

Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme

From Temeddün to Civilisation: An Essay on the Change of Ottoman Perspective to Human, Society and State

*Abmet Karaçavuş**

Özet

İnsanın doğasının ne olduğu sorusu tarih içinde her zaman sorulmuş ve genelde medeni, yani toplumsal olduğu cevabı verilmiştir. Platon'dan Aristo'ya, Farabi'den İbn Haldun'a, Tursun Bey'den Kınalı-zâde Ali Çelebi'ye bu kabul insanla ilgili düşüncelerin hareket noktası olmuştur. Ancak onlar ayrıntılarda farklılaşarak kendi düşünce sistemlerini kurmuşlardır. Sonuçta kaynağını Antik Yunan'dan, İslam öncesi Türk geleneklerinden ve İslam inancından alan geleneksel İslam-Osmanlı düşüncesinin insana, topluma ve hükümdara ya da devlete dair görüşlerini oluştururken kendisine referans aldığı bu başlangıç ilkesi, zaman içinde adeta nas değeri kazanmıştır. Bu düşünceyi ifade etmek için, kavram olarak çoğu zaman birbiriyle eş anlamlı bir şekilde *ıçtima* ve *temeddün* kullanılmıştır. Ancak Osmanlı Devleti'nin gerilemesine paralel olarak düşünce sistemi ve onu oluşturan kavramlar değişmiş ve/veya dönüşmüştür. XIX. yüzyıla gelindiğinde yüzünü iyice Avrupa'ya çeviren Osmanlı'da, geleneksel kavramların Batılı bir içerik kazanması veya Avrupa ile karşılaşma sonucu ortaya çıkan yeni durumları karşılayacak yeni terimlerin icat edilmesi ya da Batı dillerinden aynıyla alınması süreci başlamıştır. Bu süreçte *temeddün*'ün yerine ikame edilmeye çalışılan ve geleneksel insan, toplum ve devlet algısını bütünüyle değiştiren terim, Fransızca *civilisation*'un Türkçesi olarak önerilen *medeniyettir*. *Civilisation*'un Türkiye'deki tarihi Mustafa Reşit Paşa ile başlamış ve kelime kısa sürede *medeniyet*le karşılanmıştır. Böylece *medeniyet* Osmanlı'dan Türkiye'ye son iki yüz yıllık modernleşme tarihinin anahtar kavramlarından biri olmuştur. Yeni kavramlar yeni düşünceler getirmiş ve Osmanlı aydınının bütün ontolojik referanslarını değişime uğratmıştır. İşte bu çalışmanın amacı, *temeddünden medeniyete* uzanan değişim sürecini, *civilisation*'un tarihte yüklendiği görev ve anlamlar yardımıyla incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, siyaset, modernleşme, terakki, terbiye.

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi;
E-mail: karacavus2001@yahoo.com

Abstract

Throughout the course of history, the question of what the nature of humans is has always been asked and the answer that it is civilized or societal has been given. This acceptance has been the source of action regarding ideas about humans from Platon to Aristo, Farabi to Ibn Haldun, and Tursun Bey to Kınalı-zâde Ali Çelebi. However, they have established their own way of thinking via their differences in details. This starting point affected from ancient Greece and pre-Islam Turkish traditions and which has been taken as a reference point in establishing the traditional Islamic-Ottoman perspective towards human, society, leader and state has become a dogma over time. To express this idea the synonomous words *ictimâ'* and *temeddün* have been used. However, with the decline of the Ottoman Empire, the thinking system and vocabulary used for it changed. The Ottoman Empire which turned its face completely to Europe in the 19th century, traditional terminology was tried to be adapted to western style or new terminology was created; western terminology was used to meet new developments. In this period the French word *civilisation* whose Turkish equivalent is *medeniyet* which changed the classical perception of people, society and state was used instead of the classical term *temeddün*. The history of the word *Civilisation* in Turkey began with Mustafa Reşit Paşa and after a short while was replaced by *medeniyet*. Thus *medeniyet* has been one of the key notions of the modernization period of Turkey beginning with the Ottoman times. New terminology brought new ideas and completely changed the ontological references of the Ottoman intellectuals. The aim of this study is to examine the period of change from *temeddün* to *medeniyet* with the help of the meanings and duties *civilisation* has undertaken throughout the course of history.

Keywords: Civilization, policy, modernization, progress, education.

Giriş

Kelime ve/veya kavramların tarihini araştırmak, yorucu ama sayısız faydaları olan bir iştir.¹ Çünkü insanlar kelimelerle düşünür, kelimelerle konuşurlar ancak kelimeler çoğu zaman anlatılmak istenileni karşılayamazlar. Bunun sonucu olarak zaman içinde kelimelerde anlam çeşitliliği ve kayması ortaya çıkar. Sözcüklerin tarihi üzerine yapılan çalışmalar, anlam kaymalarının ve çeşitliliklerinin anlaşılmasında, dolayısıyla insanın zihin haritasının belirlenmesinde büyük öneme sahiptirler.² Yani kelime tarihi, sözcüklerin bugünkü anlamlarına indirgenmesi suretiyle geçmişin değerlendirilmesinin önüne geçilmesine katkı yapacaktır. Zira geçmişi bugünün değer yargılarına mahkûm eden en önemli araçlardan biri dildir. Başka bir deyişle dil indirgeyicidir ve canlı bir varlık olduğu için, kelimelerin tarih içinde kazandığı anlamların büyük kısmı, çoğu zaman sadece uzmanların ilgi alanına girer. Diğer

¹ Lucien Febvre, *Uygartık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1995, s. 9.

² Örneğin Febvre, Fransızcadaki *civilisation* kelimesinin tarihini yapmanın, gerçekte Fransız zihniyetinin XVIII. yüzyıldan beri maruz kaldığı ve gerçekleştirdiği devrimlerin en derinlerinden birinin evrelerini yeniden kurmak olacağını belirtmektedir. L. Febvre, *Uygartık*, s. 10.

tarafından insan, zaman içinde ortak bir düşünce dili kurabilmek için her zaman her yerde geçerli olan standart anlamlara ihtiyaç duymuştur. Bu amaca ulaşmak için de kelimeler sözlük manalarının dışında terim anlamları kazanmışlardır. Yani kavramlar düşüncenin evrensel dili olmak iddiasındadırlar. Bu nedenle de ontolojik referanslarla yüklüdürler. İşte bundan dolayı insanlar kavramlara verilecek standart anlamlar konusunda bir türlü anlaşamamışlar ve yüzyıllar süren tartışmalara kapı aralamışlardır. *Temeddün, medeniyet ve civilisation* böylesi üç kelime/kavramdır. Bahsedilen kavramlar, sadece Türkiye’de değil bütün dünyada tartışma konusudur. Bu çalışmada her üç kavramın tarihi, mümkün olduğunca incelenmeye ve gelenekten modern döneme Osmanlı düşünce dünyasında yaşanan değişim ve dönüşümler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Fransa’da ortaya çıktıktan sonra diğer Avrupa dillerine yayılıp bir kavram haline gelen *civilisation*ın Türkçesi *medeniyet*, ilk defa 1838’de Sadık Rıfat Paşa tarafından kullanılmış ve sonra Türkçeye yerleşmiş bir kelime/kavramdır. Bu nedenle *medeniyet*in Osmanlı-Türk modernleşmesindeki yerinin ve manasının tespit edilmesi, Türkiye’nin son iki yüz yılının anlaşılması çabalarında yol gösterici olacaktır. Başka bir ifadeyle, Türkiye’yi anlamak için hem *medeniyet*in hem *civilisation*ın kelime tarihini ve kavramsal çerçevesini detaylı bir şekilde incelemenin çeşitli faydaları bulunmaktadır. Aynı şekilde bu çalışmanın diğer önemli kavramı *temeddün*dir. Zira *temeddün*, geleneksel İslam-Osmanlı bilgi sisteminin insan, toplum ve devlet anlayışının temel ilkelerini anlamak amacıyla ele alınması gereken bir terimdir. Yani geleneksel düşünüş biçiminin temel kavramı olan ve XIX. yüzyılda bazen *medeniyet*in yerine de kullanılan *temeddün*ün yapılan değerlendirmelere esas teşkil etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla *temeddün ve medeniyet-civilisation*ın karşılaştırmalı analizini yapmak, Osmanlı zihin dünyasının temel belirleyenlerinden birinin tespit edilmesinde büyük faydalar sağlayacaktır.

Bugün *medeniyet* ile ilgili tartışmalar, genelde kelimenin ortaya çıkış sürecinden bağımsız ve tarihsel bağlamından kopuk biçimde, çoğunlukla kavrama olumlu değerler yüklemek suretiyle sürdürülmektedir. Böylece insanlar kavramın içeriğini istedikleri gibi doldurma fırsatını da elde etmektedirler. Sözgelimi, Vefa Taşdelen *medeniyet*in, İslamî bir içerikle tanımlamaya çalıştığı bir makalesinde, konuyu *Habil-Kabil* meselesi üzerinden ele almaktadır. İleri sürdüğü düşünceleri *Kur’an*’a dayanarak değerlendiren Taşdelen’e göre, geleneksel İslam-Osmanlı ontolojisinin, insanın varoluş itibarı ile *medeni* olduğunu kabul eden temel görüşü, Arapça *müddün* kökünün sözlük anlamından hareketle yerleşiklik olarak ele alınmalıdır. Başka bir deyişle, *medine* şehir anlamına geldiğine göre *medeniyet* yerleşikliği ifade eden bir kavramdır. Yani Hz. Adem’in oğulları *Habil* hayvancı, *Kabil* ise çiftçidir. Zira *Kabil* ekin, *Habil* hayvan kurban etmişti. Dolayısıyla insanın dünyadaki varoluşunun ilk halinde tarım ve hayvancılık kültürü söz konusudur. Bu da insanın kökeninde yerleşik yaşamın

olduğunu gösterir.³ Öyleyse *medeniyet* yerleşiklik düzleminde değerlendirilmelidir.⁴ Öncelikle belirtilmelidir ki daha sonra tartışılacağı üzere, geleneksel düşüncedeki insanın varoluş itibarıyla *medeni* olduğuna dair kabul, yerleşikliğe değil toplumsallığa atıf yapmaktadır ve bu siyaset felsefesi ile ilgilidir. İkinci olarak bizim çalışma alanımız din bilimleri olmadığı için *Kur'an*'ı tefsir ya da *tevil* edecek durumda değiliz. Ancak eğer Taşdedelen'in *Habil-Kabil* meselesinde açtığı yoldan gidilecek olursa çok farklı sonuçlara çıkılması, hatta o anlatının yerleşikliği yerip, göçebeliliği yücelttiği neticesine bile ulaşılması mümkündür. Şöyle ki eğer *Kabil* çiftçi ise yerleşik olma ihtimali yüksektir. Buna mukabil *Habil* hayvancı ise yerleşik olmak bir yana, belki göçebe yaşamak mecburiyetindedir. Cana kıyan *Kabil* olduğuna göre yerilen yaşam, hayvancılıktan dolayı seyyar olma ihtimali yüksek bulunan *Habil*'inki değil, çiftçiliği nedeniyle yerleşik hayata daha yatkın olan *Kabil*'inkidir. Yani bu anlatıyı yerleşiklerin tamahkârlıkları, hakkına razı olmayan bir yapıya sahip oldukları ve amaçlarını gerçekleştirmek için kan dökmekten çekinmedikleri düşüncesiyle de tefsir etmek mümkündür. Kaldı ki bu anlatının, insanın varoluşunu devam ettirmek için mutlak surette icra etmek zorunda olduğu iki temel üretim biçiminden bahsettiğini söylemek de olanaklıdır. Zira tarım ve hayvancılık insanın en temel ihtiyacını, yani beslenme gereksinimini gidermek için mutlaka icra etmesi gereken mesleklerdir. Nitekim tarih içinde çeşitli uygarlıkların tarım ve hayvancılığa verdikleri önemi betimleyen metinlere rastlanmaktadır ve bu iki üretim biçimi arasında bir çekişmenin daima var olduğu gözler önüne serilmektedir. Sözelimi Sümerlerden kalma kitabelerde dahi üretim biçiminin

³ Gordon Childe, Taşdedelen'in tam aksi görüştedir. Ona göre düşünülen aksine insanlık, ilk defa tarımsal faaliyetlerde bulunmaya başladığı dönemlerde yerleşik değil göçebedir. Şöyle demektedir: "*Tarıma başlamakla yerleşik bir yaşam türü seçmek birbirinin aynı değildir. Öteden beri çiftçinin yerleşik yaşamına karşı olarak "ensiz barksız avcının" göçebe yaşamı gösterilir. Bu karşıtlık gerçek dışıdır uydurmadır. ... Bugün bile Asya, Afrika ve Güney Amerika'da ekim yapmak demek çalılıkta ya da ormanda bir parça toprağı bulup temizlemek, çapa veya sopyayla kazmak, tohum ekmek, sonra da ürünü kaldırmak demektir. Toprak süürülmez, gübrelenmez, yalnızca ertesi yıl yeniden ekilir. Bu durumda aradan birkaç mevsim geçince verim gözle görülür biçimde düşer. Bunun üzerine yeni bir toprak parçası temizlenir, bu toprak parçası da verimsizleşinceye değin bu yöntem yenilenir. Çok geçmeden yerleşme alanına yakın topraklar tümden kıraçlaşır. İş buraya varınca insanlar yola düşer, başka yörelere yerleşir.*" Bkz.: Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan (İnsanın Çağlar Boyu Gelişimi)*, Çev. Filiz Ofluoğlu, İstanbul 1996, s. 58-59; Aynı şekilde M. A. Lahbabi de insanlık tarihinde, "*Yerleşik site hayatının anormal ve arızlı*" temsil ettiğini belirtir. Ona göre "*Belli başlı ilk hayat tarzı daima göç (migration), yani insanların maddi yüklerini olduğu kadar, tanrılarını, mevsimlik bayramlarını, folklorunu, tekniğini vs. kendileri ile birlikte taşıdıkları uzun süreli yer değiştirmeler olmuştur.*" Muhammed Aziz Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1996, s. 21. (Dokusuna biraz Arap hatta Sami milliyetçiliği sinmiş olmakla birlikte, oldukça değerli denemelerden oluşan bu eserin tamamı, Batı'nın medeniyet eksenli sömürü düzenini eleştirerek kendi değer ve düşünce dünyasından çözüm önerileri getirmeye çalışmaktadır.)

⁴ Vefa Taşdedelen, "*Medeniyet İnsanlığın Ortak Dili*", *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 9.

belirlediği iki yaşam tarzının [çiftçi (yerleşik)-hayvancı (seyyar)] birbirine üstünlük iddiasıyla yaptığı kadim çekişme ve mücadeleyi yansıtan anlatılar görülmektedir.⁵ Bu nedenle *Kur'an* anlatısında, Taşdelen'in aksine her iki yaşam formunu da (yeleşik-göçebe) *medeniyete* dâhil ettiği düşünülebileceği gibi insanın yaşaması için gerekli olan besinin üretiminin ancak tarım ve hayvancılıkla sağlanacağına dair bir vurgunun yapıldığından da rahatlıkla bahsedilebilir. Tabii ki bunlar sadece yorumdur. Belki de *Kur'an*'da bahsedilenler, çok daha başka şeylerdir ve insanın bunu tamamiyle bilebilmesi olanaksızdır.

Önceki paragraftaki örnek, Türk aydınının içinde bulunduğu kafa karışıklığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu nedenle *medeniyet*, en azından tarih bilimi açısından, tarihsel içeriği görmezden gelinerek yeniden tanımlanabilecek bir kavram değildir. Çünkü böylesi bir tavır, yakın tarihin anlaşılmasını neredeyse imkânsız hale getirecek bir riski yanında taşımaktadır. Sözgelimi bazı aydınlar, bir yandan Türkiye'nin iki yüz yıllık modernleşme tarihine mesafeli dururken, diğer taraftan *medeniyet*, *civilisation*dan bağımsızlaştırıp, onaylar bir tutum takınmaktadırlar. Böylesi bir zihinsel kargaşa, kavramın tarihsel bağlamından koparılıp, içeriğini isteyen istediği biçimde doldurmasıyla ilgili bir çelişkinin eseridir. Çünkü tartışılacağı üzere Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rifat Paşa'nın kaleminde kavram, XIX. yüzyılda Avrupa'nın oluşturmuş olduğu değerler toplamını ifade etmektedir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda medenileşmek, Avrupalılaşmak anlamına gelmektedir. Bu Avrupa'nın en üstün konumda olması nedeniyle olduğu kadar, *medeniyet*, *civilisationu* karşılar yeni bir kavram olduğu için de böyledir. Konuya bu bağlamda yaklaşıldığında Mehmet Akif Ersoy'un "*Medeniyet denilen kahpe, hakikat yüzüğü*" ya da "*Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*" derken kastettiğinin, aslında *Avrupa* olduğu daha rahat anlaşılır. Dolayısıyla Mehmet Akif Ersoy soyut, insanın içeriğini istediği gibi dolduracağı bir kavramdan bahsetmemektedir. Onun anlayışında *medeniyet*, genelde İslam dünyasını, özelde Osmanlı Devleti'ni parçalayıp hegemonyası altına almaya çalışan ve bunu da başaran somut bir coğrafya ve toplumu ifade etmektedir. Yani bu mısralar, *medeniyet* ile Avrupa'yı her açıdan özdeşleştiren bir tarih bilincinin ve sürekliliğinin dışavurumudur.⁶

⁵ Sümer metinlerinde *davar-tahıl* ya da *çiftçi-çoban* atışmalarına rastlanmaktadır. Bu tartışmalarda her iki üretim ve yaşam biçimi de ürettikleriyle ve yaşamlarının kendilerine sunduğu üstünlüklerle övünmektedir. Muazzez İlmiye Çığ, *Tarih Sümer'de Başlar*, Ankara 1998, s. 92-94 (davar-tahıl), 113-121 (çiftçi-çoban).

⁶ İhsan Fazlıoğlu'nun yakın zamanlarda 270 katılımcı ile yaptığı bir alan araştırması, eğitilmiş Türk insanının medeniyetten hala Avrupa'yı anladığını ortaya koymaktadır. İstanbul, Ankara, Kocaeli, Köln, Berlin Bosna ve Viyana'da yapılan ankete katılanların 185'i lisans; 63'ü yüksek lisans; 22'si doktora öğrencisi ve 53'ü öğretim üyesidir. Katılımcıların çalıştıkları bilim dalları 175'i sosyal; 86'sı sayısal; 44'ü ilahiyat ve 16'sı sanattır. Kendilerini *milliyetçi*, *muhafazakâr* ve *dindar* olarak tanımlamaktadırlar. Sohbet usulü ile yapılan ankette katılımcılara öncelikle "*medeniyetten ne anladıkları*" sorulmuştur.

Nitekim Tanpınar, Tanzimat devrinin ilk ideolojisinin medeniyetçilik olduğunu belirtir.⁷ Sonuçta Osmanlı aydınları açısından, XIX. yüzyıl İslam-Avrupa ve Osmanlı-Avrupa ilişkileri *medeniyet* Avrupa ile özdeşleştirmiş ve kirlenmişti. Bu nedenle *medeniyet* yerine *uygarlığın* getirilmesini, sadece kelime ve kavramların Türkçeleştirilmesi çabasının ürünü gibi değerlendirmeyip, belki kirlenmiş bir kavramın yerine yenisini ikame etme girişimi olarak görmekte de fayda vardır.

Yukarıdaki kısa açıklamadan da anlaşılacağı üzere, bu makalede, Osmanlı'nın *temeddünden medeniyete (civilisation)* geçişi kelime ve kavramların tarihsel nitelikleri çerçevesinde ele alınmaya çalışılmaktadır. Çalışmada öncelikle *civilisation*un sözlük ve kavram anlamları tarihsel bağlamda kelimenin diğer türleri de göz önüne alınarak incelenmeye çalışılmıştır. İkinci olarak İslam-Osmanlı düşünüş biçiminin kendisinden önceki gelenekten devşirdiği, insan, toplum ve devlet anlayışı *temeddün* etrafında ele alınmıştır. Bu tartışmalar Platon, Aristo, Farabi, İbn Haldun, Tursun Bey, Kınalı-zâde Âli Çelebi gibi yazarlar ve düşünürlerin metinleri üzerinden yapılmıştır. Son olarak XIX. yüzyıl Osmanlı-Türk modernleşmesinin en önemli kavramlarından biri olan *medeniyet* incelenmiştir. Bu kavram tartışılırken kullanılan metinler Mustafa Reşit Paşa, Sadık Rifat Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Âli Paşa, Mehmed Şevkî, Namık Kemal, Basiretçi Ali Efendi, Musa Kâzım Efendi, Ahmet Hikmet Müftüoğlu vb. aittir. Sonuçta kavramlar insanın zihin haritasıdır. Bu nedenle onların bağlamlarının ortaya çıkarılması ve yerli yerine oturtulması, meseleleri daha berrak hale getirecektir. Bu çalışma böyle bir amaca hizmet etmek arzusuyla kaleme alınmıştır.

Civilisation

Cemil Meriç'e göre *civilisation*, içeriği çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen "*kaypak ve karanlık*" bir kelimedir. Sabit bir tanımı bulunmamaktadır. Ona göre Avrupa dillerinde zarafeti, çelebiliği -kısaca medeni olmayı-ifade eden sözcük önceleri *police* idi. Ancak *police*, XVII. yüzyıldan itibaren bugünkü anlamında, güvenlik gücü manasında kullanılmaya başlanmış ve yerini *civilisationa* bırakmıştır.⁸ Sözelimi Fransız yazar Turgot, 1750'li yıllarda "*dilinin ucundaki*" kelimeyi hiç kullanmamıştı.⁹ Hatta o tarihlerde yaygın

Cevaplar, katılımcıların "*istisnasız tamamının medeniyet sözcüğünden çağdaş Batı Medeniyeti'ni anladığını*" ortaya koymuştur. Bkz.: İhsan Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", *Türkiye Günlüğü*, 117, Kış 2014, s. 102; Fazlıoğlu'nun ulaştığı bu sonuç XIX. yüzyılda *civilisation-medeniyet* kavramının Osmanlı düşünce dünyasına girmesi ile birlikte kendini hissettiren *medeniyet* Avrupa ile eşitleme yönündeki yaklaşımın, hiç kırılmadan bugüne kadar devam ettiğini göstermektedir.

⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1976, s. 152.

⁸ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul 1996, s. 81.

⁹ A. Dauzat, *Dictionnaire étymologique* de, *civilisation*'un 1752'den itibaren Turgot tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Ancak bu bilgiyi aktaran Lahbabi'ye göre de terim "*İlk defa 1756'da Ami de l'homme'de Mirabau tarafından icat edilmiş benzerdir.*" Bkz.: M. A. Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 20.

kullanıma konu olan *civilisé* (uygarlaşmış) kökünden gelen *civiliser* (uygarlaştırmak) fiilinden bile hiç yararlanmamıştı. O hep *police* (Yunanca *politea*dan, toplum halinde) ve *police* (âdetleri yumuşamış) kelimeleriyle yetinmekteydi.¹⁰ Dolayısıyla Fransa'da *civilisation*ın türetilmesinden önce uygarlık, *police* ile ifade ediliyordu. Şu halde Fransa'dan başlayarak bütün Avrupa'da neden *police* terk edildi ve yerine *civilisation* ikame edildi, sorusu gündeme gelmektedir. Bu ise kavramın yeni bir durumu ifade etmek ve Avrupa'yı geri kalan dünyadan ayırmak için üretildiği düşüncesini akla getirmektedir.¹¹ Kelimelerin kavramsallaşması elbette köken anlamlarından bağımsızlaşmaları ile mümkündür. Ancak *police* uzun bir süreden beri kelime olmanın yanında kavramdır ve özellikle *civilisation*ın yüklediği *ilerleme misyonunu* içermemektedir. Yani dolaşımda olan kelime ve kavramlar, başta Fransa olmak üzere Avrupa aydınının, düşüncelerini ifade etmesine yetmemektedir. Sözgelimi Fransız yazarlar, bütün XVIII. yüzyıl boyunca halkları oldukça bulanık, fakat belirgin bir hiyerarşi içinde tasnif etmişlerdi. En altta *vahşiler* yer alıyordu. Bunların biraz üstünde, ancak onlarla belirgin farklılıklar içermeyen *barbarlar* bulunuyordu. Bunlar aşıldıktan sonra *civilisé* (uygarlaşmış), *politese* (kibarlık) ve *police* (âdetlerin yumuşamış olduğu toplum hali) gibi sıfatları taşıyan halklara ulaşıyordu.¹² *Civilisation*ın 1914 öncesi antropoloji metinlerinde revaçta olduğunu belirten Wallerstein, kavramın varsayımsal bir evrimsel ardışıklığın son terimi olduğunu belirtmekte ve bu anlayışa göre insanlığın vahşilikten barbarlığa, barbarlıktan medeniliğe geçtiğini ifade etmektedir.¹³ *Civilisation* tam da bu hiyerarşiyi belirginleştiren ve en üstte olanı ifade eden bir kavram olarak gündeme gelmişti.¹⁴

¹⁰ L. Febvre, *Uygarlık*, s. 14.

¹¹ İsmet Özel, *civilisation*ın “Başlangıçta Batı medeniyetinin özel adı olarak belirlediğini daha sonra birçok başka insan toplumlarının ürettikleri üstün (kabul edilen) değerleri de içine alarak yaygınlaştırıldığını” belirtmektedir. İsmet Özel, *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul 2006, s. 133.

