade of the new millennium might have reinforced the moderate inclusive camp; its appalling failure seems to again encourage the radical exclusivist one.

References

- al-Banna, Hasan, n.d. *Majmu'at rasa'il*, Cairo: n.p.
- Calvert, John. 2010. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York: Columbia University Press.
- Elias, Norbert. 2000 *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.
- Gershoni, Israel. 2001. *Beyond anti-Semitism Egyptian responses to German nazism and Italian fascism in the 1930s*, San Domenico di Fiesole, Italy: European University Institute, Robert Schuman Centre.
- Habib, Rafiq. 2010. *Al-Wassatiyya al-hadariyya: tahadiyat al-fikra wa'l-haraka*. Cairo, Matba'at Madbuli.
- Hale, E. Henry. 2014. "Civilizations Reframed: Toward a Theoretical Upgrade of a Stalled Paradigm" *Journal of Civilization Studies*, 1, 1: 1-19.
- Hartung, Jan-Peter. 2003. *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abu l-Hasan 'Ali al-Hasani Nadwi (1914-1999)*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Hawwa, Sa'id. 1984. *Muntalaqat Islamiyya li-hadara 'alamiyya jadida*, Cairo, Dar al-salam.

⁴² Hawwa 1984.

⁴³ Habib 2010.

⁴⁴ Lawrence 2005, 124-125.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Hourani, Albert H. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, Samuel. P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, 3: 22-49.

Huntington, Samuel. P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.

Karpat, Kamal H. 2000. *The Politicization of Islam: Reconstructing identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, New York: Oxford University Press.

Kepel, Gilles. 2010. *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, London, Al-Saqi.

Krämer, Gurdun. 2010. *Hasan al-Banna*, Oxford: Oneworld.

Lawrence, Bruce. 2005. *Messages to the World: the Statements of Osama Bin Laden*, London and New York: Verso.

Lefèvre, Raphaël. 2013. *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria*, London: Hurst & Co.

Mitchell, Richard. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*, New York: Oxford University Press.

al-Mubarak, Muhammad. 1960. "Hawla fikrat al-tatawwur" *Hadarat al-Islam* 1, 4: 19-23.

al-Mubarak, Muhammad. 1961a. "Ma hiya al-hadara wa-ma hiya maqayisiyya?" *Hadarat al-Islam* 1, 7: 23-28.

al-Mubarak, Muhammad. 1961b. "Nahwa hadara insaniyya," *Hadarat al-Islam* 1, 10: 28-33.

al-Mubarak, Muhammad. 1961c. "Azmat al-insaniyya," *Hadarat al-Islam* 2, 3: 6-14.

Musallam, Adnan A. 2005. *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, Westpoint Con. and London: Praeger.

al-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali. 2001. *Madha khasira al-'alam bi-inhitat al-muslimin?* Lucknow: al-majma' al-Islami al-'ilmi.

al-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali. 1963. "Markaz al-umma al-islamiyya wa-risalatuha tujah al-hadara al-gharbiyya." *Hadarat al-Islam* 3, 10: 14-23.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 1994. "Mawdudi and the Jama'at-i Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism," in *Pioneers of Islamic Revival*, edited by Ali Rahnama, 98-124. London: Zed Books.

Qutb, Sayyid. n.d. *Ma'alim fi al-tariq*, n.p.

Reissner, Johannes. 1980. *Ideologie und politik der Muslimbrüder Syriens von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisaki? 1952*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag.

Shahin, Emad Eldin. 1989. "Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as reflected in al-Manar," *Muslim World* 79: 113-132.

al-Siba'i, Mustafa. 1998. *Min rawa'i hadaratina*, Cairo: Dar al-salam.

al-Siba'i, Mustafa. 1960. "al-Majalla fi 'amiha al-jadid," *Hadarat al-Islam* 1, 1-2: 3-5.

Sivan, Emmanuel. 2003. "The Clash within Islam," *Survival: Global Politics and Strategy* 45: 25-44.

Weismann, Itzchak. 1993. "Sa'id Hawwa - The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria," *Middle Eastern Studies* 29: 601-623.

Zollner, Barbara. 2009. *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and ideology*, New York: Routledge.

e

f

ŞEHİR VE MEDENİYET İLİŞKİSİ RELATIONSHIP BETWEEN THE CITY AND CIVILIZATION

Sami ŞENER*

Özet:

İnsanın içinde yaşadığı fiziki çevre, aslında sosyal çevreye bağlı olarak şekillenmektedir. Çünkü, yaşadığı çevreyi kendi ihtiyaçlarına ve arzularına göre biçimlendiren bir insan idraki söz konusudur. Bu yüzden, sosyal çevre ve fiziki çevre içi içe bulunmaktadır. Yeni kent, insanların kaygısı ve mutsuzlukları, siyasi, ekonomik ve toplumsal kurumların yanında, kendi ilişkilerindeki nitelik kaybından da ileri geliyor. Çağdaş insanlar, hayat ilimlerinin madde ilimlerinden geri kalmasının sıkıntısını yaşıyorlar. Bunun çözümü, insanın kendisini daha iyi tanımaya çalışmasıdır.

Geleneksel Türk şehrinin kültürel ve mekânsal değerleri yanında, mimar ve şehircilerin de örnek alması gereken yönleri bulunmaktadır. İnsani ve toplumsal ilişkilere imkan veren ve materyalleri ile insan sağlığı ve yaşama uyumunu sağlayan kentsel öğelerin yeniden biraraya getirilmesi önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şehir, Kültür, Değişim, Model, Medeniyet, İnsan, Cemiyet.

Abstract:

The physical environment in which human beings live, shapes with respect to social surroundings primarily. Because, this is a matter of human perception that shapes the environment according to the needs and desires of humans. Therefore, the social surroundings and physical environment stand in an indissociable relationship to each other.

Unhappiness and depression which are particularly common in new urban areas, arise from low quality of human interactions as well as political, economic and social institutions. Modern people suffer from promotion of material sciences only which is considered as superior to social sciences. The solution is that, one should make an effort to know himself/herself better.

Keywords: City, Culture, Change, Model, Civilization, Humanbeing, Society

* Prof. Dr. Siyaset ve Kamu Yönetimi Bölümü, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, e-posta: ssener@sakarya.edu.tr

Traditional Turkish town is significantly important in terms of traditional values and spatial identity, and has aspects that should be an example for architects and urban planners. Meeting of urban elements that allows human relations and social relations, and provides materials that are compliance with human health and human life has a great importance.

1. Fiziki ve sosyal çevre bütünlüğü:

İnsan ve diğer varlıkların içinde yaşadığı fiziki çevre, aslında sosyal çevrenin özelliklerine bağlı olarak şekillenmektedir. Çünkü, yaşadığı çevreyi kendi ihtiyaçlarına ve arzularına göre biçimlendiren bir insan idraki söz konusudur. Bu yüzden, sosyal çevre ve fiziki çevre içi içe bulunmaktadır. İnsanın yerleştiği yerin, onun birçok yönlerden rahat edeceği; ruhi ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayabileceği özelliklere sahip olması gerekir. Bu yüzden insanlar, tabii özelliklerini diikate alarak belirli fiziki alanlara yerleşmiş ve buraları kendine faydalı bir hale getirmiştir.

Sosyal ve fizikî çevre arasında önemli bir bütünlük vardır. İnsan toplumunun hayatını incelediğimizde, yerleşim şekilleri, toprağı işleme ve mimari-sanat eserleri gibi fizikî çevre üzerindeki gelişmeler, hep insandaki sosyal ve manevî değerlerin dış hayata yansıyan yönleridir. Bu konuda Northrop şöyle demektedir: Dünya bir kaos değil, düzen ve kozmos içindedir. Tıpkı bir organizma gibi canlıdır. Ve aynı zamanda bir kanuna bağlıdır. (Northrop, 154). Aslında bu cümle içinde, sosyal ve fiziki kanunların uyumu gibi bir gerçeğin de varlığını anlıyoruz.

Şehir, insanlığın kendisi için kurduğu ve sistematize ettiği en yakın organizasyon çevresidir. Şehirlere bakarak, insanlığın kültürlerini ve hayat anlayışlarını anlamak mümkündür denilirse, mübalağalı bir değerlendirme yapılmış olmaz. Kanaatimce şehir, ilk önceleri şuurlu bir karar ve düşünce ile meydana getirilen bir organizasyon değildi. Çeşitli dini, maddi ve siyasi sebepler şehirlerin oluşumunda belirleyici bir rol oynadı. Bu faktörler içinde bazılarının öncelikli rolü olması lazımdı. Ama insanlar, bu yoğun insan, bina ve diğer faktörlerin getireceği birikimlerin yol açacağı problemlerin büyüklüğünü herhalde tahmin edemediler. Veya, toplumların hayat ve insan anlayışları doğrultusunda tabii olmayan ve insana uymayan çarpık bir yaşama mantığı, durumu bu günkü vahim hale getiren sistemi ortaya çıkardı.

Şehirlerin kuruluşu, bana göre iki farklı sebebin sonucunda ortaya çıkmış olabilir. Birincisi, hayatın gelişen sosyal, ekonomik ve ahlaki gereklilikleri dolayısıyla, yerleşim yerlerinin ilave nüfus ve fonksiyonla yeni mekan ve imkanlara kavuşarak daha geniş

ve kalabalık bir insan nüfusuna kavuşmasıdır. İkinci husus ise, Avrupa'daki şehirleşmenin başlangıcındaki siyasi ve ekonomik şartların zorlamasıyla yoğun bir göç ile aşırı bir nüfus hareketinin sanayi bölgelerinde toplanmasıdır. Bu iki tip şehir örneğini, birbirinden ayırmak gerekiyor.

Birinci örnek, kadim şehirlerin temel özelliğini ortaya koyarken, ikinci örnek; kitlelerin daha iyi yönetim ve yaşama şartları elde etmek amacıyla başlattıkları bir sosyal hareket'in sonucu olarak gerçekleşmektedir. Birinci tür şehirleşme, tabii ihtiyaçların meydana getirdiği bir düzen olurken; ikincisinde insanların hakim olma ve menfaat elde etme çabalarına yönelik aktiviteleri, şehirlerin kuruluşunda temel faktörler olmaktadır.

Antik çağda iki önemli toplum kent hayatına damgasını vurdu. Bunlar Antik Yunan ve Roma medeniyetleridir. Antik Yunan toplumu Akdeniz havzasında gelişerek ticari imkanları sayesinde önemli kentler kurdu. Roma İmparatorluğu ise hem ticari imkanlar, hem imparatorluğun barış ortamı (pax romana), hem de devasa bir hinterland sayesinde çok önemli bir kent toplumuna ev sahipliği yaptı. Öyle ki Roma İmparatorluğu sınırları dâhilinde yaklaşık 1200 kent bulunmakta iken, başkent Roma'nın nüfusu bir milyonu bulmakta idi.

Roma İmparatorluğu'nun sağladığı istikrar dönemi sona erince Avrupa kentleri de düşüşe geçti. Bununla birlikte Orta Çağ, Çin ve İslam kentlerinin yükselişine sahne oldu. Xian ve Hangzhou gibi Çin kentleri ile Bağdat, Kurtuba gibi İslam şehirleri ve medeniyetin merkezleri oldular. Aynı dönemde İstanbul'un başkent olduğu Bizans İmparatorluğu da önemli bir kent toplumuna sahipti. (Kömürcüoğlu, 2013, 12) Aslında Roma'nın sadece barış merkezli değil, askeri gücü ile hakimiyetin geniş bir coğrafyada sürdürdüğünü tarihi bilgiler anlatmaktadır.

Pirenne'e göre Avrupa tarihinde kentin yeniden ortaya çıkışı, II. yüzyılla birlikte gelişen ticaret ve tüccar sınıfı sayesinde söz konusu olmuştur. Pirenne, Avrupa'nın söz konusu dönemde geçirdiği nüfus artışını da önemli bir etken olarak görmektedir. Nüfus artışının ortaya çıkardığı bu insan fazlası bu gezginci tacirler, hem yerleşim yeri hem de mallarını satacakları pazarlar olarak, yukarıda bahsedilen kasaba ve kale-kentlerin çevresine yerleşmişlerdir (Pirenne'den akt. Kömürcüoğlu,a.e.) Sjöberg'in sanayi öncesi kentleri, daha çok ortaçağ Avrupası kentlerinin özelliklerini haizdir. Bu kentler feodal özellikler gösterir, çünkü Avrupa Sanayi Devriminin getirdiği üretim biçiminin etkisi altında gelişmemişlerdir. (Sjöberg, 2002: 37)

Weber'in yaklaşımı tarihi sosyoloji eksenli kent tanımı olarak ele alınabilir. Çünkü

Alman bir araştırmacı olarak Weber, kenti özellikle tarihsel bir bağlamda incelemiştir. Martindale'nin de dikkat çektiği gibi Avrupalı kent araştırmacıları tarihsel araştırma materyallerine yönelirken, Amerikalı araştırmacılar şimdiki zamana yönelmişlerdir. Zira Avrupalı araştırmacılar bin yıldır ilgi çeken şehirlerden gerekli materyallere sahipken, Amerikan şehirleri çoğu durumda birkaç on yıllık ömre sahiptir (Martindale'den akt. Kömürcüoğlu,18)

2. Kent, yeni bir algı mı?

Kent, kelimesi şehir kelimesinin dil değişimi ile aldığı yeni isim olmakla birlikte, şehir niteliğinden de farklı bir manayı yüklenmektedir. Kentli insanın, modern toplumun ürettiği bir varlık olarak, bu manaya uygun tutum ve tavırlar ortaya koyma durumunda olduğu göze çarpmaktadır.

Kentli, daha çok ikincil ilişkiler geliştiren, problemlerini kendisi mekanik dayanışmaya ihtiyaç duymadan çözmek zorunda olan ve toplumun bir üyesi olarak kendisine bir rol biçen ve rolünün gereğini işbölümü etrafında kurulan kentsel roller arasındaki normlarla belirleyen, rasyonel tutumlara sahip kişi olarak tanımlanır (Bağlı-Biniç 2005:23).

Kent hayatının demokratik davranmayı örgütlediği söylemi de, aslında kent insanına hakim bir siyasi ve insani tavrı ortaya koyduğunu belirtmek gerekiyor. Tabii olarak kentli tavrı, daha önceki köylü hayatı yaşayan insanın davranışlarından da farklı olacaktır:

Bu noktada kent yaşamının çoğulcu demokratik yapıya uygun olarak davranmayı örgütlediğini söyleyen Tekeli, Kırdan kente göç edenlerin önemli bir kısmının kırsal tutumlarını kentte de sürdürmeye çalışmalarının; hem kentsel yapıda sorunları doğurduğuna, hem de söz konusu kentli olma ya da kentleşme sürecini gerilettiğine işaret etmektedir (Tekeli, 1996).

Kentin, insan ilişkileri bakımından kurumsal bir yapıya doğru yöneldiğini ve siyasi özellikler bakımından da, halkın iradesine dayalı bir sistemi ortaya çıkardığına dair bu görüşler, daha çok kentin idari ve siyasi yapısını ortaya koymaktadır.

Kent'e veya şehir'e göç ederek farklı siyasi veya ahlaki anlayışlar kazanıldığını ifade etmek, ancak batıdaki geleneksel hayattan modern hayata geçiş için ifade edilecek bir konu olabilir. Her toplumda sosyal hareketlilik için, böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü batı'da görülen olay, sosyal hareketliliğin ötesinde bir "dünya görüşü"

farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. İslam kent hayatında, böyle bir farklılaşma tabii olarak söz konusu olmamıştır. En azından, batılılaşma dönemine kadar. Farklılık, bilgi ve teknolojiyi kullanma alanında olabilir.

Strong ise şehri, moral açıdan incelemiş, modern medeniyet ile moral özelliklerin gelişmediğini ancak materyalist gelişmenin tek yanlı olarak gelişim gösterdiğini düşünmüştür. Kısaca şehrin materyalist manada gelişmesi, ancak moral olarak bir düşüştür. Strong, cehalet, kötü alışkanlıklar ve sefaletin, birlikte toplumsal bir dinamit oluşturduklarını ve bu dinamitin deposunun şehrin gecekondü mahalleleri olduğunu belirtmektedir. (Martindale, 2000: 16-17)

Bu değerlendirme, sistem olarak belirli bir nitelik kazanan batılı şehir özelliğinin, iç yapısında bazı sosyal problemleri barındırdığı ve özellikle insanın ahlaki yapısına dair çözümlere yol açan bir yapıya sahip olduğunu yansıtmaktadır. Alex Carrel, buna yol açan temel sebebi şöyle açıklıyor:

Yeni kent, insanların kaygısı ve mutsuzlukları, siyasi, ekonomik ve toplumsal kurumların yanında, kendi ilişkilerindeki nitelik kaybından da ileri geliyor. Çağdaş insanlar, hayat ilimlerinin madde ilimlerinden geri kalmasının sıkıntısını yaşıyorlar. Bunun çözümü, insanın kendisini daha iyi tanımaya çalışmasıdır.

Kent, sosyal hayatın mesleklere, işbölümüne, farklı kültür gruplarına göre organize edildiği; kurumlaşmaların yoğunluk kazandığı, karmaşık insan ilişkilerinin bütün bir günlük yaşayışını etkilediği yerleşme merkezidir. (Sezal, 1992: 22-23)

Alver'e göre, Maddi ve kültürel sermaye bakımından üst sınıfları oluşturan insanlarla dolu olan soylulaştırılmış mekânlar, kentsel mekânda farklı bir esinti ve adack olarak yeni bir kimlik kazanıyor. Hayata dâhil olamayan, hayattan kopartılmış birer müze-şehir ve müze-mekân olma kaderi ile baş başa kalıyorlar (Alver, 2009).

Kent hayatı, bu açıklamalar içerisinde, sahip olduğu ekonomik düşünce ve felsefe sebebiyle, insanı dışlayan ve buna karşılık ticari ve sanayi alanlarını geliştiren teknik bir sistem ortaya koyma mantığını sürdürmektedir. Dolayısıyla şehrin fiziki yapılanması, bu idrak değişikliğinin ve duygu niteliğinin dışında şekillenmektedir.

Sjoberg'in dediği gibi sanayi kenti, sanayi öncesi kentten farklı olarak sanayi ve ticaret merkezidir. İdari ve dini işler önemini yitirmiştir. Sanayi kentinde kullanılan teknoloji, üretim, tarım, ulaşım ve haberleşme imkanları ile araçları dolayısıyla da ilişki biçimleri değişmiştir. Bu durum kenti ve kentlerde nüfus yoğunluğunu ve

kentlere has ilişki biçimleri olan işbölümü ve uzmanlaşmayı ve ikincil (resmi) ilişki tarzlarını doğurmuştur. Böylece kentsel mekan, sanayi öncesi mekandan net bir biçimde ayrılmıştır. İşte bu ayırım sürecinin sonunda ortaya çıkan kent, kentli ve kentleşme, kentlileşme tiplerini bugünkü modern kent algısını oluşturmuştur (Sjoberg, 1967: 229). Çağdaş medeniyetin iki temel kurumu var gibi: Biri Sanayi diğeri şehir. Daha doğrusu, ekonomik hakimiyet. Dolayısıyla böyle bir anlayış, sosyal hayatı bir mücadele ve yarış alanı haline getirerek, kişinin ihtiras ve acımasız yönlerini daha da geliştirmesine yol açmaktadır.

Bu ifadelerde geçen, "ikincil ilişki", "mekanik dayanışma", "kentsel rol" ve "rasyonel tutumlar" gibi kavramların, belirli bir kültürel dünyanın anlayış, ilişki ve tavırlarını sembolleştirdiğini kimse görmezlikten gelemez. Dolayısıyla, Kentin ruh ve manasını oluşturan bir yaşama felsefesinin varlığı ile karşı karşıya olduğumuzu düşünmek durumundayız.

Sanayileşme, aslında şehirleşmeyi ortaya çıkarmış. Batı'da, toplumsal dönüşüm ve gelişim, sanayi odaklı bir çabanın ve heyecanın mahsulü. Hayatın modernleşmesi için çaba sarfedilirken, insanın direnci, ruhi beklentileri ve sosyal ortamı dikkate alınmamış: onun, çalışarak ve bazı eşyalara sahip olarak mutlu olacağı düşünülmüş. Ama, ortaya çıkan materyalist ve pragmatik toplum anlayışı ve bu anlayışın getirdiği mekanik ilişkiler sistemi, bu teorinin doğru olmadığını gösteriyor.

Şehrin fiziki büyüklüğü ve o nisbette insan yığınlarına mekan oluşu: aslında, insanın ruh ve sosyal dünyasının hiç de istemediği bir şey. Duygular ve sosyal ilişkiler, belirli bir ritim ve alan içerisinde gelişme özelliğine sahip. Yığınlar içinde, sağlıklı bir ilişki kurmak ve hele hele duygusal bir tutum geliştirebilmek çok zor.

Şehrin yaşama sistemi, onbinlerce veya yüzbinlerce insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek büyük sistemlerin varlığını ortaya koymaktadır. Temizlik, Gıda, Eğitim, Ulaşım gibi temel ihtiyaçlar; büyük bir endüstri ve organizasyon içinde gerçekleşme imkanına sahiptir. Dolayısıyla, samimiyetin değer ifade etmediği bir yönetim sistemi oluşturmak, ancak insanları sistematik bir kontrol içinde tutarak gerçekleştirilebilir. İşte bu durum, şehrin; ortaya koyduğu yaşama felsefesiyle doğru orantılı bir yönetim ve idari sisteme sahip olmasını gerekli kılıyor. Bu yüzden, 'şehir anlayış ve felsefesi'nin üzerinde ciddi bir şekilde durmak gerekiyor.

Modernizmin düşünce yapısı altında şekillenen ve mekanı değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelik en önemli araçlardan biri olan kent planlama ile kentlerde yaşanan kaosun şiddeti veya ivmesini değiştirmek mümkündür. Özellikle günümüzde kentlerin, eskiden

dönemlerden daha karmaşık bir yapıya sahip olmasının sadece kent plançılarının değil, kentte yaşayan her kesimden kentlinin de kolaylıkla gözlemleyebileceği bir durum haline gelmiş olması, bu konuda kent plançının görevini daha net tanımlamaya yarayacaktır (Bal, 2001: 117). Bal'ın bu değerlendirmesi, şehir kültürünün insani ve medeni boyutunun hazır olduğu zaman geçerli olabilecek bir durumdur. Planlamayı, insan ve kültürden başlattığınız zaman; konu ister istemez, ekonomik ve mekanik alanın dışına çıkar ve böyle bir mantıkta insani bir yapılanmaya gerçekleştirme şansınız olabilir.

3. Şehir ve Medeniyet:

Batı'da şehirlerin ilk kuruluş dönemlerine bakıldığında, aşırı bir hız ve plansızlığa rastlamaktayız. Buna sebep de zengin maden yataklarının bulunması ve fabrikalarda işçi olmak suretiyle zenginleşme rüyalarının varlığıdır. Bu sosyal yöneliş, mazur görülmeyle birlikte; aradan uzun zaman geçmesine rağmen, şehirlerin sağlık, sosyal ortam ve mimari planlama açısından yetersiz halde kalmasını ve insanları çok yönden tehdit etmesini bir "medeniyet anlayışı eksikliği"ne bağlamakta isabet vardır. (Haydar, 79). Gerçekten de batı şehirleri, önce üretim ve ticareti gündeme almakla, uzun yıllar insanın içinde huzursuz olduğu ve hatta kendi benliğini kaybettiği girdapların meydana gelmesine adeta zemin hazırlamıştır.

Mumford, kentin anlayış, tutum ve roller doğurduğu genel anlayışına karşı, alternatif bir görüşü öne sürerek, kentlerin medeniyetin bir değişkeni olduğunu ifade eder. Mumford, kenti ve medeniyeti birbiriyle etkileşen iki olgu olarak ele alır, ona göre her kent belli bir medeniyet birikiminin ürünüdür. Sjöberg, sanayi öncesi kentlerini tek bir kent tipi içine sığdırırken; Mumford, farklı medeniyet birikimlerinin oluşturduğu farklara dikkat çeker. (Mumford'dan akt.Kömürcüoğlu,a.g.e:31) Davutoğlu da kentleri medeniyet bağlamında ele almak gerektiğini düşünmektedir. Davutoğlu'na göre Medine, kentinin bizatihi varlığı; İslam medeniyetinin tarihe bir aktör olarak kenti sokmasında önemli bir etkidir. (Davutoğlu, 2004: 16)

Şehrin medeniyet ile ilişkisi, daha çok şehrin insan yaşayışı, duyguları ve yaşamak için verdiği çaba ve sorumluluk anlayışı ile ilgili olmaktadır. Kentin soluklandığı, nefes aldığı, insanların buluştukları, ortak yaşanmışlıklar, hatıralar ve izler bıraktıkları yerler olarak, aynı zamanda kentlilerin mekân üzerindeki bireyselliklerine, kendilik yüklü özel tarihlerinin inşasına kültürel bir arka plan oluştururlar. Taşıdıkları fiziki ve sosyal özellikleri itibarıyla da, kentlerin tarihleri, silüetleri ve kimliklerinin inşasına önemli girdiler sağlarlar.

Toplumun hayatı, toprağın hayata uydurulması demek olan mekanın üzerinde gerçekleşir. Bu yüzden, mekanın her noktası insanın hayati varlığının üzerinde geçtiği ve ruhuyla kaynaşmış sembolik özelliği olarak bilinmek durumundadır. Her bir mekân bize farklı öyküler anlatır. Her mekânın hayata dair farklı cevapları ve duruşları vardır. Bu mekânlarda akıp giden ilişkilerin niteliği, tonu, hayatın hangi frekans ve derecede yaşandığının da tanığı gibidir.

Bu yönüyle kent mekânları, birer gündelik hayat mekânı olmanın ötesinde, tarih, kültür, kimlik, bellek ve hafıza gibi kavramlarla yakından ilişkilidir. Her ne kadar mimarlık, coğrafya ya da kentsel ekoloji disiplinleri çoğu zaman mekanı gözardı etseler de, mekânların sosyal/kültürel yüzleri olduğu, bir ruhsallığa sahip oldukları insanlar gibi yaşadıkları, sosyal dünya ile aralarında kopmaz bir ilişkinin hüküm sürdüğü bir gerçektir. Mekân, toplumsal deneyimler için ortak bir birliktelik zemin sunmanın yanında, taşıdığı kültürel derinlik, ahlaki sınır, toplumsal cinsiyetçi hadler, sosyo-ekonomik bağlam, politik iklim vs. itibarıyla de, içindeki insanları yeniden kurar, onlara aidiyet bağlamı, ortak tasavvurlar, yeni bakma biçimleri ve yorumlama perspektifleri kazandırır. (Aytaç, 2013: 138-139)

Bir başka ifadeyle kentlerin kültürel kimliklerini oluşturan unsurlar arasında mimari öğeler başta gelir. Bu öğeler, tapınaklar, tiyatrolar, stadyumlar, agoralar, odeonlar, kiliseler vb. antik çağ yapıları, hanlar, hamamlar, bedestenler, camiler, külliyeler, imarethaneler, arastalar, kapalı çarşılar vs. gibi sivil mimarlık örnekleridir (bkz.

Gökaltun, ve Tunçer'den akt, Aytaç,a.y: 140)

Bu mimari şaheserler, yaşanılan kenti karakterize eden, ona ruh ve kişilik kazandıran yapılar olmalarının yanında; yaşanılan hayatın, kültürün, tarihin birer sembolik gösterenidirler. Zamana tanıklık ettikleri gibi, yaşanılanlara da aracılık ederler.

Botton, duygu ve düşünce dünyası ile fiziki yapı arasındaki kopmaz ilişkiyi, oldukça heyecanlı bir üslupla anlatarak, mekan ve ruh arasındaki derin ve manalı münasebet açıklamaktadır: "Çevremizdeki nesnelere, saygı duyduğumuz duygu ve düşüncelerin soyut birer temsili olsun istiyoruz, onlara baktıkça bu duygu ve düşünceleri hatırlayalım istiyoruz. İçinde yaşadığımız binaların mekânların bizi bir kalıba sokmasını, ruh halimiz biçimlendirmesini arzuluyor, bize kendimizi daha iyi tanıma fırsatı vermelerini bekliyoruz onlardan. Ruhlarımızın neye ihtiyaç duyduğunu bize hatırlatacak nesnelere bulunsun istiyoruz çevremizde. Çünkü ruhlarımız gerçekte ihtiyaçlarını unutmaya meyillidir. Kaybolan gerçek benliğimizi duvar kağıtlarından caddelerden sokaklardan mahallelerden bulmayı umut ediyoruz çoğu zaman. Ve bu yerler ne kadar gerçek benliğimizi temsil ederlerse o kadar yuvamız olmaktadır"(Botton'dan Aktay, 2013,28)

a. Şehir kimliği ve kültürü:

Batılı şehir, bir organizasyonun parçası gibi, kendine verilmiş özel bir misyon ve görevi yerine getirmeye çalışır. Modern toplumda fert, devletin kontrolü altında yaşamak zorunda ve onun dümen suyunda gitmek durumundadır.

Kentleşmenin önemli bir boyutu, kentsel kimlik ve ortak davranışa dönüktür. Burada kentleşme, tutumlar ve düşünceler bütünü olarak ve tipik ortak davranış kurallarından kaynaklanan ve toplumsal denetim mekanizmasına bağlı kişiliklerin bir araya getirilmesi olarak ele alınır.

Wirth'e göre kent ve kentleşme bir medeniyet ve modernite problemidir. Kentleşme insanlığın medeniyete ve moderniteye yönelmesi ve kendi tabiatından uzaklaşmasıdır. Wirth, çağdaş dünyayı kentin ve kentlinin dünyası olarak görür. Ona göre kentler sadece nüfusa oranlarına göre toplum üzerinde etki sahibi değildir, bunu aşan bir etki miktarları vardır. Wirth, kentleşmeyi sadece kentlerin nüfusunun artışı olarak görmez, kentleşme aynı zamanda bir yaşam biçiminin değişmesidir. (Wirth, 2002: 78-82) Wirth'in medeniyet'le modernleştirmeyi özdeşleştirmesi, batı'da Rönesans ile başlayan kavramlaştırma olayı ile açıklanabilir. Çünkü şehir, modernleşme düşüncesi doğrultusunda ortaya çıkan endüstrileşmenin bir versiyonu ve sonucudur. Dolayısıyla şehir, kendini üretme ve şekillendirme değil, bizzat kendisi şekillenme durumundadır.

Fertler kentte gönüllü örgütlere katılarak kişiliğini ifade edip statü kazanır. Toplumsal denetim, biçimsel bir şekilde örgütlenmiş gruplar aracılığıyla yapılır. Fertler, kendilerinden uzakta çalışan insanların yönlendirdiği simgelerin ya da basmakalıp sözlerin etkisi altında kalır. Bu noktada kentin kalabalık oluşu, önemli bir etken olarak devreye girer. Çünkü birbirleriyle karşılıklı etkileşim halindeki insanların sayısı ne kadar fazla olursa; iletişimin düzeyi o kadar düşer ve en alt temel düzeyde yani ortak varsayılan ya da herkesi ilgilendiren şeylerin temelinde iletişimi sürdürme eğilimi de o kadar fazla olur. (Wirth, a.e: 105) Diğer bir deyişle, kenti kapsayan bir ortak paydada buluşulur.

Bu açıklamalar, bir başka batılı düşünürün şehir hayatını açıklayan değerlendirmesinin ispatı gibidir. Araştırmacı, modern hayatın; fabrikanın organizasyon tarzına uygun bir şekilde kurulduğunu söylemektedir.

Aktay'a göre Modern insan, ancak nesnelere ve mekânlarla var olabiliyor. Modern öncesi insan ise, ancak bir nesneye ihtiyaç duyduğunda sahip olmaya güdüleniyordu. Modern öncesi insanın, mekanlar ve nesnelere ilişkisinde bu nesnelere veya

mekanların var olma çabasına katkı yapmasını ve kendisine bir kimlik kazandırmasını beklediği pek görülmez. Bu durum, modern insan için çok önemlidir. Modern insanın, kimlik edinme ve bununla var olma amaçlı bir mal mülk edinme hevesi vardır. Bu amaçla kentler ve onların dokularıyla ilişkiye giren modern insanın bu varoluşunu, anlamlı kılan sokaklarla, mahallelerle, cadde ve konutlarla özel bir bağı vardır. (Aktay, a.g.e: 44)

Aktay'ın bu değerlendirmesini belki de şu şekilde yorumlamak gerekiyor. Modern öncesi insan, mekan ve nesnelere kendini kaynaşmış hissediyordu. Yoksa, kendini nesne ile ifade etme yalnızlığına veya zavallılığına düşmemişti. Birinde nesne, manayı sembolize ederken, diğerinde nesne (mekan, cadde), varlığın asıl sebebi kabul edilmekteydi.

b. Şehir kimliği:

Şehrin sahip olduğu insan yığınları, tabii olarak birbirine yabancı. Yabancı bir dünyada isteklerin ve taleplerin karşılanması ise oldukça zor. Yığınları eğitmek, yığınlarla iletişim kurmak; sosyal bilimlerin işi değil. Yığınlar, ancak yönetilebilirler; yönetilmeleri mümkün olamaz. Çünkü, onların kuralı olmaz. Onlar; ancak, bir güç olarak kullanılabilir.

Şehir kurgusu, insanın eşya ve kullanıldığı vasıtalar ile kendine bir itibar sağlayan bir düzlemde şekillenmiş. Dolayısıyla, insan; kendine dönük ilgisini, çevresindeki eşya ve vasıtaları arttırmak ve onlarla kendi kimliğini itibarlı kılmak konusunda çaba sarfediyor. Bunun sonunda, eşyalar ve fiziki imkanların itibar gördüğü fakat, duygu ve dostlukların, sosyal ilişkilerin zayıfladığı bir dünya ortaya çıkıyor.

İsten yönetim, ister sosyal ilişkiler ve isterse eğitim; hepsi, küçük gruplar içerisinde daha başarılı ve daha sonuç getirici bir imkanı ortaya çıkarıyor. Büyük topluluklar ile iş yapabilmek ve bir düşünce ve anlayışı geliştirmek mümkün değil. Bu tür bir işlem; ancak, eşyalar dünyasında gerçekleşebiliyor. Kitlesele üretim gibi. Çünkü; insanla ilişki, bir derinlik; bir felsefe ve bir ahlaki değere ihtiyaç duyuruyor.

Şehir sistemi; birbirini tanımayan ve birbirine güvenemeyen insanların içinde, yabancı kültür ve anlayışlara çok uygun bir imkan sağlıyor. Her aykırı fikir ve hareket, öncelikle şehirlerde; yani, sosyal çevrenin oluşmadığı büyük çevrelerde gerçekleşir. Küçük yerleşim birimlerinde insanlar birbirlerini tanır, birbirlerine güvenir ve birbirlerine yardım ederler. Şehirde böyle bir imkan sağlanamaz. Çünkü, insanların birbirlerini tanıyabilmesine imkan yoktur. Binlerce insanı tanımak ve onlarla belli duygu ve düşünceleri paylaşabilmek, olmayacak bir temennidir.

Şehir muhafazakarlığa elverişli bir ortam değildir. Çünkü, şehirde her türlü ve farklı görüş ve inançtan insanlar bulunmaktadır. Üstelik, insanların kontrol edilebilme imkanı da yoktur. Dolayısıyla, herkese ve herşeye açık bir dünya kurulmuştur. Aslında, böyle bir dünyanın varlığı da korkutucu ve ürkütücüdür.

İnsanların birbirine yabancı olduğu bir ortamda, iyi niyet ve açıklık yerine; endişe ve korku ortaya çıkar. Herkes, kendi güvenliği için, aşırı dikkat gösterir ve kendini güvene almak ihtiyacı duyar. Her ne kadar şehir sistemi içinde güçlü güvenlik örgütleri varsa da, şehrin geneli; yine de insanların çok rahat yaşayamayacakları bir çevre oluşturur.

Büyük şehir metropolünde insanların küçük evleri vardır ve bu evler, onların sadece barınmak ve istirahat etme ihtiyaçlara cevap verir. Sosyal etkinlik, dostlarla bir araya gelebilme ve tabiatla haşır neşir olma gibi ihtiyaçlarına cevap verme imkanı yoktur. İnsan; bir yönüyle, modern bir hapishanede yaşar. Bu modern hapishanede, hayati ihtiyaçlar ancak karşılanabilir.

Kentli kalabalıklar için artık kent, içinde huzurla yaşanabilecek imkanlardan mahrum bir mekandır ve ivedilikle terkedilmesi, uzaklaşılması gereken bir yerdir. Kentin kalabalıklığı, gürültüsü, trafiği, hava kirliliği ve bunların ürettiği her gün yaşanan stres nedeniyle kent, artık sağlıklı yaşam imkanı olmayan bir mekandır. Daha huzurlu, insanca ve olanakları açısından ideal eğitim, sağlık imkanına sahip, güvenli ve kaotik olmayan mekan arayışlarına hazır hale getirilmiş kentli kalabalıklara sadece sunulacak öneriler, alternatifler gereklidir (Alver, 2007:120).

Şehir sistemi, birbirini tanımayan ve birbirine güvenemeyen insanların yanında, yabancı kültür ve anlayışlara çok uygun bir imkan sağlıyor. Her aykırı fikir ve hareket, önce şehirlerde yani, sosyal çevrenin oluşmadığı ve geleneklerin yerleşmediği büyük çevrelerde gelişir. Ama, böyle bir farklılıklar düzeni, insanın gelişimini ve insaniliğini ne ölçüde etkileyebilir ?

Şimdilerde gerçekten bizim teknolojik kültürümüzün monotonluğu, elbirliği ile davranışlarımızın monotonluğuna sebep olmuştur. Ayrıca bu gelişme, hoşlanma, eğitim ve kitle iletişim ilgilerinin yeknesaklığına doğru gitmektedir. Muhakkak ki, mümkün olduğu kadar "az değiştirilmiş" bir çevreyi meydana getirmek için ihtiyatlı bir çaba sarf edersek, insan tabiatının zenginliğini kullanabiliriz (Ewald, 1967: 20).

Şehir hayatı; çalışması, yolculuk zamanları ve ihtiyaçlarını karşılamada çok yönlü kurumların varlığı sebebiyle, kişiye kendisi için fazla zaman bırakmaz. İnsan; adeta yemek, çalışmak ve istirahat etmek gibi temel ihtiyaçlar arasında bir hayat yaşar. Kendini ve çevresini fazla düşünmeye zamanı ve mecali yoktur.

Kent Yerleşim Yerlerinin Temel Özellikleri bu görünüşlerinden hareketle aslında sosyal bilimciler için tanımlanabilmeye elverişli çerçeveler sunarlar. Bu çerçeveler ise şu şekilde ifade edilebilir: Kent, farklılıkların çeşitlilik içinde anlamlı olduğu mekânlardan oluşur. Yoğun ilişkiler yumağının yaşandığı bir mekândır. Kendiliğinden ortaya çıkan, kestirilemeyen ya da sürprizleri barındıran, yeniliklere açık, ama aynı zamanda kendi kurallarını üreten bir mekândır. (Aktay, a.g.e:37)

4. İslam şehir modeli:

İslam kentinin ilk modeli Medine şehriydi. Nitekim Hz. Muhammed (s) 622 yılında Medine kentine hicret ettiğinde, orada bir Müslüman toplumun temellerini attı. Medine'ye yeni göç eden muhacirler ve oranın yerli halkı olan Ensar, Medine kentinin iki temel grubunu oluşturmaktaydı. İslam peygamberi Medine'de vefatına kadar yaklaşık on yıl yaşadı ve orada İslam toplumunun temel kurumlarını inşa etti. Bu şehir ve bu toplumun kurumları daha sonraki dönemlerde yaşayan Müslüman toplumlar için bir ilham kaynağı ve model oldu. Kısaca ilk İslam kenti modeli olan Medine daha sonra da bu vasfını devam ettirdi. (Michon'dan akt.Kömürcüoğlu:31)

Bu açıklamalardan, bir şehir medeniyetinin ilk harcının, o bölgede yaşayan insanların yaşama kültürleri ve ilişki sistemleri olduğunu rahatlıkla anlamak mümkündür.

Weber'e göre tam anlamıyla bir kentsel topluluk, bir olgu olarak yalnızca Orta Çağ şartları içinde, Avrupa'da ortaya çıkmıştır. (Weber, 2000: 91) Ona göre belli başlı istisnalar dışında Asya kentleri, yani İslam, Hint ve Çin kentleri yukarıdaki niteliklere tam olarak sahip olmadıklarından, tam bir kentsel topluluk da sayılmazlar. Aslında bu Asya kentlerinin bir kale ya da Pazar'a sahip olmak bakımından sorunları yoktur, ancak özerk bir şekilde seçilen özel hukuk mahkemelerine sahip olmak ya da özerk bir yönetimle yönetilmek nitelikleri eksiktir, bu nitelikler ise Weber'in en çok üzerinde durduğu niteliklerdir. (Kömürcüoğlu, a.g.e:18)

Weber, peşin bir hükümlerle; Avrupa'daki şehir hayatından önce İslam ve Hint şehir hayatının olduğunu gözardı ediyor ve kentsel topluluk olarak, sadece batıya has modellerin olabileceğini varsayarak, onları şehir topluluğu olarak kabul etmiyor. Aslında, sadece ticaret ve sanayi merkezlerinin belirleyiciliği bakımından, Avrupa'dakilerden farklı olan İslam şehri, önemli ölçüde sosyal faktörleri ön plana çıkaran bir kültüre sahipti.

Lapidus'a göre bir İslam kenti beş temel yapısal öge üzerine oturmaktadır. Bunlar cami, çarşı, konut alanlarıyla dış mahalleler, kale ve yönetici sınıfın oturduğu

saraylardır. İslam medeniyeti geliştikçe, İslam kenti de gelişmiş ve bu ögelere yeni ögeler eklenmiştir. Lombard da benzer bir görüşe sahip olup, ona göre merkezinde yer alan büyük cami pazarın ahlaki merkezi konumundadır. Cami koruyucu ve birleştirici bir ögedir, dahası kent merkezindeki ilişkiler ağının çekirdeğini teşkil etmektedir. (Tuzcuoğlu, 2003: 46)

Avrupa kentlerinden farklı temellere dayansa da İslam kentlerinde güçlü bir hukuk sistemi mevcuttu. İslam kentlerinde kanuni ve idari kurumların yöneticileri Halife ya da Sultan'ın temsilcileriydiler ve dolaylı ya da dolaysız olarak bu kişiler tarafından atanıyorlardı. Fakat bu yöneticiler Sultan'ın kişisel tasarrufuna değil, şer'i yasalara bağlı idiler, zira Sultan da aynı yasalar ile kısıtlanmıştı. Bu şehirlerde şeriat kanunlarının yanı sıra, belli ölçülerde yerel adet ve örfler de geçerli kanun olarak görülmekteydi. Bu da yönetimde esneklik ve o yöre halkı için kolaylık sağlıyordu. (Abdürrahim'den akt. Kömürcüoğlu, a.g.e:32)

Cansever'e göre, aslolan kentin fiziksel planı değil, kenti kent yapan ruhtur. İslam kenti açısından asıl önemli olan bu kentin dayandığı ahlaki prensipler, temel esaslar ve ilkelerdir. İslam kültürünün en temel ilkesinin tevhid (birlik)tir. İslam kentinin özelliği, tevhid ruhunu yansıtır. İslam mimarisi kontrolden çıkmış "ratio"nun ürünü değildir. Tevhid, hem Allah'ın iradesine teslim olmayı, hem de, her şeyin kendi doğru yerinde bulunduğu bir düzenin tesisini ifade eder. Mimari, yaratılmış alemi, 'olduğu gibi' anlayan ve değerlendiren akıllı ve sorumlu Müslüman tarafından tasarlanıp uygulanır. (Cansever, 2009: 27)

Haydar, İslam'da tek boyutlu bir mimari anlayış olmadığını söyler. Ona göre İslami mimarinin amacı, İslam toplumunun bütünlüğünü bozmadan benliğin ve kültürel kimliğin ifadesini şehir düzlemine aktarmaktır. Gerek özel yapılar olarak evler olsun, gerek ortak alanlar olarak pazar mekanları olsun, gerek uygulanan bina formları ya da kullanılan malzeme olsun; hepsi bir aileden diğerine, şehrin bir semtinden diğer semtine ve bir bölgedeki şehirden diğerlerine İslami olanın mekan düzeyindeki yansımadır. Bu şekilde İslam aşkın bir sistem olarak kendisini gösterir ve kültür ile geleneğe İslam şeriatının sınırları içinde kendisini ifade etmesini sağlar. (Haydar, 1991: 46)

Açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, İslam şehri; kültür, ahlak ve ruhi değerlerin mekana ve hayatın ihtiyaçlarına karşılık verecek olan şehir yapılaşmasının niteliği yansıtmış bulunmaktadır. Dolayısıyla, hayata ve insana cevap veren bir yerleşim ve yaşayış sistemi olarak şehrin düzenlenmiş olduğunu görüyoruz.

5. Şehir ve estetik:

Geleneksel Türk şehrinin kültürel ve mekânsal değerleri yanında, mimar ve şehircilerin de örnek alması gereken yönleri bulunmaktadır. İnsani ve toplumsal ilişkilere imkan veren ve materyalleri ile insan sağlığı ve yaşama uyumunu sağlayan kentsel öğelerin yeniden bir araya getirilmesi önem taşımaktadır.

Estetik değerlerin de arkasında bir medeniyet tasavvuru bulunmakta ve onun madde planında hayata geçirilmesi, şehrin şekillenmesine etki etmektedir. İşte böyle bir şehir bilincinin maddi ve manevi varlığına bağlı olarak, insan şahsiyeti de en ileri yaşama felsefesine uygun bir şekilde gelişimini sağlayabilmektedir.

Dinçer'e göre: kent kültürü olarak tanımlanan bir dizi değer yargısı, davranış ve eğilimin yayılması ise, kentleşmenin ve kentli tipinin ortaya çıkmasını dolayısıyla da tüm bu toplamın da kentlileşmeyi doğurmasını açıklamaktadır (Dinçer,1999:343).

Harvey de, sosyal süreçlerle mekânsal formlar arasında ilişki kurar ve sosyal pratiklerin/süreçlerin mekânlara birebir şekil verdiğine değinir ve yine bu mekânların zorunlu olarak sosyal pratikleri ve süreçleri değiştirdiğini belirtir (Castree, 2004: 183).