¹² *Civilisation* ve *police* kıyaslaması için Bkz.: M.A. Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 20-28; Fransız aydınlarının halkları hiyerarşik biçimde kendince kategorize etmesi, zamanla dünyanın her yerinde bilim çevrelerinde geçerli olan toplum tasnifi haline gelecektir. Osmanlı aydınları arasında, XIX. yüzyılda başlayan tartışmaların nasıl Batılı tasniflerin kabulü ile sonuçlandığını ve XX. yüzyıl başlarında toplum bilim araştırmalarının zihinsel şablonu haline geldiğini ortaya koyan bir örnekle 1329'da karşılaşılmaktadır. Buna göre, “Çiftçilik ve çobanlık etmesini bilmeyüb av avlamak ve balık tutmakla geçinen ağaç kovuklarında yaşayan insanlara vahşi, fâ'ideli hayvanları kendisine alışdırub onların süt ve etleriyle geçinen ve bir taraftan diğer tarafa göçen insanlara bedevî yâbûd göçebe, çiftçiliği bilen bilgi ve san'atda ileri gidüb güzel, düzgün şehirlerde yaşayan insânlara medenî denilir.” Bkz.: Rıdvan Nâfiz, *Küçük Türk Tarihi*, İstanbul 1329, s. 9.

¹³ Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve jeokültür (Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler)*, Çev. Mustafa Özel, İstanbul 1993, s. 307.

¹⁴ Bu şekilde *medenî-vahşi* ikilemi kuruluyordu. Böylece medenî olana vahşiyi medenileştirme misyonu veriliyordu. Bunun anlamı Batı dışı dünyanın Batı lehine sömürülmesi ve sömürülürken de dönüştürülmesi idi. Çünkü vahşiler ile barbarlar arasındaki fark bir mahiyet farkı değil, derece farkıydı. Bkz.: Özel, *Üç Mesele*, s. 127; Bu

Görüldüğü gibi kavram, *police* kelimesinin devamı olarak ortaya çıkmıştı. Zira *police* insanın nezaketini ve kibarlığına gönderme yaparken *civilisation*, onun sosyalleşen bir varlık oluşunu gündeme getirerek yaşadığı ahlakî ve fikrî ilerlemeyi, ifade ettiği durumun temeline yerleştirmektedir. Tartışılacağı üzere her iki kelimenin de temel sözlük anlamı öncelikle kenttir. (*Police* Yunanca, *civilisation*ın türetildiği *civitas* ise Latince kent, şehir anlamına gelmektedir.) Dolayısıyla her iki sözcüğün de atıf yaptığı mekân kenttir.¹⁵ Yani bu kelimeler kentli -yerleşik değil- yaşamın insanlarını tanımlayıp değer yüklenerek terim haline gelmişlerdir. Dolayısıyla *civilisation* her ne kadar bir kavram olsa da tarihi macerasını değer yüklenerek gerçekleştirmiştir. Bu nedenle burada tartışılan sadece bir kelime ya da kavram değil onun yüklendiği değerlerdir. Bu değerlerin ne olduğu aşağıda biraz daha detaylı şekilde anlatılmaya çalışılacaktır.

İfade edildiği üzere *civilisation* Batı dillerinde XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar bulunmamaktaydı. Yerine *civil*, *civilité* ve *civilisé* kullanılıyordu.¹⁶ *Civilisation* ilk defa Fransız Devrimi'nin büyük hatibi Mirebeau'nun babası, iktisatçı *Marquis de Mirebeau* tarafından 1756 yılında kullanılmıştı.¹⁷ Kelime Latince asıllı olup kent, şehir (*city*, *cite*, *site*) anlamına gelen *civitas* sözcüğünden gelmektedir. Ayrıca yine Latince'de aynı kelime ile bağlantılı olarak *civis* yurttaş, *civicus* yurttaşlarla ilgili, *civilis* ise yurttaşlara ait anlamındadır. Yani sözcük doğrudan şehre, şehre ait olana, şehirliliğe ve vatandaşlığa gönderme yapmaktadır. Bu arada yurttaşlığın şehirlilere has bir ayrıcalık olduğu da sözcüğün varyantlarında ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yurttaşın kentte yaşayan her bir fert olmadığı unutulmamalıdır. Bilindiği gibi Antik Yunan ve Roma'da sadece otuz yaşını doldurmuş, kentli, hür erkekler yurttaşlık haklarına sahipti. Yani hür erkekler toplumsal piramidin en üstünde yer almaktaydı. Sonra kentin diğer sakinleri

dönüştürme işleminin nasıl işlediğini Faslı Bilgin M. A. Lahbabi, şu ifadelerle çok güzel ortaya koymaktadır. Ona göre "Başlı batıllar, "insaf canım, Avrupalıların istilasından önce, meselâ Kongo barınak olarak sadece yapraklı dallardan yapılmış sığınakları ve barakaları tanıyordu ve Kuzey Afrika yerlileri çataldan yararlanmasını bile bilmiyorlardı" benzeri söz ve düşüncelerle kendi öf ve adetlerini, kendi kültürlerini terzi patronları olarak telakki etmekteydiler. Onlara göre diğer bütün milletlerin gelenekleri ve kültürleri bu patronlar üzerinde ölçülmüş ve denenmiş olmak zorundaydı." M.A. Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 115.

¹⁵ Nitekim İ. Özel'e göre G. Childe, "Medeniyeti şehirlerin ortaya çıkmasıyla vurgulanan bir gelişme seviyesi olarak tanımlamaktadır." İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 125; G. Childe'in görüşleri için Bkz.: G. Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, s. 103-129.

¹⁶ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, Haz. Ümit Meriç Yazan, İstanbul 1999, s. 306; *Civil* (*sivil*, *mülki*), *civilité* (*nezaket*, *zerafet*), ve *civilisé* (*medenî*) kelimeleri daha önce Montaigne tarafından kullanılmıştı. Bkz.: M.A. Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 20.

¹⁷ Server Tanilli, *Uygurluk Tarihi*, İstanbul 2011, s. 12; Mirebeau medeniyet kelimesine yalnızca toplumun tarihi görüntüsünü hesaba katarak değil, aynı zamanda iyimser bir yorumla insanların kafaca ve yürekçe yetkinleşmesinin (mükemmelleşmesinin) tavır ve geleneklerinde incelenin işareti anlamını vermiştir. Bkz.: İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 126.

olan kadınlar, çocuklar ve köleler geliyordu.¹⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere kelime özünde *hiyerarşik ve eşitsizlikçi* bir toplum düzenini ifade etmekteydi.¹⁹ Başka bir ifadeyle, kelimenin her zaman üstünlerin tarafını tutar bir yanı vardı. Sözcüğümü *civilisation* ile ilgili modern tartışmaların hareket noktası, Avrupa'nın tarihsel ve toplumsal durum farklarının yeryüzündeki insanların eşitsizliği nedeniyle oluştuğunu iddia etmesi ve bu yolla hiyerarşik toplumlar düzeni kurmak istemesi, *civis*'in lügâvî anlam içeriğinden kaynaklanan bir meşruiyet çerçevesine gönderme yapmaktadır.

Sonuçta kavrama kaynaklık eden kelimeler doğrudan kentle ve kente ait olanla ilgilidir ve bu durum *civilisationu*, kent soylu yerleşiklere ait değerler bütününe atf yapan bir terim haline getirmektedir. Kelimenin ilk defa kullanıldığı Fransızcadaki anlamlarına bakıldığında bu durum, çok daha net bir şekilde ortaya çıkar. Çağdaş bir Fransızca sözlükte sözcüğe, gelişme duygusu (ilerleme, gelişme, evrimleşme vb.); ilerlemiş olduğu düşünülen topluluklarda ortak karakterlerin bütünü, insan topluluklarının kazanımlarının bütünü (İnsanın insana eklediği her şeye biz bir bütün olarak *civilisation* diyoruz. J. Rostand); bir büyük toplulukla ya da bir topluluklar grubuyla ortak toplumsal fenomenler (dinsel, ahlaksal, estetik, bilimsel, teknik.) bütünü gibi anlamlar verilmektedir.²⁰ Ancak biraz gerilere giderek sözcüğün ilk defa Fransızca sözlüklere girdiği yıllardaki anlamlarına bakmak gerekmektedir.

Tuncer Baykara, kelimenin *Dictionnaire de l'Académie Française*'ın ancak 1835'de yayınlanan altıncı baskısına girebildiğini ifade etmektedir.²¹ Ancak Cemil Meriç, sözcüğün Akademi Sözlüğü'nün 1798'de yayınlanan üçüncü baskısında yer aldığı ve "*medenileştirme eylemi veya medeni olanın durumu*" olarak anlamlandırıldığını belirtir. Bu tanım sonraki sözlüklerde de tekrarlanmıştır. Ona göre, "*civilisation, aydınlıklar çağının ümitlerini dile getiren, terakki inancını bayraklaştıran*" ilk kelimedir.

¹⁸ Aristo köleleri, eski Yunanlı ve hayvan arasına yerleştirmektedir. Vazifeleri Yunanlılara hizmet etmektir. Meriç'e göre Eski Yunan'ı biraz da kendilerine hizmet eden kölelerin yaptığı işe tepeden bakıp küçük görmek yıkılmıştı. Bu düzende hür vatandaşlar için tek şerefli iş devlet idaresi ve felsefe idi. Bu yüzden Eski Yunan'da endüstri kurulamamıştı. Bkz.: C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 49; Yani insanların beslenmelerini, barınmalarını ve giyinmelerini temin etmelerine yarayacak üretim ve ticaret sisteminin kurulamaması Eski Yunan'ı yıkılmıştı. Oysa *medeniyet* tam da bu işlerin icrasından ve organizasyonundan ortaya çıkan bir insanlık durumuydu.

¹⁹ "Eski Yunan coğrafi bakımdan kantonlara ayrılmaktaydı. Her kantonda 1-2 site vardı. Atina bir site devletidir. 400.000 kişiye ulaşan nüfusunun 250.000'i köle idi. Geri kalan 150.000'in içinde yabancılar ve melezler vardı. Askerliğini yapmış, nüfusu usûlüne uygun yazılmış, 30 yaşını aşkın olanların sayısı sadece 30.000 idi. Atina demokrasisi işte bu 30.000 kişinin demokrasisiydi." C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 56.

²⁰ *Le Petit Robert*, Paris 2002, s. 447.

²¹ Tuncer Baykara, "Civilisation ve Osmanlı Devleti", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1999, s. 1.

1898'de yayınlanan *Dictionnaire Général de la Langue Française*'de, ilk defa bugünkü kullanıma yakın bir anlam kazanan kelimeye, “insanlığın ahlâkça, fikirce ve içtimâî hayatça ilerlemesi” manası verilir.²² Nitekim *Akademi Sözlüğü*'nün altıncı baskısında *civilisation*, dişil bir isim olarak kullanılmakta ve kelimeye “kibarlaştırma, nazikleştirme, medenileştirme hareketi; medenileşme, kibarlaşma, nazikleşme durumu” anlamı verilmektedir. Kelimenin fiil hali *civiliser*dir ve “nazik, terbiyeli, medenîye ve toplumcula dönüştürmek, çevirmek; nazikleştirmek, kibarlaştırmak, medenileştirmek” manasındadır.²³ Sonuç olarak XVIII. yüzyılda kelime, en yüksek derecede kültürelleştirildiği yargısına varılan Avrupa ülkelerine özgü ortak özelliklerin bütünü ve medenileşme eylemi anlamlarında kullanılmaktaydı.²⁴

Önceleri *civilisation*un yerine *police* sözcüğü kullanılmaktadır ki bu kelime bilindiği gibi Yunanca şehir manasına gelmektedir. *Police* insanı hukuk, yönetim ve hükümet küresine dâhil etmekteydi. Kelime 1713'te: “Bazen bütün devletlerin yönetimi anlamına alınır ve bu durumda Monarşi, Aristokrasi, Demokrasi olarak sayılır... Bazen de teker teker her bir devletin hükümetini ifade eder ve bu durumda Kilise *police*'i, sivil *police* ve askeri *police* olmak üzere bölünür.” denilerek tanımlanıyordu. Ancak sonraları *police* daha az hukuksal ve yönetsel anlam içermeye başlayacaktı. Yani *police* yaşamın, değerler toplamını ifade eden geleneksel anlamı ile güvenlik birbirinden ayrılıyordu. Örneğin Fransız yazar Duclos, *police* toplumların, kibar halklardan daha iyi olduğunu ve en kibar halkların her zaman en erdemliler olmadığını belirtiyordu. Bu arada *vahşi* ile *police* arasındaki fark da iyice netleşiyordu. Yani vahşiler arasında soyluluk ve farklılık güç ile sağlanırken, *police* halklarda güç, şiddeti önleyen ve bastıran yasalara tabi kılınmıştı.²⁵ Sonuç olarak *police*, öncelikle yasal ve anayasal yönetim esaslarının hâkim olduğu düzeni anlatan bir sözcüktü. Ayrıca geleneksel olarak kibarlık ve nezaketi ifade etmekteydi. *Police*'in sadece yasal düzeni ifade eden bir kelime olmaya başlaması onun güvenliği sağlamakla görevli yasal kuruluşa ad olmasıyla sonuçlanacaktı. Çünkü güneşe tapan halkların bile *police* yaşamı, yani yasalarla belirlenmiş bir düzeni bulunmaktaydı ve sadece yasalara tabi olmak erdemi ve nezaketi beraberinde getirmiyordu. Üstelik bu yönüyle kavram, Avrupa şehirlerini dünyanın diğer şehir yaşamları ile eşitliyordu ki Avrupa merkeziliğin bu sıralar duyduğu en temel ihtiyaç, kendisini diğerlerinden farklılaştırmak ve biricik konuma yükseltmekti. Böylece Avrupa değerlerini evrenselleştirecek ve Avrupa'yı dünyada tekleştirip, onu Avrupadışı toplumlara model haline getirecek yeni bir kavrama duyulan gereksinim elzem hale geldi ve *civilisé* kökünden sıfat-isim olan *civilisation* türetilti.²⁶

²² C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 81-82.

²³ *Dictionnaire de l'Académie Française*, sixième édition, Paris 1835, s. 325.

²⁴ M.A. Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 20.

²⁵ L. Febvre, *Uygurluk*, s. 23-24.

²⁶ Avrupa merkeziliğin ve evrenseliliğin feodalitedeki köklerinden başlanarak analiz edildiği kısa bir deneme için bkz.: Mehmet Ali Kılıçbay, “Avrupamerkezcilik ya da Dünya Tarihinin Marjinalleşmesi”, *Dinin Fizikî Demokrasinin Kimyası*, Ankara 1999, s. 223-231; İ. Özel “Batı'da doğmuş olan medeniyetin imtiyazlı olduğu düşüncesi, gerçekte Katolisizmin modern çağda

Bütün bu anlatılanlar şehir yaşamı ile kibarlık ve nezaket arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Bu kibarlık-şehir yaşamı ilişkisi bütün Batı dillerinde kurulmaktaydı. Buna mukabil kırsal yaşamı tanımlayan kelimeler, kabalık, anlayışsızlık vb. ile özdeşleşiyordu. Sözelimi Almancada *urban* hem kentsel-kentli hem kibar demek iken, Fransızcada *poli*, İngilizcede *polite*, *urbane* ve *civil* kelimeleri kibar, nazik anlamlarındadır. Buna karşılık örneğin İngilizcede *rustic* sözcüğü hem kırsal, köylü, köye ait hem kaba-saba, cahil, hoyrat manasındadır. Aynı şekilde *peasant* da hem köylü hem hödük, andaval, anlayışsız, hoyrat vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Yani İngilizcenin kelime dağarcığında kentliliğin karşıt toplumsal formu kırsallık ve/veya köylülüktür. Cemil Meriç bu karşıtlığın karşılaştırmasını oldukça keskin ve köşeli ifadeler kullanarak yapmaktadır. Ona göre “*Köylü mütevekkildir, ahmaktır, batıl inançları vardır ve tarihin dışındadır.*” Üretim araçları yenilenmedikçe köy hep aynı kalır. Ve köy bu araçları kendi kendine değiştiremez. Oysa ticaret başkadır. “*Spéculation*” hem ticaret hem düşünce anlamına gelmektedir. Ticaretin ve düşüncenin yani felsefenin beşiği şehirdir.²⁷ Yani etnolojik ve arkeolojik bulgulara ağırlık veren batılı tarih görüşü açısından kültürden medeniyete geçişin belirleyici olayı şehrin ortaya çıkmasıdır. Çünkü şehir tören merkezi, hükümetin ve çarşının sabit olarak bulunduğu yer olarak tanımlanmaktadır. Kent ayrıca düşüncelerin kaynaştığı bir mekândır.²⁸ Buna karşılık Meriç’in ifade ettiği şekliyle köy *Aydınlanma*’nın dışındadır.²⁹

Türkçedeki ayrımı ile kültür ve medeniyet arasındaki ilişki önemli bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Bu ayrımı kelimelerin köken anlamlarından gidildiğinde üretimle bağlantılı olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu sayede şehir yaşamı ile kırsal yaşam arasındaki karşıtlığın ipuçlarına da ulaşılabilir. Dolayısıyla konuya bu bağlamda yaklaşılmasında fayda vardır. Ancak öncelikle belirtilmelidir ki bu çalışmanın amacı *culture* ve *civilisationu* kavramsal

aldığı biçimden başka bir şey değildi. Kilisenin anladığı İsa kırtarıcılığı (redemption) görevini medeniyet yüklenmişti. Nitekim Katolik misyonerlerin çalışmaları sömürgeci ve emperyalist faaliyetlerin yanında bız kazanmıştır.” diyerek Avrupamerkezciliğin köklerini Katolik din anlayışında aramak gerektiğine işaret etmektedir. Bkz.: İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 127-128; Bedri Gencer’e göre de Avrupamerkezciliğin ve evrenselciliğin kaynağı Hıristiyanlık’tır. Ancak Avrupa idealini Hıristiyanlık üzerinden başaramamış ve modern dönemde bu din kaynaklı amacı *civilisation* ile seküler bir düzlemde yeniden oluşturmuştur. Bkz.: Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, İstanbul 2008, s. 33-36.

²⁷ C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 71-72.

²⁸ İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 125.

²⁹ Lahbabi bütün denemelerinde kent merkezli bu medeniyet teorisinin iflas ettiğini ileri sürerek her toplumun medenilerinin ve ilkellerinin, yerleşiklerinin ve göçebelerinin bulunduğunu belirtmektedir. O böylece sitenin medeniyetin biricik mekânı olduğu görüşüne itiraz etmektedir. Bkz.: M. A. Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, (Eserin tamamı bu çerçevede değerlendirilmektedir).

düzeyde tartışmak ve/veya karşılaştırmak değildir.³⁰ Aslında *culture* kavramı ile ilgili tanımlara girmeye de pek niyetli değildir. Ancak üretim biçimindeki farklılığın, üretim mekânını da farklılaştırdığına işaret etmek gerekmektedir. Nitekim yukarıda anlamları verilen kelimeler ilginç bir şekilde göçebelik, köylülük ve şehirliliğin üretim biçimleri ile ilgili bir tartışmanın kapısını aralamaktadır. Üstelik bu tartışma, Alman düşüncesinin ve Amerikalı aydınların *civilisation* yerine onunla eşdeğer anlamda *culture* kavramını kullanmalarıyla daha da ilginç bir hale gelmektedir.³¹

Culture ekip-biçmek, toprağı işlemek, ziraat yapmak anlamına gelen Latince *colere* kökünden gelmektedir.³² Modern tarih yazımı açısından tarım, insanın avcı ve toplayıcı olmaktan çıkarak üretici konuma gelmesine işaret eden bir büyük devrimin adıdır ve bu haliyle *culture* tarım ve hayvancılığın asıl mekânı olan köy ve kırsal alan bir kavramdır. Oysa *civilisation* insan emeğini, tarımsal ve hayvansal üretimin ham halinde görmek yerine, bu hammaddeden insanın estetik duygusunu içinde barındıran ürünlerin imal edilmesini esas alır gibidir. Başka bir deyişle kırsal alan ve köy imalatın değil, tarımsal ve hayvansal üretimin alanıdır. Oysa kent basit el tezgâhlarında başlayıp, sürecin ilerlemesiyle büyük çaplı imalatın gerçekleştiği sanayi devrimine kadar giden üretimin merkezidir. Yani kent, başağından çıkarıldıktan sonra üretildiği yerde hemen hiçbir işleme tabi tutul(a)mayan buğdayın, ekmek yapıp diğer insanların kullanımına sunulduğu bir imalat ve ticaret merkezidir. Ham ürünün insan emeği ile yeniden şekillenmesi, aynı zamanda o işlemleri yerine getiren insanı şekillendiren bir inceleme, zarifleşme sürecine de tekabül eder. Yapılan işlemin gereklilikleri, insanı o işe uygun bir sanatkâr haline getirir. Sözelimi bir kuyumcu altını, gümüşü işleyip paha biçilmez bir mücevhere dönüştürürken bütün estetik duygularını işine katar. Bu süreçte eli o işin gerektirdiği inceliğe yatkın hale gelir. En ufak bir hata büyük emek ve sermaye kaybı olacağından sabrı öğrenir. İşin bütün inceliklerine vakıf olup ustalaşırken estetik duygusu ve bu duyguyu yaptığı işe aktarma yetisi gelişir. Yani işinde usta olan bir kuyumcu, kelimelerin modern kullanımı ile hem *sanatkâr* hem *zanaatkâr*dır. Böylece kent mekânı imalat üzerinden eşyaya şekil verirken insanı da biçimlendirir.³³ Yapılan üretim ticareti geliştirir. Üretim ve tüketim arasındaki bu

³⁰ *Kültür ve medeniyet* kavramlarının detaylı ve oldukça doyurucu karşılaştırması için Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul 2013, özellikle s. 31-60 ve L. Febvre, *Uygurluk*, s. 51-56'ya bakılabilir.

³¹ Örneğin *kültür* kelimesini Amerikan İngilizcesine, -Meriç'in tabiri ile Amerikancaya-sokan İngiliz antropolog Tylor'un 1871'de *kültür* ve *medeniyet*i özdeşleştirerek yaptığı tanıma göre *kültür* veya *medeniyet*: "İlimleri, inançları, sanatları, ablâkı, kanunları, âdetleri ve insan toplumunun hayatında kazandığı diğer kabiliyet ve alışkanlıkları kucaklayan girift bir bütündür." Bkz.: C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 82.

³² Lütfi Bergen, "Medeniyet Ekseninde Kültür", *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 40.

³³ Lahbabi bu olguyu şöyle formüle etmektedir: "Çalışma beşeri varlıkların öz niteliği olduğundan işçi eşyaya şekil verirken bizzat kendi kendisini şekillendirir; öz varlığının şuuruna

ilişki bir yandan biriktirme kültürünü oluştururken, diğer yandan bu işlemlerin sistemli ve kayıtlı bir şekilde yürütülmesi zorunluluğundan doğan yazılı kültürün ve *medeniyet*in oluşmasına zemin hazırlar. Oysa köy ve kırdan yaşayan insan hiçbir şekilde bu süreçlere dâhil ol(a)maz.

Göçebe ve/veya köylü koyunun sırtından kırılıp, o ham ve kirliliyle şehre getirilen yün kadar kabadır (*peasant, rustic* vb.). Çünkü o ürünü işle(ye)mez. En fazla kendi tüketimi için yiyecek ve giyecek tedarik etme amaçlı bazı basit işlemlerden geçirir. Bunun için de işlenip üretilerek tüketime hazır hale getirilmiş mal ve hizmetler açısından çoğu zaman kentli insana muhtaçtır. Başka bir deyişle o, işlenmiş ürünü çoğu zaman kentten almak zorundadır. Zira kır ve köy zaman, mekân, demografi vb. hiçbir açıdan imalata müsait değildir. Bu yaşam formları ancak hammadde üretebilirler. Bundan dolayı kentlinin kırsal ve köylü yaşamdan beklediği ihtiyacı olan hammaddeyi talep etmekten ibarettir. Kent yaşamı, bu hammaddeyi temizleyip, ip haline getirdikten sonra, her türlü estetik duygusunu katarak imal ettiği tekstil ürünü kadar incedir, kibardır, naziktir (polite, poli, urbane, civil vb.). Yani ince zevklerin, kibarlığın, zarafetin, estetik ve sanatsal inceliğin sahibi olabilmek için hammaddeye şekil vermek, onu yeniden üretmek gerekmektedir. Bütün bu işlemlerin mekânı ise şehirdir. Şu halde *civilisation* ancak kent alanında ortaya çıkabilir.³⁴

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere hangi üretim biçiminin ve mekânının *civilisationu* oluşturduğu önemli bir tartışma konusudur. Tartışmalar göstermektedir ki kelimelerin sözlük anlamları üzerinden gidildiğinde ve *culture* ile *civilisationa* her birinin karşıladığı toplumsal formlar açısından bakıldığında, iki kavram arasında sınırlı bir karşıtlık olduğu bile iddia edilebilir. Bununla birlikte Cemil Meriç'in dediği gibi kelimelerin köklerinden, sözlük anlamlarından koptukları ölçüde kavram haline geldikleri unutulmamalıdır. Yani kavram karşılaştırması yapmakla kelimeleri birbiriyle kıyaslamak arasında büyük fark bulunmaktadır. Bu nedenle bugün bunlar bazen birbirini tamamlar şekilde, bazen özdeş kavramlar olarak kullanılmalarında bir sorun bulunmamaktadır. Ancak

vardığı derecede, eşyalar ve dünya üzerindeki iktidarı artar." Bkz.: M. A. Lahhabî, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 10.