Bu yüzden mekân sosyolojisi, mekâna insani bir pratik, insani form olarak bakar. Onu, duvarların ve çatıların çerçevelediği içi boş bir form olarak değil, yaşama dair anılar, pratikler, düşünömsellik, unutulmuşlar ve ortak duygulanımlar içeren; tarih, bellek, hafıza ve kimliğin yansıdığı kolektif aidiyetler olarak kurar. Bu açıdan mekân, varoluşu ikame çabaları, hayatı sürdürme konusundaki duyarlılıklar ve kimliğin gösterenlerini de gizler (Aytaç, a.g.y:5)

Kelime anlamı 'normsuzluk' ya da 'kuralsızlık' olan 'anomi' kavramını sosyolojiye kazandıran ve sistematik olarak kullanan Durkheim'dir. Durheim'e göre 'anomi' bir toplumda ya da bir grupta meydana gelen görece kuralsızlıktır. Bu kuralsızlık, anomie halinin ürettiği yabancılaşmanın ve yalnızlaşmanın sonuçlarını anlattığı yazısında Özdenören, kentin insanı insanlardan yalıtan yönlerine değinir. (Özdenören, 2009:87)

6. Kentsel dönüşümü şehir kültürü içinde değerlendirmek:

Kentsel dönüşüm, kavram olarak şehrin medeni bir hayata cevap verecek tarzda yeniden dizaynı ve yapılaşma biçimi olarak estetik özellik ve niteliklere uygun düzenlenmesi olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir yaklaşım, ilk planda makul ve gerekli gibi görülmesine rağmen, bu yapılaşma ve onun arkasındaki insanı ve toplumu

metalaştırıcı özellikler göz önüne alınmak durumundadır. Kentin yenilenmesi eğer bazı gruplara haksız kazançlar sağlıyor ve insanların hayatındaki sosyal ve ruhi değerleri koparıp atıyorsa, böyle bir kentsel dönüşüm hayatı yönlendiren manevi dünyanın yok olmasına yol açabilecektir.

Kent mekânına ilişkin düzenlemelerde de giderek gevşekleştirilmiş olan belli planlama kurumları güçlerini önemli ölçüde yitirmiştir. Bu durum sermaye merkezli veya yerel yönetim odaklı bir kentsel dönüşüm olgusunu ortaya çıkartmıştır. Bu olguyu ortaya çıkartan temel sebepler iyice analiz edildiğinde kentsel dönüşüm stratejilerinin arkasından kapitalist üretim tarzının dünya ölçeğine yayılan üretim tüketim ilişkilerinin krizden bu yolla kurtulma çabaları görülür.(Aktay, a.g.e:46)

"Kapitalizm güç oluşturmak ve bu gücü korumak için daima "mekânsal stratejiler" kullanır. Bu stratejilerin önemli ayaklarından biri mekân üzerindeki denetimdir. Bu bağlamda sermaye birikimi ve bitmek tükenmek bilmeyen kâr arayışlarının egemen olduğu kapitalist sistemin genişlemeci mantığı, sürekli olarak kendi faaliyetlerini kolaylaştıracak coğrafi mekânlar arar. Ürettiği, kendi krizlerinin çıkış yoludur söz konusu olan. Böylece coğrafi genişleme ve mekânsal düzenlemeler bu duruma yönelik bir seçenek olur" (Mukul'dan akt.Aktay, a.g.e: 47)

Uydu kentler, metropol kentlerin karşılaştıkları sorunları çözüme yollarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Kent merkezlerindeki yoğunlaşmayı çevreye yaymak dolayısıyla merkezin yükünü azaltmak projesidir. Dünya Kenti nitelemesi ise, dünya ekonomisini domine eden merkezleri organize eden kurumsal yapıları, kuruluşları, şirketleri barındıran ve uluslar arası ticaret ağlarını yönlendiren çok uluslu şirketlerin karargah merkezi konumunda bulunan kentleri tanımlayan bir kavramdır. Bu kavramsal çerçeveye uyan belli başlı dünya kentleri olarak; Paris, Londra, Newyork, Tokyo, Moskova gibi kentler gösterilir (Kurtuluş, 2005: 34-35).

Şehirlerin hem bu şekilde yapılandırılması hem de farklılıkları göz ardı etmesi, şehirlerde korunması gereken farklılıkları ve kendilerine özgü otantikliklerini nasıl muhafaza edeceklerini merak ve endişe konusu yapmaktadır. Oysa şehirleri yapılandırırken onların gerçek yani asli işlevlerini hatırlamadan sadece bu seri üretimin rasyonel mantığı ile davranırsak Botton'un yerinde itirazını ve şehrin gerçek kimlik kurucu işlevini dramatik bir melodi eşliğinde hatırlamamız gerekecektir(Aktay, a.g.e:50).

Türkiye'de köyden veya kasabalardan şehre göç, önemli ölçüde ekonomik ve psikolojik sebeplerin etkisi altında olmuştur. Terör'ün insanları yerleşim yerlerinden uzaklaştırması da, şehir hayatına düzensiz ve hazırlıksız girişin bir başka sebebi olmaktadır. Şehirler, çok yönlü sebeplere dayalı bu göç dalgasına sosyal, ekonomik

ve idari açıdan hazırlıksız olmamaları sebebiyle, buralardaki bazı grupların illegal arsa parsellemelerine ve kanunsuz yapılaşmalara yol açtığı da uzun yıllardan beri bilinen bir gerçektir. Sonuç olarak, imarsız ve iskan politikası olmaksızın belli bölgelere yerleşen sağlıklı bir yapılaşma ve sosyal mekanlar ortaya çıkmıştır.

Bu insanları şehrin yeni düzenine, kendi kimliklerini kaybettirmeden uyumlu hale getirmek ve birtakım sömürücü ve istismarcı grupların tuzaklarından kurtarmak, ciddi bir yerleşim politikasına ihtiyaç duyurmaktadır.

Türkiye’de yaşanan dönüşüm süreci ile sınıf çatışmalarından arındırılmış mutena semtler; fabrikasız, işsiz, yoksulsuz ve yoksulluğa bağlı suçların olmadığı bir dünya kenti hedefleniyor. Bu şekilde, üst düzey yöneticiler, kalifiye uzmanlar, sanatçılar vs kente çekilebilecek; üretimden arınmış bir tüketim kenti oluşturulacak. Kentin eski ve tarihî semt, bölge, sokak ve mahallelerinin restore edilerek belli sınıfların hizmetine sokulması, söz konusu mekânlarda sadece belli gelir ve kültür seviyesine sahip insanların bulunmasını zorunlu kılıyor. Öteden beri kent merkezleri, zenginlerin çevreye ve banliyölere çekilmelerine paralel bir şekilde yoksul, alt kültür grupları, hemşeriler yahut değişik küçük etnik yapıların yerleşmesine sahne oluyor. (Aktay, a.e: 54)

Kentsel dönüşüm, belli yerleşim yerlerini pahalı ve yaşanamayacak düzeyde kıymetli hale getirerek, değil yoksul; orta halli insanların bile yaşamayacakları bir noktaya ulaştırarak "sun'i bir sınıflaşma" meydana getirerek varlıklı olmayan kesimleri şehir kenarlarına doğru itilmesine yol açıyor.

Harvey’e göre, küreselleşme sürecinde büyük kentlerde kullanım değeri için üretilmiş mekanlar; değişim değeri olan mekanlara dönüştürülebilir. Özellikle birbirleriyle rekabet halinde olan küreselleşme çağındaki kentlerin küresel sermayeyi kendilerine çekmek için fiziksel altyapıyı yeniden düzenleyen, yenileyen süreçleri teşvik ettikleri görülür. Bu teşviklerle mekanlar artık ölçülebilir ve satılabilir değerlere dönüştürülmektedir (Harvey, 1989:3-17).

Mekân üzerinden toplumsal yaşamın izini sürmek, hayati olana dair gizlere vakf olmak olağandır. Çünkü gündelik hayat ve kültürel süreçler, genelde mekânın kategorilerine göre işler; güç/hegemonya ilişkileri ve gündelik hayat pratikleri, mekân üzerinde varlık gösterir (Aslanoğlu, 1998:210).

Sonuç:

Şehir, kendi içerisinde bir sistem. Dolayısıyla her sistem gibi, onun da temel hedeflerinin belirlenmesi lazım. İnsan mı, ekonomi mi, teknoloji mi gibi hangi faktörün şehir

biçimlenmesine hakim olacağı ortaya koyulmalıdır. Şehir, mutlaka bunlardan birine göre dizayn edilmesi gerekiyor. İslam şehirleri, insan ve sosyal ihtiyaçları merkeze alan bir yapılanmayı ortaya koyuyordu. Şehir insana göre dizayn edilecekse, insanın ruhi, organik ve pratik ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmesi gerekiyor.

Eğer şehir; ekonomi veya teknolojinin ihtiyaçlarına göre dizayn ediliyorsa; ki böyledir; böyle bir sistem içinde insan, zayıf ve savunmasız bir durumda olacaktır. Modern şehir, ekonomi ve endüstrinin ihtiyaç ve öncelikleri çerçevesinde kent sistemini oluşturmuş bulunuyor.

Şehir; belki bütünüyle insanı kuşatan ve onu kendi başına biçimlendiren bir faktör değil. Ama, şehir hayatı ve şehir hayatının yoğunluğu ve karmaşası, insanın ruh ve beden huzurunu olumsuz manada etkileyen bir fiziki çevreyi hazırlıyor. Böyle bir teknik ve hareket yoğunluğunun olduğu bir çevrede insan, farkında olmadan yıpranıyor. Şehir, metalaşmış bir dünya görüşüne götürüyor

Aslında bu konuda, şehir sistemini oluşturan kurum ve kavramların, insanın yaşama felsefesini gerçekleştirecek bir şekilde düzenlenmeli gerektiğini söylemek durumundayız. Peki ama, bunun belirlemesini kimler ve hangi bilim insanları yapacaktır? Bu konu, öncelikle sosyolog, psikolog, ilahiyatçı ve tarihçilerin merkezde olduğu bir sosyal bilimler kadrosunun prensiplerini oluşturduğu bir çerçevede oluşturulması gerekmektedir. Nüfus ve yerleşim mekanlarının çok yüksek olmadığı, yapıların birbirlerinin sırtına dayanmadığı, gökyüzünün rahatlıkla görüldüğü bir şehir, insanın tabiatla bağını koparmadığı ve yeşil çevreye sahip bir planlamanın yer aldığı mekan şartları. İnsanın, bir eşya gibi paketlenip, bir yere sıkıştırılmadan yaşadığı ve estetik özellikleri olan bir yaşama mekanı.

Elbette ki, iktisadi ve teknik çalışmaların da, bu temel üzerinde kurulacağı bir şehir, insanı huzurlu bir hayata ulaştırabilir.

Kaynakça:

Aktay, Aydın (2013) *Kentsel Mekanın Paylaşılması Sorunu: Tophane Örneği*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya

ALVER, Köksal (2007) "Siteril Hayatlar", Hece Yayınları, İstanbul,

Aytaç, Ömer (2013) Kent mekanları ve Kimlik/Farklılık Sorunu, *İdeal Kent Dergisi*, sayı. 9, s.138-169.

Aslanoğlu, A. Rana (2000) "Kent, Kimlik ve Küreselleşme", Ezgi Yayınları, 2. Baskı, Bursa

Bal, Hüseyin (2001) *Kent Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta.

- Bağlı, Mazhar- Abdülkadir Binici (2005) "Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi", Bilim Adamı Yayınları, Ankara.
- Sezal, İlhan, 1992, *Şehirleşme*, Ağaç Yay., İstanbul.
- Tuzcuoğlu, Ferruh, 2003, *Metropolitan Yönetim*, Sakarya Kitabevi, Sakarya.
- Ewald Willian R (1967) *Environment for Man. The Next Fifty Years*. Indiana.UP
- Davutoğlu, Ahmet (2004) "Fetih ve Medeniyet", *İstanbul: Şehir ve Medeniyet* içinde, ss. 15-28, Klasik Yay., İstanbul.
- Harvey, Da Pirenne, Henri (2006) *Ortaçağ Kentleri*, çev: Şadan Karadeniz, İletişim Yay., İstanbul.
- Haydar, Gülzar (1991) *Şehirlerin Ruhu*, çev: Gürkan Sekmen, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kurtuluş, Hatice (2005) "İstanbul'da Kentsel Ayrışma", Bağlam Yay. İstanbul
- Kömürcüoğlu, Mustafa (2013) *İdari Sosyal Ekonomik ve Mekansal Yönleriyle Kentsel Dönüşüm*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Özdenören, Rasim (2009) "Kent İlişkileri", İz Yayıncılık, İstanbul
- Sjoberg, Gideon (1965) "Theory and Research in Urban Sociology" Hauser, P. Schnore, F.,(Ed.), *The Study of Urbanization*, John Willey and Sons Inc., Newyork.
- Tekeli, İlhan (1996) "Türkiye'de Çoğulculuk arayışları ve Kent Yönetimi Üzerine", *Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne*, Editör; Ferzan Bayramoğlu Yıldırım, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Yayınları, İstanbul.
- Martindale, Don (2000) "Önsöz", *Şehir: Modern Kentin Oluşumu* içinde, ss. 5-68 çev: Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul.
- Michon, J. L. (1997) "Dini Kurumlar", *İslam Şehri* içinde, ss. 13-47, çev: Elif Topçugil, der: R.B. Serjeant , İz Yayınları, İstanbul.
- Mumford, Lewis (2007) *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev: Gürol Koca ve Tamer Tosun, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max (2003) "Şehir, Modern Kentin Oluşumu" , Çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul
- Wirth, Louis (2002) "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme", *20. Yüzyıl Kenti İçinde*, ss. 77-106 der. ve çev: Bülent Duru, Ayten Alkan, İmge Yayınları, Ankara.

MEKÂNIN KODLAMA GÜCÜ: MEDENİYETLERE HAYAT VEREN YAPILAR ENCODING POWER OF THE SPACE: BUILDINGS THAT BRING CIVILIZATIONS TO LIFE

Mehmet BİREKUL*

Özet:

Bergson ile birlikte felsefi düşüncede, Freud ile birlikte psikanalitik düşüncede Proust'la birlikte otobiyografik edebiyatta merkezi meselelerden biri olmaya başlayan "bellek" konusunda ilgi yirminci yüzyılın sonlarına doğru toplumsal ya da kültürel belleğe kaymıştır. Modern dünyanın unutturan yanı bu konuyu çağımızın bir tepkiselliği olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında günümüz dünyasında yaşanan kültürel amnezinin (hafıza kaybının) en büyük etkisi medeniyetler üzerinde olmuştur. Medeniyeti en basit anlamıyla yerleşik hayat (şehirlilik) olarak aldığımızda; medeniyetlerin yerleştiği mekânlarda bir takım izler taşıdıklarını rahatlıkla söylememiz mümkündür. Bu anlamda bir mekânın kültürel bellek taşıyıcısı olarak etkisi tüm farklı tarihsel bağlamlar için geçerlidir. Bunun en büyük sebebi ise mekânın kodlama gücüdür. Medeniyetlerin izleri olarak şehirlerde boy gösteren tarihi yapılar bir bakıma bu medeniyetlerin hafıza mekânlarıdır. Bu yönleri ile tarihi yapılar modernlik sonrası toplumlarda sadece eskiye özlemi gideren nostaljik bir imge değil aynı zamanda bu medeniyetlere hayat veren hafıza mekanları olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmada günümüz dünyasında medeniyetlere yaşam alanı açan bir hafıza mekânı olarak tarihi eserlerin gündelik hayatımız içerisindeki gizli rolü ve yansımaları üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hafıza Mekânları, Kültürel Bellek, Medeniyet, Mekân, Modernizm, Tarihi Yapılar

Abstract:

The attention to "memory", that has become one of the main discussions in philosophical thought with Bergson, in psychoanalytic thought with Freud and in autobiographical literature with Proust, has shifted to social or cultural memory towards the end of the twentieth century.¹ As the modern world makes societies forget anything by time, this issue emerge as the responsiveness of our time to modern world. From this perspective, biggest impact of the cultural amnesia (memory loss) in today's world has been on civilizations.

Considering the civilization as sedentary life (urbanity) in its simplest meaning, it is quite normal to state that civilizations leave traces in the spaces they settled. In this sense, the effect of a space as a carrier of cultural memory is valid for all

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
e-posta: mbirekul@hotmail.com

different historical contexts. The main reason for this is the encoding power of the space. The historical buildings that appear in the cities as the traces of civilizations are in a way the memory spaces of these civilizations. With these aspects, the historical buildings stand out not only as a nostalgic image fulfilling the post modern societies' longing for past but also as memory spaces bringing these civilizations to life. In this study, the focus is on the secret role of the historical buildings, that help the civilizations to keep up in today's world, in our daily life and their reflections.

Keywords: Civilization, Cultural Memory, Historical Buildings, Memory Spaces, Modernizm, Space

1. GİRİŞ: MEDENİYET VE MEKÂNSAL BAĞLAM

Batı dillerinde "medeniyet" in karşılığı olan "civilization" kelimesi ilk defa Victor Riqueti Mirabeau tarafından 1757 yılında yayımlanan "L'ami des hommes ou traité de la population" adlı kitabında kullanılmış ve kısa sürede diğer Avrupa dillerine yayılmıştır. Latince civitas kelimesinden türetilen "civilization" kelimesi ve türevleri, Türkçedeki "medeniyet" gibi, kök manası itibariyle "medine" yani "şehir"le ilgilidir. Yunancada şehir anlamına gelen polis kelimesi de, civitas gibi, nezaket, kibarlık, incelik (politeness) manalarını taşır. Nitekim Osmanlıcada 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlayan medeniyet kelimesi sözlüklerde "ünsiyet, tehzib-i ahlak, te'dib-i ahlak, te'nis, te'dip, zariflenme" olarak tercüme edilmiş, "medeni" (civilized) kelimesi de "munis, müzehhebül-ahlak, edebli" ifadeleriyle karşılanmıştır. Bu tanımlar, medeniyet ve medenilik kelimeleri arasındaki etimolojik ve kavramsal ilişkiyi ortaya koymakta ve medeniyet fikrinin tarihî gelişimi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu anlamda medenilik barbarlığın karşıtı olarak insanî-hukukî-ahlakî tutum ve davranışları ifade ederken, medeniyet bunların sonucunda ortaya çıkan fikrî, fizikî, siyasî ve ekonomik düzeni ifade etmektedir (Kalın, 2010: 2).

Bu açıdan bakıldığında medeniyet kavramsallaştırmasının batıdan çok daha önceleri İbn Haldun'un tarih anlayışı içerisinde önemli şekilde vurgulandığını söylemek yanlış olmaz. Öyle ki tarih anlayışı İbn Haldun'u doğal olarak "Umran" fikrine sevk etmektedir. Bugünkü istilahlara göre medeniyetin tam kendisini ifade eden, bu "umran" fikri, onu on dokuzuncu asrın sosyologları yanında ayrı bir konuma koymamızı sağlayan en önemli etkenlerden biridir. Onun nazarında tarih, medeniyet, beşeriyet ve kültür tarihi olduğundan bir içtimai felsefe kurabilmiştir. İbn Haldun'a göre, insanî toplanma, dünyanın bayındırlığı (umran) anlamına gelir. Bu zorunludur. Çünkü insan, tabiatı gereği medenîdir. Yani medenî topluluk-ki bu şehirdedir-insan türü ve bekası için zorunludur (Albayrak, 2010: 9).

En kısa anlamıyla yerleşik hayatı ifade eden medeniyet, genel olarak bir kültür olgusu, onun üst düzeyde bir örgüsel yapılanmasıdır. Medeniyetin içeriğini kültür oluşturduğu gibi sonuç olarak medeniyet üst kültürel yapılanmanın adıdır. Ne var ki yapılanmanın fiili olarak devam ettiği dönemlerde bu yapı medeniyet olarak nitelendirilmemiştir. Bir kültürel yapının medeniyet olarak nitelendirilmesi çoğu kere daha sonraki dönemlere aittir. Bu açıdan bakıldığında peşinen bir medeniyet kurma söylemi, umut ve heyecan verici olmakla birlikte bir hayli hamasi olarak da düşünülebilir. Sosyologlar ise medeniyet kavramına pek sıcak bakmazlar. Bunun sebebi medeniyetlerin her haliyle nesnel değil soyut kategorik bir olgu olmasıdır. Üstelik medeniyet makro düzeyde bir kavramdır ve fiili analizlerde kullanışlı bulunmamaktadır. Bu nedenle medeniyet söylemi, sorunları makro düzeyde tartışan tarih ve toplumsal felsefenin yakından ilgi alanına girmektedir (Ayдын, 2011: 287-289).

Diğer taraftan medeniyet kavramı sadece zamandan ve mekândan bağımsız durağan bir objektif nesne olmaktan ziyade, kendisini kuşaktan kuşağa aktarmasını sağlayan dinamik mekanizmaları olan bir yapılanmadır. Zira medeniyetlerin zaman içerisinde daralması, genişlemesi, büyümesi, küçülmesi, değişmesi ya da yok olması, belki de tekrar ortaya çıkmasını ancak böylesi mekanizmalar açıklayabilir. Aktürk, medeniyet tanımına farklı bir bakış getirdiği makalesinde bu mekanizmaları İmparatorluk, din ve şehir olarak üç kilit kavramla ilişkilendirmiştir (Aktürk, 2007: 148). Bunlardan din medeniyetle sık sık ilişkilendirilen bir kavramdır ve her dinin kendi medeniyetini (İslam, Hıristiyan, Yahudi, Hindu hatta Ortodoks, Katolik Medeniyeti vb.) inşa ettiği söylenebilir. Yine medeniyet kavramı sıklıkla imparatorluklarla birlikte anılır. Kitasal ölçüleri, çok-dilli, çok-uluslu yapıları ile imparatorluklarla medeniyet kavramının kullanımı öylesine yaygındır ki her imparatorluğa tekabül eden bir medeniyetin (Asur, Babil, Selçuk, Bizans, Osmanlı, Moğol, Çin, Sovyet, Amerikan Medeniyetleri vb.) olduğu varsayılır. Medeniyet kavramı hem popüler eserlerde hem de sosyal bilimlerde çokça din ve imparatorlukla birlikte anılmasına rağmen bu sözcüğün değişik dillerdeki etimolojik kökenleri ise açıkça tek bir ortak anlam köküne (Batı dillerinde civil, civilize, Doğu dillerinde Medine, medenî) işaret etmektedir ki: o da şehirdir (Bkz: Aktürk, 2007: 152-166).

En yalın anlamıyla şehir demek medeniyet demektir ve her yerleşik mekânın geçmişinde barındırdığı medeniyetle ilgili olarak pek çok unsuru ihtiva etmesi bu anlamda çok doğaldır. Şehirle ilişkisi bağlamında medeniyet insanların geçici yaşamın ötesinde hayatlarını sürdürebilmek için belli bir coğrafyayı imar etmeleri, burada belli kültürün yaşamasına olanak sağlayacak şartları oluşturmalarıdır. Bu anlamıyla şehirler kendi bünyelerinde barındırdıkları medeniyetlerin aynası konumundadırlar. Şehirlerin yapılanmasından, kentsel tasarımlarına, sosyal ilişkilerinden, kültürel örüntülerine

pek çok şey belli bir medeniyet algısını yansıtır. Şehirlerin imarı sırasında medeniyet algısını işaret eden pek çok unsurun aktarıldığı en önemli araçlardan biri de anıtsal yapılar ve gündelik hayat mekânlarıdır. Bu nedenle şehirlerde bir kültürel bellek inşasını mümkün kılan hafıza mekânları medeniyetler açısından önem arz etmektedir.

2. TOPLUMSAL BELLEK VE HAFIZA MEKÂNLANI

Bergson ile birlikte felsefi düşüncede, Freud ile birlikte psikanalitik düşüncede Proust'la birlikte otobiyografik edebiyatta merkezi meselelerden biri olmaya başlayan "bellek" konusunda ilgi yirminci yüzyılın sonlarına doğru toplumsal ya da kültürel belleğe kaymıştır (Connerton, 2012: 11). Esasında Toplumsal Bellek (Collective Memory) terimi "Dini Hayatın İbtidai Şekilleri" isimli çalışmasında geçmişe hatırlamaya bağlı olarak yapılan ritüellere atıf yapan Emile Durkheim'a (1858-1917) dayandırılabilir. Ancak bu terimi ilk defa gündeme getiren onun öğrencisi olan Maurice Halbwachs (1877-1945) olmuştur. Durkheim'den önce felsefesinin merkezine bellek konusunu koyan Bergson'un öğrencisi olan Halbwachs, Durkheim'in toplumsal bilinç kavramsallaştırmasını da kullanarak belleği sosyal bir olgu olarak yorumlamış; 1925 yılında yazmış olduğu "*The Social Frameworks of Memory*" (*Belleğin Toplumsal Çerçeveseleri*) isimli eserinde belleğin sadece bireysel zihin özelliklerinin bir yansıması olmadığını bunun ötesinde belleğin sosyal koşullar içerisinde yapılanmasını sürdürerek belleğin oluşmasında da korunmasında da sosyal çevrenin belirleyici olduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte 1941 de kaleme aldığı *The Legendary Topography of the Holy Land* (Kutsal İkenin Efsanevi Topografyası) isimli kitabında ise daha çok anıtsal semboller, ritüeller ve sunumlar üzerinde durmuş, bir bakıma kamusal anlamda tarih ile Toplumsal Bellek arasındaki ilişkiye odaklanmıştır (Olick, 2008: 7).

Kendisinin ölümünden sonra yayınlanan *Collective Memory* (Toplumsal Bellek) (Bkz: Halbwachs, 1992: 38 vd.) isimli eseri de dâhil olmak üzere Halbwachs tüm eserlerinde belleğin sosyal koşullara olan bağımlılığından bahsetmiştir. Ona göre bellek her zaman bireye aittir ama bu bellek toplumsal olarak belirlenir. Bir başka deyişle bellek bireylerin sosyalizasyon sürecinde oluşur. En kişisel anılar bile sadece sosyal grupların iletişimi ve etkileşimi üzerinden oluşur (Assmann, 2001: 40).

Halbwachs ile aynı zamanlarda ama ondan bağımsız olarak "sosyal bellek" kavramını kullanan bir diğer isim ise Alman kültür kuramcısı ve sanat tarihçisi Aby Warburg (1866-1929)'tur. Warburg sosyal bellek adını verdiği olguyu daha çok gelenekler üzerinden değerlendirmeyi tercih etmiştir. Amerika'ya yaptığı seyahatlerde buradaki yerlileri inceleyen Warburg özellikle ilkel ve antik motiflerin daha sonraki toplumlara ve bilhassa Rönesans'a olan etkilerine odaklanmıştır (Confino, 1997: 1390). Warburg,

1888-1889 yılları arasında Boticelli'nin Primavera tablosu üzerine Floranca'daki Sanat Tarihi Enstitüsü'nde çalışmış ve bu çalışma sırasında ilk kez ikonografik ve ikonolojik yöntemi kullanmışsa da onun resimsel bellek teorisinin sosyolojik yönlerini pek geliştiremediğini söylememiz mümkündür (Assmann, 1995: 129).

Toplumsal bellek ve bağıntılı olarak Kültürel Bellek konusunu bugünlerde önemli kılan en önemli olgulardan biri geçmişin hatırlanmasına duyulan ihtiyaçtır. Başka bir deyişle toplumsal bellek hatırlama figürleri sayesinde canlı kalmayı başarabilir. Düşünmek ne kadar soyut bir eylem ise hatırlamak o kadar somuttur. Bir olayın bir grubun belleğinde kalabilmesi için anlamlı bir gerçekle zenginleşmesi gerekir. Her kişilik, her tarihi olay ya da figür belleğe girişiyle bir ders, bir kavram ve bir sembol aktarır; toplumun düşünceler sisteminin bir unsuru haline gelir. Bu süreci gerçekleştiren en önemli aktörler ise hatırlama figürleridir. Bu figürler üç temel özellikte karakterize edilebilir. Öncelikle hatırlama figürleri zaman ve mekâna bağlılık göstermelidirler. Zira bu figürler belli bir zamanda güncelleştirilmek ve belli bir mekânda cisimleştirilmek isterler. Başka bir deyişle her zaman somut bir mekâna ve zamana dayanırlar. İkinci olarak bu figürler bir gruba bağlılık gösterirler. Toplumsal bellek onu taşıyanlarla birlikte vardır. Bu grup sosyal yaşamı içerisindeki davranış kalıplarında sıklıkla toplumsal belleğe müracaat eder. Son olarak bu figürlerin tarihi yeniden kurabilme özeliğine sahip olduğu söylenebilir. Zira geçmiş bellekte olduğu gibi kalmaz. Şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir. Bu bir anlamda belleğin sadece geçmişi kurgulamakla kalmadığını şimdi ve geleceğin deneyimlerini de organize ettiğini göstermektedir (Assmann, 2001: 42-46).

Toplumsal Belleğin bu kurucu ve geleceğe aktarıcı rolü onun toplumların geçmişten getirdikleri kültürel birikimi gelecek kuşaklara aktarımı sırasında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Pek çok farklı alanla birlikte bu aktarımda önemli rol oynayan faktörlerden birisi de bir hatırlama figürü olarak mekânlardır. Fransız düşünür Pierre Nora'nın "Hafıza Mekânları" olarak kavramsallaştırdığı bu olgu onun deyimiyle bir bakıma hafızanın mayalandığı yeri ifade etmektedir. Geçmişin gölgesinde kendi bilincine kavuşma aracı olarak hafıza mekânları bir bakıma artık hafıza ortamlarının olmamasının bir sonucudur. Zira süreklilik duygusunun kökü mekândadır ve hafıza bu hatıraları kutsayarak tekrar gündeme taşır (Nora, 1994: 17-18). Bugün dünya mirası olarak nitelendirdiğimiz pek çok mekân bu nedenle onun deyimiyle aynı zamanda (sacred places) kutsal yerlerdir (Bouchier and Hui, 2007: 5). Nora'ya göre hafıza mekânları öncelikle kalıntılardır. Bununla birlikte müzeler, arşivler, mezarlıklar, koleksiyonlar, bayramlar, yıldönümleri, anlaşmalar, tutanaklar, anıtlar, kutsal yerler, dernekler bir bakıma başka bir çağın tanıkları, sonsuzluk hayalleridir. Nora, modern dünya ile birlikte dünyanın ritüellerden arındırılmasının bu mekânları

geçici bir kutsallık içerisinde daha da önemli kıldığını belirirken; kaynağını gruptan alan hafızanın tarihin kapıdışarı ettiği hatıraları bir dinsel / kutsallık içerisinde kurgulayarak yeniden canlandırdığını ifade etmektedir (Nora, 1994: 23). Bu açıdan bakıldığında mekân bir bellek taşıyıcısı olarak günümüz modern toplumları için çok daha fazla anlam ifade etmektedir. Zira modern öncesi anlayış ile modern toplumdaki anlayış arasındaki farklılık bir bakıma insanların geçmişle olan irtibatlarını sağlamada bazı araçsallıklara başvurmalarını sonuçlamıştır. Bu anlamda mekân önemli bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. MEKÂNIN KODLAMA GÜCÜ VE MEDENİYETLERE HAYAT VEREN MEKÂNLAR

On dokuzuncu yüzyıl öncesinde dünya Connerton'un deyişiyle her şeyin yavaş yavaş, tek tek elle yapıldığı "el yapımı" bir dünya idi. Bu bir anlamda insanî olanın korunduğu bir dünyayı ifade ediyordu. Başka bir deyişle insanlar toplumsal hayatlarını kontrol altında tutabilme, ondan haberdar olabilme konusunda muktedir idiler. Bu bir anlamda toplumsal belleği canlı kılan temel etkenlerden biriydi. Günümüze ise hayatımızın her alanında hızla varlığını hissettiren unutkanlık belleğin öne çıkmasına neden olmuştur. Öyle ki: gelişen imkânlar ve modernite olgusu kendine özgü bir unutkanlık biçimi geliştirmiştir. Bu unutkanlığın başlıca kaynağı ise toplumsal yaşamı yereliktan, insani ölçeklerden ayıran süreçlerdir. İnsanüstü hız, akılda tutulamayacak denli büyük mega kentler, emek süreciyle bağı kopmuş tüketicilik, kent mimarisinin kısa ömrü, içinde yürünülebilir kentlerin ortadan kalkması gibi pek çok etkenle birlikte modern hayat ortak anılara dayanarak hayatın anlamı diyebileceğimiz şeylerde köklü bir değişim gerçekleştirmiştir (Connerton, 2012: 15). Bu açıdan bakıldığında günümüz dünyasında yaşanan kültürel amnezinin (hafıza kaybının) en büyük etkisi medeniyetler üzerinde olmuştur. Zira modern hayat küresel bir kültür oluşturma yolunda medeniyetlerin izlerini hızla silmeye/gizlemeye çalışmaktadır.

Bu noktada medeniyetler açısından en önemli araçlar mekânlardır. Özellikle giriş kısmında ifade ettiğimiz şehir medeniyet ilişkisi bağlamında mekânların bir kültürel bellek taşıyıcısı olmalarının nedeni ise "*mekânın kodlama gücüdür*" (Connerton, 2012: 41). Zira insanlar belirli biçimde bina inşa ederler çünkü belirli bir biçimde düşünürler; yine belirli bir biçimde düşünürler çünkü belirli bir biçimde bina inşa ederler. Kurulu mekânlar ile kültürel normlar birbirine bağlıdır çünkü: ikisi de kimin kiminle, nasıl, ne zaman, nerede ve hangi koşullarda iletişime geçtiğinin göstergesidir. Bu nedenle bir mekânı dikkatimiz onda değilken bile *farkında olmadan* tecrübe etmiş oluruz. Bir mekân hakkında düşündüğümüzün farkında olsak bile, onu bakabilmemiz ya da dinleyebilmemiz mümkün olan diğer nesnelere düşündüğümüz gibi değil; farkında olmasak da bize tanıdık olan bir şeyi düşündüğümüz gibi düşünürüz. İçinde yaşamamız,

dolanmamız için hep oradadır. Biz onu görmezden gelsek bile o hep vardır. Onu hayatın bir gerçeği, sıradan bir olgusu olarak kabul ederiz. İşte mekânın gücü burada saklıdır ve bir kültürel bellek taşıyıcısı olarak mekânlar toplumlar için hayati önem taşımaktadır (Connerton, 2012: 42-44).

Bu anlamda modern hayatın ezici ve giderek unutturan yanına karşı medeniyetlerin yerleşik hayatın bir vazgeçilmezi olarak ürettikleri yapılar (bugün için tarihi eserler) medeniyetleri bugüne taşıyan ve dolayısıyla onları ayakta tutan, başka bir ifadeyle onlara hayat veren en temel unsurlardan biridir. Modern hayatın kısılcında medeniyetleri ile bağlarını korumak isteyen toplumlar bu kıymetli hafıza mekânlarına sahip çıkmak zorundadırlar. Bu mekânları daha görünür hale getirmek ve bu mekânların yeni kuşaklar tarafından yeniden kurgulanmasına hizmet etmek zorundadırlar. Zira yukarıda değindiğimiz gibi her gün yanından onu görmüyormuş gibi gelip geçtiğimiz bu yapılar biz farkında olmasak da gizliden gizliye bizim ile medeniyet arasında bir bağ oluşturmaktadır.

4. BİR HAFIZA MEKÂNI ÖRNEĞİ OLARAK KONYA (MEVLANA MÜZESİ)

Yukarıda kavramsal olarak genel anlamıyla tarihi yapıtları bir medeniyet taşıyıcısı bağlamında okumaya çalıştığımız bu çalışmada bir bakıma fiziksel yapıların ya da mekânların sosyo-kültürel anlamda barındırdığı anlam ve değerın gündelik hayatımıza yansımalarına dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada 20. yüzyılın en özgün düşünür ve sosyologlarından Pitirim A. Sorokin'in "sosyo-kültürel sistemler kuramı" dikkat çekicidir. Sorokin, ideolojik, davranışsal ve maddi kültürün bir bileşenler bütünü olarak ele alınmasının her hangi bir olguyu sosyo-kültürel bir olgu haline getireceğini; bu bileşenlerden birinin bile eksik olmasının o olguyu sosyo-kültürel bir olgu olmaktan çıkaracağını belirtmektedir. Bu bileşenler içerisinde ideolojik kültür, anlamlar, değerler ve normlarla beslenir. Bu anlamda sosyo-kültürel olgular arka planlarında yatan anlam ve değerler hesaba katılmaksızın incelenemezler. Zira herhangi bir sosyo-kültürel fenomeni anlama bileşeninden mahrum bıraktığımızda, o "sosyo-kültürel" olma özelliğini yitirir ve yalnızca "fiziksel ya da biyolojik" bir olgu haline gelir (Erkilet, 2007: 317).

Konuyu mekân bağlamında derinleştiren Sorokin, fizik mekanda yer alan bir nesnenin yerini, öteki nesnelere göre belirlediğimiz gibi toplumsal mekanda da toplumsal bir referans noktası seçip öteki sosyo-kültürel olguların yerini ona göre belirlediğimizi belirtmektedir (Erkilet, 2007: 35). Bu anlamıyla tarihi yapıtların medeniyet algısını besleyecek biçimde şehirlerin yaşayan mekânları olarak var olması bir anlamıyla bu eserleri toplumsal bir referans noktası haline getirecektir. Bunun yanında tarihi

eserleri arkalarında biriktirdikleri anlam dünyasından bağımsız düşündüğümüzde onları fiziksel bir yapı olmanın ötesinde değerlendiremeyiz. Dahası bu yapıları ait buldukları medeniyet bağlamında bir anlam dünyası ile ilişkilendirdiğimizde bu yapıların sosyo-kültürel sistemin önemli bir parçası olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalmaktayız. Konya örneği bu bağlamda bize önemli tespitler yapma imkânı vermektedir.

Konya ve çevresi, prehistorik çağlardan beri bilinen bir yerleşime sahiptir. Konya'da Paleolitik, Neolitik, Kalkolitik, Erken Bakır ve Tunç dönemlerine ait pek çok bulguya rastlanmıştır. Konya, M.Ö. 7000 yılından beri yerleşim yeri olmuş, pek çok medeniyete beşiklik etmiştir. Yazının M.Ö. 3500'de kullanılmaya başladığı hatırlanacak olursa, Konya'nın, dünyanın en eski yerleşim merkezleri arasında yer aldığı söylenebilir. Konya sınırları içerisinde yer alan Çatalhöyük, dünyada bilinen ilk tarımın, vahşi hayvan saldırılarına karşı ortak savunmanın yapıldığı; ateşin ilk kullanıldığı; ilk yerleşik hayata geçildiği; yemek kültürünün ilk defa başladığı bir merkez olarak tanınır.

Konya, medeniyetlerin her zaman merkezinde yer almıştır. Hititler ve Lidyalılar, M.Ö. 6. yüzyılda; Persler, M.Ö. 4. yüzyılda; Büyük İskender, Selevkoslar, Bergama Krallığı, M.Ö. 2. yüzyılda; Roma, M.S. 395'te Konya ve çevresine hâkim olmuşlar; 7. yüzyıl başlarında Sasaniler; yine aynı yüzyılın ortalarında Muaviye komutasındaki Emeviler, Konya'yı geçici olarak işgal etmişlerdir. 10. yüzyıla kadar bir Bizans eyaleti olan Konya, Müslüman Araplar'ın akınlarına maruz kalmış; Malazgirt Zaferi'nden önce Konya'ya ilk gelen (1069) Türk akınları Selçuklular olmuşlardır.

Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan, 1071'de Türklere Anadolu'nun kapılarını açmış; Sultan Alparslan, zaferden sonra komutanlarına Anadolu'nun tamamen fethedilmesi görevini vermiştir. Kutalmışoğlu Sultan Süleymanşah Konya'yı fethetmiş; ardından batıya yönelmiş, merkez olarak İznik'i seçmiş ve Anadolu Selçuklu Devleti'ni 1074 yılında kurmuştur. Fetihle birlikte Konya'da Türk-İslam dönemi başlamıştır (Konyalı, 2007: 39).

1097'de I. Haçlı Seferi sırasında İznik kaybedilince Başkent, Konya'ya taşınmıştır. Böylece tarihinde yeni bir sayfa daha açılan Konya, gündün güne gelişmiş, pek çok mimari eserle süslenmiş ve kısa zamanda Anadolu'nun en mamur şehirlerinden biri olmuştur. III. Haçlı Seferi'nde Almanya İmparatoru F. Barbarossa, Konya'yı kuşattıysa da (18 Mayıs 1190), II. Kılıçaslan'ın savunduğu kaleyi alamamıştır. Selçukluların düşmesine kadar (1308) Konya, Başkent olarak kalmıştır. Sonra Karamanoğulları Beyliği'nin en büyük şehri olarak, Karamanoğulları'nca yönetildi.

Konya, 1467 yılında Osmanlı sınırlarına dâhil olmuş ve bugünlerde Türkiye Cumhuriyeti'nin en büyük ve önemli şehirlerinden biri olarak hızla gelişmektedir

(Özönder, 2005: 13-21). Konya'nın özellikle Selçuklu ve Osmanlı mirasından bugünlere taşıdığı birikim ve pratikler Konya kültürünün oluşumunda önemli bir etken olmuştur (Kutlu, 2007: 255). Öte yandan yine tarihin çeşitli dönemlerinde yapılmış medrese, dergâh, vakıf ve imaretler, cami ve mescitler gibi gerek mimari gerekse kültürel anlamda şehre özgü kimliği tamamlayan kurumlar, sosyo-kültürel hayatın belli başlı yönlendirici odak noktalarını temsil etmektedirler. Kuşkusuz bu tarihsel yapı zenginliği sadece kamusal mekânı değil, bu mekânda gündelik hayatı yaşayan bireylerde de sosyalleşmenin kendine özgü kalıplarını oluşturmuşlardır (Çelik, 2002: 164).

Aynı zamanda İslam kültürünü de özümseyerek şehirli İslam'ın en önemli şehirlerinden biri olan Konya bu yönüyle de diğer İslam şehirlerine örneklik teşkil etmiştir (Aktay ve Topçuoğlu, 2007: 278). Konya'yı diğer şehirlerden farklı kılan özelliklerin oluşumunda geçmişten gelen sosyo-kültürel birikim büyük rol oynamaktadır. Özellikle Konya'nın yüzyıllardır taşıdığı sufi kültürü söz konusu davranış şekilleri ve bakış açısında etkili olmuştur (Küçük, 2007: 241). Konya'nın özellikle Selçuklu başkentliği yaptığı dönemde Mevlâna Celaleddin Rumi, Muhyiddin İbn Arabi, Sadreddin Konevi gibi tüm dünyayı etkileyen ve dünyanın farklı coğrafyalarna yaptıkları seyahatlerde edindikleri birikimleri Konya'ya taşıyan sufilere ev sahipliği yapması da bu kültürel gelişimi tetikleyen unsurlardan olmuştur (Küçük, 2007: 244).

Günümüzde ise küreselleşen ve hızla kentleşen dünya ve Türkiye bağlamında Konya'yı diğer şehirlerden ayırt eden, onu özgün kılan bazı canlı dinamiklerden söz edilebilir. Bunlar, Konya'daki günlük hayat içinde her gün kendini yeniden üreten özelliklerdir. Komşuluk ilişkilerinden, aile içi ilişkilere, alışveriş kültüründen, eşyaya bakış tarzına, düğünlerinden yas tutma tarzlarına, devletle ve ülkenin geri kalanıyla olan ilişkilerine kadar kendini gösteren farklılıklardır ve bu farklılıklar Konya'nın dokusuna işlemiş özelliklerdir (Aktay, 2005: 59). Türk modernleşmesinin izlediği seyir açısından Konya, ilginç sayılabilecek bir şekilde hem geleneğe ve hem de modernliğe yaptığı eşzamanlı-eşdeğer atıflarıyla dikkat çekmektedir. Konya'nın bir kent olarak tarihsel belleği ve her tür yenilik karşısındaki alışılmış soğukkanlılığı, kendi modernleşmesini özgüleştiren. Konya bir yandan merkezin dışında kalan klasik ve geleneksel şehir kimliğiyle tanımlanabilirken, bir yanıyla da periferinin merkeze yaklaşma istencini yansıtmakta ve yeni bir odaklaşma potansiyelini harekete geçirmektedir. Konya'nın tarihine gündelik hayat üzerindeki farklılaşmalar açısından bakıldığında, ondaki yeni var olma stratejilerini gözlemek her zaman mümkün olabilmektedir.

Konya'yı emsallerinden ayıran asıl özelliği, onda hem geleneğe hem de modernliğe karşı aynı mesafeyi tutturma, hatta bu ikisi arasındaki korelasyonu yer yer teşvik eden bir dünya bilgisinin kısaca bir gündelik hayat kılavuzunun hala geçerli ve itibarlı

olmayı sürdürmesidir. Öyle ki bu bağlamda gündelik hayatın Konya özelinde nasıl seyrettiğini gözlemlemek, değişim taleplerinin toplumsal bir sarsıntıya ve bir “huzursuzluk nöbetine” yol açmadan da gerçekleştirilebileceğini kanıtlamaktadır. Böylece tipik bir Anadolu kentinin hangi kavramlar üzerinden hem geleneksel hem de modern bir dünyaya açık, ancak ikilik yaratmayan bir yaşam stiline sahip olabildiğini anlamak mümkün olabilir (Subaşı, 2007: 131). Başka bir ifadeyle Konya teknoloji kullanımı, tüketim kalıpları vb. maddi hayat noktasında modern, zihniyet olarak ise geleneksel bir toplumsal tasavvuru ve hayat biçimini bir arada tutabilen bir yapı arz etmektedir. Konya için gelenek, düşünülen, üzerinde karar verilerek tahkim edilen bir şey olmadığı gibi, Konya dünyaya ve diyaloga açık bir yaşam tarzı oluşturmuş durumdadır. Postmodern dünyanın toplumlar için çözücü ve tehditkâr tavrı karşısında geleneğe sığınan Konya, sağlıklı toplumsal yapısı ile postmodern dünyada sürüklenen ve her geçen gün daha da yalnızlaşan insanlara bir model sunmaktadır (Meriç vd., 2006a: 38).

Bu anlamda modernizmin tahrip edici etkilerine rağmen gelenekle bağıını sıkı bir şekilde koruyan bir şehir olarak Konya’da geçmişin izlerinin pek çok kültürel bellek taşıyıcısı (örf, adetler, ritüeller vs.) ile birlikte tarihi yapılarla da sağlandığını söylemek mümkündür. Zira Konya özellikle Selçuklu dönemine ait pek çok eseri hemen her sokağında barındıran bir şehir olarak öne çıkmaktadır. Özellikle şehir merkezi sayılabilecek havzanın pek çok tarihi yapıtı içine alan bir alanı kapsaması ve Konya’nın yeni yapılanmasının da bu havza etrafında sürdürülmesi oldukça önemlidir. Zira ülkemizde pek çok şehir yeni şehir merkezi yapılanmasını geçmişin izlerinden yoksun olan boş arazilerde gerçekleştirmeyi yeğlemiştir. Bu durum birbirinin kopyası olan şehirleri sonuçlarken şehirlerin kimliklerini inşa edebilmelerinde de sorunlara neden olmaktadır.