³⁴ Volney medeniyeti, "İnsanların bir site içinde bir araya gelmeleri olarak tarif eder: medeniyet şahısları ve mülkiyetleri koruyucu ve himaye edici sosyal bir halden başka bir şey değildir." Bkz.: M. A. Lahhabî, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 17; Fourier'e göre "Fransız ihtilalinden doğan ticaret dünyası medeniyettir (*Civilisation*)". Marx da onunla paralel bir şekilde düşünerek medeniyeti öncelikle iktisadi bir olgu olarak değerlendirecek ve medeniyet yerine kapitalizimi kullanacaktır. Bkz.: C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 214; Buna göre her iki bakış açısı da *civilisationun* şehre has bir durum olduğunu kabul etmektedir. Çünkü analizlerinin temelini yerleştirdikleri iktisadi olgular şehre hastır. Her iki düşünür de kapitalizimi çok sert bir eleştiriye tabi tutarken, aynı zamanda Fransa'da ortaya çıkan Çağdaş Batı Avrupa *Civilisationu*'nu tenkit etmektedirler. Ernest Renan ise biraz daha farklı biçimde *bilim, eleştiri, rasyonalizm ve medeniyet* terimlerini aynı anlamı verecek şekilde kullanıyordu. Bkz.: İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 127.

kavramları kelime köklerinden bağımsız düşünmek de tehlikeli bir iştir. Sonuç olarak medeniyetin tanım ve hayvan üretimiyle başladığı kabul edilip, *civilisation*un temelini insanın asalak olmaktan çıkarak üretici konuma yükselmesi yerleştirilirse başlangıç noktasının *police, civitas, city, site* değil de herhangi bir mekânı zikretmeksizin *yerleşiklik* ve kavramın da *culture* olması gerekmektedir. Ama eğer medeniyet doğada olanın ve/veya olmayanın insan emeği ile yeniden üretilmesi ise o zaman mekân *kent*, kavram ise *civilisation* olabilir. Böylece modern insanın yaratmaktan ne kast ettiği daha iyi anlaşılabilir olur. Yaratmak, yani hiç olmayanı imal etmek -belki icat etmek daha doğru olurdu- ve bir *civilisation* ortaya çıkarmak. Böylece, Avrupa kaynaklı tanımlamaların, Batı dışı toplumların neden kültür aşamasında kalıp *civilisation* evresine ulaşamadıkları yargısında bulunduğu anlaşılır. Çünkü Batı dışı toplumlar endüstrileşememişlerdir. Yani imalat sanayisini geliştirip, eşyaya şekil verme becerisini ileri düzeye çıkaramamışlardır. Bu nedenle *kültür* toplumları, *civilise* toplumlara göre geri toplumlardır. Başka bir deyişle *civilisation*, kültürün bir üst aşamasıdır. Ancak *civilisation* toplumun ölüm evresidir. Zira *her kemal zevale içinde taşır*.³⁵

Bütün bu tanım ve açıklamalardan anlaşıldığı üzere ister *police* ister *civilisation* kullanılsın anlam kentlilikle ilgilidir. Yani sözcük kentle, kente ait olanla ve kentsoylulukla ilişkilendirerek yasalara tabi olma, endüstriyel (imalat) üretim gerçekleştirme, kibarlaşma, nazikleşme vb. etrafında oluşan anlamlar yüklenmektedir. Dolayısıyla kibarlık, naziklik, vatandaşlık ve son tahlilde medeni olmak, kentlilikle ilişkili bir yaşam biçimine işaret etmektedir. Kavramın karşıt toplumsal formu ise kırsal alanda oluşmaktadır. Bu ise göçebelik ve köylülükle ilişkilidir. Dolayısıyla *medenî* olmak demek, sadece yerleşik olmak anlamına da gelmemektedir. Zira köy belirli düzeyde yerleşik yaşamı temsil etmesine rağmen, en azından İngilizcenin kelime dağarcığı açısından *civilisation*un karşıtı bir yaşam alanı olarak değerlendirilmekte ve ona *rustic* ve *peasant* benzeri kelimeler üzerinden göçebelik ile eşdeğer anlamlar yüklenmektedir. Şu halde göçebe ve köylünün yaşamsal çerçevesi *civilisation* açısından dikkate alınmamakta ve *civilisation*un mekânı kent olarak belirlenmektedir. Kırsal yaşamdakiler ise ancak kente hammadde sağlama işlevini yerine getirmekle sorumlu *civilisation*dan mahrum, kaba, anlayışsız insanlar olarak değerlendirilmektedir. Yani *civilisation* Avrupa'nın kent soylu yönetici, üretici, sanatçı ve aydın elitlerinin XVII. yüzyılın ortalarına kadar ulusal ölçekte gerçekleştirdikleri kırsalın kent lehine dönüştürülmesi (sömürülmesi!) olgusunu, sömürgecilik çağında bütün dünyaya uygulama girişiminin adı olmuş ve kendisine *Batı dışı* dünyayı *civilize* etme görevini yüklemiştir.

*Civilisation*la ilgili tartışmanın bir diğer boyutu da onun Batı'nın değerleriyle yüklü olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Buna göre *civilisation* yanlı bir kavramdır³⁶ ve Batı merkezli dünya algısını, batı dışı toplumlara dayatmak amaçlı

³⁵ Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamiglio-Nuray Sengelli, İstanbul 1997.

³⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mabrem-Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul 2001, s. 28.

icat edilmiştir. Zira kavram, ilk zikredilişinden kısa bir süre sonra, Avrupa'nın o zamana kadar oluşturduğu değerler toplamını ifade eder bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.³⁷ Bu kullanım özellikle XIX. yüzyılda iyice yoğunlaşmış ve sömürgeciliğin meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Batı dışı toplumlar vahşilik ve barbarlıkla yani *civilize* (medenî) olmamakla itham edilmiş ve kavramın temsil ettiği değerler, bütün dünyanın, Avrupa'nın dinmek bilmeyen sömürgeci iştihasının tasarruf alanı haline getirilmesinde kilit bir rol oynamıştır.³⁸ Şu halde modern kullanımda *civilisation* denildiği zaman Avrupa değerleri, *barbar-vahşi* dendiği zaman Batı dışı toplumlar kastedilmektedir ve *civilisation* Batı'nın o zaman geldiği noktanın, ulaştığı değerlerin, diğer toplumlara dayatılmasının, onların *barbarlıktan*³⁹ (wild, savage, goth, gothic, defacer, bestial, heathen, heathenish, uncivilised vb.)⁴⁰ *civilisationa* tahvil edilmesinin ve oralarda Batı merkezli bir dünya algısı yaratılmasının kavramsal çerçevesini ifade eden bir kelime/terimdir.

Yapılan bütün bu açıklamalar özetlenirse, hiçbir değer yüklemeyen, sadece sözlük anlamları dikkate alınarak değerlendirmesi yapıldığında *civilisationun*, kır-kent çelişkisi üzerine kurulu bir sosyolojiyi yansıttığı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu sosyolojinin, kentin toplumsal katmanları ve cinsiyetler arasında var olduğu kabul edilen eşitsizlikler ve farkları da işin içine katarak bunlar üzerinden hiyerarşik bir yapı kurduğu görülmektedir. Yani kelime öncelikle hiyerarşik bir toplum önermekte ve köleleri, kadınları, çocukları ve kırsal kentli yurttaşların ötekisi haline getirmektedir. Dolayısıyla Avrupa tarihinde sözcük başlangıcından itibaren kentli, ataerkil değerleri yüklenmiş ve onların taşıyıcısı olmuştur. Öte yandan *civitas*, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *civilisation* kelimesinde sembolleşen bir kavram haline gelmiş ve Batılı kentsel uygarlığın, o zaman ulaştığı değerleri temsil eder bir konuma ulaşmıştır. Tarihin bu anında, artık *civilisationun* (Batı-Avrupa) ötekisi, Osmanlı Devleti ve onun temsil ettiği değerler dünyası dâhil bütün *Batıdışı* toplumlardır. Bahsedilen karşıtlık *vahşi ve barbar* kelimeleri üzerinden kavramsallaştırılmış ve bu suretle meşruiyet çerçevesi oluşturulmuştur. Artık Batı'nın barbarları *civilize* edici görevinin zamanıdır.

³⁷ Meriç, Türkiye'de kelimenin Avrupa'dan gelen her mefhum gibi şüphyle karşılandığını belirtir. Sözelimi Yenişehirli Avni *medeniyet* (civilisaiton) "*garaz-ı nefsanî*" olarak tanımlar. Mehmet Akif'e göre ise "*Tek dışı kalmış bir canavardır.*" Kısacası kelimenin halk şuurunda yaptığı çağrışımlar "*zengin, şmarık ve düşman bir Avrupa'dır, sefahat, fuhşiyat.*" Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, Cemil Meriç'in düşüncesinde de *medeniyet* (*civilisation*) ile Avrupa'nın eşitlenmesidir. Bkz.: C. Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 84-85.

³⁸ *A.g.e.*, s. 81-85.

³⁹ Bilindiği üzere genel görüşe göre barbar kelimesi kuzeyli Germanik halkları ifade eder ve kızıl sakallı anlamına gelir. Fakat Lahhabî, bu yaygın kanaatin aksine barbar kelimesinin Berber(î)'den geldiğini ifade etmektedir. M. A. Lahhabî, *Kapahdan Açığa Milli Kültürler*, s. 168.

⁴⁰ Bu kelimelerin İngilizce-Türkçe sözlüklerdeki karşılıkları birbirini yakındır ve vahşi, yabani, Got, Gotlara ait olan, dinsiz, kâfir, putperest, kaba, hayvanî, acımasız, vicdansız, yıkıcı, görünüşü bozan vb. anlamlar içermektedir.

Civilisationun modern dönemde yüklendiği bir diğer önemli anlam da ilerleme (terakki) düşüncesine -tutkusuna demek daha doğru olurdu- işaret eder bir nitelik kazanmasıyla somutlaşır. Bu bağlamda Batı'nın ilerlemeci anlayışı, kavramda kendisini ifade etmiş ve tarih ilerlemeci bir tarzda yorumlanmaya başlanmıştır. Bu ilerleme fikrinin, sürekli yeni bir şey icat ve/veya keşfetme amacına yönelik bir gelecek projeksiyonu ortaya koyduğu açıktır. Ancak geçmişe bakış da ilerlemeci bir çerçeveye oturtularak yeni bir zaman algısı üzerinden insanın ve doğanın tarihi ele alınmaya başlanacaktır.

Medeniyet mi Temeddün mü?

Türkiye'de son zamanlarda *temeddün* ile *medeniyet* arasındaki farkın ne olduğu ile ilgili ilginç bir tartışma yaşanmaktadır. Bu tartışmada dikkate değer değerlendirmelerde bulunan yazar Bedri Gencer önemli düşüncelere öne sürmektedir. Onun en dikkat çeken düşüncelerinden biri *civilisationun* Türkçe karşılığı olarak kullanılması gereken kelimenin *medeniyet* değil *temeddün* olduğu ile ilgilidir. Bu fikre göre *medeniyet* Batı dillerinde karşılaman kelime *civility*dir. Çünkü *civilisation* süreç, *civility* durum ifade eder. Öyleyse kavramlar yer değiştirmelidir.⁴¹

Bizce B. Gencer meseleyi Avrupa merkezci bir dilsel yaklaşımla ele alıp değerlendirme tuzağına düşmektedir. Zira o *civility* ve *civilisationun* Avrupa düşünce geleneğindeki yerini tespit ettikten sonra *temeddün* ve *medeniyet* bunlara karşılık olarak ikame etmeye çalışmaktadır. Etimolojik çerçevede bakıldığında onun yönteminde hiçbir sıkıntı bulunmamaktadır. Hatta son derece doğru bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü o, ilgili kelimelerin batı dillerindeki haliyle Arapça-Türkçe karşılığı arasındaki bağımlılığa ve dil bilim kurallarına sadık kalmaktadır. Ancak o, *temeddün* ve *medeniyet* sözcüklerinin geleneksel İslâm ve İslâm-Osmanlı düşüncesindeki tarihsel bağlamını ve *civilisation*dan bağımsız tarihsel gelişimini dikkate almamaktadır. Tarihsel bağlam göz ardı edildiği için de *temeddün*ün İslâmî ontoloji çerçevesinde Müslüman topluma oluşturduğu hayat düzeni ile *medeniyet*ün modernleşme çabasındaki Osmanlı toplumuna inşa etmeye çalıştığı Avrupa kaynaklı yeni yaşam biçimi kavramsal boyutta iç içe geçmektedir. Bu kargaşayı önlemek için Müslüman ontolojisinin *temeddün*ü ile Batılı ontolojinin *civilisation-medeniyet* sözcük/kelime olarak değil kavram olarak ele alınıp değerlendirilmelidir. Çünkü ileride bahsedileceği üzere *temeddün ve medeniyet* VIII. yüzyıldan beri kavram olarak kullanılmaktadır. Yine *medeniyet*, XIX. yüzyılda üretilmiş bir kavram olarak Türk düşüncesinde merkezi bir konum elde etmiştir. Sonuçta bin yılı aşkın bir süredir kelime olmaktan çıkıp kavram haline gelmiş sözcüklerin tarihlerini görmezden gelmek, düşüncede tehlikeli kırılmalara yol açacağı gibi bütün tanımları da yok edecektir. Dolayısıyla kavramın yeniden tanımlanması girişimi konuyu iyice içinden çıkılmaz hale getirmektedir.

⁴¹ Gencer'in konuyla ilgili görüşleri için şu çalışmalarına bakılabilir: B. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 33-36; *Hikmet Karşığında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, İstanbul 2011, s. 157-161; "Medenileşmeden Küreselleşmeye Modernleşmenin Akıbeti", *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 127-129.

Başka bir görüş ise yukarıda ifade edilenden farklı bir şekilde *civilisationu* hiç dikkate almadan *medeniyet*in yerine *temeddün*ü önermektedir. İhsan Fazlıoğlu'nun ileri sürdüğü bu görüşe göre *medeniyet* kavramının geçmiş bir olay olarak değerlendirilmesi, *medeniyet* sözcüğünün yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü 'mdn' kökünden gelen 'medeni'ye' '-yyet' yapma masdar (masdar-ı mec'üle) eki eklenerek dondurulmuştur. "Türetim İstanbul'da ortaya çıkmakla birlikte Arapçanın dil mantığına uygun olarak yapılmıştır." Fazlıoğlu bu ekin Türkçede soyut sözcük türetmek için kullanılan '-lık' ekine benzediğini ifade ettikten sonra konuyla ilgili asıl hareket noktasını oluşturan fikirleri söyler:

"Ek, eklendiği sözcüğü sabit bir öz haline getirir; öz/mahiyet kalar ve tümel/külli hâle, bir ideye, fikre dönüşür. Kısaca denirse, hareketten, dolayısıyla zamandan bağımsız, kopuk, donmuş bir yapı ortaya çıkar. Temeddün ise temeddeneden masdar olmasına karşın fiil hâlini çağrıştırır- bir eylem hâlidir; bir süreci/vetire, tavrıdan tavra girmeyi/etvâr ve hâlden hâle dönüşmeyi/abvâl içerir. Bu haliyle temeddün, hareket dolayısıyla zaman içerir."⁴²

Fazlıoğlu'nun *medeniyet* yerine *temeddün*ü önermesi yukarıda bahsedilen ankette katılımcılara sorduğu ikinci soruya, "İslâm Medeniyeti'nden ne anlıyorsunuz?" sorusuna verdikleri cevapla ilgilidir. Çünkü istisnasız tüm katılımcılar *İslâm Medeniyeti* sözcüğünden, tarihsel, geçmişte kalmış bir yapıyı anladıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuç Fazlıoğlu'na "İslâm'ın insanların gelecek tasavvurunda kültürel bir unsur olma dışında hakiki bir iddiasının olmadığını" göstermektedir. Oysa ona göre "İslâmî hayat görüşünün temel ilkeleri varlığını ve devamlılığını sürdürmektedir." İslâm geçmişte kalmış, tarihsel bir vak'a değildir. Öyleyse Arapça dil mantığı üzerinden bakıldığında olmuş, bitmiş, durağan olanı ifade eden *medeniyet* yerine "sürekli örülmekte olan bir bir örüntüyü" ifade eden *temeddün*ü kullanmak daha doğrudur.⁴³

Fazlıoğlu'nun aidiyetinden kaynaklanan refleksle ileri sürdüğü bu görüş, kendi içinde oldukça tutarlıdır ve yine kendi mantığı içinde eleştirilecek bir yanı bulunmamaktadır. Ancak onun analizini yaparken *civilisationu* hiç dikkate almadığı görülmektedir. Bu önemlidir zira Osmanlı aydınları *medeniyet*in, Fransızcada Fazlıoğlu'nun deyimini ile "sürekli örülmekte olan bir örüntüyü" ifade eden *civilisation* karşılık olarak türetmişlerdi ki belirtildiği üzere B. Gencer'in hareket noktasını kelimenin bu anlam içeriği oluşturmaktadır. Böylece o, *civilisation-medeniyete* Batılı ontoloji çerçevesinin sağlamış olduğu sürekliliği dikkate almamış olmaktadır.⁴⁴ Bu dikkate almama XIX. yüzyıl Osmanlı

⁴² İ. Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", s. 105.

⁴³ A.g.m., s. 103, 109, 111.

⁴⁴ Norbert Elias'a göre medeniyet bir süreci ya da bir sürecin sonucunu anlatır; Sürekli hareket halinde bulunan, daima ileriye doğru giden şeye işaret eder. Elias'a göre kültür ise bir aidiyeti, bir belirginliği anlatır ve bir süreç ifade etmez. Norbert Elias, *Uygurluk Süreci*, Çev. Ender Ateşman, c.I, İstanbul 2000, s. 74-76; İ. Özel, "Medeniyetin amacının, insanın bütün yeteneklerini geliştirmek olduğu kabul ediliyordu." diyerek bu süreklilik algısına vurgu yapmaktadır. İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 127.

aydınının içine girmeye başladığı yeni düşünce ikliminin anlaşılabilmesi riskini getirmektedir. Zira bu çalışmanın *medeniyet* bahsindeki örneklerde görüleceği üzere XIX. yüzyıl Osmanlı aydını *civilisationa* karşılık olarak kullandığı *medeniyet* hiçbir zaman *taribin sonu* olarak algılamıyordu. Tam tersine tarihin sonuna kadar sürecek, öncelikle maddî terakkî, ilerleme olarak değerlendiriyordu.⁴⁵ Dolayısıyla *temeddün*ün ifade ettiği süreklilik anlayışı ile *medeniyet*in temsil ettiği *biç durmadan taribin sonuna dek devam edecek ilerleme* fikri birbirinden ontolojik olarak farklılaşmaktadır. Buradaki sorun Tanzimat öncesi gelenekle *temeddün* üzerinden tekrar bağlantı kurup geleneksel İslâm-Osmanlı düşünüş biçiminin sürekliliği sağlandığında ki -bu mutlaka bir şekilde gerçekleştirilmelidir- son iki yüz yıl nasıl değerlendirilecektir? Bu dönemin kavramsal çerçevesi ne olacaktır? Fazlıoğlu'nun önerisi aynı zamanda son ikiyüz yılı tarihsel bir vak'a haline getirmemekte midir? Sonuçta Fazlıoğlu da kavramları tarihsel bağlamlarından ziyade etimolojik özellikleri ve semantik ilişkileri çerçevesinde ele almayı denemektedir. Bu tavrın yaratacağı tarihsel boşluklar ise gözden kaçmaktadır. Sonuçta bazen tarihsel bağlamın, etimolojik bağlamdan çok daha önemli olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Meral Üst, J. Keane'in *Şiddet ve Demokrasi* adlı eserini İngilizceden Türkçeye tercüme ederken ilgili kelimelere şu anlamları vererek soruna Türkçe kelime türetim kuralları üzerinden net bir çözüm sunuyor. Zira onun bilincinde *medeniyet*, kökeni hangi dil olursa olsun Türkçe bir kelimedir. Böyle olunca o, kelimeyi ve türevlerini tamamen Türkçe bir mantıkla Türkçeleştirmektedir. O *civil*'e *sivil*, *civilised*'e *medenî*, *civility*'ye *medenîlik*, *civilisation*'a *medeniyet* ve *civism*'e *iyi yurttaşlık* anlamlarını vermiştir.⁴⁶ Dikkat edilirse Üst, *civility* ve *civilisation* kavramlarına *medeniyet* ve *temeddün* üzerinden gitmek yerine *medenîlik* ve *medeniyet*'i tercih ederek belirtildiği üzere konuya Türkçe üzerinden yaklaşmıştır. Bizce bu sağlıklı bir yaklaşım tarzıdır ve kullanışlı bir Türkçeleştirme. Öyle anlaşıyor ki ne *civilisation*'un batı dillerindeki anlamı ve ait olduğu kelime türü üzerinden yapılan analizler ne de *mdn*'nin Arapçadaki türevleri ve bu dilin dil bilgisi üzerinden yapılacak tartışmalar, bu sorunu çözmeye yetmeyecektir. Bu nedenle bizce sözcük İstanbul'da Türkler tarafından türetildiğine göre, Türkçe kabul edilmeli ve artık Arapçası üzerinden Arapça mantığına ve kelime türetim tekniklerine uygun bir şekilde türevlerini üretmeye çalışmak yerine M. Üst gibi Türkçenin mantığı ile konuya yaklaşılmalı, kelimenin Türkçede son iki yüz yıl zarfında yüklendiği anlamlar göz önüne alınmalı ve soruna bu çerçevede bir çözüm aranmalıdır.

Gencer ve Fazlıoğlu'nun önerilerine genel bir değerlendirme çerçevesi oluşturulursa şu düşünceler ileri sürülebilir. Öncelikle *civilisation*un bir kavram olarak ilk defa Fransızcada kullanıldığını ve Türkçeye de bu dilden geçtiğini,

⁴⁵ Fazlıoğlu'nun yapmış olduğu anketin katılımcıları da medeniyeti yalnızca maddî nitelikler, politik, ekonomik ve teknik değerlerle bağlantılı düşünmekteydiler. İ. Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", s. 105.

⁴⁶ John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, Çev. Meral Üst, Ankara 2010, s. 83.

dolayısıyla eğer karşılaştırmalı dil tartışması yapılacak ise tartışmanın Fransızca-Türkçe ekseninde yapılmasının daha doğru bir yaklaşımı yansıtacağını belirtmek gerekmektedir. Ek olarak hem *temeddün* hem *medeniyet*, bir durumu ya da durağanlığı, olmuş-bitmiş olanı değil yaşanan bir süreci anlatmaktadır. Başka bir deyişle *temeddün* geleneksel olarak insanın sosyalleşme ve bir düzene tabi olup ihtiyaçlarını gidermek suretiyle *insan-ı kâmil* olma yoluna girmesini ifade etmektedir. Bu anlayışta zaman çizgisel değil döngüselidir. Yani *temeddün* farklı zamanlarda farklı toplumlarda meydana gelen ve sürekli tekrar eden ritmik döngülerden ibarettir. Başka bir deyişle insanın varoluşsal ilkeleri değişmeyeceğine göre, değişen ve gelişen insanlığın toplumsal durumu olacaktır. *Medeniyet (civilisation)* bir durumu anlatmakla birlikte, bu durum durağan değil süregelenidir. Yani Avrupa belirli bir *civilisation* seviyesine ulaşmıştır ve bu dünyada yaşayan diğer topluluklara bir üstünlük durumudur. Ancak *civilisation* ilerleme idealine doğrudan bağımlıdır ve bundan dolayı ilerleme kesinlikle durmamıştır, aksine bütün hızıyla devam etmektedir.⁴⁷ İlerlemenin yönü ise çizgisel-doğrusal zaman algısına göre belirlenmiştir. Dolayısıyla Avrupa'nın *civilisation* anlayışında *medeniyet* bittiği anda tarihte bitmiş olacaktır. Sonuçta her iki kavramda özü itibarıyla süreç ifade etmektedir. *Temeddün* geleneğin süreç anlayışını betimlerken, *medeniyet* modern Batının geldiği maddi refah düzeyini ve onun sahip olduğu ilerleme anlayışını yansıtmaktadır. Muhtemelen tam da bu nedenle *civilisation*, *temeddünle* değil *medeniyet* ile karşılanmıştır.

*Civilisation*un İngilizce ve/veya Fransızcadaki kelime türlerinden hangisine dâhil edileceği ve Türkçedeki kelime türü tercihinin de buna göre yapılması gerektiğine dair bir tartışmanın başka bir açıdan da pek fazla bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü *temeddün ve/veya medeniye* insanın toplumsal bir varlık olduğuna dair geleneksel yargıyı betimleyen kavramlardır. *Medeniyet* ise Batı'nın o zaman (özellikle XVIII ve XIX yüzyıllar) ulaşmış olduğu durumu, onun elde ettiği toplam değerleri yansıtan *civilisationu* karşılamak amacıyla *uydurulmuş* yeni bir kavramdır.⁴⁸ Dolayısıyla medeniyetin bir kelime olarak tarihi yoktur. O türetildiği andan itibaren bir kavramdır. Sonuçta kelimelerin anlamlarından ziyade kullanımları, kavramların ise belirli durumları karşılayan manaları vardır.⁴⁹

⁴⁷ Burada, Avrupa'nın sömürgeci faaliyetlerini meşrulaştırmak için bazı toplumların asla ilerleyemeyeceğini söyleyerek, temeddün ile temsil edilen her insanın kemali yakalayabileceğine dair olan temel ontolojik kabulden farklı bir yönelime sahip olduğunu belirtmekte fayda vardır.

⁴⁸ Recep Şentürk, Pirizâde Mehmed Sâhib Efendi'nin (1674-1749) *Mukaddime* çevirisinden yaptığı bir alıntıda geçen *medeniyet* kelimesini, örnek göstererek kavramın XIX. yüzyıldan çok önce ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bkz.: Recep Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun", *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, Ed. Recep Şentürk, İstanbul 2009, s. 241.

⁴⁹ Bayram Sevinç, *Şehir Bir Söyledir: Trabzonluluk Fenomeninin Sosyolojik Analizi*, Trabzon 2014, s. 16.

Bu nedenle temeddün *kelime/kavramı* ile medeniyet *terimini* dillerdeki kelime türleri açısından karşılaştırıp tartışmak anlamsızdır. Ancak bunların kavramlaşmalarından itibaren yüklendikleri manaları ve içinde buldukları tarihsel bağlamda neyi, hangi durumu ifade edip, karşıladıklarını incelemek daha yararlı olabilir. Dolayısıyla bu çalışma, *temeddün ve/veya medeniyeti* geleneksel İslam-Osmanlı bilgi sisteminin, insanın toplumsallığına dair ontolojik kabulünü karşılar bir *kelime/kavram* olarak ele almaktadır. *Medeniyet* ise modernleşme döneminde, Osmanlı bürokrat-aydınlarında ortaya çıkan, insanla ilgili Avrupa kaynaklı yeni kavrayış biçimini ifade eden bir kavram kabul etmektedir. Bu nedenle öncelikle geleneksel bakışı yansıtan *temeddün/medeniyet* tartışılacaktır.