Bu noktada Konya için en önemli hafıza mekânlarından birisi de Mevlana Müzesi’dir. Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar aktif bir tekke ve dünyanın diğer şehirlerinde bulunan Mevlevihanelerin merkezi (Âsitane) olan bu mekân, Konyalılar kadar tüm dünyanın da tanıdığı bir mekân haline almıştır. Ancak burada önemli olan bu hafıza mekânının bir medeniyet tasarımını bugünlere taşımasıdır. Bugün Konya kendisi için üretilen sloganik ifadelerin hemen hepsinde “hoşgörü şehri” vurgusunu yapma ihtiyacı hissetmektedir. Bu durum şehrin kimlik inşasında da önemli bir etken olarak belirlemektedir. Bu anlamıyla Mevlana Müzesi, Konya şehri için kimlik kurucu bir mekân olarak tanımlanabilmektedir. Öyle ki: bu müzeyi hiç gezmemiş olan Konyalılar dahi olumsuz bir tavır karşısında “Mevlana’nın torunlarıyız, bize yakışmaz” tepkiselliğinde bulunabilmektedirler. Burada en dikkat çekici nokta bu mekânın bugünlere taşınmış olmasının şehir kimliği algısındaki etkisidir.

Tabii ki Konya'nın şehir olarak imajını beseleyen en önemli unsurlardan birisi Mevlana sembolüdür. Konya ile ilgili gerek akademik gerekse sosyal ve kültürel anlamda yapılan yorumların tamamında mutlaka bir Mevlana vurgusu vardır. Örneğin kendilerinden Konya tasviri yapılmasını istenen akademisyenlerden Yasin Aktay'a göre Konya denince ulusal kamuoyunda ilk akla gelen "Mevlana" dır. Konya'nın yeni semboller üretmek yerine mevcut sembollerini öne çıkarması gerekliliğine vurgu yapan Aktay, Selçukluyu merkeze alan bir Konya'nın ön planda olması gerektiğini belirtmektedir. Yine bir diğer isim olarak Nilüfer Narlı ise Konya'nın sembolü Mevlana olan ve heterodoksi İslam'ı ve tasavvufu temsil eden bir kent olduğunu belirtmiştir. Konya'nın felsefi olarak da kendini bilme, insan sevgisi, kültürel çeşitliliği temsil kabiliyetine sahip bir kent olduğunu vurgulayan Narlı, Konya'yı batı felsefesinde de olduğu gibi, "elitlerin konsensüsü"nü sağlandığı bir yer olarak tarif etmektedir. Bir diğer araştırmacı yazar Mustafa Armağan ise Konya'yı mimari özellikleri açısından tasvir ederken, Konya'nın tarihi kimliği ile irtibatlandırılarak değerlendirilmesinin gerekli olduğunu, Mevlana ve Otorodoksi merkezliğinin Konya imajı için gerekli olduğunu ifade etmektedir (Meriç vd., 2005: 23)

Bu anlamda Konya ile Mevlana, kent imajı için birbiri içine geçmiş, girift bir yapıyı oluşturmaktadırlar. Ancak burada Mevlana'nın insanlar için nasıl bir imajın simgesi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Tekin, Mevlana Müzesi ile ilgili yaptığı çalışmada iki tür Mevlana algısından bahsetmektedir. Bunlardan ilki daha çok hoşgörü, sevgi kaynağı ve reformcu örneklerinde olduğu gibi modern ve çağdaş yönelimlere uygun bir Mevlana algısıdır. İkincisi ise, klasik din uleması portresinin dışında algılanan ancak daha dini yönelimli tarif edilen bir Mevlana algısıdır (Tekin, 2012: 46). Bir anlamda Konya, tarihi, sosyal ve kültürel bağlarla Mevlana imajına, Mevlana ise gerek dini yönelimler ve gerekse modern eğilimler nedeniyle hoşgörü imajına matuf bir yapıyı gündeme getirmektedir (Burada Mevlana'ya çizilen Hoşgörü algısının İslam tasavvufunun değil modernizmin etkisinde bir algı olduğu tartışmaları konumuz sınırlılıkları dışında olduğu için değinilmemiştir). Bu nedenle şehir kimliğinin oluşumunda Mevlana ve Mevlana'yı bu şehre ait kılan bir kültürel belek taşıyıcısı olarak Mevlana Müzesi öne çıkmaktadır.

Konya'nın şehir kimliğinde Mevlana algısının etkisi ile ilgili yapılmış sınırlı çalışmalardan birini gerçekleştiren, Görkemli, Tekin ve Baypınar, Konya kent imajında Mevlana'nın ve Mevlana Anma Törenleri'nin etkisini araştırdıkları çalışmalarında, Konya'da her yıl Hz. Mevlana'nın ölüm yıldönümünü anmak için Aralık ayının ilk yarısında düzenlenen Şeb-i Arus törenleri döneminde Mevlana Müzesi ve Şeb-i Arus törenlerini izlemeye gelen 252 ziyaretçinin zihnindeki Konya imajını anlamaya çalışmışlardır. Bu çalışmada Konya imajı ile ilgili göze çarpan en önemli nokta, verilen cevapların "Mevlana ve Hoşgörü" ekseninde birleşmesidir.

Araştırmada Konya dışından gelen ziyaretçilerin Konya'ya gelmeden önce Konya ile ilgili akıllarına gelen ilk üç şey sorulduğunda deneklerin Konya'ya gelmeden önce akıllarına gelen ilk şey %32,7 ile "Mevlana" olurken bunu %18,7 ile "din", %8,2 ile "hoşgörü", %7 ile "sema" seçenekleri takip etmiştir. Katılımcılar geneli için ortaya çıkan verilerde "Konya halkı hoşgörülüdür" düşüncesine %63,9 luk bir kesim katılmaktadır (Görkemli vd., 2013: 163). Türkiye'nin diğer kentlerinden Konya'ya gelen deneklerin Konyalılar hakkındaki görüşleri değerlendirildiğinde "Konya halkı hoşgörülüdür" seçeneklerinin denekler arasında "Konya halkı dindardır" dan sonra en fazla işaretlenen ikinci seçenek olduğu görülmektedir (Görkemli vd., 2013: 165). Yurt dışından gelen deneklerin Konya halkı hakkındaki görüşleri incelendiğinde önemli bir çoğunluğun (%88) Konyalıların sıcakkanlı ve hoşgörülü olduğu görüşünde birleştiği görülmüştür (Görkemli vd., 2013: 167).

Yine Türkiye'de Konya imajı ile ilgili yapılan bir araştırmada Konya şehrinde en çok gezilen yer (%81,4) ve en çok beğenilen yer (% 57,7) olarak Mevlana müzesi diğer mekânlara oranla önemli bir farkla dikkat çekmektedir. (Meriç vd., 2005: 93-94). Yine benzer bir şekilde Konya'da kent kültürü ve kentlilik bilinci ile ilgili yapılan bir araştırmada Konya'ya gelenlerin Konya'da gezdikleri tarihi ve kültürel mekanların başında (%90,9) Mevlana Müzesi gelmektedir (Meriç vd., 2006b: 85). Bu mekânsal etkinliği Mevlana'nın Konya halkı arasında da önemli bir etki alanını oluşturmasına neden olmuştur. Örneğin aynı çalışmada Konyalıların Konya adının nereden geldiğine dair verdikleri cevapların başında (% 30,2) doğru olmamasına rağmen "Mevlana'dan geliyor" cevabı gelmektedir (Meriç vd., 2006b: 83). Mevlana'nın Konya'da olmasının gerek yerli halka gerekse turist olarak gelenler üzerinde yarattığı bu etki halka bakışta da kendisini göstermektedir. Örneğin yine aynı çalışmada bireylerin Konyalılarda en çok beğendikleri tavır, hareket ve davranışlar sorulduğunda verilen öncelikli cevaplardan birisi de "anlayışlı ve hoşgörülü" olmalarıdır (Meriç vd., 2006b: 72). Konya'da hayat tarzı ile ilgili yapılan bir diğer araştırmada da Konyalı bireylerin hayat tarzından ne anladıkları ile ilgili soruya verdikleri cevaplardan birisini de "hoşgörülü ve anlayışlı olmaktır" önermesi oluşturmaktadır. (Meriç vd., 2006a, 177)

Tüm bu alan araştırmaları göstermektedir ki Konya'nın ürettiği, beslemeye çalıştığı ve kent kültürü üzerinde hâkim bir algı olarak Mevlana ve Mevlana Müzesi kaynaklı bir hoşgörü algısı hâkimdir. Bu bir bakıma Konya'nın geçmiş birikiminin bir mirası olarak bugünlere taşımaya başardığı bir algıdır ve bu algının taşıyıcı unsuru şüphesiz ki bir kültürel bellek mekânı olarak Mevlana Müzesi'dir. Mevlana hakkında bilgileri olmasa da, bu mekânın mekânsal olarak var olması, araştırmancının kavramsal çerçevesinde de belirttiğimiz gibi, gizliden gizliye bir medeniyet algısını beslemektedir. Zira yine yapılan araştırmalarda Konyalıların pek çoğunun (% 60,4) Mevlana'yı anma

törenlerini izlemedikleri belirtilmekte (Meriç vd., 2006b: 86), yine çok büyük bir çoğunluğun (% 88,3) Mevlana'nın herhangi bir eserini okumadığı ifade edilmektedir (Meriç vd., 2005: 129). Bu anlamda Konya için hoşgörü algısının beslendiği kaynak mekânsal bir bellek taşıyıcısı olarak Mevlana Müzesi olarak belirmektedir. Bu anlamda geniş bir akademik çevrenin katılımıyla gerçekleştirilen Konya'da Mevlâna Algısı, Tespiti ve Tanıtımı Çalıştayı'nda, müzenin mekânsal anlamda bir kültürel bellek taşıyıcısı olarak ne denli önemli olduğu sonuç bildirgesindeki şu cümlelerle ifade edilmektedir.

Mevlâna algısında mekânsal bir etken olarak türbe düzenlemelerinde bu mekânın kültürel bir bellek taşıyıcısı olma özelliği dikkate alınmalı. Mevlevîliğe özgü maddî kültür ve ritüellerin aktif olarak sergilenip anlatılabileceği bir "Mevlevî Sokağı" oluşturulmalıdır. Ayrıca Mevlâna algısını destekleyecek bir unsur olarak Mevlâna'nın görünürlüğünü sadece türbe etrafında değil tüm şehirde sağlamak adına şehrin farklı bölgelerine de Mevlâna imgesini taşınmalıdır (NEÜ; 2013).

Sonuç olarak yukarıda temel olarak ele aldığımız toplumsal bellek ve hafıza mekânları gerçeği içerisinde bu kültürel unsurların bir mekânla bütünleşmeden bu denli canlı olmayacağı açıktır. Öyle ki mekân belleğe süreklilik katan en temel etkenlerden biridir. Gizliden gizliye sürdürüldüğü kodlama gücü sayesinde böylesi mekânlar bir medeniyet tasarımının canlı kalmasında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda şehirli hayatın vazgeçilmez olarak inşa edilmiş bu tarihi yapıtlar, Konya örneğinde de olduğu gibi, oluşturulduğu medeniyetin izlerini taşıyan ve bu medeniyetin dünyaya tasarımını şu an içinde canlı tutan diğer bir ifadeyle onlara hayat veren önemli mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma açısından son olarak ifade edilmesi gereken nokta ise mekân- medeniyet ilişkisinin önemli bir etken olmakla birlikte tek nedenselli bir ilişki ifade etmediğidir. Zira sosyal olgu ve olayları tek nedenselli olarak izaha kalkışmak mümkün değildir.

5. SONUÇ YERİNE

İnsanlık tarihi boyunca mekâna verilen önem, insana verilen önemin bir göstergesi olmuş, bunun yanında insanın aidiyet duygusuyla bağlandığı mekâna giydirdiği anlamlar, mensubu bulunduğu medeniyet anlayışının bir yansıması olarak tezahür etmiştir (Yılmaz, 2012: 19). Sosyal bilimlerde bellek ve mekân konusunda son yıllarda yapılan çalışmalarda artış da bir anlamda modern hayatın insanı giderek kendine yabancılaştıran bir tavrının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hızla değişen dünyada insanların toplumsal ve kültürel bellekleri ile irtibatlarını sağlayabilecek araçsallıklar giderek azalmaktadır.

Bu durumun en somut yansımalarından biri ise medeniyetlerin taşıdığı izlerde görülmektedir. Zira medeniyetler şehirli hayatın bir unsuru olarak tarih sahnesinde oynadıkları rolün bugüne yansımaları olarak pek çok mekânsal öğeyi geride bırakmışlardır. Nora'nın deyimiyle bu hafıza mekanları, Connerton'un deyimiyle mekanın kodlama gücü sayesinde ait oldukları medeniyet tasarımlarını canlı tutmaktadırlar. Bu hafıza mekânları insanlar farkında olmasa da hatırlatma figürleri sayesinde gizliden gizliye insanların beleklerinde toplumsal geçmişlerine dair izleri tazelemektedirler. Bu çalışma sonucu görülmüştür ki (Konya örneğinden de hareketle) medeniyetlerin ihyasının (hayatta kalması ya da yeniden inşası) bu mekânlardan bağımsız olarak sürdürülebilmesi oldukça zordur. Bu anlamda medeniyetlerin bize armağanı olan bu yapılar sadece tarihi, turistik bir meta olmanın ötesinde medeniyetlere hayat veren önemli yapılardır.

6. Kaynakça:

Aktay, Y. (2005). *Küresel Kentleşme Konya Örneği*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları..

Aktay, Y.- Topçuoğlu, A. (2007). "Civil Society and its Cultural Origins in a Turkish City: Konya" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, V.16, No: 3, 273-287.

Aktürk, Ş. (2007). "Braudel'den Elias'a ve Hungtinton'a Medeniyet Kavramının Kullanımları" *Doğu Batı*, C. 10, S.41, 147-177.

Albayrak, A. (2010). "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.21 (1), 7-20.

Assmann J. (2001). *Kültürel Bellek*, Çeviren: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Assmann, J.(1995). "Collective Memory and Cultural Identity", Translated by John Czaplicka, *New German Critique* No. 65, 125-133.

Aydın, M. (2011). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap.

Bouchier, D. B. - Hui, M. M. (2007). "Places of Cosmopolitan Memory", *Globality Studies Journal*, No. 5, 1-16.

Confino, A. (1997). "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method", *The American Historical Review*, V. 102, No: 5, 1386-1403.

- Connerton P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur*, Çeviren: Kübra Kelebekoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Erkilet, A. (2007). *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, İstanbul: Hece Yayınları.
- Görkemli, N., Tekin, G., Baypınar, Y.E. (2013). "Kültürel Etkinlikler ve Kent İmajı Mevlana Törenlerinin Konya Kent İmajına Etkilerine İlişkin Hedef Kitlelerin Görüşleri" *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, C. 2, S. 1, 150-171.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*, Edited, Translated by: Lewis A. Coser, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kalın, İ. (2010). "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Dîvân*, C. 15 S. 29, 1-61.
- Konyalı, İ. H. (2007). *Konya Tarihi*, Konya: Memleket Yayınları.
- Kutlu, Ö. (2007). "Local Government Tradition and its Cultural, Social and Political Bases: The Konya Model" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, V.16, No: 3, 255-271.
- Küçük, H.(2007). "Dervishes Make a City: The Sufi Culture in Konya" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, V.16, No: 3, 241-253.
- Meriç, Ü., Sözen, E., Özsoy, O., Bulaç, A., Şen, M.; Göksu, M. T., Gebel, S., Demirağ, D. (2005). *Türkiye'de Konya İmajı*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Meriç, Ü., Sözen, E., Özsoy, O., Bulaç, A., Şen, M.; Göksu, M. T., Gebel, S., Demirağ, D. (2006a). *Konya'da Hayat Tarzı*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Meriç, Ü., Sözen, E., Özsoy, O., Bulaç, A., Şen, M.; Göksu, M. T., Gebel, S., Demirağ, D. (2006b). *Konya'da Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- NEÜ. (2013). *Konya'da Mevlâna Algısı, Tespiti ve Tanıtımı Çalıştayı* (28-29 Eylül 2013) Sonuç Bildirgesi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekanları*, Çeviren: Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi

Olick, J. K. (2008). "Collective Memory", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Editor : William A. Darity, 2nd Edition, USA: Macmillan, V. 2, p.7-8.

Özönder, H. (2005). *Dünden Bugüne Konya*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Subaşı, N. (2007). "Şehir Kimliği ve Gündelik Hayat" *Yerel Yönetimler Kültür Şurası*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 125-151.

Tekin, M. (2012). *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yılmaz, E. B. (2012). "Kendi Gök Kubbe'miz'de Kimlik Kurucu Bir Değer Olarak Mekân", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 22, S.1, 18-30.

“CHATHAM HOUSE”DA TARİH YAZMAK: SAVAŞ, ÖLÜM VE AŞK GİRDABINDA ARNOLD J. TOYNBEE “WRITING HISTORY AT THE CHATHAM HOUSE: ARNOLD J. TOYNBEE AT THE TRIANGLE OF DEATH, LOVE AND WAR”

Fatih BAYRAM*

Özet:

Yirminci asır, dünya tarihinin en trajik dönemlerinden birini teşkil etmektedir. İki büyük dünya savaşının canlı tanıklarından olan Arnold J. Toynbee'nin *A Study of History* adlı 12 ciltlik eseri, bir dünya tarihi olmanın yanı sıra yirminci asır tarihine de ışık tutmaktadır. “Chatham House for International Affairs” adına *Survey of International Affairs*'i kaleme alan Toynbee, geri kalan zamanlarında da dünya tarihini yazmakla meşguldü. Çin seyahatı ona yeni bir aşk iksiri kazandırırken; tarih ve uluslararası siyasetin yoğun gündemi altında ezilen bir aile reisinin eşi ve çocuğu olmaksızın katlanılmazdı. Büyük savaşın kısılcığında kalan Toynbee, tarihin derinliklerinde ve manastırlarda teselli aramakta ve “yargıladığı medeniyet”in ızdırabını en derinden hissetmekteydi.

Anahtar kelimeler: Arnold Toynbee, Chatham House, Eileen Power, Mesnevi, Moğollar

Abstract:

Twentieth century was one of the most tragic periods of world history. Arnold Toynbee's *A Study of History* can be regarded as a primary source for the study of the twentieth-century world. Toynbee wrote *Survey of International Affairs* as a part of his duty at the Chatham House for International Affairs. Nevertheless, Toynbee's real task was to write *A Study of History*, in twelve volumes. Toynbee's travel to China brought him a new love venture. But his contradictory life and hard working habits at a difficult period of humanity estranged his wife and children from the author of “*Civilization on Trial*.”

Keywords: Arnold Toynbee, Chatham House, Eileen Power, Masnavi, Mongols

Yirminci yüzyıl, dünya tarihinin en trajik dönemlerinden birisi olarak anılmaktadır. İki dünya savaşına şahit olan yirminci asır insanı, ölümle birlikte yaşama ızdırabına katlanmak durumundaydı. Birinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı yıllarda *Batı'nın Çöküşü* eserini yazan Spengler'in şu cümlesi kendi içinde bir teselliyi barındırmakta idi: “Hayat

* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, e-posta: bayramf55@gmail.com

ancak ölümle kemale erer." Spengler, bu cümleyi eserinin önsözünde sarf etmişti. Asırlar önce Moğol istilasının dehşetini yaşayan Mevlana da Mesnevinin son sayfalarında şöyle demektedir: "Hayat, ölümden ve mihnettedir. Âb-ı hayat, karanlıklar içindedir."¹

Asırlar değişse de insan değişmiyor. Felaketlere ve tüm zorluklara rağmen hayatın anlamını arama çabası devam ediyor. Spengler gibi dünya medeniyetleri anlama çabasına girişen Arnold J. Toynbee'nin serüveni de hayat ve ölümle iç içe idi. Bu serüvenin içine bir de ölümsüzlük arayışını ifade eden bir sevgi hikayesi de eklenmişti.

Yirminci asrın önde gelen tarihçileri arasında yer alan Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* ("Arap Halkları Tarihi") adlı kitabına XIV. asır tarihçisi İbn Haldun'un hayat hikayesini anlatarak başlamaktadır.² Abdurrahman İbn Haldun (1332-1406), genç yaşta anne ve babasını Kara Veba salgınında kaybetmiş; çocuklarını ise deniz yolculuğunda yitirmişti. İbn Haldun'un hazin hikayesini hatırlatarak eserine başlayan Hourani, insanoğlunun kader karşısında ne denli aciz olduğunu belirtmekte ve Tanrı inancının "feleğin germ ü serd"ine karşı insanı ayakta tutan güç olduğunu ifade etmektedir. Felaketlerle dolu bir asırda yazılan İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, asırlardır tarihçilerin ilham kaynaklarından biri olmuştur.

Mukaddime'den ilham alan eserlerden birisi de Arnold Toynbee'nin *A Study of History* adlı eseridir. İbn Haldun'un yaşadığı asır, Kara Veba'nın ocakları söndürdüğü bir yüzyıldı. Toynbee'nin yaşadığı çağ ise daha karanlıktı. İki dünya savaşını birden görmüştü Toynbee'nin nesli.

Bahtsız Bir Nesil:

I. Dünya Savaşı sonrasında dünya savaşlarının artık son bulduğu şeklindeki iyimserliğin aksine, Fransız düşünürü Paul Valéry 15 Kasım 1922'de Zürich'te yaptığı bir konuşmada trajedinin henüz son bulmadığını belirtmiş ve şu ifadeyi kullanmıştı: "Biz çok bahtsız bir nesiliz."³ Bahtsız neslin insanlarına hitap eden ilk ciddi eser, Alman tarih felsefecisi Oswald Spengler tarafından yazılmıştı. *Bati'nin Çöküşü* adının taşıyan bu Almanca eserin ilk cildi 1918 yılında yayınlandığında Almanya'da büyük yankı uyandırmıştı.⁴ Dört yıl boyunca savaş ve ölümle pençelesen Alman insanının ruhuna hitap ediyordu bu eser. *Bati'nin Çöküşü* yayınlanınca kendi projesini bir Alman tarihçiye kaptırmış olma telaşına kapılan Toynbee, arkadaşı Lewis Namier'in 1920 yazında kendisine

¹ Mevlana, *Mesnevi*, c. VI, çeviren: Veled İzbudak, gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), s. 384.

² Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991), s. 1-4.

³ Arnold Toynbee, *A Study of History*, c. (Oxford & New York & Melbourne: Oxford University Press, 1979), s. 433.

⁴ David Thomson'a göre, Spengler'in eseri 1910'larda yazılan en önemli eserdir ve yalnızca Almanya'da değil; Avrupa ve Amerika'da da büyük ilgi uyandırmıştı. Bkz. David Thomson, *Europe Since Napoleon* (Londra: Penguin Books, 1990), s. 700.

ödünç verdiği nüshayı güçlü Almancası'nın yardımıyla büyük bir iştiaikle okumuş ve şu sonuca varmıştı: "Şüphesiz aynı meselelere bir Almanla bir İngilizin bakış açısı farklı olacaktır."⁵ Spengler gibi "bir parlak deha"nın nasıl bu kadar "dogmatik ve deterministik" olabileceğini hayretle müşahede eden Toynbee, kendini "Herodot'un halefi" olarak görmekten vaz geçmemiş ve hayat projesi olan *A Study of History* ("Bir Tarih Araştırması") kitabını planlamaya devam etmişti.⁶

Birinci Dünya Savaşı, insanlığa şu dersi vermişti: Uluslararası ilişkiler artık tüm dünyanın kaderiyle ilgiliydi. Toynbee'nin *Experiences* (Tecrübeler) adlı hatıratında belirttiği gibi, artık uluslararası arenada barışın sözcülüğünü yapmak gerekiyordu.⁷ *Chatham House for International Affairs* adlı yarı resmi bir kuruluşta çalışmasının ardında yatan bir neden de bu idi. Chatham House'un sadece "küresel barışı tesis etme" misyonu yoktu tabii ki. Ancak, yazarımız hatıratında bu kuruluşun daha çok barışçıl yönüne dikkat çekmektedir. Toynbee, 1924'te Chatham House'dan gelen teklif üzerine, Londra Üniversitesi'nde Bizans ve Modern Yunan Tarihi ve Edebiyatı profesörlüğünü bıraktı. Böylelikle onun otuz üç yıllık Chatham House macerası başlamış oldu. Maddi nedenleri bir yana bırakırsak onu bu karara iten nedenlerden biri de, üniversite öğrencileri ile iyi bir diyalog kuramamış olmasıdır. Toynbee, öğretim üyeliğini hayat boyu tasarladığı hacimli kitabını yazma önünde bir engel olarak görmekteydi.⁸

Londra'da bulunan Chatham House, uluslararası ilişkiler sahasında yıllıklar yayınlamaktaydı. Toynbee Chatham House adına 1924 ve 1925 yıllarına ait *Survey of International Affairs* ("Uluslararası Hadiselere Genel Bakış")'i yayınladı. William McNeill'in de belirttiği gibi, dünyanın farklı bölgelerinde gelişen olayları anlatan yaklaşık 500'er sayfalık böyle iki eseri on beş ay gibi kısa bir zamanda ancak Toynbee gibi bir tarihçi yazabilirdi.⁹ Chatham House'un kendisinden beklediği yıllıkları yazmaya daha sonra da devam eden Toynbee'nin asıl uğraşı ise ailesi içinde "saçma kitap" ("nonsense book") olarak bilinen *A Study of History* kitabı idi.

Aile içinde nükte konusu olan "nonsense book" ifadesi aynı zamanda bir tepkiyi de ifade ediyordu. Toynbee, bu "saçma kitap" uğruna ilk eşinden ayrılmak zorunda kalmış ve bir oğlunu kaybetmişti. Toynbee'nin hayatı kaygılarla doluydu. Bir taraftan dünya savaşlarının yıkımı bir taraftan ise babası gibi psikolojik bir yıkıma maruz kalma korkusu. Depresyona girdiği zamanlarda manastırlara çekilen Toynbee'nin aile hayatı da bir bakıma manastırı andırıyordu. O, eşi ve çocuklarının dünyasına nüfuz etme heveslisi değildi. Aksine, zaman tünellerinde ilerleme peşindeydi.¹⁰ Oğlu

⁵ William H. McNeill, *Arnold Toynbee: A Life* (Oxford University Press, 1989), s. 98-99.

⁶ William H. McNeill, *Arnold Toynbee: A Life*, s. 92, 99.

⁷ Arnold Toynbee, *Experiences* (Oxford University Press, 1969), s. 76.

⁸ McNeill, *Arnold Toynbee*, s. 87.

⁹ McNeill, *a.g.e.*, s. 123.

¹⁰ McNeill, *a.g.e.*, s. 150.

Philip, babası Toynbee'yi şöyle anlatmaktaydı: "Babam, çocukların ve gençlerin dünyasına yabancıydı. Onları anlama çabası da göstermezdi. Çocukluğumun babamla ilgili kısmında hatırladıklarım, babamın akşamları odaya çekilmesi ve sık sık odadan çıkarak gürültü yaptığımızı öne sürerek bizi azarlaması; bazan da masraflarımızın çokluğundan yakınması."¹¹ Bu ifadeler, bir çocuğun çok sevdiği babasından beklediği ilgiyi göremeyişinin hayal kırıklığını yansıtmaktadır. Philip'in babası hakkındaki düşünceleri, aynı zamanda Toynbee'nin neden üniversite öğrencileri ile iyi diyalog kuramayışının nedenlerini anlamamıza da yardımcı olabilir.

Hayatını kitabını yazmaya adayan Toynbee'yi sarsan ilk aile faciası, 15 Mart 1939'da yaşanır. Bu tarihte oğlu Tony intihar etmişti. McNeill'e göre Toynbee'yi dini arayışa sevkeden olaylardan birisi bu idi. Diğeri ise on yıl önce 1929'da Japonya'da yaşanmıştı.

Toynbee, 31 Ekim ile 8 Kasım 1929 tarihleri arasında Kyoto'ta Institute of Pacific Relations (Pasifik İlişkileri Enstitüsü)'ün Üçüncü Toplantısı'na katılmıştı. Toplantıya katılanlardan biri de Ortaçağ Avrupa tarihçisi Eileen Power idi. Eileen, bir süredir zaten Uzakdoğu'da araştırma yapmaktaydı. Araştırmasının konusu Moğol idaresindeki Çin'e seyahat eden Avrupalı seyyahlardı. Arnold gibi Eileen de Londra Üniversitesi hocalarındandı. Ama Londra'da tanışmamışlardı. Toplantıda tanışan Arnold ve Eileen birlikte Mançurya ve Kuzey Çin'e seyahat etmişlerdi. Bu sırada Arnold evli, Eileen ise nişanlıydı. Eileen'in araştırma konusu ve giyim tarzı Toynbee'yi büyülemişti. Artık uykuları kaçan Toynbee, aşkın girdabına tutulmuştu. İlk eşi Rosalind'e yazdığı mektupta, Arnold Eileen'e karşı ilgisinden bahsetmiş; eşi Rosalind ise cevabında bu durumdan üzüntü duyduğunu, ancak Toynbee'nin kendisini terk etmeyeceğine tüm kalbiyle inandığını belirtmişti.¹² Eşinin tahmini doğru çıkmıştı. Çünkü Eileen nişanlisına sadık kalmıştı. Hayal kırıklığı yaşayan Arnold ise ilâhî bir arayışa sürüklenmişti. 1929'da başlayan bu süreç 1939'da oğlunun intiharı sonrası daha da karmaşık bir hal almıştı. McNeill'in ifadesiyle, daha önce Hellenistik düşünceye gönlünü kaptıran Toynbee zamanla daha dindarlaşmıştı.¹³ Bu değişimin en belirgin sayfalarını ise, *A Study of History*'nin onuncu cildinin ilk kısmında görmekteyiz. Daha önceki ciltlerde "mitolojinin esareti"nde gibi görülen Toynbee, artık tarihin gizemini kutsal kitaplarda aramaktadır.

Toynbee ve Tarih İlimi

Otuz yılını *A Study of History* adlı eserine hasrettiğini belirten Arnold Toynbee, "hayatını bir gâyeye adanmış" her insanın duyduğu mutluluk gibi, kendisinin de ilâhî arayış içinde bulunduğundan dolayı mes'ûd* olduğunu ifade etmektedir. Arnold Toynbee'nin İngilizce'de "tarih" anlamına gelen "history" kelimesinin ilk harfini küçük

¹¹ McNeill, *a.g.e.*, s. 167-168.

¹² McNeill, *a.g.e.*, s. 144-145.

¹³ William H. McNeill, "Some Basic Assumptions of Toynbee's *A Study of History*", *The Intent of Toynbee's History* (Chicago: Loyola University Press, 1961), s. 37.

harfle değil de büyük harfle "History" olarak yazması mânîdardır. Toynbee'ye göre tarih, Tanrı'yı arama sanatıdır.¹⁴

Toynbee, *A Study of History* adlı eserinin çıkış noktasını 1914 yılına dayandırmaktadır: "Bugün bizim yaşadığımız olayların bir benzeri Thucydides'in zamanında da yaşanmıştır. Kronoloji ne derse desini Thucydides'in dünyasıyla benim dünyam felsefi açıdan çağdaştır, aynı çağı yaşıyor gibidir. Greko-Romen ve Batı medeniyeti için böyle bir ilişki söz konusuysa bildiğimiz diğer medeniyetler için de neden benzer bir ilişki söz konusu olmasın?"¹⁵ Toynbee'de dikkati çeken husus, medeniyetler arasındaki farklardan çok benzerliklerin peşinde oluşudur. Tarihçiliği "zevki bir uğraş" olarak algılayan Toynbee, hatıratında şu ifadelere yer vermektedir:

Bazen bana niçin ömrümü tarih çalışmaya vakfettiğim sorulduğu zaman, cevabım 'zevk için' oluyor. Bana göre bu yeterli ve kesinlikle samimi bir cevap. Soru soran kişi devam ederek, yeniden dünyaya gelsem ömrümü yine aynı şekilde geçirip geçirmeyeceğimi sorarsa da, evet diyor ve bunu inanarak söylüyorum.¹⁶

A Study of History adlı eserin 1933'te yayınlanan ilk üç cildinde Batı medeniyetini dünyanın tek hükümran medeniyeti şeklinde takdim eden bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Toynbee'ye göre diğer medeniyetler can çekişmekteydi. Ancak 1954'te yayınlanan son dört cildin havası ise hiç de yirmi bir yıl önceki gibi değildir.

Toynbee, 1954'te yayınlanan *A Study of History* adlı kitabının 9. cildinde Batı medeniyetinin tüm dünyaya şumulünden bahsetmekte ve tüm insanlığın yumurtalarının artık aynı sepette toplandığını ifade etmektedir.¹⁷ Artık sepet sallandığında tüm yumurtalar etkilenecektir. XX. asırda artık medeniyetler diğer medeniyet havzalarındaki gelişmelere bigane kalamıyordu. Toynbee'yi diğer medeniyet tarihçilerinden ayıran husus, kitabında serdettiği can alıcı mukayeselerdir. Toynbee, yirminci asırda yaşanan bir olayın daha iyi anlaşılabilmesi için dört millenyum öncesinden örnekler verebilmektedir. Toynbee'nin bir anlamda Spengler'in *Batı'nın Çöküşü*'nde yapmaya çalıştığı mukayeseli anlatım metodunu çok daha iyi örneklerle zenginleştirdiği söylenebilir. Şüphesiz bu yaklaşım birçok tepkiyle karşılaşmıştır. Çünkü tüm medeniyetleri doğru anlamak, bir insanın üstesinden gelebileceği bir iş değildi. Ayrıca, Toynbee'nin meftunu olduğu tarih disiplini, seçmecî okumalara karşı mesafeliydi.

¹⁴ "Why do people study History? Why, to put the question ad hominem, had the writer of the present work been studying History since he was a child and been spending thirty years on this book which he was now finishing? Is an historian born or made? Every historian will have his own answer to this question, because he will be speaking from his own experience. Quot homines, tot sententiæ: each must speak for himself. The present writer's personal answer was that an historian, like anyone else who has had the happiness of having an aim in life, has found his vocation in a call from God to 'feel after Him and find Him.'" Arnold Toynbee, *A Study of History*, c. X (The Inspirations of Historians, A Note on Chronology), ilk baskı: 1954 (Oxford University Press, 1979), s. 1.

¹⁵ McNeill, Arnold Toynbee, s. 94.

¹⁶ Arnold J. Toynbee, *Hatıralar: Tecrübelerim*, çev. Şaban Bıyıklı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 109.

¹⁷ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, c. IX, s. 415.

“Yirminci asırda tüm insanlığın yumurtaları aynı sepette toplanmıştır,” iddiasını serdeden Toynbee, kadim medeniyetlerde bir dereceye kadar karşılıklı bağımlılığın olduğunu ifade etmektedir. Eski medeniyetlerin yayılmacılığının da tüm dünyaya şümulu olmadığını belirtmektedir. Toynbee, buna çeşitli örnekler vermektedir. Toynbee’ye göre Hammurabi’nin Sümer medeniyeti ile Orta Dönem Mısır medeniyeti çarpışmamıştır.¹⁸ Ancak bu noktada Toynbee’nin neden Mısır Medeniyeti ile Hitit Medeniyeti’nin çarpıştığı sorusunu sorması beklenebilirdi ancak Toynbee bu tür sorulardan kaçınmaktadır. Spengler’i determinizmle itham etmesine rağmen kendisi de benzer hataya düşmektedir.

Toynbee’nin verdiği başka bir örnek ise Roma İmparatorluğu ve Han Hanedanı ile ilgilidir. Toynbee’ye göre, Roma İmparatoru Marcus Aurelius (M.S. 161-180)’un Çin’e yolladığı elçilik heyeti hariç tutulursa bu iki imparatorluk arasında kayda değer diomatik ve askeri ilişki söz konusu değildi.¹⁹ Toynbee, Aurelius’un bu diplomatik misyonunun Han Hanedanlığı (M.Ö. 206–M.S. 220)’nin analarında yer aldığını ve ticari bir gaye güttüğünün sanıldığını kaydetmektedir.²⁰ Toynbee’ye göre, Han Hanedanlığı parçalandığında Roma İmparatorluğunun sakinleri, bu önemli hadiseden habersiz yaşamaktaydılar. Yine aynı şekilde Roma’nın parçalanmasından da Çinlilerin haberdar olmadığını belirten Toynbee, Roma İmparatorluğu ve Han Hanedanlığı zamanında dünyanın yumurtalarının aynı sepette toplanmadığını, bir sepetteki yumurtalar kırılrsa da diğer sepetlerdeki yumurtaların sağlam kaldığını ifade etmektedir.²¹ Toynbee’ye göre dünya tarihinde yirminci asra kadar bir kişinin çlgınlığının dünyanın diğer bölgelerine sıçramasına “denizler” ve “tepeler” mâni olurken artık yirminci asırda bir Hitler, tüm insanlık için felâket demektir.²² Bir İngiliz tarihçisi olan Toynbee, Hitler’i ortaya çıkaran sebepleri tartışmayı ihmal etmiş; İkinci Dünya Savaşı’nın en büyük felaketi olan Atom Bombası faciasını pek dillendirmemeyi yeğlemiştir.

Ondokuzuncu asırda Tanrı’ya meydan okuyan insan, yirminci asırda bunun bedelini iki dünya savaşıyla ödemişti. “Bahtsız nesil”in bir ferdi olan Toynbee, hayatında birçok çelişki yaşamıştı. Otuz yılına ve birçok mahrumiyete mâl olan ciltler dolusu kitabına rağmen dünyada hala savaşlar devam ediyordu. Barış ve huzur ortamı bir türlü tesis edilemiyordu. *A Study of History* kitabının onuncu cildi sanki diğerlerinden farklıydı. Bu ciltte tarih ilmini anlamaya çalışan Toynbee’nin karşısına çıkan metinlerden biri de Mesnevi idi. XX. yüzyılın en büyük tarihçilerinden birisinin uğraştığı ilmin anlamını XIII. asrın Konya’sında yazılan bir metinde araması “hâmüşânların ölümsüz aşkı”nın bir hatırasıydı sanki. Mesnevi’nin ilk beyitlerinden ilham alan Toynbee için tarih artık neyin neyistâna duyduğu hasretin şarkısı idi.²³ Tarihin sırlar dolu dünyasında uçsuz bucaksız seyahatı hedefleyen Toynbee’nin bu yolculuğunun menzilhâhının “Chatham House” oluşu ise, “yargılanan medeniyet”in bir mirasıydı.

¹⁸ Toynbee, *a.g.e.*, c. IX, s. 415.

¹⁹ Toynbee, *a.g.e.*, c. IX, s. 415

²⁰ Toynbee, *a.g.e.*, c. IX, s. 415, 416.

²¹ Toynbee, *a.g.e.*, c. IX, s. 416.

²² Toynbee, *a.g.e.*, c. IX, s. 415.

²³ Toynbee, *A Study of History*, vol. X, s. 128.

Kaynakça:

Gargan, Edward T. *The Intent of Toynbee's History*, Chicago: Loyola University Press, 1961.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

McNeill, William H. *Arnold Toynbee: A Life* Oxford University Press, 1989.

Mevlana, *Mesnevi*, c. VI, çev. Veled İzbudak, ed. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Özbek, Meral. *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Thomson, David. *Europe Since Napoleon*, London: Penguin Books, 1990.

Toynbee, Arnold. *A Study of History*, c. 9, 10, Oxford University Press, 1979.

Toynbee, Arnold J. *Experiences*, Oxford University Press, 1969.

Toynbee, Arnold J. *Hatıralar: Tecrübelerim*, çev. Şaban Bıyıklı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

“MEDENİYET”İ BİR DİN HALİNE GETİRMEK YA DA “AVRUPA MEDENİYETİNDEN İBRET DERSİ ALMAK”: ŞİNASİ VE NAMİK KEMAL’İN MEDENİYET HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

“TURNING CIVILIZATION INTO A RELIGION OR DRAWING A LESSON FROM EUROPEAN CIVILIZATION”: THE THOUGHTS OF NAMİK KEMAL AND ŞİNASİ ABOUT CIVILIZATION

Ahmet KOÇAK*

Özet:

Toplumların hayatını değiştiren büyük olayların ve gelişmelerin temelinde önemli kavramlar vardır. Bu kavramlar ifade ettikleri anlam ve tesirleri itibariyle bir dil malzemesinin çok ötesinde akisler uyandırır. Aydınlanma, medeniyet, hürriyet, adalet, modernizm gibi kavramlar Türk diline on dokuzuncu yüzyılda girmiş ve hayatı derinden etkilemiş kavramlardır. Bu kavramların hepsi önemli olmakla birlikte, Avrupa’da “civilisation” şeklinde kullanılmaya başlanan ve yaklaşık bir asır sonra Türkçeye “medeniyet” olarak geçen bu kavram, on dokuzuncu yüzyılda en çok konuşulan, üzerinde fikirler üretilen kavram olmuştur.

Bir inanç ve ahlâk nizamı olan medeniyet, toplumda meydana gelen teknik ilerlemeleri, iktisadî gelişmişliği, insanların birbirine karşı saygı ve sevgi beslemesi, akla, araştırmaya ve disiplinli bir çalışma hayatına önem verilmesi, hukukun ve insan haklarının üstün bir değer olarak kabul edilmesi gibi hayatın bütün yönlerini kuşatan bir kavramdır. Bu kavramın Türk edebiyatında yaygınlaşması ve kökleşmesinde öncü iki isimden söz edilebilir. Bunlardan birisi Şinasi’dir. Ahmet Hamdi Tanpınar, “Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir.” tespitini yaptıktan sonra Şinasi’de, bunun kendi ve daha sonraki nesli için bir “din haline” geldiğine işaret eder. Şinasi, Avrupa’yı örnek alarak Tanzimat Fermanı’nı ilan eden Mustafa Reşit Paşa için “Sensin ol fahr i dihan ı medeniyet...” ifadesini kullanır. Şinasi’ye göre Batı medeniyetine daha mesafeli yaklaşan, bu medeniyetin olumsuz taraflarını da görebilen diğer öncü bir isim ise, Türk edebiyatında “vatan” ve “hürriyet” şairi olarak bilinen Namık Kemal’dir. Onun özellikle Avrupa’dan döndükten sonra “medeniyet” ve “terakki” kavramlarını en çok kullananların başında geldiği bilinmektedir. Bu makale çerçevesinde Tanzimat’la beraber ortaya çıkan, daha sonra bir ideolojiye dönüşen medeniyet kavramı ve medeniyetçilik anlayışının Türk edebiyatının iki öncü ismi Şinasi ve Namık Kemal’in eserlerinde nasıl akis bulduğu, onların Doğu ve Batı medeniyetlerine bakış açıları ve getirdikleri eleştiriler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, İdeoloji, Namık Kemal, Şinasi

Abstract:

On the basis of major events and developments which changed the lives of the communities, there are important concepts. Those concepts awaken an echo far beyond language material because of their meanings and effects. The concepts such as enlightenment, civilization, liberty, justice, and modernism entered into Turkish

* Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, e-posta: ahmet.kocak@medeniyet.edu.tr

language in the nineteenth century and influenced it deeply. Although all of these concepts are important, the concept which was started to be used in Europe as "civilisation" and then one century later entered to Turkish language as "medeniyet" became the most considered and the source of a lot of ideas in the nineteenth century.

As a belief and moral system, the concept of civilisation covers the aspect of life such as the technological developments in the society, economic developments, mutual love and respect between the citizens, attaching importance to discipline in the life of work and observation, acceptance of the superiority of law and human rights. Concerning the development and taking root of these concepts, we can talk about two eminent persons. One of them is Şinasi. Ahmet Hamdi Tanpınar stated "that the first ideology of the Tanzimat era was civilisationism", in addition to this, Şinasi points out that "it became a religion" for him and for the next generation. For this reason Şinasi praised Mustafa Reşit Pasha, who read imperial edict of Gülhane (Tanzimat Fermanı) with the inspiration of Europe, by saying "Sensin ol fahr-i cihan-ı medeniyet...". The other eminent character was Namık Kemal who was more suspicious about Western civilisation and because of this he could see some negative aspects of it. He was known as poet of "fatherland and of freedom". It is a known fact that he was among the persons who much used the terms of "medeniyet" and "terakki".

Within the framework of this article, it will be evaluated how civilisation and civilisationism concepts which emerged with the edict of Tanzimat and became an ideology. It will be focused on how these concepts took place in the literal works of Şinasi and Namık Kemal who are two leading names of Turkish literature. It will also be focused on their perspectives and criticisms on the Western and Eastern civilisations.

Keywords: Civilization, Ideology, Namık Kemal, Şinasi

Giriş:

Toplumların hayatını değiştiren büyük olayların ve gelişmelerin temelinde önemli kavramlar vardır. Bu kavramlar ifade ettikleri anlam ve tesirleri bir dil malzemesi olmanın çok ötesinde, toplumların hayatlarında büyük akisler uyandırır. Aydınlanma, medeniyet, hürriyet, istiklâl, adalet, gibi kavramlar özellikle on dokuzuncu yüzyılın ortalarının en önemli kavramları arasındadırlar. Sadece bir toplumu, bir ülkeyi değil, dünya üzerinde geniş yankılar uyandıran, toplumların yaşam şekillerini, hayata bakış ve yaşayış tarzlarını sorgulayan, yeniden şekillendiren kavramlardır. Bunların hepsi kendi içinde ayrı ayrı önemi haiz olmakla birlikte, on sekizinci yüzyılda Avrupa'da "civilisation" olarak ortaya çıkan ve yaklaşık bir asır sonra Türk diline ve edebiyatına giren medeniyet kavramının, içinde barındırdığı anlamlar itibariyle de ayrı bir yeri vardır.