Temeddün

*Temeddün*ü anlayabilmek için Medine şehrinin adının, antik tarihine kısaca göz atmak gerekmektedir. Bilindiği gibi Medine'nin asıl adı *Yasrib* (Yesrib)'dir ve bu isim Batlamyus ve Bizanslı tarihçi Stephanos'un eserlerinde *Jathrippa* (Iatrippa); Minâ kitâbelerinde ise *Ysrb* olarak geçmektedir. Ancak *medîne* kelimesinin kökeni hakkında değişik görüşler bulunmaktadır. Buna göre *âl-mâdinâ* şehir manasına gelen bir cins isimdir ve Arâmiceden alınmıştır.⁵⁰ Kelime Aramiceden geçtiği İbrânî dilinde "*bir yöneticinin nüfûz alanına giren yer*" manasında kullanılmıştır.⁵¹ Ancak sözcüğün aslı olan *medintamn* Arâmî dilindeki asıl anlamı, "*bir mahkemenin yetki alanında bulunan kaza ve sonra şehir*"dir.⁵² Buna göre *medîne*, Arâmice kökenli bir kelime olup, Medîne şehrine isim olduktan sonra belirli özelliklere ve büyüklüğe sahip yerleşim birimlerini ifade eden genel bir ad haline gelmiştir. Verilen izahat ve köken anlamı açısından *medînenin* idarî bir birimi ifade etmekten ziyade, adli bir adlandırma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlı idari ve adli teşkilatında da böylesi bir iç içe geçmişlik bulunmaktadır. Kelimenin Arapçalaştıktan sonraki tarihi, Arâmicedeki ilk anlamını da içinde barındırır şekilde gelişmiştir. Dolayısıyla Arapçadaki kök anlamlarını da tartışmakta fayda bulunmaktadır.

Bilindiği gibi *temeddün*, Arapça 'müdü'n (م د ن) harflerinden oluşan bir köke sahip olup, sözcüğün kök hali kent, şehir anlamına gelmektedir.⁵³ İbn Manzûr kelimenin "*şehre gelmek, ikâmet etmek, yerleşmek*" gibi anlamlara gelen 'müdü'n (م د ن) kökünden türetildiğini ve "*yeryüzünün yerleşmeye uygun ve kale yapılan her yerine medine adının verildiğini*" söyler.⁵⁴ Gerek Arâmicedeki kullanımıyla gerekse Arapçadaki bu kök haliyle kelimenin, daha ilk aşamada *temeddün-kent* ilişkisinin tespit edilmesini sağladığı görülmektedir. Ancak bazı araştırmacılara göre

⁵⁰ Fr. Buhl, "Medine", *MEB İslam Ansiklopedisi*, VII, Eskişehir 1997, s. 549.

⁵¹ Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, VII, Ankara 2003, s. 306.

⁵² Bozkurt ve Küçükaşçı, *medintamn*ın Arâmî dilinde önceleri "mahkeme yeri", daha sonra ise "şehir" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. A.g.m., s. 306.

⁵³ İlhan Kutluer, "Medeniyet", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 296.

⁵⁴ N. Bozkurt-M.S. Küçükaşçı, "Medine", s. 306.

sözcük, kök itibarıyla yönetmek “(es-siyâse) ve mâlik” olmak anlamları da bulunan “deyn (dîn)” mastarıyla da ilişkilidir.⁵⁵

Kelimenin içerdiği anlamın ve karşıladığı durumun tarihsel geçmişine bakıldığında, sözcüğün insanın sosyal bir varlık oluşuyla ilintili bir şekilde içerik kazandığı görülmektedir. Yani geleneksel bakış açısına göre insanın *medeni* olması, onun *toplumsal bir varlık olması* ile ilişkilendirilmektedir. Bu görüş Antik Yunan filozoflarından başlamış ve modern döneme kadar geleneğin insan ve toplum anlayışının temelini oluşturmuştur. Nitekim Yunan’ın iki büyük filozofu Platon ve Aristo insan, devlet ve toplum teorilerini, insanın toplumsallığının doğası temelinde inşa etmişlerdir.

Platon’a göre toplumu yapan insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına ihtiyaç duymasıdır. Toplumun kurulmasında başka bir amaç da bulunmamaktadır. Yani bir insan kendisine gerekli olan birçok şeyi başka insanların ürettiklerinden sağlar. Yani birçok eksiklikler insanların bir araya toplanıp bir toplum oluşturmasına neden olur. Böylece hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte böyle yaşamaya “*toplum düzeni*” denir. Platon’a göre insanlar kazanç elde etmek için üretirler. Bu nedenle düzenli toplumun ilişkilerini alışveriş ve yardımlaşma belirler. Zira alışveriş insanların emek harcayarak gerçekleştirdikleri üretimin paylaşımını sağlar. Aslında bir insanın ürettiği bir malı, başka bir insanın ürettiği ile takas etmesi, hem alışveriş hem yardımlaşmadır. Böylece toplumda iş bölümü ve iktisadi faaliyetler ortaya çıkacaktır. Çünkü insanların yaratılış özellikleri birbirinden farklıdır. Kimi şu işi kimi bu işi iyi yapar. Üstelik insan tek bir sanatla uğraştığı zaman daha iyi iş çıkarır.

Platon, gündelik yaşamın gereksinimlerini karşılayacak her türlü üretimi sağlayıp, alışveriş ve yardımlaşma esasına göre işleyen toplumun, oluşum aşamasında bulunan sağlıklı ve gülbüz bir toplum olduğunu söylemektedir. İnsanın yaşamak için gereksinim duymayacağı birçok işlerin ve işçilerin katıldığı toplum ise bozulmuş toplumdur. Yani bozulmaya yüz tutmuş toplumda, şehir büyüdükçe büyüyecek ve avcılar, ressam, çalgıcılar, şairler, oyuncular vb. şehir sakinleri arasına katılacaktır. Başka bir şekilde ifade edilirse Platon açısından, refah ve zenginlik içinde yaşayan ve bu yüzden de insanın yaşamı için birinci derecede gerekli olmayan bir sürü gereksiz mesleklerin ortaya çıkmış bulunduğu toplumlar, bozulmuş toplumlardır.

Platon insanın temel gereksinimlerini *yiyecek*, *barınma* ve *giyecek* olarak belirler. Şu bir gerçektir ki insanlar, yiyeceğe duydukları gereksinimi, her devirde tarım ve hayvancılık sayesinde karşılamışlardır. Yani insan doğadaki diğer canlıları (bitki ve hayvan) yiyerek yaşar. Bu ise köy ve kır yaşamını öne çıkarır. Aynı şekilde insanın giyinme ihtiyacını gidermek için de –bu gün dahi- büyük oranda tarım ve hayvancılığa muhtaçtır. Platon gülbüz toplumu insana gerekli

⁵⁵ İ. Kutluer, “Medeniyet”, s. 296; Bozkurt-Küçükbaşçı, “Medine”, s. 306.

olanın icra edildiği toplum olarak tanımladığına göre, onun insanın temel ihtiyaçlarına dönük asıl üretimin yapıldığı köy ve kırsal hayatını niçin ideal sosyalleşme alanı olarak görmediği önemlidir.

Site vatandaşı Platon için sosyalleşmenin en ideal mekânı şehirdir. Yani o, devlet ve toplum teorisini köy ve kıyı pek dikkate almadan inşa eder. Sözgelimi Platon'un saydığı onca meslek arasında hayvancılık önemsenmez. Çiftçilik ise birçok meslekten sadece biridir. Bu şu anlamda önemlidir: Gerek hayvancılık gerek çiftçilik, köy ve kırsal hayatında insanların icra edip geçimlerini temin ettikleri temel ve en önemli, bazen tek uğraştır. Şehirde ise toplumun daha büyük ve karmaşık olması nedeniyle öğrenilmesi ve icra edilmesi gereken aynı derecede önemli çok daha fazla meslek bulunmaktadır. Başka bir deyişle şehirde, toplumsallığın gerektirdiği ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların kârlı bir şekilde giderilmesini sağlayacak nüfus bulunmaktadır. Örneğin 200-300 kişilik köyde ayakkabıcılık kârlı bir meslek değildir. Bu yüzden köy yaşamında güçlü bir imalat ve iktisat oluşmaz. Üstelik imalatla birlikte gelişecek olan yüksek estetik anlayışa da ulaşamaz. Fakat ayakkabıcılık 5-10 bin kişilik görece küçük ölçekli bir şehirde icra edildiğinde dahi iyi gelir getirebilecek bir meslektir. Bu ise şehirde alışverişi yoğunlaştırıp, yardımlaşmayı üst düzeye vardırıır ve imalat insanın yaratıcı kabiliyetini ortaya çıkarmaktan başka, ondaki estetik duyguyu geliştirip topluma hâkim kılar. Şehir ve köy sadece sivil mimari açısından karşılaştırıldığında bile, bu estetik düzey farkı net bir şekilde görülür. İhtiyaç üzerine ortaya çıkan bu meslekler arasında gerçekleşen alveriş ve yardımlaşma zinciri ise düzenli toplumun gerçekleşmesini sağlar. Sonuçta yüksek nüfus daha fazla meslek (çiftçi, mimar, dokumacı, kunduracı, dülger, çilingir vb) ve daha karmaşık organizasyon demektir. Buradan anlaşılmaktadır ki Platon insanın sosyallığının temelini kendi kendine yetmemeyi koymaktadır. Bu kendi kendine yetmeme de toplumu iktisadi bir birim/birlik haline getirmektedir. Zira bir toplumda insan bir şeyi alırken ve/veya verirken kârlı bir iş diye yapar.⁵⁶

Antik Yunan'ın bir diğer filozofu Aristo açısından da insan toplumsal bir varlıktır. Bu bağlamda o, "*kendisi amaç olan iyi kendine yeter*" diyerek bir öncül oluşturduktan sonra düşüncelerini genişletmeye başlamaktadır. Ona göre *kendine yeterden* kast edilen kişinin tek başına olması, yalnız yaşaması değildir ve kendine yeter olmak, kişinin ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşları ile birlikte olması, bir arada bulunmasıdır. "*Çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsaldır.*"⁵⁷ Yani Aristo'ya göre insan, varoluşu itibarı ile siyasi/sosyal (zoon politikon) bir varlıktır. Burada dikkat edilmesi gereken husus Aristo'nun insanın yaşam formuna değil, toplumsallığına yaptığı vurgudur. Dolayısıyla *temeddün/medeniye*, insanın toplumsal bir ortama doğmasından dolayı doğasında bulunmaktadır.

⁵⁶ Platon'un burada tartışılan bütün görüşleri için bkz.: Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul 2013, s. 54-61.

⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara 1998, s. 9-10.

Zira anne-baba, kardeşler, diğer akrabalar, komşular, dost ve arkadaşlar vb. hepsi kişinin içine doğduğu ortamın doğal parçalarıdır. İnsan daha doğar-doğmaz annesinden başlayarak bu insanlarla iletişime geçmeye ve onlarla yakınlık geliştirmeye başlıyor. Bu nedenle insan varoluşu itibarıyla *medeni* yani toplumsal bir varlıktır.

Platon ve Aristo'nun görüşlerinin benzerini Farabi'de de görmek mümkündür. Ona göre:

"Her insan ulaşabileceği mükemmellik ile ilgili olarak başka insanlarla komşuluk etmeye ve onlarla birlikte bulunmaya muhtaçtır. İnsan denen bu hayvanın tabii yaratılışında sığınmak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma özelliği de vardır. Bundan dolayı da ona toplumsal veya siyasal hayvan (zoon politikon)"

denir.⁵⁸ Farabi'nin buradaki bakışı, insanı toplumsallığı ve diğer insanlara muhtaç olması bakımından ele almaktadır. Ancak o bir başka eserinde konuyu daha derinlemesine inceler. Buna göre her insanın yaşamak ve en iyiye-mükemmel olana ulaşmak için yaratılışında birçok şeye ihtiyacı bulunmaktadır. Ancak o bunları kendi başına sağlayamaz. Bunun gerçekleşmesi için birçok insanın bir araya gelmesine gereksinim bulunmaktadır. Her bir kişi bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Böylece her bir insan "*doğasındaki mükemmelleşme ihtiyacını*", muhtelif insanların yardımlaşma amacıyla bir araya gelmesi sayesinde elde edebilir. Muhtelif insanların bir araya gelmesiyle topluluk oluşur. Bu topluluklar ya "*kâmil*dir ya da *eksiktir*." Kâmil olanlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Büyük topluluk yeryüzündeki bütün insanlardan oluşmaktadır. Orta topluluk dünya üzerinde yaşayan ayrı ayrı milletlerden meydana gelir. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir. Eksik topluluk ise köy, mahalle, sokak veya ev halkından oluşur. Mahalle ve köyün her ikisi de şehre tâbidir; ancak köy şehre *hadîm* olması itibarıyla onun bir parçası olarak şehre tâbidir. "*Mamañib, hayrın efdali, kemâlin âlâsı, şebirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil, şebirlerin sınırları içerisinde elde edilir*".⁵⁹

Farabi'nin insanı değerlendirışı, tıpkı Platon ve Aristo gibi insanın toplumsallığına vurgu yapmaktadır. Ancak onda toplumsallığın mekânı sınırlı değildir. Yani her türlü yaşam formu, kendi toplumsallığını üretebilir. Ama insan, bu toplumsallıklar içinde aradığı, ulaşmak istediği *kemâli/mükemmelliği* ancak şehirde gerçekleştirebilir. Dolayısıyla insan varoluşu itibarıyla toplumsal veya siyasal bir hayvan olsa bile ondaki *medeni* vasfın kuvveden file geçmesinin ideal mekânı şehirdir.

Tarihi olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak suretiyle toplumsal değişme yasalarını ortaya çıkarmak isteyen İbn Haldun, tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilir.⁶⁰ O,

⁵⁸ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması-Tahsilü's-Sa'âda*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2012, s. 65-66.

⁵⁹ Farabi, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990, s. 79-80.

⁶⁰ Süleyman Uludağ, "Giriş", *Mukaddime-1*, İstanbul 2012, s. 84-92; C. Meriç, *Umrından Uyarılığa*, s. 149-151; Kutluer, a.g.m., s. 297.

“Şüphe yok ki insanî icimâ’ zorunludur, filozoflar bu hususu “insan tabiatı icabı medenidir” diye ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır.” diyerek başlangıç ilkesinde kendinden önceki filozoflarla aynı noktada olduğunu belirtir. “Hükemânın terminolojisinde buna temeddün/medeniye (medine) adı verilir ki ‘umrân manası da bundan ibarettir”. Çünkü insanın ihtiyaç duyduğu gıdayı temin etmeye ya da yabancı hayvanlara ve/veya diğer insanlara karşı savunmaya tek bir kişinin gücü yetmez. Yani İnsan, yaşamını sürdürebilmesi için lazım olan gıdanın asgarisini bile yalnız başına sağlayamadığı gibi güvenliğini de temin edemez. Bu nedenle insanlar arasında iş ve güç birliği yapılmak suretiyle herkesin beslenme, savunma ve diğer ihtiyaçları giderilir. Bu zorunlu olarak böyledir ve yardımlaşma yoluyla üretime katılanlardan çok daha fazla insanın gereksinimini karşılayacak yeter miktarda “mal ve rızık basıl olur”. Böylece yardımlaşmak suretiyle insanın bekası ve türünün muhafazası husundaki Allah’ın hikmeti tam olarak gerçekleşmiş olur. Şu halde insan türü için içtima ve toplu olarak yaşamak zorunludur.⁶¹ Görüldüğü üzere İbn Haldun, insanın doğası bakımından sosyal bir varlık olduğunu kabul ettikten sonra, kendisini önceki filozoflardan ayırıp, eserinin ve kullandığı terminolojinin anahtar kavramlarından biri olacak olan ‘umrân kelimesini temeddün ve medeniye kelimelerinin yerine önermektedir.⁶²

İbn Haldun’un düşüncesinde ‘umrânın iki aşaması bulunmaktadır: *Bedevîlik* (göçebelik) ve *hadarîlik* (yerleşiklik). Bedevîlik *bâdiye* yani çöl ve kır hayatı anlamına gelmektedir. *Hadarîlik* ise tıpkı Farabi’de olduğu gibi kendi içinde hiyerarşik bir ayrımı barındırmaktadır. Ancak her toplum mutlaka *bedevîlik*ten *hadarîliğe* geçmek zorundadır. Eğer bu bir ilerleme, gelişme olarak değerlendiriliyorsa -genel kanı bu yöndedir- yerleşik hayata geçme sürecinin itici gücü *asabiyettir*.⁶³ Buna göre ‘umrân sadece şehirli yaşamı değil göçebeliliği de içine alan bir kavramdır.⁶⁴ Şu halde göçebe hayatı yaşayanlar da bir *medeniyete* sahiptir. Çünkü *toplumsal/siyasal hayvan* olmak sadece şehirliyle ya da genel olarak yerleşiklere has bir varoluş ilkesi değildir. *Bedevîler* de aynı doğaya sahiptirler. Ancak bunların ‘umrân şehirliyelerinkinden aşağıdır.⁶⁵ Neticede *bedevîler* de *medeni*

⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime-1*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2012, s. 213-214.

⁶² İbn Haldun’un kavramsal çerçevesinin anlaşılması için bkz.: S. Uludağ, “Giriş”, s. 94-117; Kadir Canatan, *Mukaddime-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 2009; Akif Kayapınar, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, İstanbul 2009, s. 121-160 (Eserin baskısında sayfa hatası bulunmaktadır).

⁶³ Cemil Meriç’e göre *umran* ve *asabiyet*, İbn Haldun’un kurduğunu düşündüğü yeni ilmin iki anahtarıdır. Ona göre “*Umran*, geniş manasıyla *medeniyet*, yani: Bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai ve dinî düzen, âdetler ve inançlar demektir”. Asabiyet ise sosyal dayanışma anlamına gelir. Detaylı değerlendirme için bkz.: C. Meriç, *Umrundan Uygurluğa*, s. 139-163.

⁶⁴ İ. Kutluer, “Medeniyet”, s. 307.

⁶⁵ Bu açıklamalar, İbn Haldun’un şehri *umranın* en üst ve nihai mekânı olarak değerlendirdiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bilindiği üzere İbn Haldun şehri aynı zamanda yozlaşmanın, uyumsuzluğun, bozulmanın mekânı olarak da

olmakla birlikte hiyerarşinin en alt basamağında yer alırlar ve sahip oldukları güçlü *asabiyyet* sayesinde bir gün mutlaka *hadariliğe* geçerek kendi üst medeniyetlerini kurarlar.⁶⁶

İbn Haldun'un siyaset felsefesinde en önemli konum, hükümdara aittir. Yani insanın toplumsallığının doğal sonucu olan umranın gerçekleşmesinin temini ancak emredici bir otorite sayesinde gerçekleşebilir. Başka bir deyişle onun açısından toplum düzeni, hükümdar aracılığı ile kurulması ve sağlanması gereken bir hedeftir. İbn Haldun'a göre insanların birbirlerine saldırımlarına engel olacak bir kişinin gerekliliği, hükümdarlığın manasını oluşturmaktadır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak (*udvan ve zulm*) insanların hayvani doğaları gereğidir. Dolayısıyla insanın birlikte yaşaması, doğal olarak otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Otorite /hükümdar, insanın yaratılışından kaynaklanan, daha fazlasını elde etme arzusuyla diğerine saldırmasının neden olacağı karışıklıklar sonucu ortaya çıkan fesadı önlemekle ve gerektiğinde bu tür işleri yapanları cezalandırmakla görevlidir. Ancak *medeniyet* ile *nübüvvet* arasında zorunlu bir bağ bulunmamaktadır. Zira "şariat olmadan da beşerin hayatı tamamlanır." Yani "Bir *bâkîmin kendisi için vaz ettiğî hüküm veya insanları zabt u rabt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyyet ile de ictimâ varlık ve beşerî hayat tamamlanabilir*". Sonuçta Hıristiyanlar, Mecusiler (putperestler) ve benzerlerinin devletleri ve eserleri mevcuttur.

*Zamanımızda da (peygambersiz kalan) kuzey ve güneydeki mutedil olmayan iklimlerde durum böyledir. İnsanlar için etkili bir yasağın olmazsa beşerî hayat behemhâl bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir. Hâlbuki ehl-i kitap olmayan cemiyetleri ve devletleri bunun, yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir.*⁶⁷

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Haldun'a göre hükümdarın varlığı toplumun *temeddiin* etmesi, umranın ortaya çıkması için yeterlidir. O bu düşüncesiyle, kendince nübüvvetin gereksizliğini değil, olmazsa olmaz olmadığını

değerlendirmekte ve birçok bakımdan *bedevîleri hadarîlerden* üstün görmektedir. İlk bakışta birbirine zıtmiş gibi görünen bu iki yaklaşım, aslında onun tarihsel ve sosyolojik analizlerinde kullandığı yöntemin zorunlu sonucudur. Şöyle ki İbn Haldun'un tarihten ve toplumdan kanunlar çıkarmak isteyen yöntemi, zorunlu olarak, daha doğrusu bir kanun olarak, *umranın* en yüce mekânını bozulmanın, çürümenin, sefahatın da alanı olarak değerlendirmek mecburiyetindedir. Yani *bedeviyette* çiçeklenen *umran*, *hadariyette* mükemmelleşecek ve sonunda yine orada mükemmele ulaşmanın uyusukluğu içinde yozlaşarak yok olacaktır. Zira "Her kemal *zevali* içinde taşımaktadır." Bu tarihinin ve toplumun hiç değişmeyen kanunudur. Eğer böyle olmasaydı evrende hiç durmadan devam eden bir sürekli oluştan bahsetmek olanaksız olurdu. İnsanlar bir defa ideal olanı yakalarlar ve ebediyen onun içinde durağan bir toplum halinde yaşar giderlerdi. Ve ayrıca İbn Haldun eğer *hadariyeti*, *umranın* en üst düzeye çıktığı yer olduğu kadar bozulup yok olduğu yer olarak da tanımlamasaydı, kendi yöntemi ile çelişmiş olacaktı.

⁶⁶ S. Uludağ, "Giriş", s. 114.

⁶⁷ İbn Haldun, s. 215-216.

ifade etmektedir.⁶⁸ Zira şeriatın olmadığı yerde hükümdar, üstlendiği düzen kurucu rolüyle toplumu belirli kurallar içinde yaşamaya zorlayacak güç olarak belirlemektedir. Şu halde hükümdarın varlığı, kaynağı ne olursa olsun (şeriat ve/veya örf) hukukun önünde yer almaktadır. Zira hükümdar olmazsa hukukun hiçbir değeri yoktur. Çünkü hukukun mutlaka bir uygulayıcıya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla hükümdarın şahsında sembolleşen düzen koyacak ve bu düzeni devam ettirecek otorite her şeyin üstündedir. Nitekim *ehl-i kitab* olmayan toplumlar, nübüvvetten habersiz olmalarına rağmen, kendilerini yönetecek bir hükümdarlarının bulunması nedeniyle medeni eserler vücuda getirmişlerdir. Bu anlayış ileride görüleceği üzere klasik dönem Osmanlı yazarlarında da kendini göstermektedir.

Bütün bu açıklamalardan geleneksel düşünüş biçiminde Antik Yunan'dan beri toplumsal varlık olmanın insanın varoluşsal ilkesi olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Platon, Aristo ve Farabi düşüncelerinin temelini yerleşikliği ama özellikle şehri koyarlar ve göçebe yaşamı dikkate almazlar. Dolayısıyla onlara göre her insan varoluşu itibarıyla medeni olsa bile bunun somut bir şekilde gelişip serpilmesinin mekânı şehirdir. Bundan dolayı onların, insan doğası itibarıyla *medeni*dir derken, her insanda böyle bir potansiyelin bulunduğunu ve bu potansiyelin ortaya çıkacağı mekânın şehir olduğunu kastettikleri anlaşılabilir. Yani *medeniyetin* insandaki doğal hali *bi'l-kuvve*dir ve bunun *bi'l-fül* hale gelmesi için şehir daha uygun şartları sunar. Dolayısıyla insanın aradığı *kemâle* ulaşması için şehre yönelmesi gerekmektedir. Oysa İbn Haldun *temeddün*ü sadece yerleşiklere, özellikle şehirlilere atfetmez; o göçebelerin de kendine has bir medeniyetlerinin olduğunu kabul eder. Bu esaslı bir ayrımdır ve ilk üç filozof toplumsallıktan yola çıkıp şehirlilikte karar kılarken, İbn Haldun toplumsallıkta kalarak sosyolojisini inşa eder. Bu görüşler Osmanlı toplum ve devlet anlayışına da yansımış ve Tursun Bey ve Kınalı-zâde Ali Çelebi gibi Osmanlı yazarları toplum, devlet ve hâkimiyet konularını ele alırken insanın varoluşu itibarı ile *medeni* olduğu ön kabulünü düşüncelerinin hareket noktası haline getirmişlerdir.⁶⁹

⁶⁸ Pîrîzâde yaptığı tercümede bu düşünceye şidetle itiraz etmiş ve “Eğer şeriat olmasaydı, mülk ve saltanat dahi nizam bulmayıp, halk padişabların emri haricine çıkıp âlem herc u merc olmak lâzım gelirdi.” demiştir. Bkz.: İbn Haldun, *Mukaddime-I*, Çev. Pîrîzâde Mehmed Sâ’ib, Haz. Yavuz Yıldırım-Sami Erdem-Halit Özkan-M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 91; s. 216; Kutluer’e göre ise İbn Haldun, İbn Sînâ’nın adalet ve düzen fikrini birlikte değerlendiren gerçekçi bakış açısını görmezden gelerek, onun medeni hayatla nübüvvet arasında zorunlu bir bağ gören yaklaşımını şiddetle eleştirmiştir. Bkz.: İ. Kutluer, “Medeniyet”, s. 297; İbn Haldun’un filozofların *es-siyâsetü’l-medeniyye* teorisine yönelttiği eleştiriyi detaylı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bkz.: Şenol Korkut, “İbn Haldun’un “es-Siyâsetü’l-Medeniyye” Teorisini Eleştirisi”, *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, İstanbul 2009, s. 161-192.

⁶⁹ Dünyada ve Türkiye’de İbn Haldun ve görüşleri hakkında çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Bundan dolayı onun hakkında yazılanları sıralamak bu makale sınırları içinde olanaksızdır. Ancak İbn Haldun’un bu çalışmanın konusuyla ilgili görüşlerinin

Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezıt dönemlerinin önemli tarihçisi Tursun Bey eserinin⁷⁰ giriş kısmında öncelikle neden bir sultana gerek duyulduğunu, onun taşıdığı üstün konumu göstermeye çalışır ve varlığının ne kadar takdire şayan olduğundan bahseder. Ayrıca insanların neden padişaha ihtiyaç duyduklarından ve padişahın olması gereken ahlaki değerleri anlatır ve bütün bu sorulara “*erbâb-ı hikmet ve ashâb-ı nazâr ü tecrübetin*” düşünceleri ışığında cevap vereceğini ekler.⁷¹ Bu nedenle onun anlatışında, iktidarın gerekliliğinin ve meşruiyetinin ispat edilmesi için insanın biyolojik, psikolojik ve sosyolojik özelliklerinin anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla insan bütün vasıflarıyla Tursun Bey’in kurmak istediği siyaset felsefesinin sebeplerini oluşturmaktadır. Tursun Bey bu bağlamda insan topluluğunu yaratılmışların en “*müterakki*” olanı diye niteler ve bünyesinde diğer üç varlık türünün [maden (cansız), bitki, hayvan] bütün üstün vasıflarını taşıdığını ve ona fazladan “*natıka ve akıl*” verildiğini belirtir. Bundan dolayı insan birçok meziyetlere sahip olup “*karîbü’l-i’tidâl*” bir şekilde “*nefs-i natıkaya*” sahip olarak yaratılmıştır. Ona göre insanın en önemli niteliği akıl sahibi (*şeref-i kuvvet-i akıl*) olmasıdır. Dolayısıyla insan, üstün bir yaratılışa sahip, akıllı bir varlıktır. İşte bu “*nev’-i şerif*” bunca üstünlükleriyle ve “*fâ’il-i muhtâr ihtiyâryla medeni-i bi’t-tab’ vâkı*” olmuştur. Yani Tursun Bey’e göre insanın *konuşma* (nutk) ve buna bağlı olarak da *akıl* ve *irade* sahibi olması, onun üstün yaratılış özellikleridir ve bu nedenle insan varoluşu itibarıyla *medenidir* ki o Allah’ın “*ihtiyâryla*” öyle yaratılmıştır.⁷²

Tursun Bey açısından insanın varoluşu itibarı ile *medenliği*, onun “*emr-i inti’âşında ve ahkâm-ı ma’âşında icimâ’i*” bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Yani insan yaşayış şekli ve geçimini sağlama biçimi bakımından topluluk halinde olmaya mecburdur. Bunu doğası gereği ister. Çünkü insanlar yardımlaşmak için birbirlerine muhtaçtırlar. “*Emr-i te’âvün*” ise kolay bir şekilde gerçekleşmez, bunun için “*illâ bir arada cem*” olmak gerekmektedir.⁷³ Yani yardımlaşma sadece toplumda gerçekleşir. İnsanların fert fert birbirinden ayrı yaşaması buna olanak tanımaz.⁷⁴ Nitekim insan kelimesi *im*’ten türemiştir. Ancak onun ahvalinin mertebeleri ve eylemleri ile işlerinin kaynağı olan duyguları türlü türlüdür.⁷⁵ Tursun Bey’in

değerlendirildiği son zamanlarda yazılmış bir makaleye ve Uludağ’ın yayıma hazırladığı *Mukaddime* için kaleme aldığı girişe bakılabilir. Bkz.: Erhan Akdağ, “İbn-i Haldun’un Medeniyet Anlayışı”, *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 428-435; S. Uludağ, “Giriş”, s. 15-154.

⁷⁰ Tarih-i Ebu’l-Feth muhtemelen 1490-1495 yılları arasında yazılmıştır; Kenan İnan, *A Summary and Analysis of the Târib-i Ebü’l-Feth (History of Conqueror) of Tursun Bey (1488)*, The University of Manchester Faculty of Arts Department of Middle Eastern Studies Unpublished Ph.D. Thesis, April 1993, s. 20.

⁷¹ *A.g.e.*, s. 88.

⁷² Tursun Bey, *Târib-i Ebü’l-Feth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 10-11.

⁷³ Tursun Bey, *Târib-i Ebü’l-Feth*, s. 10-11.

⁷⁴ K. İnan, *A Summary and Analysis of the Târib-i Ebü’l-Feth*, s. 89.

⁷⁵ Tursun Bey, *Târib-i Ebü’l-Feth*, s. 12.

düşünüş biçiminde, *insan* kelimesinin türediği kökün Arapça *ünsten* geliyor olması dikkat çekici bir husustur. Çünkü *ün*s alışkanlık, dostluk, ahbaplık anlamlarına gelmektedir. İleride görüleceği üzere *medeniyetin* Türkçe karşılıklarından biri olarak sözlüklere giren *ünsiyet* sözcüğünün de kökü olan *ün*s, insanın toplumsallığını bizatihi kelimenin sözlük anlamı içinde barındırması açısından önemlidir. Dolayısıyla “*nev’-i benî âdeme*” ad olan insan kelimesinin bizatihi kendisi insanın ontolojik tanımını vermekte ve toplumsal varlık manasına gelmektedir.⁷⁶ Şu halde insan, ismiyle müsemma olarak toplumsal bir varlıktır.

Anlaşıldığı üzere Tursun Bey açısından insan, *ictimâ’î*, yani *temeddiin* halinde olan bir varlıktır. Şu halde bu önemli Osmanlı tarihçi ve yazarının kullandığı terminoloji açısından *ictimâ’î*nin ne anlama geldiğine de bakmak gerekmektedir. O bu konu da çok nettir. “*İctimâ’î -ki ana temeddiin dirler- ki örfümüzçe*⁷⁷ *ana şehri ve köy ve oba dinilür*” demektedir.⁷⁸ Bu tanımlamaya göre *temeddiin* ile *ictimâ’î* aynı manaya gelmektedir. Yani bu iki kelimeyi insanın sosyalleşmesi şeklinde tanımlamak mümkündür. Dikkat edilirse *temeddiin*, kelime türü açısından yaşanılan ve/veya yaşanmakta olan bir süreci tanımlayan sözcüktür. Bu nedenle Tursun Bey’in düşüncesinde insanın, doğduktan sonra toplumsallaşmak suretiyle aradığı *kemâl* ulaşabilen bir varlık olarak değerlendirildiği görülmektedir. Oysa yukarıda belirtildiği üzere Tursun Bey insanı *müterakeki* bir varlık diye tanımlamıştı. Bu bakış açısı insanı ikiye bölmektedir. Öncelikle insan fiziksel ve ruhsal varlığı açısından *kemâl* derecesinde var edilmiştir, dolayısıyla tıpkı diğer Müslüman düşünürlerde olduğu gibi Tursun Bey’de de insanın yapıp-edebilirlikleri onda potansiyel olarak bulunmaktadır. İnsanın ikinci yanı ise bahsedilen potansiyelin ortaya çıkmasıdır. Yani *temeddiin*dür ki bu insanda *bi’l-kuve* olan *medenileşme* yeteneğinin *bi’l-fiil* hale gelmesi demektir. Dolayısıyla Tursun Bey’e göre *temeddiin*, insanın yaratılış özelliklerinin yaşam içinde ortaya çıkma sürecinin adıdır.

Diğer taraftan Tursun Bey’e göre toplumsallaşmanın belirli bir mekânı ya da yaşam biçimi yoktur. Ona göre her türlü yaşam şekli ve alanı *temeddiine* işaret eder. Zira *şehri*, *köy* ve *oba* hayatını eşdeğer görmesi ve her birini *temeddiin* ve/veya *ictimâ’î* içine alması onun bu konudaki düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁹ Ancak Tursun Bey’in kullanımında, bahsedilen

⁷⁶ İnsan kelimesi kökeni bakımından, bazı yazarlarca *ün*s mastarı ile de irtibatlandırılmıştır. Alışmak, uyum sağlamak anlamına gelen *ün*s Türkçede *ünsiyet* olarak kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen *teenmüs* insan olmak, *isti’nâs* cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi manalarında kullanılmaktadır. Nitekim *enes* vahşetin karşıtıdır. İlhan Kutluer, “İnsan” *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 320-323.

⁷⁷ İnalçık bu kelimeyi Mertol Tulum’dan farklı olarak *‘urefamızca* diye okumuştur. Halil İnalçık, “Osmanlı Hukuna Giriş Örfi-Sultanî Hukuk ve Fâtih’in Kanûnları”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 102.

⁷⁸ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü’l-Feth*, s. 12.

⁷⁹ Nitekim Osmanlı idari yapısı içerisinde Türkmen aşiret hayatının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve gerçek bir kaza olmayan “*obalar birliği*” olarak nitelenebilecek “*Kaza-i*

kelimelerin sıralanışı bakımından bir hiyerarşi gözetilip gözetilmediğinin tartışmaya açık bir husus olduğunu belirtmekte de yarar vardır. Bununla birlikte *şehir* ve *köyün* yerleşik yaşam biçiminin *büyük* ve *küçük* mekânsal birimini, *obanın* ise göçebe ve/veya konar-göçer hayatın *gezici* ve *değişken mekânını* temsil eden kelimeler olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Şu halde Tursun Bey açısından *temeddün* ve/veya *ictimâ*‘ yaşam biçimi ve mekânına bağlı ve bağımlı olarak değil, doğrudan insanla ilgili biçimde tanımlanan ve genel-geçer toplumsal durumu ifade eden kelime ve kavramlardır. Eğer o eserinde *şehir*, *köy* ve *obayı* hiyerarşik bir düzenle sıraladıysa, farklı yaşam biçim ve mekânı arasında, ancak *temeddünün* derecesi bakımından bir fark vardır denilebilir.

Tursun Bey’in *temeddünü* tanımlarken, düşüncelerinin meşruiyet zeminini örfe gönderme yaparak oluşturmasının da dikkate değer bir tutum olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Yani o *şehir*, *köy* ve *obayı* örf kaynaklı olarak *temeddüne* dâhil etmektedir. Belirtildiği gibi bu oldukça ilginç bir tavrıdır. Zira o, insan ile ilgili hemen bütün tanımlarını ve insana bakışını doğrudan İslami bir yaklaşımla, ayet ve hadisler çerçevesinde oluşturur. Ancak *temeddüne* İslam’dan bir dayanak aramayıp, onu örf kaynaklı bir meşruiyet alanı içinde değerlendirmeyi tercih eder. Aslında onun ilgili yaklaşımında çok ince bir ayrıntı gizlidir. Bu Osmanlı devlet teşkilatının oluşma ve işleyiş şekline bakıldığında ortaya çıkacak bir ayrıntıdır. Şöyle ki gelenek açısından devlet idare etmek büyük oranda şehir ve/veya herhangi bir toplumsal birimi yönetmek anlamına gelmektedir. Yönetim ise kanunnameler aracılığı ile gerçekleştirilir. Kanunname çıkarmak ise *örfi* bir uygulamadır ve bu yetki sadece padişaha aittir.⁸⁰ Tursun Bey, Osmanlı toplum yapısının üç ayrı yaşam birimini *örf* üzerinden bu nedenle *temeddüne* dâhil ediyor gibidir. Böylece padişahın yönetme yetkisinin kimleri kapsadığını, hiçbir yaşam biçimini ve mekânını dışlamadan ifade etmekte, herkesi padişahın *örf* koyma yetkisinin içine almaktadır. Nitekim o, *temeddün* ile ilgili analizini padişahın zorunluluğu sonucuna bağlamaktadır.

Karakeçilî” gibi birimler vardı. Bkz.: İbrahim Yılmazçelik, *Osmanlı Devleti Döneminde Dersim Sancağı-İdari, İktisadi ve Sosyal Hayat*, Ankara 2011, s. 68-69; Yani Osmanlı idari yapısı göçebe Türkmen aşiretlerinin obalarını da idari bir birim olarak örgütlemişti. Bu Tursun Bey’in obayı temeddüne dahil eden yaklaşımı ile örtüşen bir uygulama idi.

⁸⁰İnalcık, Osman Gazi’den itibaren Osmanlı sultanlarının yaptığı kanunnamelerin “*şeriatla bir ilgisi olmadığını, bunların Türk devlet geleneğinin bir sonucu sayılması gerektiğini*” belirtmektedir. İnalcık burada Osman Gazi’den başka Fatih Sultan Mehmed ve Kanunî Sultan Süleyman’ın adını da kanun koyucular olarak zikretmektedir. Bkz.: Halil İnalcık, “Kutadgu Bilig’de Türk Devlet Geleneği ve Adalet”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalcık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 17; Konuyla ilgili olarak ayrıca Bkz.: İnalcık, “Osmanlı Hukuna Giriş”, s. 73-103; Osmanlı uygulamalarının Türk devlet geleneğindeki kökenleri ile ilgili olarak bkz.: M. Fuad Köprülü, “Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalcık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 39-72.

Tursun Bey, bütün bu görüşleri, belirtildiği üzere bir toplum için *padîşahın (hükümdar)* gerekliliği hususunu anlatırken ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre toplumsallık insanlar arasında bir düzeni zorunlu kılar. Düzeni sağlayacak olan ise padişahtır. Eğer insanlar doğaları gereğinde bırakılırlarsa, aralarında çekişme ve çatışma ile husumet ve karşılıklı itişip kakışma ortaya çıkar. Böylece *asl-ı ictimâ*'dan amaç edinilen yardımlaşma meydana gelmez; belki insanlar karışıklık, fitne- fesat çıkarıp birbirlerini yok ederler. Bundan dolayı insanların her birini hak ettiği konumda tutmak için bazı tedbirler almak zorunludur ki insan kendi hakkına kanaat edip diğerlerininine tecavüz etmesin. Ayrıca bu sayede insanlar, aralarında yardımlaşmanın gereklilikleri ne ise onunla meşgul olacaklardır. Tursun Bey'e göre bu tür "*tedbire siyâset*" derler. *Siyâsetin* türleri farklıdır ancak hangi türü olursa olsun mutlaka onu uygulayacak *padîşaha (hükümdâr)* ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla istenilen *nizâmın* kurulabilmesi için padişahın varlığı *vacib* hükmündedir. Onun vücudu olmadan "*intizâm-ı abval-i eşref-i mümkünât,- ke nev'-i insandur-*" mümkün olmaz.⁸¹

Tursun Bey'e göre iki tür siyaset/yönetim vardır. Birincisi "*siyâset-i ilâbîdir ke vâzı'na ehl-i hikmet, nâmûs*" (nomos) demektir. "*Ehl-i şer*" ona "*şeri'at, vâzı'na şâri' der ke peygamberdir*". İnsanlara her iki dünyada da mutluluk getirir.⁸² Ancak "*tedbîr (siyaset) illâ siyâset-i ilâbî*" olmayabilir. Eğer "*muhakkak siyâset-i ilâbî*" olmazsa, belki akıl ölçüleri üzere "*nizâm-ı âlem-i zâbîr*" için, sözgelimi "*tavr-ı Cengîz Han*" gibi olursa "*sebebine izâfet*" derler. Buna sultanın siyaseti ve padişahın yasağı⁸³ denilir ki "*örfümüzce ana örf derler*". Sonuçta bu iki "*tedbîr*" türünün, her hangisi olursa olsun, onun toplumda yerleştirilip yürürlüğe konması hükümdarın varlığını gerekli kılmaktadır.⁸⁴ Dahası İslam'ın iyi kurmuş olduğu ilahi yargı gününe kadar devam edecek düzen her çağda bir peygambere ihtiyaç olmadığını, en azından İslam'dan sonra olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Hz. Muhammed ile birlikte peygamberlik sona ermiştir. Ancak dünyada düzeni sağlamak için her çağda bir padişaha ihtiyaç vardır. Bir padişah olmazsa kargaşa çıkacaktır. Bu görüş açısından padişah, bir bakıma peygamberlerin varisi

⁸¹ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, s. 12-13; Kenan İnan'a göre Tursun Bey, ifade ettiği ideal toplum düşüncesini doğrudan Nasreddin Tûsî'den alır ve hükümdarın üstünlüğünü meşrulaştırmak için kullanır. K. İnan, *A Summary and Analysis of the Târîh-i Ebü'l-Feth*, s. 89; İnalçık ise Tûsî ile birlikte Uzlukoğlu Fârâbî'yi de zikreder. H. İnalçık, "Osmanlı Hukuna Giriş", s. 101.

⁸² K. İnan, *A Summary and Analysis of the Târîh-i Ebü'l-Feth*, s. 89.

⁸³ *Yasa, yasak ve yasaknâme* kelimelerinin etimolojik kökenleri ve *yizek-yezek, yasavul* gibi benzer kelime ve kavramlarla fonetik ve semantik ilişkisinin incelendiği bir çalışma için bkz.: Mehmet Canatar, "Yasa, Yasak, Yasaknâme Tabirleri", *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 21-37.

⁸⁴ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, s. 12-13.

konumuna yükseltilmektedir.⁸⁵ Tursun Bey'in bakış açısı siyaseti iki tür olarak belirleyip, her ikisini de meşru ve uygulanabilir görmektedir. Ancak *Cengiz Yasası*'nda olduğu üzere örf, "*niẓâm-ı âlem-i zâhir*" için geçerli iken, Tursun Bey belirtmemiş olmasına rağmen, "*siyâset-i ilâhî*" zâhiri de bâtını da düzenleyecek yetkiye sahiptir. Buradan anlaşılmaktadır ki "*şeriat ve örf*" Tursun Bey'in ideal siyaset anlayışını birlikte oluşturmaktadır. Sonuç olarak padişahın kanunlarının, yani örf koyma yetkisinin dikkate değer örneğini *Cengiz Yasası* oluşturmaktadır. Yazar bu tavrıyla *Cengiz Yasası*'nı meşru gördüğünü beyan edip, gerektiğinde uygulanmasında sakınca olmayan düzen kurucu konumuna yerleştirmektedir.⁸⁶ Böylece özellikle XVII. yüzyıl risâle yazarlarının sıklıkla "*şer'î şerife ve kânûn-ı kadime mugayir*" uygulamalardan bahsetmek suretiyle yaptıkları bozulma yorumu söyleminin, kendine referans aldığı bilgi ve siyaset nazariyesinin fikri kökleri netleşmektedir. Yani Osmanlı Devleti'nde hukukun iki temel kaynağı bulunmaktadır: Şer' (vahiy ve peygamber) ve örf (padişah). Sonuç olarak gerek Tursun Bey'de gerekse diğer Osmanlı yazarlarında bu iki kaynağın birbiriyle eşitlenip, en üstün konuma "*padişahın vücûdunun gerekliliği*" anlayışının yerleştirilmesi, din ve devlet tartışmaları açısından, günümüze de oldukça ufuk açıcı değerlendirme olanakları sunmaktadır.

Tursun Bey'in anlatımlarının amacının, insanlar arasında düzenleyici ve caydırıcı bir otoriteye (padişah, hükümdar)⁸⁷ duyulan ihtiyaç ile ilgili olduğu yukarıda ifade edilen düşüncelerden anlaşılmaktadır. Yani insanın toplumsallığının zorunlu sonucu, onları bir arada, güven ve düzen içinde tutacak yöneticilere ve uyulacak kurallar bütününe duyulan ihtiyaçtır. Buna *siyâset* denilmektedir. Şu açıktır ki o, bu ifadeleriyle hukuk ve otoriteyi kast etmekte ve

⁸⁵ Kenan İnan, Tursun Bey'in bu görüşleriyle Osmanlı Devleti'nde belki de seküler hukuku geçerli kılmayı istediğini düşünmektedir. K. İnan, *A Summary and Analysis of the Târîh-i Ebû'l-Feth*, s. 90.

⁸⁶ Tursun Bey'in düşüncesinin esasını düzen fikrinin oluşturduğu görülmektedir. Bu nedenle o yasanın kaynağına ve biçimine odaklanmaz. Zira düzeni sağlayacak olan yasa değil otoritedir. Bu nedenle onda şeriat da örf de farklı kaynaklardan gelen fakat uygulanabilirliği aynı olan yasalar bütünü oluşturulmaktadır. Sonuçta Tursun Bey'e göre hayatın pratiği sonucu ortaya çıkan kuralların da düzeni sağlaması mümkündür. Böylesi bir tavır takınmasının nedeni, hayatı boyunca Osmanlı Devleti'nde birçok kargaşaya şahit olması olabilir. Zira gençliğinde 1443-1444 Macaristan ve 1448 Venedik seferlerinin neden olduğu paniği görmüştü. Daha sonra Venediklilere karşı uzun on altı yıllık mücadelenin ve Uzun Hasan ile yapılan savaşın görgü tanığı olmuştu. Aynı zamanda Sultan Mehmed'in ölümünü takip eden anarşiye de tanıklık etmişti. Bu olaylar, onun zihninde Tûsî'nin metni kadar iyi yer etmiş olabilir. K. İnan, *A Summary and Analysis of the Târîh-i Ebû'l-Feth*, s. 89.

⁸⁷ Tursun Bey, eserinde bir kurum olarak padişahlıktan bahsetmemektedir. Yani o bir *tüzel kişilikten* ziyade *gerçek kişiliğe*, padişaha gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla bu makalenin Tursun Bey'in fikirlerini tartıştığı kısımlarda, onun kelimeyi kullanım biçimi içinde kalınmıştır. Ancak çalışmanın geneli açısından padişah denildiğinde, padişahlık kurumunun akla gelmesi gerekir.

bu ikisinin birleşimi ise modern devlet ve siyaset felsefesi açısından doğrudan devleti gündeme getirmektedir. Başka bir ifade ile insan aç kalmamak, barınmak, güvenliğini temin etmek hülâsa yaşayabilmek için diğer insanlarla yardımlaşmaya, onlarla işbirliği yapmaya muhtaç ve mecburdur. Bu iş birliği zorunlu olarak iş bölümünü, iş bölümü örgütlenmeyi, örgütlenme ise hukuku ve devleti ortaya çıkarır. Çünkü bu işbirliğini organize edecek mevzuata ve mevzuatın uygulanmasını sağlayacak bir otoriteye ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde insanlar hak ve sorumluluklarının ne olduğunu bilmeyip birbirlerinin hukukunu ihlal edeceklerdir. Bu ise insanlar arasında kargaşa ve düzensizlik çıkaracaktır. Zira insanın doğası bir yandan toplumsal iken diğer yandan saldırgan ve bencildir. Bu ikisini bir arada tutacak olan ise belirtildiği gibi düzenleyici ve kurulan düzeni koruyup-uygulayıcı bir otoritedir. Bundan sonrası ise oluşturulan hukukun ve ortaya çıkacak otoritenin mahiyetinin ne olacağı ile ilgilidir ki Tursun Bey, *siyâseân* birçok şeklinin olabileceğini söyleyerek buna işaret etmektedir. Yapılan tartışmaların hukukun ve iktidarın kaynakları ve bunların meşruiyetlerinin dayanakları hakkında olduğu açıktır. Dolayısıyla Tursun Bey'in düşüncesinde insanın toplumsallığının ve/veya *siyasal hayvan* olmasının doğrudan sonucu, devlet denilen organizmanın ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı onun siyaset anlayışında, en önemli konumu işgal eden padişah, toplumun ve devletin en üst temsilcisi olarak belirlemektedir. Vurgulanması gereken bir diğer önemli husus da Tursun Bey'in toplum ve *siyâset* anlayışında, toplumu idare etmenin, yani *siyâset* biçimlerinin bir şekilde tartışmaya konu edilebilmesi fakat *padişahın* (hükümdar) gerekliliğinin asla tartışılmamasıdır. Aksi halde yaratılmışların en şereflişinin, yani insanın, ahvalini düzene koymak ve bu düzeni muhafaza etmek mümkün olmaz.

Osmanlı klasik döneminin yazarı Kınalı-zâde Âli Çelebi Osmanlı toplum düzeninin iyice yerleştiği, İstanbul başta olmak üzere Osmanlı şehir merkezlerinde belirli davranış kalıplarının, kültürel anlayışın standartlaşmaya başladığı bir dönemden seslenmektedir. Artık Osmanlı şehir düzeninin temsil ettiği imparatorluk kültürünün, merkezden çevreye kendisini dayatmaya çalıştığı bir devir yaşanmaktadır. Bu dönemde taşra hayatı ötekileştirilmekte ve aşağı bir konuma itilmektedir. Örneğin şehir ahali olan Türkler üstün bir konumda bulunurken, köylü ve göçebe Türkler *etrak-ı bî-idrâk* olarak nitelenmekte ve onların konuştuğu Türkçe *lisân-ı gâlîz-i Türki* olarak aşağılanmaktaydı. Öncelikle belirtilmelidir ki Osmanlı resmi evrakı toplumu tasnif ederken etnik kategoriyi kullanmayı tercih etmez. Yani klasik dönem ve sonrasında uzun bir süre Osmanlı toplumunun sınıflandırılmasında, din-mezhep aidiyeti ve yaşam biçimini esas alan iki temel parametrenin tercih edildiği görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı belgelerinde, Türk kelimesi genellikle bir etnik grubu değil bir yaşam biçimini ifade eder.⁸⁸ Dolayısıyla yukarıda anılan ifadeler ile aşağılanan öncelikle bir etnik

⁸⁸ Yusuf Halaçoğlu, *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar 1453-1650*, I, Ankara 2009, s. XXIII-XXVII; Nitekim F. Unan Kınalı-zâde'yi yorumlarken bu hususa dikkat çeker.

kimlik değil, şehir dışı yaşam biçimleridir. Daha doğrusu köylülük ve göçebeliktir. Bugünün değer yargıları açısından elbette bir yaşam şeklinin aşağılanması da eleştirilmesi gereken bir tutumdur. Özetlenirse Osmanlı Devleti'nin yönetici elitlerinin ve şehir ahalisinin ulaştığı refah ve kültür seviyesinin taşrayı kendisinden aşağı görmesinin sonucu *Etrâke-ı bî-idrâke* gibi onaylanması mümkün olmayan bir tabir ortaya çıkmıştır. Bu çalışma açısından bahsedilen tabir, Osmanlı *temeddün* anlayışındaki kırılmaya işaret etmesi nedeniyle önemlidir. Nitekim XVI. yüzyılın son çeyreğinde yazan Kınalı-zâde Âli Çelebi'nin *temeddün* anlayışı Tursun Bey'den bazı bakımlardan farklılaşmaktadır.