Batıda ilk defa Marquis de Mirabeau tarafından 1757 yılında kullandığı tespit edilen medeniyeti ifade etmek anlamında Fransızca "civilisation" kelimesi, İngilizceye on yıl sonra geçmiştir. (Görgün, :298) Fransa ve İngiltere'de seçkin zümrenin hayat tarzını ifade etmek üzere kullanılan bu kavram, "medenileşmiş/civilized"ın zıttı olan 'vahşi /savage'e karşı Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü göstermek için kullanılmıştır. (Güler, 2006: 14)¹

Türkçede Fransızca "civilisation"a karşılık olarak bulunan kelime Arapça (m-d-n) "şehir" anlamına gelen "medîne"den türetilen ve Türkçeye özgü "medeniyet"tir. (Ayverdi, 2005:1975) Reşit Paşa, Paris'te elçi olarak bulunurken 1834 yılında Sultan II. Mahmut'a yazdığı bir layihada ilk defa bu kelimenin Türkçesi bilinmediğinden Fransızcasını kullanır: "... bir taraftan dahi *civilisation* usulüne yani terbiye-i nas ve icra-yı nizamât hususlarına sa'y u ikdam buyurulmakta olduklarından..." (Kaynar, 1985:69) Nitekim Batı dillerinde "medeniyet" in karşılığı olan "civilisation" da Latince'de "şehirli" anlamına gelen "civilis" kelimesinden türemiştir. (Kutluer, 2003:296) Avrupa'da XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlayan bu kelimenin sözlüklere girişi yaklaşık yüzyıl sonradır. Viyana elçisi Sadık Rifat Paşa ise Frenklerin "civilisation" kelimesini "usûl i me'nusiyet" [alışkanlıklar düzeni] şeklinde tanıtmıştır ki bu kelime daha sonra "medeniyet" ile karşılanacaktır. (Meriç, 1983:236)

Medeniyetin yanında "belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk" anlamında uygurdan "uygarlık", "bayındırlık ve mâmurluk anlamındaki "umran" dan (Ayverdi, 3237) başka "hadariyyet" de kullanılır. Bu kelimenin gerisinde ilk başlarda, günümüzde medeniyet karşılığı olarak kullanılan Fransızca "civilisation" kelimesine tam bir karşılık bulunamaz ve bu kelime "ünsiyet, te'nis, tezhib-i ahlâk, adâb erkân, öğrenme, zariflenme, çelebilik, hadariyet, umran, temeddün, terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizamât ve vahşilik halinden çıkarıp terbiye ve medeniyet yoluna dâhil etmeklik" gibi sözcüklerle karşılanır. (Baykara, 2007:39-43)

Bu kavramın XIX. yüzyılda Batı'tan geçiş serüvenini ve değişik ifade şekillerini kullanırken şu hakikati de gözden kaçırmamak gerekir. Arapça'dan türetilen medine kavramı, İslam kültüründe çok daha önceki asırlarda bilinen ve kullanılan bir kavramdır. Nitekim İbn Haldun, bu kavramı "medeniyet, insanın memalik-i âlemde içtimalarından ibarettir." şeklinde tanımlamıştır. Mukaddime'nin Osmanlı Türkçesine çevirilerinde Pirzade'nin bu kavramı kullandığı görülür. (İbn Haldun, 1859:71 ; Güler, 2006: 86, 116)

Medeniyet kavramına karşı "harsı (millî kültür) ortaya atan Ziya Gökalp, bu iki kavram arasındaki benzerlik ve ayrıtlara işaret ettikten sonra, kültürün yerli, medeniyetin uluslararası oluşuna dikkat çeker. Ona göre medeniyet, "aynı medeniyet dairesine giren birçok milletlerin sosyal hayatlarının müşterek bir yekunudur." Dolayısıyla Avrupa ve Amerika insanları arasında ortak bir medeniyet dairesindedirler ve "müşterek bir Batı medeniyeti"ni oluştururlar. (Gökalp, 1970:30)

¹ Türk kültür tarihinde medeniyet kavramının Tanzimat'tan II. Meşrutiyete kadar geçirdiği süreci inceleyen kapsamlı bir araştırma için bkz. Ruhi Güler, Tanzimat'tan Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi, MÜ. SBE. (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2006.

Tanzimat aydınları, “civilisation” sözcüğünü bugünkünden farklı anlarlar. Modernleşme dönemi Türk aydınının anladığı medeniyet, genel itibarıyla şekli bir değişimi, teknik araç ve âletlerin kullanımı, lüks ve eğlence hayatının topluma hâkim olması ve Avrupa ahlâk ve âdetlerinin kabulü gibi şeylerdir. Bir inanç ve ahlâk nizamı olan medeniyet, ilim ve ahlâkın hayata hâkim olması neticesinde toplumda meydana gelen teknik ilerleme (Süslü-Kara, 2003: 259-281), ilmî derinlik, fikrî zenginlik, iktisadî gelişmişlik, ruhî nezaket, fertlerin birbirine karşı saygı ve sevgi beslemesi, insanın fikirce, ahlâkça ve ruhça yükselmesi, (Meriç, 1986: 43) akla, araştırmaya ve disiplinli bir çalışma hayatına önem verilmesi, hukukun ve insan haklarının üstün bir değer olarak kabul edilmesidir. (Baykara, 2007:45-55; Baykara, 1982:7-11) Tanpınar, “Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir.” tespitini yaptıktan sonra Sadık Rifat Paşa’dan itibaren Cevdet Paşa, Münif Paşa gibi önemli devlet ve fikir adamlarının bu kavramın tarifini yapmaya çalıştıklarını, hatta Şinasi’de bunun kendi ve daha sonraki nesli için bir “din haline” geldiğine işaret eder. (Tanpınar, 1976:152)

Medeniyet kavramı ifade ettiği birçok anlamı dışında, öncelikle dışa dönük kolayca gözlemlenebilen şehir hayatı, sosyal hayat ve kişilerin yaşama biçimi gibi algılar üzerinden değerlendirilir. XIX. yüzyılda Avrupa’dan Osmanlıya gelen seyyahlar da şehrin etrafında ya da içinde bir semt hayatında görülen değişim ve dönüşümü, Avrupa’ya benzemeyi “civilisation” şeklinde ifade ederler. (Koçak, 2013 :83-88) Nitekim XIX. yüzyıl başlarında İzmir’e gelen Chateaubriand, İstanbul’a gelen Saint Denye gibi Avrupalı seyyahların buralarda gördükleri durumu “civilisation” olarak adlandırmaları dikkat çekicidir. (Baykara, 2007: 44-45; Baykara, 1982: 5) Bunun yanında genel anlamda Batı dünyasının medeniyet kavramıyla kasdettiği, teknik, teknik gelişmelerin kullanım şekli, bilimsel bilgi, özellikle son iki yüzyıl içinde ortaya çıkan kurumlar ve değerlerdir.

Şinasi ve Namık Kemal’de Medeniyet Kavramları

Şinasi ve Namık Kemal’in Türk edebiyatının Tanzimat döneminin öncü isimleri olmaları, bu alanda yaptıkları yeniliklerle beraber, kullandıkları yeni kavramlardır. Şinasi, Osmanlı Devleti’nin Batılılaşmayı resmi olarak ilan ettiği Tanzimat Fermanı’nı ilan eden Mustafa Reşit Paşa’yı medeniyet getiren bir peygamber gibi görür:

“Aceb midir medeniyet resûlü dense sana”

“Sensin ol fahr-i cihan-ı medeniyet ki hemân” (Kaplan: 1976, 263, 274)

Onun sadece manzum eserlerinde değil, nesirle kaleme aldığı eserlerinde de medeniyet ve onun müştaklarını kullandığını görürüz.

Tercüman-ı Ahvâl’in mukaddimesinde: “... eğer şu iddiaya bir sened-i müsbit aranılacak olsa, maarif kuvvetiyle zihni açılmış olan milel-i mütemeddinenin yalnız politika gazetelerini göstermek kifayet edebilir.”

Tasvir-i Efkar gazetesinin mukaddimesinde de benzer şekilde konuya değindiği görülür: "Bir hâl-i medeniyette bulunan halk ise kendi menafinin husulü hakkına ne suretle sarf-ı zihn eylediği, tercüman-ı efkârı olan gazetelerin lisanından malum olur."

"Esas-ı medeniyeti hikmet üzerine mübteni olan memleketlerde..."

"Arapların daire-i temeddüne girmeleri..."

"Medeniyet-i hazıra icabınca servet, kuvvet-i devletin ve sanayi ve hiref dahi yesar ve servetin a'zam-ı esbabından ma'dud olmuştur... Sanayi dahi... zuhûra geldiği mevkiin medeniyetçe bulunduğu mertebeye... göre intizam bulur..." (Bermetlu, 2003: 297)

Şinasi'nin burada medeniyeti farklı tonlarda da olsa gelişmişlik, bilgi vs. anlamlarında kullandığı, toplumları da buna göre sınıflamalara tabii tuttuğu görülür. Şinasi Avrupa medeniyetinin ulaştığı seviyenin temelinde cenkiliği bırakmasına bağlar: "... Avrupa'nın mertebeye-i kemale vasil olmakta olan hal-i medeniyeti ..." (Namık Kemal, 1974: 525)

Şinasi'ye göre Avrupa'ya ve Avrupa medeniyetine bakışı daha dengeli, daha doğrusu eleştirel bir gözle bakan Namık Kemal, "medeniyet" kavramını kullanmakla beraber, "terakki"yi de bu anlamda kullanır. Hatta bu iki kavram üzerine müstakil makaleler yazar. Namık Kemal'in Avrupa'dan döndükten sonra en çok kullandığı kavramların başında "medeniyet" ve "terakki" gelir. (Filizok, 1988: 39)

Hürriyeti medeniyetin bir parçası olarak gören Namık Kemal, "Bu kadar millet-i mütemeddineye karşı kabil midir ki akvam-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edibilsinler." şeklinde ifade eder. (Namık Kemal, 1978: 233)

Namık Kemal yaşadığı dönemin bir medeniyet çağı olduğunu, bunu özellikle terakki manasında kullanarak "asr-ı medeniyet", "terakkiyat-ı medeniyet", "iktisab-ı medeniyet", "medeniyet-i hazıra" gibi terkiplerle medeniyete sıkça vurgular yapmıştır. (Topdemir, 2010: 1027)

Namık Kemal'in belirttiğine göre Avrupa ile ilişkilerin sıklaşmasından sonra "lisan-ı avam" a düşen yani halk arasında kullanılmaya başlanan bu kavramın o dönemde Osmanlılar arasında iki değişik şekilde algılanmaktadır. Bu algılama da şu ifadelerle vurgulanır:

"Medeniyet, "vatanımızda pek çok âdemlerce makâsıd-ı aliye" olarak kabul edilirken bazıları tarafından da "yeni çıkma fuşşiyatı tayinde" kullanılan bir kavramdır. (Namık

Kemal, 2005: 358) Namık Kemal, medeniyet kavramını “Medeniyet bazılarının ve hususiyle bizim eski hukemânın tarifi gibi insanın içtima üzre yaşaması manasına alınır ise...” şeklinde yaygın bir kullanımıyla beraber “fenn-i siyaset nazarında ise medeniyet içtima değil asayişte kemal manasını ifade ettiği için” şeklinde kavramın sosyolojik bir kullanımına da dikkat çeker. (Namık Kemal, 2005: 358)

Avrupa “Medeniyet”ini Din Haline Getirmek ya da Ondan İbret Dersi Çıkarmak

Tanzimat neslinin yenilikçi ve öncü ismi Şinasi nesirde olduğu gibi şiirde de pek çok yenilikler yapmıştır. Namık Kemal’in Sahafklar Çarşısı’ndan aldığı ve adından hareketle “Derviş Yunus” ilahisi zannettiği ve okuyunca çarpıldığı *Münacaat*’ı başta olmak üzere daha sonra yazdığı kasidelerinde de pek çok yenilikler yapmıştır. Özellikle muhtevada görülen bu yeniliklerin temelinde onun Avrupa’da bulunması, Avrupalı yazarları okuyarak beslenmesi, kısacası Batı medeniyetini yakından tanınmasına bağlıdır. (Kaplan 1976: 274)

“Vahdet-i zâtına aklımca şahâdet lazım”

Şinasi’nin Tanrının varlığını sorgular gibi davranması ve aklı öne çıkarması Türk şiir geleneğinde pek olmayan bir yaklaşımdır. Onun *Münacaat*’ında yaptığı ve kasidelerinde devam ettirdiği yenilik düşüncelerinin kaynağının Avrupa medeniyeti olduğu daha da belirginleşir. Çünkü Osmanlı Devleti’nin Batılılaşmayı resmi olarak ilan ettiği Tanzimat Fermanı’nı ilan eden Mustafa Reşit Paşa’yı yukarıda bahsedilen mısralarında medeniyet getiren bir peygamber gibi görür.

“Sensin ol fahr-i cihan-ı medeniyet ki heman

Vaktini vakt-i saadet bilir ebna-yı zaman”

“Aceb midir medeniyet resûlü dense sana” (Kaplan 1976: 263)

Tanpınar’ın ifadesiyle “Şinasi medeniyeti kendi ve sonraki nesiller için bir din haline getirir.” (Tanpınar, 1976: 152,200) Diğer bir ifadeyle “Şinasi’nin elinde medeniyet bir din haline dönüşür. (Sevük, 1940: 46)

Şinasi Avrupa’ya ilk defa 1849 yılında gider ve altı yıldan fazla bir süre Fransa’da Paris’te kalır. Burada dönemin önemli düşünce insanları olarak Voltaire, Renan gibi isimlerle tanışır, onların yakınında bulunur ve fikirlerinden etkilenir. Renan’a göre vahyin hizmetine konulan akıldan insana hiçbir hayır yoktur. Voltaire, en iyi din en sade olanıdır görüşündedir. Voltaire din adına kiliseyle ilgili her şeyi yıkarken Tanrıya tapmaya devam eder, deistlik bu noktada kitapsız bir tanrı inancı olur. (Mermutlu, 2003: 193-194)

"Aceb midir medeniyet resulü dense sana

Vücut-ı mucizin eyler taassubu tahzir" (Kaplan, 1974: 492)

beytinde Şinasi'nin peygamber, mucize, din kavramlarına yeni bir anlam yüklediğini görebiliriz. O taassubun yerine medeniyeti teklif eder. Taassub ne kadar dinse, medeniyet de o kadar dindir. Medeniyet din haline gelmesi Renan'ın rüyasıdır. (Mermutlu, 2003: 199)

Dolayısıyla Şinasi'nin Reşit Paşa için "medeniyet resulü" ifadesini seçmesi boşuna değildir. Bu düşüncelerin kaynağı Batı medeniyeti ve bu medeniyete ait isimlerdir.

Şinasi, batıdaki geleneğe uyararak eserine *Müntehabat-ı Eşar'* adını vermesi sadece adlandırması değil, muhtevası da Avrupa'ya uygundur. İlk defa na'tsiz bir divançe vardır ve bunun için de eserine divan ya da divançe değil, farklı bir isim koymuştur. Bedri Mermutlu'nun aktarımıyla onun eserindeki ifadelendirmeye bakarak "kitabında Tanrı var, peygamber yok" değerlendirmesi mantıklı bir tasniftir. Şinasi'nin özellikle 1849 yılından önce yazdığı vefat tarihini gösteren mısralarda peygamberden bahsederken bu tarihten sonra onlara yer vermediği gibi, daha önce peygamberin "şefaat"inden bahsederken bu tarihten sonra, buna da yer vermez. (Mermutlu, 2003:203)

Şinasi'nin İstanbul'u merkeze alarak yaptığı Doğu-Batı değerlendirmesi önemlidir.

"Öyle bir dârü'l-mülk ki zamanemizde Asya'nın akl-ı piranesi, Avrupa'nın bıkır-i fikri ile izdivaç etmek için bir hadlegâh olmuştur." (Namık Kemal, 1974: 520; Mermutlu, 2003: 290)

Namık Kemal, İttihad-ı İslam" başlıklı makalesinde Şinasi'nin Doğu-Batı yaklaşımını daha somutlaştırarak şöyle dile getirir: "Biz mademki Avrupa'ya en yakın olduğumuz için Garb'ın envâr-ı marifetini en evvel iktibas eyledik, Asya'da bulunan ihvanımızı bu nimetten hisseyab etmeği hiç düşünmez de gıda-yı ruhanilerinin fikdanı cihetiyle buldukları vakfe-i mutlakada bırakırsak, sinn-i rüştümüze terettüb eden bir büyük vazifede bir büyük kusur etmiş olmaz mıyız?" (Namık Kemal, 2005: 85)

Namık Kemal medeniyet ile terakki arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş bunlarla ilgili makaleler yazmıştır. "Medeniyet" başlığı altındaki yazısında "hayat-ı beşer için levâzım-ı tabiiyeden" olduğunu ifade etmiş, medeniyetin giyimden, hastalığa kadar neler kazandırdığını açıklamış ve sonuç olarak "medeniyetsiz yaşamak, ecesiz ölmek kabilindendir." demiştir. Ancak onun altını çizdiği şey faydalı gördüğü yenilikleri almaktır. Yoksa "Temeddün için Çinlilerden sülük kebabi ekl etmeği almağa muhtaç olmadığımız gibi Avrupalıların dansına, usûl-i münakehatına taklit etmeğe hiç de mecbur değiliz." (Namık Kemal, 1978: 231-234)

Namık Kemal'in Batı Medeniyetini Algılayış Biçimi

Şinasi'nin Namık Kemal için çok yönlü bir "mürşid" konumunda olduğu pek çok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Şinasi'nin Batılılaşma yolunda ortaya koyduğu yeni fikirler, Namık Kemal'de daha sistematik hale getirilmiştir. (Göçgün, 1999: XLI)

Namık Kemal, Batı medeniyetinin özünü ifade etmek, onun geldiği seviyeye hangi saiklerle ulaştığı noktasında fikirler ileri sürerken, pek çok kavramın yanında, özellikle medeniyet, terakki, hürriyet, adalet gibi kavramlar üzerinde durur. Mesela, Londra'yı anlatırken öncelikle parlamento üzerinde durduğu görülür. "Londra'da bulunan bir adam, ahkam-ı adaletin cereyanını görmek isterse, önünde her şeyden evvel merkez-i teşri olan ve dünyada gördüğümüz kavâid-i siyasetten hemen birçoğunun mehd-i zuhûru bulunan, o koca parlamento çıkar." (Namık Kemal, 1978: 194; Filizok: 1988: 41)

Avrupa medeniyetinin temelinde ilimle beraber matbuat vardır. Medeniyet ve terakkinin merkezinde ilmin yer aldığını bilen Namık Kemal, ancak ilimle ilerleme sağlanacağı düşüncesindedir. Dolayısıyla zamanın değerini kavramış ve hayatını zaman çizelgesi üzerinden şekillendirmiş Avrupa insanı, medeniyetini de bu zaman tanzimi üzerine inşa etmiştir. Avrupa'da zamanın nasıl işlediğini şu ifadelerle dile getirir:

"Bir sürat müşahade olunur ki, vesait-i servet burada saat-ı eyyamın akrebine ve orada yelkovanına bağlıdır denilse mübalağa edilmemiş olacağına bil-bedahe hükmedilir. Belki bu ifade tedavülün Asya ve Avrupa'da olan farkını beyan için kafi addolunamaz." (Namık Kemal, 1978: 197)

Namık Kemal'in körü körüne bir Batıcı olmadığını ifade eden şu cümleler, yine Batı'daki gelişmelere ulaşmak, teknik ilerlemeleri kasteden "Terakki" makalesinde geçer. "Avrupa'da ulemaya tesadüf eylerler ki, kamerde olan enhârın umkunu tayin ederler ve iddialarını fennen isbata muktedir olurlar, fakat yine Avrupa içinde Meriç nehrinin halini tamamiyle bilmeyecek kadar gaflette bulunurlar." (Namık Kemal, 1978: 193)

Bunları söyleyen Namık Kemal makalesinin devamında Avrupa'nın özellikle XIX. yüzyıl İngilteresinin gelişmişliğini, şayet Namık Kemal'in düşünce dünyasını, Doğu Batı dengesini tutturduğunu bilmesek tamamen başka şekilde yorumlanabilecek şu ifadelerle karşılarız: "Bütün memalik-i müteneddiyeyi dolaşmaya ne hacet? İnsan yalnız Londra'yı im'an-ı nazarla temaşa eylese, göreceği bedayi' akla veleh getirir. Londra enmüzec-i alem denilse mübalağa değildir. "Ru-yı arzda mevcut olan asar-ı terakkinin fotoğraf ile resmi alınmış olsa medeniyet-i hazırayı, ancak Londra kadar gösterebilir." (Namık Kemal, 1978: 193)

Namık Kemal, Londra üzerinden Avrupa'yı tanıtmaya devam eder. Özellikle bu yüzyılda Doğu'ya göre Batı'nın öne çıkan tarafı demokrasi ile idare ediliyor olmasıdır.

Dolayısıyla bir kişi "ahkam-ı adaletin cereyanını görmek isterse", bunun için Londra parlamento binasına bakması yeterli olacaktır. Namık Kemal, muhtemelen bizde de olmasını arzuladığı böyle bir binanın sadece dışını değil, içini de anlatır.

Üç dört yüz milletvekili ile adaletin ve insan iradesinin bu bina altında temsil edildiğini anlatır. Bu parlamentonun çıkardığı kanunları uygulayan hakimler ve savcılar verdiği kararların baba şefkatinden daha kuvvetli güvendiğinden bahseder. Yazarın dikkatini çeken şeyi bir katile bile "efendi" diye hitap edilmesidir.

Namık Kemal, adalette çok ileri gördüğü İngiltere'nin eğitim konusunda da aynı şekilde çok gelişmiş olduğundan bahseder. "Hangi mektebe gidilirse gidilsin, içinde bulunan on, on iki yaşında etfali güya ki büyümüş de sonra gene küçülmüş gibi adeta yirmi, otuz yaşına girmiş adamlar kadar, her türlü intizam ve terbiyeye me'luf bulunur."

Namık Kemal'in mukayese anlayışı devam eder: Sibyan mekteplerine tesadüf olunur ki, ekser müdavimleri sinnen alelumum yedi, sekiz yaşından ziyade değilken, talim cetvellerinde bizim mekatib-i sibyaniyeye mahsus olan elipba, yazı amal-i erba'a, mebadi-i itikad gibi, derslerin hiçbiri bulunmaz.." (Namık Kemal, 1978: 194)

Çocukların bir kısmı bahçede, temiz hava alırken, bir kısmı da dünyadaki gelişmelerden haberdar olmak için gazete okurlar. Burada Namık Kemal mukayese yapmazsa da zihin dünyasında o dönem için İstanbul'da gazete okuyucusu ya da sayıları gözünün önüne gelmiş olmalıdır.

Avrupa'daki gelişmişliğin temelinde eğitim, matbuat, dolayısıyla kitap ve kütüphanenin çok büyük önemi vardır. Kütüphanelerini şöyle tasvir eder: "Kütüphanelerine girilse, her lisandan iki üç milyon kitap ve onları bulmak için hemen 'allame-i her-fen" vasfına layık yüzlerce hafız-ı kütüb mevcuddur." Kütüphane en boş zamanlarında bile sekiz yüz kişiden aşağı olmadığı gibi, gelenler arasında doksan yaşında insanlar da vardır, on sekiz yaşında kızlarda. (Namık Kemal, 1978: 195)

Her şey zaman çizelgesi içinde cereyan eder. "Vesait-i servet burada saat-ı eyyamın akrebine ve orada yelkovanına bağlıdır denilse mübalağa edilmemiş olacağına bilbadehe hükmedilir." Namık Kemal bu ifadenin bile Asya ile Avrupa'yı mukayese etmek açısından yeterli olmayacağını söyler. Onun Midhat Efendi gibi bilgiye dayalı aktarımları devam eder. Demir yolları, ulaşımdaki gelişmişlik ve rahatlık, fabrikalar ve burada üretilen mallar, büyük mağazalar, fiskiyeler hep hayran olunan ve dikkatle gözlemlenen yönlerdir.

Namık Kemal sonunda şuna varır, "memalik-i mütemeddine dediğimiz yerlerde tabiat-ı beşer, bayağı tabiat-ı aleme hükmetmiş." (Namık Kemal, 1978: 199)

Namık Kemal'i diğer Tanzimat aydınlarından farklı kılan noktalardan birisi, Avrupa medeniyetinin gösterişli ve etkileyici yüzünün yanında, aksayan, geri kalan yönlerini de görebilmesi, bunları dile getirmesidir. Avrupa'nın tüm bu parlak ve göz kamaştıran teknik ve ekonomik gelişmişliğinin yanında, aksayan yanlarını ifade için, "Vakıa medeniyet oralarda dahi bütün bütün nekaisten beri değildir." Asaletin haiz olduğu yerlerde maddi imtiyazlara sahip olanların ve konsolide oyunları gibi kötü işlerle meşgul olup halkı parasız bırakanların varlığını da görmezden gelmez.

Namık Kemal İstanbul'u birkaç sene içinde Londra haline veya Rumeliyi Fransa haline getirmenin mümkün olmadığını farkındadır. Mademki Avrupa bu hale iki asırda geldi, Osmanlı, onların da tecrübelerinden ve gelişmişliklerinden istifade ederek, hiç olmazsa iki asırda bu seviyeye ulaşabilir. (Namık Kemal, 1978: 200-201)

Namık Kemal, nihayetinde terakki etmenin Batı medeniyetini yakalamanın tek yolunun sa'y (çalışmak) olduğunu özellikle vurgular. "İnsan her neye vasil olur ise sa'y ile olur."