Kınalı-zâde eserinin "*Tedbîr-i Müddün ve Zabt-ı Memâlik ve Kavâ'id-i Şâhî ve Nevâmis-i İlahî Beyânındadır*" başlığı altında oluşturduğu bölümünde *temeddün*'ün gerekliliğini anlatmaktadır. Buna göre yaratılmış her varlık ("*mevcûdât-ı mümkîne*") iki türlüdür. Birincisi gök cisimleri gibi "*kemâlât-ı vücûduna erişmiş olup, bi'l-fi'l bâsıl*" olanlardır. İkincisi ise zamanla diğer cisimlerin kendisine eklenmesiyle ortaya çıkanlardır. Bu ikinci kısma, "*kuvveden fi'le ve noksândan kemale çıkabilmek*" için "*hareket*" gerekmektedir. Ancak hareket, yardımcı sebepler olmayınca gerçekleşmez. Bu tür varlıklar kendisine hizmet ve yardım eden varlıkların katkısıyla "*tekâmül*" yolunda ilerlerler.⁸⁹ İşte insan bu ikinci tür varlık grubuna girmektedir ve bu nedenle "*kemâlî*" yakalayabilmesi için kendisi dışındaki varlıkların yardım ve hizmetine muhtaçtır. Dolayısıyla insan türünün ve şahsının bekası için diğer varlıkların olduğu gibi kendi dışındaki insanların da hizmet ve yardımına diğer hayvanlardan daha fazla muhtaçtır. Bu ise insanın topluluk halinde birbiriyle ilişki içinde yaşamasını gerekli kılar.

Akıl ve iyiyi kötüden ayırma yeteneği ile donatılıp, üstün bir konuma getirilmiş olan insan giyim, beslenme, barınma, silah vb. hususların tamamının düşünülmesi ve üretilmesi işini kendisi yerine getirir. Çünkü insan, "*fiker u akl ile cümlesin tabsîn ü tekâmüle kâdirdir*". İşte insanın yaşayabilmek için muhtaç olduğu şeyleri kendi kendine üretme zorunluluğu "*ictimâ'larını*" gerekli hale getirmiştir ki *temeddün* bundan ibarettir. Çünkü bir kişi yalnız başına bütün ihtiyaçlarını gideremez. Örneğin bir insanın ekmek yiyebilmesi için gerekli olan tohumu ekmek, ürünü hasat etmek, buğdayı öğütme ve onu ekmek haline getirmek tek başına yapılacak işler olmayıp "*lâ-akall*" ister. Yine bir "*bez kaftan*" giyebilmek için pamuk ekilip toplandıktan sonra hallaç onu tanesinde ayırır, *gazâl* eğirip ip haline getirir, dokumacı ipliği dokuyup kumaş imal eder ve son olarak terziler kumaşı biçer, diker ve ondan elbise yaparlar. Bunların her biri bir "*birfet ve*

Çünkü Kınalı-zâde'ye göre "*Mubtelif tâifelerin ve farklı ümmetlerin bir araya gelerek birbirleriyle ülfet temelinde bir nizam kurmalarından ibaret olan temeddün (veya cemiyet) her tâifenin layık olduğu yerde tutulmasını, husûsi bir işle meşgul olmasını, hak ettiği mal ve mevkie ulaşmasını gerektirir. Bu adâletin ta kendisidir. Mizâc-ı âlem ancak böyle temeddün ile itidâlini devam ettirebilir, hastalıktan korunabilir.*" Bkz.: Fahri Unan, Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet", *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 108.

⁸⁹ Kınalı-zâde Âli Çelebi, *Ablâk-ı Alâî*, Haz.: Mustafa Koç, İstanbul 2007, s. 405-411.

smâ'attır". Bir kişi ömründe yalnız bir-iki meslek öğrenebilir. Ancak öğrendiği meslek ve sanatlar da çeşitli aletlere muhtaçtır. Fakat bu aletleri üretmek de ayrı ayrı sanatları gerekli kılar. Ancak bu sanatları meslek edinip, meşgul olan kişilerin de giysi ve besine gereksinimleri bulunmaktadır. Buradan ortaya çıkar ki insan *ictimâ'*ya muhtaçtır ki "*Her biri bir smâ'at ihtiyâr edip anı işleyip kendiyne lâzım olacak miktardan artığını âbere isâl ede*". Sözelimi terzi kendi elbisesini diktikten sonra diğerinin elbisesini diker, marangoz kendi evini yaptıktan sonra bir başkasının evini yapar ve sonrakinden ücret alıp diğer gereksinimlerini giderir. Böylece insan, "*cümle levâzımı bâsıl ve mühimmâtı bâzır*" olmak suretiyle geçimini temin eder. Eğer herkes aynı işi yapsaydı "*ma'îset*" bozulurdu.⁹⁰

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki Kınalı-zâde'ye göre "*insan ictimâ' ve temeddün etmeyince ma'âş edemez*". Yani insan, kendi kendine yetmeyen bir varlık olduğu için toplumsal olmak, diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Dolayısıyla insanların birbirleriyle ilişkileri, varoluşlarından kaynaklanan bir bağımlılık ilişkisidir. Sonuçta herkes yeteneğine göre kendisine bir meslek seçer, bir iş öğrenir, ürettiği maldan ihtiyaç fazlasını diğerlerine ücret karşılığı satar. Ve elde ettiği kazançla kendinde olmayanı satın alır. Bu sûretle insanlar arasında alış-verişe dayalı bir ilişki biçimi ortaya çıkar. İnsanın doğası daima en iyiye ve en güzele meyilli olduğu için,⁹¹ satma düşüncesi daha güzelini üretmeye gayret eder ve böylece estetik zevklerin inceliği geliştiği bir üretim-tüketim ağı ortaya çıkar. Sonuçta günlük geçimini sağlama ve kendinde olmayanı başkasından alma zorunluluğunun dayattığı para kazanma mecburiyeti, ihtiyacından fazlasını üretme ve satma gerekliliği eşyanın estetize edilmesini gerekli kılar. İnsanın bu yola girmesi ise ancak toplumsallaşması ile mümkün olacaktır.⁹²

Kınalı-zâde açısından insanın toplumsal yaşamı kendiliğinden, hiçbir yasa kural koymadan düzen içinde devam ettirmesi olanaksızdır. Çünkü tek başına "*ictimâ' ve temeddün*" fitne ve fesadı ortadan kaldırıp, huzur ve güvenliği sağlamak demek değildir. Zira insanların huy ve yaratılışları farklı farklıdır. Yani her bir kişinin kendine göre bir isteği vardır ve her insan elbette arzusunu her ne yol ile olursa olsun elde etmek ister. Özellikle avam takımı iyi terbiye edilmemiştir ve onlar kötülüğe yatkındırlar. Örnek vermek gerekirse iki kişi aynı şeyi talep ettiklerinde, aralarında çekişme ve kavga çıkıp her ikisi de o şeyin kendilerine gerekli olduğunu söyleyip diğerini engellemek isterse, elbette aralarında mücadele olacak ve bunun sonucu olarak toplumda fitne ve fesat meydana gelecektir. Bu çekişme ve fesat nedeniyle, eğer şahıslar birbirini yok eder ve birinin ürettiğine bir

⁹⁰ Kınalı-zâde, *Ablâk-ı Alâî*, s. 411-412.

⁹¹ "*Evet çuka vücudu 'abâdan ziyâde ısıtmaç. Fakat tabi'at-ı beşer hüsn-i intizâma mâ'ildir.*" Namık Kemal, "Medeniyet", *Mecmu'â-i 'Ulûm*, Yıl 2, No: 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 383.

⁹² Kınalı-zâde'nin insanın toplumsallığını, ihtiyaç sunucu ortaya çıkan ekonomik ilişkiler temelinde anlatımı Platon'un devlet anlayışı ile kıyaslanabilir ki görünüşe göre Kınalı-zâdenin konuyla ilgili düşüncelerinin kaynağı Platon'dur. Bkz.: Platon, *Devlet*, s. 54-64.

başkası zorla el koyarsa “*ma‘âş mümkün ve ictimâ‘ müyesser*” olmayacaktır.⁹³ Kınalı-zâdenin bu yorumlarından, toplumsallığın zorunlu sonuçlarından birinin de *siyâseân* gerekliliği sonucuna gittiği anlaşılmaktadır. Yani insan *medenî-i bi’t-tab’* dir denildiğinde öncelikle onun toplumsallığının ima edildiği, ikinci aşamada ise insanın sosyal bir varlık oluşunun zorunlu sonucu olarak onun *zoon politicon-siyasal hayvan* olarak değerlendirilmesi gereğinin ifade edildiği anlaşılıyor. Nitekim Kınalı-zâde de diğer geleneksel düşünürlerle benzer bir yol izliyor ve çalışmasının bu aşamasında siyasetin gerekliliğine vurgu yapıyor.

İnsan sadece bir arada yaşamaya ihtiyaç duymaz, aynı zamanda diğer insanlarla birlikteliğinin düzen içinde olmasını da ister. Yani hem insanı “*mütemeddin ve müctemi*” halde bulunduracak hem insanların farklı yaratılışa olmalarından kaynaklanabilecek fitne ve fesadı yok edip düzeni sağlayacak bir *tedbîr* gerekmektedir. Bu “*tedbîr*” aracılığı ile “*her şabsın kendi murâd-ı şebvânîsini*” sağlayabilmek için diğerlerine engel olmasının önüne geçilmeli ve o kişinin kendine “*müstahak*” olan arzuya kanaat getirmesi sağlanmalıdır. Bu “*siyâset-i uzâmâdir*” ki bununla “*ictimâ‘*” olanaklı hale gelir ve fesat ortadan kaldırılır. Kınalı-zâde bu noktada “*nâmus-ı şâri*” ifadesi aracılığı ile *medeni* yaşam ile nübüvvet arasında bağlantı kurar. Ona göre “*nâmus-ı şâri‘ ol şerî‘at-ı ilâhiyyedir ki evâmîr ü nevâhî ve zevâcîr ü hudûd ve ahkâm u siyâsâtı müstemildir*”. Kınalı-zâde “*nâmus-ı şâri‘* derken ilahi kural ve yasaklardan bahsetmektedir ki bunlar peygamberler aracılığı ile halka bildirilirler. Dolayısıyla insanı *medeni* bir tabiatla yaratan Allah onun *temeddün* edebilmesi için uyması gereken kuralları da bildirmiştir.⁹⁴

Kınalı-zâde, tıpkı Tursun Bey gibi padişahın siyâset yerleştirme, yani kanun koyma hak ve yetkisi olduğunu Cengiz Yasası üzerinden ifade eder ve bunu “*câ‘iz*” görür. Yani padişah ülke ve halk içinde siyasetini icra etmek için “*pâdişah-ı kâdir*” olup kanun koyabilir. Nitekim Moğal tayfasına, Cengiz Han’ın saltanatında “*akl ü keyâset ile siyâsetler vaz‘*” etmiş ve adına yasa demişti. Ve yasalar gereğince davranmayı acımadan katleddi. Ayrıca bu yasa onun çocukları dâhil bütün toplumda “*makbûl ve müsta‘mel*” idi diye anlattıktan sonra Kınalı-zâde kesin hükmünü vermektedir. O “*cevâb ıderiz ki bu makûle olur, ol vaz‘ eden pâdişâhın ve evlâd ü etbâ‘nın devleti dâim ve dâde-i havâdis-i rûzgâr seher-i devletinde dâim olduksa*” demektedir.⁹⁵ Fazla yorumlamaya gerek yoktur ki Kınalı-zâde açısından da düzen ve kanun için şeriat ve örf eşdeğer kaynaklardır. Üstelik Cengiz Yasası şeriat olmadan ülkenin ve halkın yönetimini sağlamıştır. Şu halde şeriat olmadan sadece yasa/örfle de düzen kurulup devlet yönetilebilir. Yani yine esas olan hükümdarın varlığıdır. Siyasetin biçiminin pek önemi yoktur. Nitekim Kınalı-zâde’ye göre halk hükümdarın dinindedir.

⁹³ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 412-413.

⁹⁴ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 413.

⁹⁵ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 413.

Kınalı-zâde'nin *siyâseti* açıklarken kullandığı ifadelerden biri diğeri “*hâkim-i mânidür*”. Bu kişiler, “*te'yîd-i ilâbî*” ile üstün tutulmuş ve “*tefvîk-i nâ-mütenâhî ile ser-efrâz*” olmuş olurlarsa hem şehirlerde yapılması gereken işleri düzenlemeye hem bütün halkı zenginleştirmeye ve onların itaatini elde etmeye güçleri yetecektir. Bu şahıs filozoflarca, “*hâkim ale'l-ıtlak*”, yani mutlak hâkim olarak tanımlanmış ve yürürlüğe koydukları hükümler de *sınâ'ât-ı mülk*, yani ülkeyi yönetme sanatı diye ifade edilmiştir. “*Müte'abhirîn*” bu şahsa “*halîfe*”, halifelikten kaynaklanan görev ve sorumluluklarını yerine getirmesine “*bilâfet*” demişlerdir. Şia tayfası, bu kişiye “*imam*”, imam olmaktan kaynaklanan iş ve eylemlerine ise “*imâmet*” adını vermiştir. Eflâtun bu kişiye “*müdebbir-i âlem*”, Aristo “*insân-ı medenî*” der. Yani bu kişi “*hıfz-ı medîne*” eyler.⁹⁶

Bütün bu anlatılanlardan açıkça ortaya çıkmıştır ki “*efrâd-ı insâna ictimâ' ve temeddün*” gereklidir ve halk için bir köşeye çekilip tek başına yaşamak mümkün değildir. Ek olarak insanların bir arada yaşayabilmesi ve birbirleriyle karışık bir topluluk olabilmeleri için alış-veriş, alım-satım, beraber iş yapma ve karşılıklı güzel davranış gerekmektedir. Eğer adalete uyulmaz, insafı olunmaz, zulüm ve sıkıntı ortadan kaldırılamaz ise *ictimâ'*nın faydasından çok zararı olur.⁹⁷

Kınalı-zâde *temeddün*ü ayrıca şehir yaşamı ve onun gereklilikleri çerçevesinde de ele alıp değerlendirmektedir. O burada “*temeddünü, ictimâ'-ı efrâd-ı insandır ve anın ba'z-ı havassı vü âsârı vardır ki her bir ferdde yoktur.*” diyerek tanımlamaktadır.⁹⁸ Burada konuya ilgili bölüm bağlamında bakmak gerekmektedir. Zira Kınalı-zâde bir önceki bölümde insan için *temeddün*ün gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, şimdi *temeddün*ün gerçekleşebileceği mekân üzerinde düşünmektedir. Bu nedenle *temeddün*ün kelime anlamına dikkat etmek lazımdır ki Kınalı-zâde de burada artık *ictimâ'* yı değil *temeddün*ü tanımlamaktadır ve sözcük kök itibarıyla şehre atf yapmaktadır. Yani Kınalı-zâde'nin *temeddün*den kastı şehir, şehir hayatı ve şehirlî insandır. Nitekim o, Tursun Bey'in *temeddüne* dâhil ettiği köy ve obadan bahsetmeye gerek bile duymaz. Sonuçta ona göre *temeddüne* konu edilebilecek sadece bir yaşam mekânı ve biçimi vardır, o da şehirlerde gerçekleşmektedir. Bundan dolayı ancak şehirler kendi aralarında tasnif edilebilir ki bunlar Farabî'den mülhem “*medîne-i fâzıla*” ve “*medîne-i gayr-ı fâzıladır*”⁹⁹

⁹⁶ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 413-414.

⁹⁷ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 418.

⁹⁸ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 451; Kınalı-zâde eserin başka bir yerinde *temeddün*ü, “*Tavâıyf-i muhtelif ve ümem-i mütebâyinenin ictimâ'-ı âmm ve te'ellüf ü intizâmından ibârettir*” diye tanımlamaktadır ki bu tanım hukukun ve otoritenin gerekliliğini ifade etmektedir. Buna göre devletin varlığını, dirliliğini ve birliğini koruyabilmesi için *ictimâ'* zorunludur. Zira bütün toplum “*ferd-i vâhid*” gibi davranmazsa düzen dağılır, adalet ortadan kalkar ve devlet çökmeye yüz tutar. Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 480.

⁹⁹ Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 451.

Kınalı-zâde *temeddün* ile ilgili bu kısa tanım ve tasnifi yaptıktan sonra, her iki şehir şeklini kısaca karşılaştırır ve daha sonra uzun uzun “*medîne-i fâzlanın*” ve sakinlerinin özelliklerinden bahseder.¹⁰⁰ Yukarıdaki *temeddün* tanımının ikinci kısmında insanın bir araya gelerek oluşturduğu organize yaşamda ortaya çıkardığı keyfiyet ve eserleri, insanların tek başına gerçekleştiremeyecekleri ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, insanın birlikte yaşamaya mecbur oluşunun, yaşamını kolaylaştıracak araçları tek başına elde edemeyeceğinin tekrar belirtilmesinden ibarettir. İfade edildiği gibi insanların bir arada yaşamaları iş bölümünü ve bu iş bölümünü organize edecek emredici bir gücü zorunlu kılmaktadır. Bu güç Kınalı-zâde’de öncelikle *padîşah (hükümdar)*’dır. Nitekim o, eserin bir sonraki bölümde de bir şehrin nasıl yönetileceğinden, hükümdarın gerekliliğinden ve onda olması gereken vasıflardan bahseder.¹⁰¹

Konuyla ilgili görüşleri tartışılan bütün bu Müslüman düşünürlerin, fikrî çerçevelerini oluşturan anahtar kavramlardan birinin *tekâmül* olduğu görülmektedir. Bu kavram geleneksel kullanımda insanda *bi’l-kuvve* olanın *bi’l-fi’l* hale gelme sürecini ifade eder. Yani *tekâmül*, sosyal bir varlık olarak yaratılan insanın varoluşunu değiştirip-dönüştürmez. O insan olarak yaratılmıştır ve *esref-i mablûkattır*. Yaşam süreci onun varlığına yeni bir şey eklemeyi, çünkü “*absen-i takvîm*” suretiyle mükemmel bir şekilde yaratılmış olanın daha mükemmel gitmesi düşünülemez. Mükemmel olanın yaşayacağı süreç olsa olsa bozulmadır. Bu nedenle, yaratılıştaki verdiği sözü tutmayarak “*esfele sâfîline*” indirilen insanın *tekâmül* etmesi, ancak bir zamanlar kendinde bulunan, fakat yine kendi eylemleri yüzünden şimdi kaybetmiş olduğunu yeniden elde etme çabasının adı olabilir. İşte insanda *medenilik* vasfının *bi’l-kuvve* olması bu anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla *insan-ı kâmil* olma çabası, bir yönüyle kaybettiği ilk yaratılış özelliklerini yeniden elde etme mücadelesidir. Başka bir deyişle insanın ve/veya insanlığın dünya macerası, kendinde potansiyel olarak var olanı açığa çıkarması için ona verilen mühletten ibarettir.¹⁰² Bu mühlet dünyevi yaşamı içerdiği için burada hayatını devam ettirebilmesi için kendisine lazım olanı da

¹⁰⁰ Kınalı-zâde, *Ablâk-ı Alâî*, s. 451.

¹⁰¹ Kınalı-zâde, *Ablâk-ı Alâî*, s. 462-476.

¹⁰² Geleneğin içinden konuşan Fazlhoğlu’nun insanın tekâmülüne ilişkin söyledikleri bizce anlamlı ve çok önemlidir. Bu nedenle onun makalesinden ilgili kısmı tam olarak buraya almayı uygun buluyoruz: “...*Tabiat’taki tekevvin, Hayat’ta temeddün olarak devam eder; ancak temeddün, maddî çerçevede kalırsa (hadâre), bir süre sonra konfor, lüks (teref), ve akabinde çürümeye dönüşür ve insanın kemâlê doğru olan seyrini engeller. Öyleyse bu noktada, temeddün içinde, insanın kemâl yolculuğuna devam etmesi için gereken, tedeyyündür, ki, beşerî düzlemde ablâk ilâhî düzlemle vahye dayalı din tarafından temsil edilir. Mahsûs, his/duyu ile, makûl akıl ile; melekî, hads ile bilinirken; nebevî fitrîdir. Bu varlık tabakası ve her birine uygun idrâkin son aşaması teallüh’tür; başaka bir deyişle tanrı’nın ablâkıyla ahlaklanmak (irfân)... İnsanın, kemâl yolculuğu, hareket-i manevîsi yani tefekürü idrâk-i taayün-i şahsî ile başka bir deyişle kendilik bilinci ile başlarve teallüh aşamasına değin devam eder.” Bkz.: İ. Fazlhoğlu, “Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?”, s. 109.*

gerçekleştirmek gerekmektedir. Yani insanın geçimini temin etmesini sağlayan mesleği öğrenme ve icra etme sürecinin adı, “*tecrübî ve tefekkürî ilm*” anlamına gelen “*marifettir*”.¹⁰³ Bu ise hikmete ulaşmanın yoludur. Dolayısıyla insan, dünyalığını üretirken tekâmül edip hem dünyevi hem de uhrevi anlamda *insan-ı kâmil* düzeyine ulaşmış ve mertebesini yükseltmiştir.¹⁰⁴ Bu nedenle *tekâmül*, Tanzimat’la birlikte bürokrat-aydınlardan başlayarak Osmanlı’da kullanımı yaygınlaşan *terakki* ile karıştırılmamalıdır.¹⁰⁵ Zira *terakki* Batı’nın zaman ve tarih algısını yansıtan *progres*in karşılığı olarak kullanılmaktadır ve bu kelimenin ontolojisi *tekâmül*den oldukça farklıdır. Nitekim *medeniyet* tartışılırken görüleceği üzere, özellikle ilk dönem Tanzimat bürokrat ve aydınları *tekâmül ile terakki* arasında bocalamışlar ve ilerleme düşüncelerini bir türlü ontolojik bir temele oturtamamışlardır.

Temeddün kavramının geleneksel İslam-Osmanlı düşünce sistemi tarafından nasıl anlaşıldığı ile ilgili daha fazla örneğe, İbn Miskeveyh, Molla Lütî, Nâimâ, Taşköprülü-zâde vb. de bakmak mümkündür. Ancak buraya kadar verilen örnekler geleneksel kavrayışı detaylı bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Yani İslam-Osmanlı geleneği *temeddün*ü insanın toplumsallığı ve bunun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan hukuk, otorite ve düzene olan ihtiyacı çerçevesinde ele almıştır. Dolayısıyla insanın toplumsal yaşayışının ona dayattığı mecburiyet, organize olmak, yani devlet kurmaktır. Bundan sonrası ise mekân ve içerik tartışmasıdır. Yani bu öncüller gerçekleştikten sonra insanın yaşadığı mekâna, o mekânın gerekli kıldığı ihtiyaçlara ve üretim-tüketim ilişkilerine uygun bir yaşam ağı ortaya çıkar. Bunların hangisinin *temeddün*ün en üst halini temsil ettiği sorusuna verilen cevap ise tartışmasız şehri öne çıkarır. Çünkü insana *insan-ı kâmil* olma, dolayısıyla incelik-kibarlaşma, üstün estetik zevkler edinme yolunda en elverişli imkânı sunan mekân, toplumsallığın en geniş şekilde yaşandığı şehirdir. Zira burada insanlar arası ilişkiler, diğer yaşam formlarına göre daha yoğun ve girift olup, üretim-tüketim ilişkisi daha geniş çaplıdır. Yani insanın birbiri ile teması çok daha sıklıdır.

¹⁰³ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 54-56.

¹⁰⁴ Burada İslam-Osmanlı düşüncesindeki *tekâmül* görüşü, sadece “*eşref-i mahlûkât*” olarak tanımlanan insan için ele alınmaya çalışılmıştır. Yoksa varlığa, kendine özgü bir evrimsel bakış ile yaklaşım varlık biçimleri arasına geçiş türleri koyan düşünceler ele alınmamıştır ki bu anlayışa İbn Haldun, Tursun Bey ve Kınalı-zâde gibi yazarlarda rastlamak mümkündür. Ayrıca Divan edebiyatında yaygın olan *devriyeler*de de bu düşünüş biçimini yansıtan güzel örnekler bulunmaktadır.

¹⁰⁵ Klasik Osmanlı algısında terakki, insanın mesleğinde ilerlemesi için kullanılırdı. Ek olarak nizamen düzenlenmiş şekliyle verilenden fazla olarak yapılan zam yerinde kullanılan bir tabirdi. Terakki daha çok savaşlarda gösterilen yararlılık sonrası verilirdi. Ayrıca padişahların cülûslarında atıyyeden başka terakki verilmesi de mutad bir uygulamaydı. Tımar ve zeamet sahiplerine kılıç haklarına ek olarak yapılan zamlar münasebetiyle de kullanılırdı. Bkz.: Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü-III*, İstanbul 1993, s. 458.

İbn Haldun ve Tursun Bey dışındaki düşünürlerin -köy dâhil- kırsal yaşamı dikkate almaz bir tavır takındıkları, insanın aradığı *kemâli* şehirde bulacağı fikrinde oldukları görülmektedir. Bununla birlikte aralarındaki farkın kavrayış farkı olmaktan ziyade dikkate alıp almama hassasiyetinden kaynaklandığını söylemek de mümkündür. Dolayısıyla İbn Haldun *temeddünü* göçebe-yerleşik yaşam formlarının özellikleri çerçevesinde ele alırken, bedeviliği *temeddün* -onun kavramı ile *'umrân-* açısından yetersiz bulur. Ancak İbn Haldûn'un *temeddünü* *kemâle* erme ve bozulma olarak değerlendirdiği de gözden kaçırılmaması gereken yorumlardandır ki bu yönüyle Platon'u çağırıştırır. Tursun Bey ise meseleye iktidar merkezli yaklaşmaktaydı. Bu nedenle hükümdarın yönetme sorumluluğu içinde yer alan bütün tebaayı *temeddün*'ün içine alma zorunluluğu hissetmekteydi.

Düşünceleri tartışılan yazarların *siyâset* anlayışına gelindiğinde, onların fikirlerinin temeline hükümdarı yerleştirdikleri net biçimde görülmektedir. Zira bahse konu olan eserlerin kaleme alındığı dönemlerde devlete tüzel kişilik olarak bakılmamaktaydı. Bu nedenle devlet mefhumu gerçek kişilikler, yani hükümdarlar üzerinden ifade ediliyordu. Başka bir ifade ile hükümdar, devlet demekti ve devlet tartışılmazdı. Ancak *siyâset* yani yönetme biçimleri tartışılabilirdi. Çünkü insanlar kendi anlayışlarına göre çeşitli *siyâset* biçimlerini belirleyip ona göre yönetim esaslarını oluşturabilirlerdi. Önemli olan oluşturulan bu yönetim esaslarına bütün toplumun uymasıydı ki burada *biat* müessesesi devreye girmektedir. Yani *biat*, padişahın *şer'den ve örften* kaynaklanan yönetme ve kanun koyma yetkisine halkın itaat edeceğini bildirme mekanizması olarak işliyordu.

Makalenin sonraki tartışmalarında daha net ortaya çıkacaktır ki *temeddün* ile *civilisation* karşılığı kullanılan *medeniyet* arasında esaslı farklar vardır ve geleneksel düşünüş biçimi ile Tanzimatçı ideolojinin ortaya çıkardığı yeni zihin arasında önemli kırılmalar yaşanmıştır.

Medeniyet

XIX ve XX. yüzyıl Türk aydınının en önemli tartışma konularından biri, belki en önemlisi, *medeniyet*'in nasıl tanımlanacağı ile ilgilidir. Çünkü yapılacak tanım Türk modernleşmesinin ana hatlarını ve sınırlarını belirleyecek bir çerçeve sunacaktır. Böylece Osmanlı'dan Türkiye'ye uzanan modernleşme programı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle kavramın *temeddünden medeniyete* dönüşerek XIX. yüzyılda ortaya çıkışı ve *medeniyet* adıyla yeniden tanımlanarak içinin doldurulması, değerlendirilmesi gereken bir husustur. Zira XIX. yüzyıl Osmanlı bürokrat-aydınları *temeddün* kelimesine pek itibar etmeyerek bunun yerine *medeniyet* sözcüğünü icat etmişlerdir. Bu tavır bilinçli bir tercihi yansıtır gibi durmaktadır. Dolayısıyla *medeniyet*, Osmanlı aydınınının bilincini, Batı'nın temsil ettiği değerlerle yeniden formatlayan, geleneksel düşünüş biçiminden oldukça farklı yeni ve orijinal bir kavram olarak değerlendirilebilir. Nitekim Namık Kemal, *medeniyet* kelimesini, "*Avrupa ile ihtilâlimizden sonra lisân-ı avâma düşen tabirlerden*" diye değerlendirmektedir. Ona göre pek çok kimse açısından kelime, "*maksad-ı âliyedendir*" yani Osmanlı devlet ve toplum hayatını Avrupa tarzında

düzenleyecek üstün amaçları ifade etmektedir. Bazıları ise kelimeyi *yeni çıkma fuhşiyâtı ta'yîn için* kullanılan “*ta'birât-ı tebekkümnden*” addetmişlerdir.¹⁰⁶ Dolayısıyla Namık Kemal Osmanlı aydın ve halk tabakalarının *medeniyet*, her halükarda yeni bir durumu karşılamak için kullandıkları düşüncesindedir. Bu yeni durum toplumun bir kesimi için olumlu anlamlar içerirken, diğer kesimi bakımından Avrupa kaynaklı ahlâkî zaafı karşılayan ve alaycı bir tavra muhatap olan bir kavramdır. Zaten Cemil Meriç, *medeniyet* “*mühem ve mazisiz bir lafz*” olarak değerlendirmiş ve sözcüğe karşı olumsuz tavır takınarak onun bu yeniliğine işaret etmiştir.¹⁰⁷ Başka bir ifadeyle *temeddün* ile *medeniyet (civilisation)* arasındaki fark, Osmanlı tarihindeki kırılmaya işaret eden önemli bir ayrımı yansıtmaktadır.¹⁰⁸ Bu nedenle *medeniyet*’in, XIX. yüzyıl Osmanlı bürokrat-aydını için ne anlamlar içerdiğini incelemek gerekmektedir.

Medeniyet’in incelenmesine, yukarıda belirtildiği üzere, onun hiçbir zaman sadece bir kelime olmadığını, Avrupa’nın o sıralarda ulaştığı olduğu maddi kalkınmayı temsil eden bir kavram olarak üretilip hayatı kazandırıldığını tespit ederek başlamak gerekmektedir. Şu halde *medeniyet*, XIX. yüzyılda Osmanlıların içinde bulunduğu yeni bir duruma işaret eden yeni bir kavramdır. Belirtildiği gibi ‘*mdn*’ (ﻡ ﺩﻥ) Arapça bir köktür. Ancak bu dilde *medeniyet* diye bir sözcük bulunmamakta olup, bunun *civilisation*’u karşılamak için Tanzimat paşalarının buldukları/uydurdukları bir kavram olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁰⁹ Yani *medeniyet* sözcüğü İslam-Osmanlı tarih ve kültürü ile bağlantılı olarak değil de Batı’dan gelen *civilisation* kavramına karşılık olarak icat edilmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla kavramı, geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçimi çerçevesinde değil de *civilisation* ile ilintili bir şekilde değerlendirmekte fayda vardır.

Civilisation, Türkçede ilk defa Mustafa Reşit Paşa’nın Paris’ten gönderdiği resmî evrakta görülür ve kelime dört yıl kadar asıl halinin telaffuzdaki şekliyle, *sivilizasyon* olarak kullanılır.¹¹¹ Musafa Reşit Paşa, bu aşamada sözcüğü “*terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât*” olarak tarif eder.¹¹² Yani o, kavrama genel bir sadeleştirme ile “*insanların eğitilmesi ve nizâmın (hukukun) uygulanması*” anlamlarını vermektedir ki bu tanım, Tanzimat dönemi Türk modernleşmesinin sahip olduğu

¹⁰⁶ Namık Kemal, “Medeniyet”, s. 382.

¹⁰⁷ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 86.

¹⁰⁸ L. Bergen’e göre *medeniyet civilisation* anlamında kullanıldığında “*Bize ait değildir.*” Murat Erol, “Medeniyet ve Yerlilik: Anadolu’da Bir Medeniyet Düşünmek”, *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 148.

¹⁰⁹ C. Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 151; Daha önce belirtildiği üzere Fazlıoğlu, *medeniyet*’in ‘*mdn*’ kökünden türetimini Arapçanın dil mantığına uygun olduğunu söylemektedir. Bkz.: İ. Fazlıoğlu, “Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?”, s. 105.

¹¹⁰ T. Baykara, “Civilisation ve Osmanlı Devleti”, s. 1.

¹¹¹ A.g.m., s. 1.

¹¹² “...Cümleye müsellem olarak bir taraftan dahi sivilizasyon usûlüne, ya’nî terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât bususlarına sa’y ü ikdâm buyrulmakta olduklarından...” Bkz.: Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1985, s. 69; C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 83.

düşüncelerin özünü ifade etmektedir.¹¹³ Zira bir yandan eğitim sayesinde “*asr-ı bâzırın*” gereklilikleriyle donanmış yeni bir insan tipi oluşturmayı amaç edinen Tanzimat, diğer taraftan Avrupa devletlerinin (bu ilk aşamada özellikle Fransa ve İngiltere) yönetim esaslarını Osmanlı Devleti’ne ikame etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Mustafa Reşit Paşa’nın bu kısa tarifinde, Tanzimat Dönemi Osmanlı modernleşme ve Batılılaşma programının özü bulunmaktadır. Çünkü Osmanlı Devleti II. Mahmut’tan itibaren Avrupa’yı model alıp Batılılaşma çabalarına girişmiştir. XIX. yüzyılda süreç ilerledikçe Batılılaşma hareketlerinin dozu artacaktır. Nitekim Mustafa Reşit Paşa, “...*hazret-i şebîh-şâbînînin nizâmât-ı askerîyye ve her tarafda sivilizasyon usûl-i mergûbesinin icrâsına...*” gayret ettiğini belirterek Sultan Abdülaziz’i övmektedir. Ona göre Mısır sorununun Osmanlı Devleti lehine çözüme kavuşacağına en önemli göstergelerinden biri bu *medenileşme* çabalarıdır.¹¹⁴ Zira o, Avrupa’da bir prens ile yaptığı görüşmede “*Osmanlıların temeddüne müsta’id olduklarını*” söylemişti.¹¹⁵ Burada *temeddün*, *sivilizasyona* bağlı/bağımlı bir şekilde kullanılıp, Avrupalılaşma-Batılılaşma anlamlarına gelmekte olup, ilgili kullanımın, kelimenin geleneksel anlamı ile çok fazla ilişkisi yoktur. Yani Reşit Paşa, Osmanlıların Avrupa tarzı bir hayatı benimseyebileceklerini, “*hâl-i vahşette*” kal(a)mayacaklarını ifade etmektedir. Buradan anlaşılmalıdır ki XIX. yüzyılda *müdü*n kökünden gelen bütün sözcükler, *sivilizasyon (medeniyet)* kavramı çerçevesinde yeniden biçimlendirilip tanımlanmakta ve geleneksel anlam içeriğini kaybetmektedir. Sözelimi artık bir insana ve/veya topluma *medeni* denildiğinde, sadece onun sosyalleşme durumuna değil, Batılılaşma/Avrupalılaşma yeteneğine de vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla bu tanım ve ifadelerden yola çıkılarak *civilisation (medeniyet)* kavramının, öncelikle Avrupa’nın o zaman ulaştığı seviyenin toplamını ifade eder biçimde kullanıldığını ve/veya kullanılmak istendiğini söylemek mümkündür.

Mustafa Reşit Paşa’nın *sivilizasyonu* tanımlayış biçimi kavramın yeniliğini, Avrupa’ya aitliğini, dolayısıyla geleneksel algı ile pek ilişkili olmadığını göstermektedir. Çünkü önceki tartışmalarda görüldü ki *temeddün ictimâ’* ile sıkı ilişki içinde değerlendirilmiş ve kavramlar birbirileri ile özdeş biçimde yorumlanmıştı. Oysa Reşit Paşa *sivilizasyonu* insanın sosyalleşmesine gönderme yapar bir şekilde tanımlamıyor. Belki “*terbiye-i nas*” derken insanların eğitim yolu ile toplumsallaşacaklarını ima ediyordu. Ancak bu yaklaşım, insanın medeniliğinin, bizatihi kendi varlığından kaynaklandığını ileri süren geleneksel İslam-Osmanlı düşüncesiyle çelişiyor gibidir. Çünkü bu tanımlayış biçiminde

¹¹³ Mustafa Reşit Paşa’nın kavrama yaklaşımı, Fransız yazar Guizot’un *civilisationu*, Fransa’yı merkeze almak suretiyle “*entelektüel ilerleme ve toplumsal ilerleme*” olarak tanımlamasına benzer bir anlayışı yansıtmaktadır. Guizot’un konuyu irdelediği *Histoire de la civilisation en Europe* adlı eserin 1828’de yayımladığı hatırlanırsa Mustafa Reşit Paşa’nın kavramı değerlendirirken kimlerden faydalandığı hakkında genel bir fikir sahibi olmak mümkün olabilir. Bkz.: L. Febvre, *Uygurluk*, s. 48-59.

¹¹⁴ R. Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 79.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s. 176.

sanki eğitim, insana yeni bir şeyler ekleme süreci olarak değerlendirilmektedir. Zira o zamanki Avrupa algısı, yeni doğmuş bir insanın beynini, *tabula rasa-boş levha* olarak değerlendirme temayülünde idi. Bahsedilen düşünüş biçimi, aydınlanma dönemi filozoflarının genel eğilimini yansıtmaktadır. Bu nedenle *terbiye/ eğitim*, insanda var olanın ortaya çıkarıldığı bir süreç olmayıp, *tabula rasa* olan insan zihninin kendisinde olmayana ekleme işleminin adıydı. Böylece insan yeniden üretilecek ve kendi aydınlanmasını kendisinin gerçekleştirebileceği bir donanım kavuşturularak medeni olacaktı. Görüldüğü üzere burada, geleneksel anlamıyla tekâmülden bahsetmek yersizdir. Sonuçta medeniliğin, eğitim yoluyla sonradan kazanılan bir vasıf olduğu düşünülmektedir. Fakat Mustafa Reşit Paşa'nın konuya hangi çerçevede yaklaştığı, insanı nasıl tanımladığı çok açık değildir. İşin aslı onun meselenin bu ontolojik yönüyle ilgilendiğini düşünmek de yersizdir. Çünkü o, ülkesini içine düşmüş bulunduğu çöküş batağından bir an önce kurtarmaya çalışan ve bu nedenle olaylara faydacı yaklaşan, eklektik bir Osmanlı bürokrat-aydınıdır. Dolayısıyla Mustafa Reşit Paşa, Avrupa uygulamalarından faydalı görülenleri Osmanlı'ya ikame etmek isteyen bir modernleşme programına sahiptir.¹¹⁶ Son tahlilde Mustafa Reşit Paşa'nın *terbiye-i nâsı*, bu bağlamda ele alıp, insanlara *Avrupa sivilizasyonunun* bilgi birikimini ve değer yargılarını kazandırma aracı olarak gördüğü, onun devlet hizmetinde yürürlüğe koyduğu icraattan bilinmektedir. Bu nedenle *temeddün* ayrı, *sivilizasyon* ayrı şeydir.

Mustafa Reşit Paşa'nın *icrâ-yı nizâmât* ifadesi de onu geleneksel algının dışına çıkarmaktaydı. Zira bu ifade ile o, hukuk devletine ve hukukun gerekliliklerinin yerine getirilmesine işaret edip, devleti tüzel kişilik olarak yorumlama eğilimini ortaya koyuyordu.¹¹⁷ Buna mukabil, yönetim esaslarını belirleyen hukuk, hatırlanacağı üzere Tursun Bey, Kınalı-zâde gibi yazarlarda siyaset biçimi ile ilgiliydi ve tartışılmasında pek bir sorun yoktu. Nitekim her iki yazar da İslam'ın emir ve yasakları ile hiçbir ilgisi bulunmayan *Cengiz Yasası*'nı

¹¹⁶ Mustafa Reşit Paşa Tanzimat'ın ilk dönemine hâkim olan eski ile yeniyi bir arada muhafaza etmeye çalışan ve bu nedenle faydacı modernleşmeyi esas alan yönetici modelinin tipik bir örneğidir. Bu nedenle o, her ne kadar Baykara aksini düşünse de özel yaşamında geleneksel değerlere bağlı, devlet yönetiminde ise seçici Batılılaşma programı uygulamaya çalışan tipik bir son dönem Osmanlı bürokrat-aydını idi. Mustafa Reşit Paşa ve yeni Osmanlı tipinin tahlili için bkz.: Mehmet Kaplan, "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, İstanbul 2011, s. 463-475; İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, İstanbul 2011, s. 421-461; Tuncer Baykara, "Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1999, s. 33-43.

¹¹⁷ Osmanlı siyasal düşüncesinde devlet ve hukukun yerini tartışan önemli bir çalışma için bkz.: Carter Vaughn Findley, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, İstanbul 2011, s. 491-502.

meşru görüyor ve hatta Tursun Bey siyaset teorisini bunun üzerine kuruyordu. Onların siyaset teorisine göre düzeni ve otoriteyi zorunlu hale getiren toplumsallık, yönetme iradesinin meşruiyet zeminini oluşturuyordu ve bu iradenin adı tartışmasız hükümdardı. Hükümdarın tartışmasız kutsal kimliği (zi'llullah-ı fi'l-âlem) ile yönetimi eline aldıktan sonra kendi siyaset tarzını, yani hukuk düzenini topluma vaz' etme yetkisi vardı. Bu tutum, devletin şahsında sembolleştiği, mutlak yönetme yetkisini elinde tutan bir hükümdarın var olduğu gerçek kişilik üzerinden oluşan bir siyaset felsefesini ve devlet anlayışını ortaya koyar. Oysa Mustafa Reşit Paşa tam tersini söylemektedir. Ona göre hukukun sürekliliği, yöneticinin geçiciliği esastır. Bu nedenle gerek yöneticinin iktidara geliş usulü, gerekse iktidara geldikten sonra tabi olacağı yönetme biçimi hukukun uygulanması ve sürekliliği aracılığı ile garanti altına alınmalıydı. Sözgelimi her padişahın kendine göre yönetim esası belirleyip, kanunname yayınladığı dönemde Tanzimât Fermânı sadece ilgili padişahın, Sultan Abdülmecit'in, dönemini kapsayan bir düzenlemedir. Sonraki padişah buna uyup uymamakta serbesttir. Ancak, Mustafa Reşit Paşa padişahın hukuka tabi olup, kendi yönetim esaslarını belirleyemediği, onun geçmişte oluş(turul)muş kurallara riayet etmek zorunda olduğu bir sistem önermekteydi. Başka bir deyişle anayasal sistemin gerekliliğini vurgulamaktaydı. Yani *icra-yı nizâmât* yöneticiyi değil siyaset biçimini öne alarak devlete tüzel kişilik kazandırmak gayretindeydi. Çünkü modern tanımda devlet, kişilerin keyfine göre değil, hukukun tanımlayıp örgütlediği ve faaliyetlerini, kendisine bürokrat denilen maaşlı memurları eliyle, yine hukuk dairesinde yürüttüğü soyut bir organizasyondur. Sonuçta Weber'in bürokratlaşma eğilimi dediği olgu, bir yönüyle tüzel kişilik kazanan devletin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Zira hükümdarın keyfi yönetiminin yerini hukuk ve artık bir tüzel kişilik olan devlet alınca, artık kendini devlet gibi gören bürokratların kesin iktidarı başlamıştır. Çünkü bürokratlar, tüzel kişilik haline gelen devletin yönetim mekanizmasını hukukun koruyucu şemsiyesi altında ele geçirmekte ve kendi iktidarlarını tesis etmektedirler.¹¹⁸ Mesela Osmanlı Devleti'nde bürokratlar, Mustafa Reşit Paşa'nın mimarı olduğu Tanzimât Fermânı ile can, mal ve ırz emniyetini hukukun garantisi altına almışlardı. Böylece mal emniyetini yok eden *müsadere* uygulamasını hukukun garantisiyle devre dışı bırakıp, gerçek kişilikler üzerinden tanımlanan devletin keyfi yönetiminin en uç uygulamalarından biri olan ve hükümdara *siyaseten katl* yetkisi veren tehditten kurtulmuşlar ve devlet yönetimini ele almışlardı. Tanzimat yıllarına damgasını vuran *Bâb-ı Âli* iktidarının tarihsel arka planı, böylesi bir süreç içinde oluşmuştu. Yani *Avrupa sivilizasyonuna* dâhil olma çabalarının ilk önemli neticelerinden biri, Tanzimat ricalinin iktidarı padişahın elinden almasıydı.

¹¹⁸ Weber'in bürokratlaşma ile ilgili görüşleri için bkz.: Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. Bahadır Akın, Yay. Haz. M. Atilla Arıcıoğlu-Bahadır Akın, Ankara 2006; C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 18-23.

Bu aşamada, Mustafa Reşit Paşa'nın getirdiği bu ilk açıklamadan sonra *civilisationa* sözlüklerde verilen diğer anlamların da tespit edilmesi lazımdır. Yani yukarıda belirtildiği üzere Fransızca sözlüklerde, kibarlık ve zarafet ile ilintili olarak anlamlandırılan bu kelimenin, tarih içinde Türkçede hangi anlam ve kelimelerle karşılandığını da değerlendirmek gerekmektedir. Tuncer Baykara, 1828 ile 1882 yılları arasında yayınlanmış Fransızca-Türkçe ve İngilizce-Türkçe sözlükleri taramış ve kavramın yüklendiği anlamları detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre kelime 1828'de ünsiyet, tezhîb-i ahlâk; 1831'de edeb-erkân öğrenme; 1840'ta zariflenme; 1843'te te'dîb, tezhîb, te'dîb-i ahlâk; ünsiyet, insaniyet, medeniyet, temeddün; 1856'da sivilizasyon, medeniyet; 1870'te emr-i temeddün, medeniyet; 1882'de ise medeniyet anlamlarına gelmektedir.¹¹⁹

Bu tanımlara göre *civilisation*, yakınlaşma, ahlâkın süslenip güzelleştirilmesi, edeplenme/edeplendirme, terbiye etme, zarafet kazanma, insana yaraşır davranışlar edinme vb. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla *civilisationun*, XIX. yüzyıl sözlüklerindeki anlamlarının Avrupa'nın ulaştığı maddi değerleri temsil eder bir yanı bulunmamaktadır. Hatta Baykara'ya göre, yüzyılın sonlarında dahi kelime, Avrupa'nın bilgi ve teknolojisini, yani maddi kültür unsurlarını karşılar bir anlam kazanmamıştır. Bu nedenle ona göre XIX. yüzyıl Osmanlı *modernleşmesi/medenileşmesi*, başka bir deyişle *civilize* olma çabaları, Batı'nın maddi kültür unsurlarını değil, manevi kültürünü almak düşünce ve eylemlerinden oluşmaktadır. Sözlüklerde verilen anlamlarda da açık bir şekilde buna dalalet etmektedir.¹²⁰ Ancak sözlükler hazırlanırken, kelime ve kavramların gündelik konuşma ve yazı dilinde nasıl kullanıldığından ziyade sözlük anlamları gözetilmiş ve Osmanlı Türkçesi'nden karşılıklar bulunmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla tartışmayı sözlük anlamları üzerinden yürütmek, konuyu sınırlı bir alana hapsedmek anlamına gelecektir. Şüphesiz kelime ve kavramlara o dilin sözlüklerinde verilen anlamlar çok önemlidir. Ancak unutulmaması gereken husus, bahse konu olan sözlüklerin Türk dilinin sözlükleri olmamasıdır. Bunlar Fransızca-Türkçe ve İngilizce-Türkçe sözlüklerdir. Bir başka deyişle Fransızca ve İngilizce sözcüklere Türkçe karşılıklar arayan sözlükler olmalarından dolayı kelimelerin geniş ve açıklamalı anlamlarını barındırmamaktadırlar. Bu nedenle kelimelerin metinlerdeki kullanılış biçimlerine bakmak onun hangi anlamları yüklenir biçimde kullanıldığını anlamada yararlı olacaktır. Dolayısıyla Sâdık Rıfat Paşa'dan başlayıp, bazı Osmanlı bürokrat-aydınlarının kaleme aldıkları metinleri inceleyerek onların *medeniyete* ne gibi anlamlar yüklediklerini ortaya çıkarmaya çalışmak gerekmektedir.

Osmanlı bürokrat-aydınları içinde Avrupa'yı biraz olsun tanıyıp değerlendirebilen bir diğer önemli isim Sadık Rıfat Paşa idi. O, *sivilizasyona*

¹¹⁹ Tuncer Baykara, "Bir Kelime-Istilah ve Zihniyet Olarak "Medeniyet"'in Türkiye'ye Girişi", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1999, s. 20-22.

¹²⁰ T. Baykara, "Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı", s. 33-37.

karşılık olarak *medeniyet* önermişti. Bununla birlikte, onun kullanımında Tanzimatçı ideolojinin genel ilkeleri ile paralel bir şekilde *civilisation* ve *temeddün*, başka bir ifadeyle eski ile yeni, bir arada yaşatılmak istenir gibiydi.¹²¹ Yani paşa her ne kadar *medeniyet*, *civilisationu* karşılamak için icat etmiş olsa da onun zihinsel donanımı *temeddünden* de tam anlamıyla kopamıyordu. Ancak burada dikkati çeken husus, bilgi sisteminin *temeddün* esas alınarak değil *civilisation* çerçevesinde oluşturulmak istenmesiydi. Yani referans çerçevesi geleneksel bilgiyi, Batı kaynaklı bilginin içine yerleştirmeye çalışıyordu. Böylece düşünüş biçiminin belirleyici ilkelerini *temeddün* değil *civilisation* oluşturmuş oluyordu. Sonuçta bilgi ve düşünce sistemindeki belirleyici rolü baskın olan *civilisation*, *medeniyetin* tanımlanması sürecinde, *temeddünü* bertaraf etmiş ve üstün konuma geçip kavramı kendi ifade ettiği değerler ve içerikle doldürmüştü. Böylece *medeniyet* Batılı değerleri yansıtan yeni bir kavram olarak Osmanlı kullanımına yerleşme yoluna girmişti. Bu nedenle Sadık Rıfat Paşa Osmanlı *medenileşme/modernleşme* tarihinde üzerinde önemle durulması gereken bir kişiliktir.