Sonuç

Türk edebiyatında "medeniyet" kavramı Fransızcada "civilisation" şeklinde kullanmaya başlamasından yaklaşık seksen yıl sonra, ona karşılık olarak dilimize geçmiş bir kavramdır. Klasik kaynaklarda, İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde kullanılan ve bunun Türkçeye çevirisiyle dilimizde de kullanılmaya başlanan bir kavram olmuştur. Klasik kaynaklardaki bu kavram daha çok insanların toplu halde yaşamalarına vurgu yaparken, Tanzimat döneminde Batı'daki kelimeye karşılık olarak kullanılmaya başlanan medeniyet daha çok değişim üzerinedir.

Batılılaşmayla birlikte Mustafa Reşit Paşa, Sadık Rifat Paşa, Mustafa Sami Efendi ve Şinasi gibi Tanzimat dönemi aydınlarında "medeniyet" denilince akla gelen tek bir medeniyettir ve bu Avrupa medeniyetidir. Bu anlayışın 1870'li yıllardan itibaren içine "İslam medeniyeti" kavramını da alarak "çoğulluğu" ifade etmek üzere kullanılmaya başlandığı görülür.

Genç yaşlarında Avrupa'ya giden Şinasi'de "medeniyet" kavramı Tanzimat dönemi pek çok aydının da olduğu gibi Avrupa medeniyetini tek hakim medeniyet, onu da bir din şeklinde algılama anlayışı hakimken, aynı nesle mensup olan ve biraz geriden gelen Namık Kemal'de "medeniyet" kavramı Doğu-Batı açısından daha dengeli zemine oturduğu ve sistematik hale geldiği söylenebilir. O, Avrupa medeniyetinin olumlu ve üstün pek çok yönüyle beraber, eksik ve aksayan yönlerini de eleştirel bir gözle bakabilmiş, bunlara dikkat çekmiş bir fikir adamımızdır.

Kaynakça

Akün, Ömer Faruk, "Şinasi" *İslam Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul 1970.

Baykara, Tuncer, "Bir Kelime – İstilah ve Zihniyet Olarak 'Medeniyetin Türkiye'ye Girişi", *Fikir ve Sanatta Hareket*, C.VII. Devre, S. 25, Mart 1982, s. 7-II.

Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, IQ Kültür Sanat Yay. İstanbul 2007.

Emil, Birol, "Namık Kemal'in Eserinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet-Medeniyet ve İrade", *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yay. İstanbul 1988, s. 11-24.

Filizok, Rıza, "Namık Kemal'in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı", *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yay. İstanbul 1988, s. 39-50.

Göçgün, Önder, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay. Ankara 1999.

Görgün, Tahsin, (2003), "Medeniyet. 'Modern Tartışmalar'", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXVIII, İstanbul: TDV Yay. s. 298-301.

Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, MÜ, SBE, (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2006.

İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, (çev. Pirizade Mehmed Sahib, C.I, İstanbul Takvimhane-i Amire, 1275, (1859), s.71)

Kaplan, Mehmet, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1948.

Kaplan, Mehmet, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilikler", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, Dergâh Yay. İstanbul 1976.

Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmaları II*, Dergâh Yay. İstanbul 1987.

Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 2. bs. TTK Basımevi, Ankara 1985.

Koçak, Ahmet, *Türk Romanında Avrupa*, Kitabevi Yay. İstanbul 2013.

Kutluer, İlhan, (2003), "Medeniyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXVIII, İstanbul: TDV Yay. S. 296-298.

Lucien Febvre, "Sivilizasyon Bir Sözcüğün ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi" (çev. İsmail Yerguz), *Cogito*, S. 5, 1995.

Meriç, Cemil, "Batılılaşma", *CDTA*, C. I, İletişim Yay. İstanbul 1983,

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

Muhammed Aziz Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, (trc. Bahaeddin Yedyıldız), Tur Yay. İstanbul 1980.

Namık Kemakı "Terakki", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi: (1865-1876)* (haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1978. c. II, s. 193-202.

Namık Kemal, "Medeniyet", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, (haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1978, s. 231-234.

Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri I*, (haz. İsmail Kara-Nergiz Yılmaz Aydoğdu), Dergah Yay. 2005.

Okay, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergah Yay. İstanbul 2005.

Osman Gündüz, "İklimini ve Sesini Arayan Şair: Namık Kemal", *Doğumunun 170. Yılında Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu*, 20-22 Aralık 2010 Tekirdağ, C. I, s. 549-557

Sevük, İsmail Habib, *Edebî Yeniliğimiz*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1940.

Süslü, Zeynep - Kara, İsmail, "Şemseddin Sami'nin Medeniyete Dair Dört Makalesi", *Kutadgu Bilig*, S. 4, Ekim 2003, s. 259-281.

Şinasi, "Ceride-i Askeriyenin Neşri Hakkında", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I: (1839-1865)*, (haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1974.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı*, YKY, İstanbul 2007.

Tansel, Fevziye Abdullah, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları III*, Midilli Mektupları, Ankara 1973.

Topdemir, Ramazan, "Namık Kemal'in Eserlerinde Hürriyet ve Medeniyet Kavramları", *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu*, 20-22 Aralık 2010, Tekirdağ, 2010, C.II, s. 2023-2027.

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (haz. Mehmet Kaplan), İstanbul 1970.

THE SECTARIAN MENACE IN THE MIDDLE EAST: THE OTHER 'SAMSON OPTION' *

Abdelwahab EL-AFFENDI**

I would like to thank the Istanbul Medeniyet University for the honour of delivering this keynote speech, and I would like not to waste this opportunity with engaging in idle academic banter. There is nothing wrong with idle academic banter when the time is right, but at grave times like this, it is the duty of intellectuals to speak to urgent and pressing matters of concern to the ordinary man and woman in the community.

When addressing the issue of civilisations, the first thing to note is that civilisations are by necessity pluralist. We cannot thus speak of 'Protestant' or 'Shiite' civilisations. And even though it is habitual to speak of civilisations as being Roman, Islamic, Greek, Persian, Chinese, etc., a civilisation that deserves the name must be able to accommodate a plurality of religions, ethnicities, and sub-cultures. For this purpose, ethnic cleansing in the name of 'purification', or the genocidal subjugation of the other, represent the other pole to civilisation, and in fact, the epitome of barbarism. That is why the Quran holds the Pharaonic persecution and genocidal subjugation of Egypt's Israelite minority as the epitome of evil. Similar acts of barbarism are universally viewed with repugnance. And that is why Gibbon's famous blaming of the collapse of the Roman Empire on the rise of Christianity should be read in reverse: it is in fact the brutal persecution of Christians which signalled the collapse of the Roman civilisation and the subsequent withering away of the Empire. This is again the translation of another Quranic law of history:

ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين

(And we have willed to bestow Our favour on those persecuted on earth, and to make them leaders and to make them inheritors of the Earth)

According to this norm, victims of genocidal violence will in fact always be the winners: they will inherit the earth and become a moral inspiration. For their very survival and prosperity sends a signal that genocidal crime is not only evil, but also futile.

* Keynote Speech Delivered at the International Congress on Civilizations, Istanbul Medeniyet University, 19 January 2014

** Reader in Politics, and Coordinator, Democracy and Islam Program at the Center for the Study of Democracy, University of Westminster, e-mail: A.El-Affendi@westminster.ac.uk

This may raise questions about why, modern western 'civilisation' (a claim questioned by Gandhi in his famous quip: 'It would be a very good idea', when replying to the question: What do you think of Western civilisation?) seems to be limitlessly expanding, as Toynbee opined, in spite of its extensive and woeful record of genocidal enterprises?

This is indeed a question worthy of reflection. However, this civilisation appears to be moving towards solving this apparent paradox in a number of ways: globalising itself and thus diluting its sins (and attempting to partially atone for them); self-destructing through vandalising the environment; and adopting the suicidal policy of MAD (mutual assured destruction), whereby the superpowers ensure that the whole planet could be obliterated at the push of one button. This may be the first time in history that a 'civilisation' has adopted suicide as its ultimate defence policy. And with the recent chaos and uncontrollable proliferation of destructive capacities, this suicidal end may be nearer than we hope.

This MAD-ness has also been imported to our region in the form of Israel's so-called 'Samson Option': the equally suicidal policy of amassing a nuclear arsenal which, if ever used, will bring about the end of Israel and turn the whole region into a nuclear wasteland. The policy, as Seymour Hersh had perceptively and ironically note, was modelled on the myth of Samson, that early proto-type of tragic 'superhero'/suicide terrorist, who brought down the temple on himself and his enemies in an act of desperate vengeance. So spare a thought, when analysing the many 'irrational' suicidal bombers blighting our geographic and cultural landscapes these days, to these poor suicidal nations and civilisations. At least there is some residual element of 'rationality' in the approach of the individual suicidal bomber, since he believes (however erroneously) that he will go to paradise. Those with fingers on buttons ready to obliterate every living creature on earth, have no such mitigating narratives. For them, it will be the end, fullstop. They will be creating their own hell and abiding in it forever.

It is a matter for anthropologists to explore why, given the intense debates these days over suicide bombing and various acts of terrorism, scholars do not seem to see 'suicidal states' and 'suicidal civilisations' an issue worth losing sleep over. It is a mark of our times that, in a world run by five 'great powers', defined mainly by their possession of nuclear arsenals sufficient to pulverise our planet many times over, our obsession is with the solitary suicide bomber who can only harm a few people. Why has the big MAD-ness disappeared completely from our radar, while the small madness looms so large in our focus?

Recently, I finished an edited volume which argues that all these types of madness (genocide, ethnic mass terrorism, tyranny, or the excesses of the 'war on terror') are linked by certain types of framing and justifying narratives. Usually, unless one is a psychopath (and there are quite a few of those around, unfortunately), one only engages in violence for what they see as a legitimate reason, and to the level which achieves a given objective. Mainly, the objective is protecting oneself against perceived threats. Thus violence is normally justified in the context of narratives of insecurity: the other represents a serious threat to one's freedom, interests, identity or core values. Those engaged in genocidal violence or mass terrorism are usually possessed by their own terror narratives about uncontrollable threats posed by the others, whose very existence is a mortal danger. People craft their own horror world, and then enact the script which it dictates.¹

If we accept this view, then the terrorist who pulls the trigger on a suicide vest, and the head of state who launches a nuclear weapon, are both enacting the same script of defending oneself against barbarism by engaging in a barbaric act. For them, this is the proverbial 'lesser evil'. So why do we live in terror of the sole terrorist who might blow a bus, or the 'rogue state' which might possess a couple of nuclear bombs, and not worry about the person who has the power to blow us all to smithereens at the touch of a button? Why are Iran's non-existent nuclear weapons more of a terror than Israel's existent ones?

Well, the framing narrative for such a stance goes like this: those sitting on top of the vast nuclear arsenals in Washington, Moscow, Beijing, London, Paris or Tel Aviv, and even in New Delhi and Islamabad, are 'responsible' individuals who are also restrained by 'rational' and responsible institutions. In other words, they are 'civilised' and trustworthy, while the others are Barbarians whose acts cannot be predicted. Let us hope that some of this is true, for our lives depend on it. But we will all be forgiven if we profess to a great deal of scepticism.

But let us leave these reflections for another occasion.

My concern today is with another 'Samson Option', the fear that whatever is left of an 'Islamic civilisation' is in danger of blowing itself up into myriads of fragments. The concern here is not with the plague of extremism blighting the lands from Afghanistan and Pakistan, down to Mali and Nigeria, although this is problem enough. I am speaking here about the murderous sectarian polarisation which is manifesting itself in conflicts from Lebanon and Syria to Iraq and Bahrain, and creating irreconcilable divisions across the Muslim world. This divide is unprecedented

¹ Abdelwahab El-Affendi, ed., *Genocidal Nightmares: Narratives of Insecurity and the Logic of Mass Atrocities*, New York: Bloomsbury Academic, forthcoming.

in its size, extension, impact or accompanying violence. Never in the whole history of Islam has so many groups engaged in such levels of destructive violence, across such wide areas, and against the background of such an ugly rhetoric of hate. Even though sectarianism has manifested itself early in Islamic history, and in many unpleasant forms, the sectarian spirit is antithetical to the spirit of Islam. In fact, on many occasions, the Quran equates sectarianism with unbelief:

وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

(And be not among the idolaters, among those who have parcelled their faith and have become sects, each group delighting in but what they themselves hold [by way of tenets])

فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

(And they [followers of earlier revelation] have parcelled their affair amongst themselves, each party delighting in but what they themselves hold.)

In this and other verses, sectarianism is equated with holding to part of the truth, and feeling fully satisfied with this partial acquisition.

The 'sectarian spirit', in a generic sense as a closed meaning system associated with selective ethical blindness, often combines, as one author put it, 'a narrowness of outlook with a breadth of application. It is a matter of seeing the world which one inhabits only from one particular angle: but it is the whole of that world, and not simply a limited part of it, which falls within the scope of the sect's defining dogma.'²

The sectarian worldview is delimited by narratively constructed 'meaning systems' that 'appear to be incommensurable... because they are orthodoxies, closed circles of presuppositions'.³ However, the concept of sect we apply here is slightly different from that of religious sect seen as combining the characteristics of orthodoxy as meaning system, value system and a community of belonging, with the schismatic features of rebellion and separatism.⁴ We rather see the sectarian position as a defensively constructed and insular narrative universe, setting itself apart from the rest of the world either by its values or by its stories. It is an 'interpretive community' in Stanley Fish's sense of being 'informed by the same notions of what counts as a fact, of what is central, peripheral, and worthy of being noticed –in short, by the

² Anthony Becher, cited in: Dale L. Sullivan, 'Beyond discourse communities: Orthodoxies and the rhetoric of sectarianism', *Rhetoric Review*, 18: 1 (1999), p. 152. To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/10401619908839000>

³ Sullivan, 'Beyond discourse communities', p. 152.

⁴ Sullivan, 'Beyond discourse communities', pp. 152-7.

same interpretive principles... [and] by a way of perceiving that results in the emergence to those who share it (or those whom it shares) of the same text'.⁵

In this sense, sectarianism is both reflective of a prior attitude of *parti pris* based on a certain identity, and creative of a new identity based on prior positions and perceived interests, fears, etc. Thus depending on being Arab or Jew, Catholic or Protestant, one is more likely to adopt a narrative foregrounding the claims, fears and prejudices of one side in the conflicts on Palestine or Northern Ireland, respectively, and blotting out or side-lining the suffering and grievances of the other. Ideology could have the same effect, with Marxists and neo-liberals, for example, sure to adopt diametrically opposed narratives on Cuba, Vietnam or African poverty. In our current era, the Islamist-secularist divide is becoming as sectarian as it can get. Sometimes it is like being a fan of a football team. You do not love it less for playing a lousy game.

By the same token, adopting a certain narrative (on the war on Iraq or the conflict in Syria) could in turn become formative of a new 'sectarian' identity that functions as a filter blocking out certain facts and perceptions. In this sense, we can sometimes observe the crystallisation of 'instant sectarianism' in situations where taking a political position can turn rival groups into 'sects'. For example, following the July 3 coup in Egypt in which defence minister Abdul-Fattah Sissi deposed President Mohamed Morsi, the Egyptian political space became polarised between the 'Morsi sect' versus 'Sissi sect'.

The symptoms of this tendency (which I have elsewhere referred to as politicising religion and religionising politics) manifests themselves in many guises, but nowhere has sectarianism manifested itself, both in its conventional sense and the broader sense adopted here, than in attitudes towards the ongoing Syrian crisis. Here also, 'sectarianism' operated both as an identity-dependent bias and an identity-forming narrative. In the Middle East, Shia Muslim communities generally sided with the Assad regime, while Sunni Muslims backed the opposition. At the same time, a narrative portraying the conflict as one between Western domination on the one hand, and anti-imperialism on the other, has also created a polarisation pitting some elements of the old left, together with habitual anti-Western actors, such as Russia and China, on the one side, and pro-Western forces on the other. A significant section of opinion in Africa and the rising nations (such as India and Brazil) also appeared inclined to the 'anti-imperialist' stance.

⁵ Cited in: Erie Martha Roberts, 'Something Fishy is Going On: The Misapplication of Interpretive Communities in Literary Theory', *The Delta*, 1:1 (2006), p. 33.

Here we have a 'live' demonstration of how the 'sectarian' bias emerges and operates. The two sides purport to espouse the same values, for example, they all oppose the indiscriminate targeting of civilians, the use of chemical weapons or terrorism. However, Syria and its allies would dismiss reports about massacres by pro-regime forces as lies, exaggerations or 'isolated' incidents, and argue that the other side commits more atrocities, or would do, having half a chance. The opposition, by contrast, selectively focuses on regime atrocities, and dismisses the claims and fears of the other side about its excesses as unjustified, exaggerated or misinformed.

One can cite a random example of the 'sectarian' rhetoric in a recent article by a Palestinian columnist who used two lines of argument to support the Syrian regime's narrative about a 'global conspiracy' to undermine Syria's role as the leader of resistance to Western imperialism and Israeli hegemony. The first is an a priori claim: 'Whenever I see an alliance led by America and incorporating Britain, France and some oil countries, in particular Qatar and Saudi Arabia, then I declare myself, without hesitating for an instant, against such an alliance.'⁶ The other line is less dogmatic, and cites as evidence the 'systematic destruction' of Syria which seeks to eliminate the country from the regional power equation. Those who blame the regime for the destruction deliberately overlook the role of the armed groups and those who arm and fund them. They also ignore the measures taken against Syria in the Arab League, from which it is now suspended. The 'conspiracy' sought to undermine the peaceful democratic activism, just as other Arab Spring experiments have been subverted and side-tracked into internal conflicts. The aim is not to promote the illusory 'American- and oil states-backed democracy', but to precipitate the break-up of Syria into warring state-lets in order to safeguard Israeli-American hegemony. The writer ended by calling on nationalist forces to 'stand firmly with Syria against the conspiracy' and hesitate no more, since the enemy is now evidently clear.⁷

What is equally interesting is the reaction of the readers of the left-leaning pro-Arab nationalist paper in which the article was published. The majority of members of this 'interpretive community' backed the author and hailed his courageous and insightful piece, even though a significant number dissented, challenging the author on factual claims, analyses and moral judgements.

Again, we are left with irreconcilable narratives and the question: Is there, then, no way of arbitrating such claims? Well, our argument is that 'sectarian' claims may be incommensurable and irreconcilable, but they cannot be morally equivalent. Many in 1930's Germany had irrational, but genuine, fears about 'global conspiracies'

against their country, and traumatic memories about recent tragedies. So did Serbs and Hutus in the 1990s regarding their status in their respective countries. Ironically, the actions taken by elites in response to these fears turned them into a reality: the world did indeed gang up against Germany, the Hutus confronted the very scenario of subjugation they dreaded, and the Serbs lost most of the very territory they contested, and some more. It is therefore relevant to evaluate such narratives in terms of moral consequences, among other considerations.

There are two sides to this challenge. First, there is the tendency of this sectarian confrontation to career towards a virtual Samson Option, in which the Muslim Umma implodes through successive processes of sectarian polarisation, escalating extremism and finally a big bang as the two extremist poles confront each other in a fight to the finish. Then there will be no need to drop a nuclear bomb or two, as some American and Israeli extremists have been urging for some time now. The locals would do the job themselves, and the Umma will self-destruct with little outside help. One has just to look at the devastated Syrian cities and villages. It would have taken worst enemy a long time, and plenty of hate, to do that damage.

Even more seriously, while this carnage is going on, the Umma is haemorrhaging morally. The most tenuous claim to being a distinct civilisation, even in this era of globalisation, must entail a modicum level of moral self-sufficiency. Responses to the Syrian crisis manifest, however, moral deficiencies bordering on total moral bankruptcy. The combination of collusion and powerlessness in the face of the genocidal violence taking place against the Syrian people, and the simultaneous blaming of foreigners for the carnage and appeals to them to fix it, all this does little to substantiate claims about the existence of a Muslim community, let alone an Islamic civilisation.

We cannot speak of a civilisation when it is this invisible. We cannot speak of a 'dialogue of civilisations' when we ourselves cannot perform dialogue except through the barrel of a gun or from behind a wall of hate.

I would paraphrase Gandhi, only slightly, here. A Muslim civilisation? It would be a really very good idea! The millions of displaced Syrians facing another bleak winter would also agree.

Thank you very much!

Yazım ve Kaynak Gösterme Kuralları

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

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

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

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

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

Kaynakça:

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

Sıralama: Alfabetik olarak yazarın soyadına göre

Style Guidelines:

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

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

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

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

References:

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

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

Order: alphabetically by last name of author.

Tek Yazarlı Kitap:

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

İki Yazarlı:

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

Kitap Bölümü:

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

Derlenmiş Kitap:

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

Dergi:

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

Tez:

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

Gazete ve dergi makaleleri:

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

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

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

Konferans makalesi:

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

İnternet referansları:

Johnson, Isabelle, Emily King, ve Thomas Wilson. 2009. Data-Driven Programming.

<http://www.dataprograms.org/datadriven>

26 Kasım 2010 tarihinde erişildi.

Mülakatlar:**Kaynakçada:**

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

Notta:

Yazarın Mülakat yapılanın ismi ile mülakatı, yer, tarih.

Single Author Book:

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

Two Authors:

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

Chapter in a book:

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

Edited book:

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

Journal:

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

Thesis:

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

Newspaper and magazine articles:

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

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

Conference paper:

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

Internet references:

Johnson, Isabelle, Emily King, and Thomas Wilson. 2009. Data-Driven Programming. At

<http://www.dataprograms.org/datadriven>

accessed November 26, 2010.

Interviews:**In references:**

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

Interviews in notes:

Author interview with Name of interviewee, place, date.

MEDENİYET | JOURNAL OF
ARAŞTIRMALARI | CIVILIZATION
DERGİSİ | STUDIES

Uluslararası | International
Hakemli Dergi | Peer-Reviewed Journal



CIVILIZATION:
THE ESSENCE OF AN EVALUATIVE-DESCRIPTIVE CONCEPT 1

Brett BOWDEN

MATERIAL PROGRESS AND SPIRITUAL SUPERIORITY:
MUSLIM BROTHERHOOD CONCEPTUALIZATIONS OF CIVILIZATION 25

Irzchak WEISMANN

ŞEHİR VE MEDENİYET İLİŞKİSİ
RELATIONSHIP BETWEEN THE CITY AND CIVILIZATION 43

Sami ŞENER

MEKÂNIN KODLAMA GÜCÜ: MEDENİYETLERE HAYAT VEREN YAPILAR
ENCODING POWER OF THE SPACE: BUILDINGS THAT BRING CIVILIZATIONS TO LIFE 61

Mehmet BİREKUL

"CHATHAM HOUSE'DA TARİH YAZMAK SAVAS, ÖLÜM VE AŞK GİRDABINDA ARNOLD J. TOYNBEE
"WRITING HISTORY AT THE CHATHAM HOUSE: ARNOLD J. TOYNBEE AT THE TRIANGLE OF
DEATH, LOVE AND WAR" 77

Fatih BAYRAM

"MEDENİYET'İ BİR DİN HALİNE GETİRMEK YA DA "AVRUPA MEDENİYETİNDEN İBRET
DERSİ ALMAK": ŞİNASİ VE NAMİK KEMAL'İN MEDENİYET HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ
"TURNING CIVILIZATION INTO A RELIGION OR DRAWING A LESSON FROM EUROPEAN CIVILIZATION":
THE THOUGHTS OF NAMİK KEMAL AND ŞİNASİ ABOUT CIVILIZATION 85

Ahmet KOÇAK

THE SECTARIAN MENACE IN THE MIDDLE EAST:
THE OTHER 'SAMSON OPTION' 97

Abdelwahab EL-AFFENDI