Şimdiki bilgilere göre, ilk defa Sadık Rıfat Paşa 1838'de *medeniyet* kelimesini *civilisationun* karşılığı olarak kullanır.¹²² O, *Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu, ya'nı usûl-i me'nûsiyet ve medeniyeti iktizâsınca* ifadelerini kullanmak suretiyle kavramı iki kelimelik bir tarife sıkıştırır.¹²³ *Medeniyet* asıl konuyu oluşturduğu için aşağıda geniş bir şekilde değerlendirilecektir. Ancak *usûl-i me'nûsiyetin* ne anlama geldiğine kısaca bakmakta fayda vardır. *Me'nûsiyet*, Arapça *üms* kökünden türemiş bir kelime olup alışılmış olma, ünsiyet edinmiş olma esasları; evcilleşme esasları manalarına gelmektedir. Şu halde kelime, yabancılikten ve/veya doğal durumdan çıkıp sosyalleşmeyi (evcilleşme), toplumsal bir varlık haline gelip diğer insanlarla bir arada yaşamının, onlarla yakınlaşmanın (ünsiyet) kurallarını oluşturmayı ifade etmektedir. Yani *me'nûsiyet* kelimesine göre *civilisation* bir bakıma yabancılikten çıkmak demektir. Dolayısıyla kelime bu haliyle, Osmanlı düşünüş biçimini *evrimci-ilerlemeci* batı tarih anlayış ve yorumuna ekleyen bir aracı gibidir. Ancak Sadık Rıfat Paşa'nın *civilisationu* açıklama, anlamlandırma ve tarif etme gayretiyle yaptığı bu tanımda yer alan *me'nûsiyet*, yazarın kendisi dâhil, ilerleyen süreçte hemen hiç kimse tarafından kullanılmamış ve *medeniyet*, *civilisationu* karşılayan tek sözcük haline gelmiştir. Bununla birlikte Avrupa'nın *civilisationu*

¹²¹ Tanzimat aydınlarının geleneksel düşünce ile modern Batı bilgisini uzlaştırma çabalarını yansıtan en önemli girişimlerden biri, açılacak olan *Darülfünun*'a ders kitabı hazırlamak amacıyla kurulan *Encümen-i Daniş*'tir. Ancak bu deneme başarısızlıkla sonuçlanmış ve yerine sadece Batılı bilgiyle ilgilenen *Cem'iyyet-i İlmiyye-i 'Osmâniyye* kurulmuştur. Detaylı bilgi için bkz.: Ahmet Karaçavuş, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 121-204.

¹²² T. Baykara, "Bir Kelime-İstilah ve Zihniyet Olarak Medeniyet", s. 31.

¹²³ Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, İstanbul 1974, s. 26-34 (Sadık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvâline Dâ'ir Risâle", *Müntehâbât-ı Âsâr*, s. 4.).

kullanış biçimi dikkatle incelendiğinde, Sadık Rıfat Paşa'nın bu iki sözcüğün birlikteliği ile yapmaya çalıştığı tanımın, Batı'nın o zamanki düşünüş biçimini daha iyi karşıladığı düşünülebilir. Sonuç olarak Sadık Rıfat Paşa'nın bulduğu bu karşılıktan sonra, *me'nûsiyeh* eleyerek *civilisationu* karşılar bir kavram haline gelme yoluna giren *medeniyet*, belirtildiği gibi Türk modernleşmesinin kilit sözcüklerinden biri olmuştur.

Sadık Rıfat Paşa *temeddün* ile *medeniyet* arasında ortaya çıkan farkın anlaşılması veya Osmanlı aydınının yaşadığı zihin bulanıklığının belirginleştirilmesi için iyi bir örnektir. Onun yazdığı iki ayrı metin, *gelenek ile modernlik* ya da *temeddün ile medeniyet* arasında bocalayan Osmanlı bürokrat-aydınının yaşadığı zihinsel bulanıklık ve çatışmayı açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü Sadık Rıfat Paşa, bir yandan *medeniyehi* Avrupa'nın temsil ettiği *maddi kâiltür* değerleri üzerinden tanımlarken, diğer yandan insanın toplumsallığı ile ilgili geleneksel tanımı bozmadan *medeniyehi*, *temeddün*'ün yerine ikame etmiş ve kavramı devleti ve devletin gerekliliğini ifade etmek için kullanmıştır. Bu nedenle Sadık Rıfat Paşa'nın öncelikle *medeniyet* ile ilgili görüşleri incelenecek ve arkasından da *medeniyehi* insanın toplumsallığı çerçevesinden ele alış biçimi tartışılmak suretiyle onun fikirleri anlaşılmaya çalışılacaktır.

Sâdik Rıfat Paşa, *medeniyehi civilisationu* karşılar bir kavram olarak ilk defa 1838'de yazdığı "*Avrupa Ahvâline Dâ'ir Risâle*" başlıklı metinde kullanmıştır. Burada

Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu, ya'nî usûl-i me'nûsiyet ve medeniyeti iktizâsunca menâfi'-i mülkiye-i lâzımelerinin ilerlemesini ancak teksîr-i efrâd-ı millet ve imâr-ı memâlik ü devlet ve istihâl-i âsâyiş ve rahat-ı esbâb-ı adâdesiyle icrâ ve istihâl etmekte ve bu misillü menfaat-i küllîye ile ilerleyip yekdiğer üzerine hâlen ve itibâren kesb-i meziyet eylemektedirler."¹²⁴

diyerek şimdiki Avrupa *sivilizasyonundan* ne anladığını ortaya koymaktadır. Bu tanımlamanın yukarıda verilen sözlük anlamlarından çok daha geniş olduğu ve Avrupa'nın o zaman temsil etmekte bulunduğu maddi unsurları ve yönetim esaslarını dile getirmeye çalıştığı görülmektedir. Buna göre Avrupalılar "*menâfi'-i mülkiye-i lâzımelerinin ilerlemesi*" için nüfusun artması, ülkenin ve devletin mamur, bayındır hale getirilmesi, asayişin sağlanması ve rahatın temin edilmesini sağlayacak birçok sebeplerin üretilip uygulanması gibi umumun faydasını gözeten faaliyetlerde bulunmuşlardır ve hâlen de bulunmaktadır. Yani Avrupa medeniyeti nüfus politikası, bayındırlık ve imar işlerinin düzenli bir şekilde yerine getirilmesi, asayişin sağlanması, refahın temini ve genel menfaati gözeten uygulamaları temsil etmektedir.

Paşa yaptığı bu genel tanımdan sonra konuyu biraz daha detaylandırmakta ve öncelikle Avrupa devletlerinin "*emniyet ve hukûk-ı hürriyeti*" el üstünde tuttuklarından, yani devlet ve milletin yönetilmesinde hukuka riayet ettiklerinden bahsetmektedir. Ona göre bütün uygulamalar kanunlar

¹²⁴ M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 27-28 (Sadık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvâline Dâ'ir Risâle", *Müntehâbât- Âsâr*, s. 1-12'den).

çerçevesinde olduğundan “hiçbir hükümdar ve vükelâ” yürürlükte olan kanunlara aykırı emir ve hüküm ver(e)memektedir. Her şey hukuk ve kanunlar dairesinde gerçekleştirilmektedir. Yani Sadık Rıfat Paşa, tıpkı Mustafa Reşit Paşa gibi *Avrupa medeniyetini*, öncelikle *icrâ-yı nizâmât* olarak değerlendirmektedir.¹²⁵

Sadık Rıfat Paşa’ya göre *Avrupa medeniyeti*’nin bir diğer özelliği, devletin insanların kalbini kazanabilmesi için gerekli olan “*hukûk-ı insaniyeye*” (insan hakları) riayet edilmesindedir. Örneğin Avrupalılar, herkesin kendi inancının emrettiği gibi ibadet etmesi gerekliliğini birçok yerde uyarlar. Yine gerek devlet memurlarının gerekse halkın can, mal, ırz, namus, şeref ve haysiyeti hukukun ve devletin garantisi altındadır. Bundan dolayı kimse ağır bir suç olmadıkça görevden alınamaz. Ayrıca Avrupa’da “*şiyâset mu’amelesi*” nadiren görülmektedir. Yani kimseye yargısı yapılmadan kolay kolay ceza verilmemektedir. Avrupa devletlerinde “*umûr-ı idâre-i dünyevîyyeye*” gerekli olan “*akl-ı maâş*” (geçim düşüncesi) gereğince çoğu işlerinde aklın gerekliliklerine uyularak “*tedâbir-i nâfiâ*” (bayındırlık faaliyetleri için gerekli tedbirler) üretmeye dikkat edilir. Ülkenin ve devletin çöküşüne sebep olan rüşvet ile iş görmezler ve ehil olmayan kişiye “*rüşvet ve şefaat*” (aracılık) ile devlet yönetimini vermezler.¹²⁶

Avrupa’da eğitim ileri seviyededir ve kız-erkek bütün çocukların “*tahsîl-i ulûm ve fûnûn etmelerine*” dikkat edilir. Özellikle aklî ilimlere büyük önem verilir ve öğrenciler yalnızca “*naẓari*” (teorik) bilgileri öğrenmekle yetinmeyip “*hayvânât, nebâtât ve mâdeniyât*” vb. hakkında “*ameli*”, yani uygulamalı bilgi sahibi de olurlar. Dolayısıyla kendi dilinde okuma yazma bilmeyen kadın ya da erkek hemen yok hükmündedir. Örneğin orduda görev alacak subaylar kendi sınıflarının gerektirdiği şekilde öncelikle okullarda yabancı dil, matematik, resim, coğrafya, tarih, geometri, astronomi vb. “*ulûm-ı lâzıme*” öğrenirler. Ayrıca askeri manevralar için lazım olan “*fûnûn-ı muktezîyenin*” eğitimini alırlar ve bundan sonra subay olarak atanırlar.¹²⁷

Avrupa’da arazinin çoğunda ziraat yapılmaktadır ve ürettiği malın kazancı kendisine kalmasından dolayı halk çalışkan ve gayretlidir. Yani özel mülkiyet, insanların daha fazla çalışmasına ve kazancını artırmak için gayretli olmasına neden olmaktadır. Avrupa’da sanayinin ilerlemesine özen gösterilir ve “*erbâb-ı hüner*” ödüllendirilir. Bu nedenle ülkelerinde sanayinin ne kadar ilerlemiş olduğu açıkça görülmektedir. Ticaret ve sanayi işlerini kolaylaştırmak için buhar ile çalışan makineler yapmışlar, haberleşme ve ulaşımın kolaylaşması için denizlerde “*vapör gemileri*” ve karada “*vapör arabaları*” imal etmişlerdir. Ayrıca onlar maarif ve sanayide her geçen gün yeni şeyler keşif ve icat olunmasına rağmen eski şeylere de “*kemâl-i i’tibârları*” olduğundan hiçbir eski şeyin ziyan olmasını istemezler.¹²⁸

¹²⁵ A.g.e., s. 28-29; İlber Ortaylı, Tanzimat hareketini, kanun egemenliğini kurma ve yönetimi yeniden düzenleme girişimi olarak değerlendirmektedir. İ. Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, s. 423.

¹²⁶ M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 29.

¹²⁷ A.g.e., s. 29-30.

¹²⁸ A.g.e., s. 32.

Avrupa’da kimsesiz, aç-susuz, hasta, sakat, dilenci ve benzerlerine gerekli her türlü yardım yapılmakta, bu durumda olan insanlar büyük “*bimârbâne ve tumarbânelerde*” tedavi edilmektedirler. Fakirlerden hasta ve sakat olmayanlar ise fabrikalarda “*amele sûretiyle istihdâm*” olunmaktadırlar. Bu nedenle sokak aralarında, mahallelerde fakir-fukara takımından hasta, sakat, serseri ve meczup bulunmamaktadır. Sokaklar geniş ve düzgün olduğundan ve bu sayede her türlü eşya beygirler ve el arabaları ile taşındığından, Avrupa’da “*fıtrat-ı insâniyeye yaraşmayan arka hamallığı misillî san’at-ı müşkîle*” yoktur.¹²⁹

Sadık Rıfat Paşa’nın *Avrupa sivilizasyonunu* tanımlarken dikkat ettiği hususları artırmak mümkündür. Ancak onun *medeniyetten* dolayısıyla Avrupa *sivilizasyonundan* ne anladığının anlaşılması için bu kadar özet de yeterlidir. Onun çizdiği tablo, sözlüklerdeki anlamlardan çok daha geniştir ve XIX. yüzyılda Avrupa’nın ulaştığı yönetim usulleri ve hukuk düzeni, eğitim, vergi, askerlik usul ve kuralları, sanayi, ticaret, halk sağlığı, sokakların düzeni, ulaşım ve haberleşme benzeri birçok uygulama esas alınarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla Sadık Rıfat Paşa açısından *sivilizasyon* ya da *medeniyet* Avrupa’nın o zaman ulaştığı maddi değerler toplamını ve yönetim esaslarını ifade etmektedir. Aslında onun bu detaylı anlatımı Mustafa Reşit Paşa’nın yukarıda verilen kısa ve öz tanımda kendini bulan mananın aynısıdır. Aradaki fark Sadık Rıfat Paşa’nın Avrupa’nın model alınabilirliğini dah geniş tartışmasından dolayı, Avrupa’nın her konudaki uygulamalarını detaylı bir şekilde sunmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁰

Sadık Rıfat Paşa, *medeniyet* başka bir bağlamda *ictimâ* ile birlikte ele alıp incelediği bir çalışmada, insanın doğası gereği toplumsal oluşunu, devlete dair görüşlerini ileri sürerken başvurduğu ilkelerin hareket noktası haline getirmektedir. Ancak o, bu metinde *temeddün* kelimesini hiç kullanmamakta ve yerine *medeniyet* tercih etmektedir. Bununla birlikte *medeniyet* buradaki kullanımı, *temeddün*ün yukarıda tartışılan geleneksel anlamlarına daha yakındır. Anlaşılan o ki Sadık Rıfat Paşa bu kullanımıyla *temeddün* ve *medeniyet* dolayısıyla İslam-Osmanlı geleneği ile Avrupa’nın temsil ettiği değerleri birleştirmeye çalışmaktadır.

Sadık Rıfat Paşa tıpkı geleneksel düşünüşte olduğu gibi bu metinde de insanın topluluk halinde yaşama zorunluluğuna vurgu yapar. Ona göre “*Nev’i beşere ictimâ ve medeniyet emr-i zarûrî ve tabiûdir ve insan her şeyde ebnâ-yı cinsiyile itilâf ve istiâneye muhtacdır*”.¹³¹ Bu ifadelerde *medeniyet* kelimesinin yerine *temeddün* konulduğu zaman Sadık Rıfat Paşa ile Tursun Bey’in düşünüş biçimi arasında hemen hiçbir fark kalmaz. Ancak yukarıda tartışıldığı üzere *medeniyet* bir kavram olarak Sadık Rıfat Paşa’yı Avrupa’ya eklemekte ve paşanın insana dair yaptığı

¹²⁹ *A.g.e.*, s. 33-34.

¹³⁰ Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının Avrupa’ya dair görüş ve gözlemleri için bkz.: İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara 2003; Baki Asiltürk, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, İstanbul 2000.

¹³¹ M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 35 (Sadık Rıfat Paşa, “İdâre-i Hükümetin Kavâ'id-i Esâsiyesini Mutazammın Risâle”, *Müntehabât-ı Âsâr*, s. 42-50’den).

tanımı Avrupalılaştırmaktadır. Ayrıca *temeddün* ile özdeş anlam yüklenmesi açısından ise onu geleneğe bağlamaktadır. İşin aslı *medeniyet*in geleneksel tanıma, hiç de garip ve yabancı durmayacak şekilde buraya ilişitilmesi, hayli uyanık bir zekânın oldukça zekice ve ustaca bir manevrasındır. O bu suretle *medeniyet*in geleneksel algı içine yerleştirip meşrulaştırmaktadır.

Tanıma bakılırsa geleneğe olduğu gibi topluluk halinde yaşamak insan için zorunludur ve bu onun açısından doğaldır. Ama kurulan bu cümle ile *medenileşmek*, *civilize olmak*, yani Avrupalılaşmak da zorunlu hale getirilmektedir. Çünkü ifadeye göre insan her işinde kendi türünden olanlarla işbirliği ve yardımlaşma içinde olmak zorundadır. İnsanın “*ebnâ-yı cinsi*” ise sadece kendi din, mezhep, kavmine mensup olanlardan ibaret olmayıp bütün “*nev’i beşerdür*”. Dünyanın her yerinde insanlar bilgi, teknoloji, sanayi, farklı yönetim usulleri vb. üretebilirler. İnsan, insan olmaktan kaynaklanan vasıflarıyla bu insanlarla aynıdır. Bu nedenle din, dil ve ırk ayırt etmeksizin dünyanın her yerinde ortaya çıkarılan *medeniyet*in sonuçlarından bütün insanlar faydalanabiliyor onlarla işbirliği yapabilirler. Konuya bu bağlamda yaklaşıncaya, Osmanlı *Batullaşma/medenileşme* hareketlerinin meşruiyet dayanaklarının en önemlilerinden birinin, neden Hz. Muhammed’in, “*İlim Çin’de de olsa alınır*.” mealindeki hadisi olduğu çok daha iyi anlaşılacaktır. Sonuç olarak, Sadık Rifat Paşa döneminde üstünlüğün temsilcisi olan ve kendisini *civilisation* ile tanımlayan Avrupa’nın maddi kültür unsurlarını almakta, Avrupalılaşmakta, *civilisationa* yani *medeniyete* dâhil olmakta, hem insanın varoluş özellikleri bakımından hem dinen hiçbir sakınca bulmamaktadır.

Sadık Rifat Paşa, “*Cem’iyyet-i insaniyyenin hâli dâ’imâ bir karar üzere müstakarr olmayarak her bâr etvâr-ı muhtelif ve hâlât-ı cedîdeye müntakil olmaktadır.*” diyerek geleneksel *tekâmül* anlayışını tekrar dillendirmekteydi.¹³² Bu ifadelerde Avrupa’da gittikçe yaygınlaşan *terakki ve/veya evrim*¹³³ düşüncesi arasında hemen hiçbir bağ bulunmamaktadır. Ona göre *insanın doğası değişmez*. Ancak toplumsal yaşayışta sürekli değişim ve farklılaşmalar gerçekleşebilir. Yani insan toplulukları daima tek bir düzen içinde yaşayıp gitmezler; her an çeşitli tavırlar edinip, yeni durumlara geçerler. Çünkü insan “*nüşba-i Kübra*” olup, onun çalışarak amaç edindiği şeyi ortaya çıkarmadaki “*istidâd*” kendisine Allah tarafından özel bir ihsan olarak verilmiş ve bu sayede Hz. Âdem’in yaratıldığı andan beri nice *sanayi ve muhteri’ât* icat edilmiştir. Önceleri birçok şeyi yapmak zor iken, zamanın ilerlemesiyle birçok kolaylıklar vücuda getirilmiş ve “*menâfi’-i külliye*” ortaya çıkarılmıştır. Sonuçta zamanının ilerlemesiyle “*medeniyet-i âlem kesb-i terakki*” etmiştir.¹³⁴ Görüldüğü üzere burada insanın evriminden değil, insanlığın

¹³² M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 35.

¹³³ Her iki kavramın metindeki bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, bahsedilen iki kavram, o tarihlerde Avrupa’da din dışı ontolojik yaklaşımın belirlediği açıklama ve kavrama biçimi kastedilerek kullanılmaktadır.

¹³⁴ M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 48 (Sadık Rifat Paşa, “Zeyl-i Risâle-i Ahlâk”, *Müntehabât-ı Asâr*, 2-37’den).

toplumsal gelişmesinden bahsedilmektedir. Çünkü insanın yaratılışı üstün bir yaratılıştır ve Allah insanı yaratırken ona amaçlarını gerçekleştirecek *istidad* vermiştir. “*Terakkî-i medeniyet*” bu istidadın zamanla ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Sadık Rıfat Paşa, İslam kaynaklı ontolojik yaklaşımında bir değişikliğe gitmemektedir. Zira o, dindar bir Müslüman’dır.¹³⁵ Ona göre toplumsal hayat, zamanın şartlarına göre yeniden düzenlenebilir. Eğer zamana uygun düzenlemeler yapılmazsa toplum ifsat olur. Bu nedenle ortaya çıkması olası karışıklıkları gidermek, toplumu zamanın şartlarına göre yeniden düzenlemek ve “*rü’yet-i umûr-ı ibâd için hükûmet-i icrâ’iyyenin*” gerekliliği açıktır. Çünkü insan, zamanın fikirlerine tabi olarak hem hızlı bir şekilde ileri gider hem de hedeflediği amaca kısa süre içinde ulaşır. “*Rûzgârın önüne düşmeyen âdem yorulur*” dendiği gibi “*müzcâc-ı asra muhâlif olan*” niyet ve düşüncelerin uygulamaya geçmesi, geçse bile devam etmesi mümkün değildir.¹³⁶

Sadık Rıfat Paşa’nın sonraki görüşleri devletin gerekliliği ve mahiyeti hakkındadır. Ancak burada geleneksel algıdan tamamen kopmakta ve Mustafa Reşit Paşa’nın *sivilizasyonu* tanımlarken kullandığı “*icrâ-yı nizâmâtın*” gerekliliklerine dönmektedir. Yani Avrupa’daki devlet yönetme yöntemlerini Osmanlı Devleti’ne önermektedir. Dolayısıyla tanımdaki *medeniyet* kavramının içerdiği anlamlar, paşanın düşüncesinin ana eksenini olarak metnin sonrasına hâkim olmaktadır. Sözelimi, hükümetler halk içindir, yoksa halk devlet için değildir. Yine doğaya aykırı olan şey, hiçbir zaman iyi olamaz. “*İdâre-i nâ-meşrû’a tabînda*” olan hükümetlerde vatan gayreti olmayıp, “*maslahât-ı zâtiyye ve menfa’ât-ı mahsûsa ve şân ve şöbret ve metbu’una müdâbene ve hizmet ancak hubb-ı vatan ve millet mesâbesindedir*”. Yine ona göre her türlü hükümet şeklinde emir ve yasaklar yukarıdan aşağı gerçekleşmek zorundadır. Başka bir örnek vermek gerekirse merkezi hükümetin güçlü olması ve ülkenin tamamına tasarruf hakkını elinde tutması gereklidir.¹³⁷ “*Kuvve-i icrâ’iyyenin*” aşağıdan yukarıya olduğu ülke ve devletler iyi idare edilemezler ve bu yüzden de varlıklarını devamlı kılamazlar.¹³⁸

¹³⁵ Sadık Rıfat Paşa’ya göre bu âlemde her türlü kötülük, *dinde haf-ı biüdâ olmayan* şahıslardan gelmektedir. Gerçi *umûr-ı dîniyyesine itikâdi olmayan zâta zamanımızda zurefâdan gibi bakılsa da* dinine sadakat ve hürmeti olmayan başka işlerde de dikkate alınmaz. M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 45-52 (Zeyl-i Risâle-i Ahlâk); İlber Ortaylı *Tanzimat yöneticilerinin kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş; dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla XIX. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insan tipinin tipik temsilcileri veya öncüleri olduklarını belirtir ve bu yeni tipin eski toplumun efendisinin yaşam tarzını ve dünya görüşünü bilinçli bir şekilde devam ettirdiğini ifade eder. Dolayısıyla Sadık Rıfat Paşa da bu yazdıklarıyla, yaşamıyla ve yaptıklarıyla bu yeni Osmanlı insanının tipik bir örneğidir. Yani tam da döneminin yöneticilerinin özelliklerini taşımaktadır. İ. Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, s. 424.*

¹³⁶ M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 48.

¹³⁷ Ahmet Cevdet Paşa, Sadullah Paşa’ya yazdığı bir mektupta Yeniçeri Ocağının kaldırılması ile Rusya’da İsterliçlerin (Sterlitz) yok edilmesini karşılaştırırken, Osmanlı Devleti’nin Rusya

Sadık Rifat Paşa'nın "İdâre-i Hükûmetin Kavâ'id-i Esâsiyyesini Mutazammın Risâle" adlı çalışmasının burada ancak başlangıç kısmının incelenmesiyle ortaya çıkan sonuç, onun *temeddün* yerine *medeniyet* ikame ederek geleneksel algıyı Avrupalılaştırmaya çalıştığını ya da *sivilizasyonu* gelenek içine yerleştirerek Avrupalılaştırma karşıtı tepkileri bertaraf etmek istediğini göstermektedir. Çünkü merkezden çevreye doğru yayılıp genişletilmeye çalışılan *Avrupa medeniyetine* (*sivilizasyon*) girme çabaları, muhafazakâr çevreler tarafından ahlaksızlık ve Batı kaynaklı "*yeni fuhşiyatın*" yaygınlaşması olarak anlaşılıp itiraz ediliyordu. Sadık Rifat Paşa Tanzimat aydınının Batılılaşma çabalarını meşrulaştırmak için sık sık başvurduğu bir yola müracaat ediyordu. Yani tıpkı "*ulûm ve fûnûn gibi medeniyet*" de bir zamanlar İslam ülkelerinde çok ileri bir düzeydeydi. Zamanla Avrupa bu *medeniyet*, İslam ülkelerinden alarak geliştirdi. Ancak Müslümanlar bir takım sebeplerden dolayı kendilerinde olanı yitirip geri kaldılar. İşte Devlet-i Aliyye'nin *asr-ı hâzırda, Avrupalılaşmak-medenileşmek-Avrupa sivilizasyonuna dâhil olmak* için yürüttüğü çabalar bir zamanlar kendisine ait olanı yeniden almaktan ibaretti.¹³⁹ Sadık Rifat Paşa'nın *temeddün* ile *medeniyet* bu kadar kolay ve kendince sorunsuz bir şekilde birbirinin yerine kullanabilmesi, böylesi meşrulaştırıcı bir zihinsel tutumdan kaynaklanmaktaydı. Ancak Sadık Rifat Paşa gibi Tanzimat ricalinin Batılı kavram ve kurumları ontolojik kökenlerine ve tarihsel hikâyelerine bakmaksızın veya bunları yok sayarak birbirine ekleyip içiçe geçirmesi, geleneksel olan ile modernin ayırt edilmesini zorlaştırmış bazı durumlarda imkânsızlaştırmıştır. Bugün Türkiye'de *medeniyet* tartışmalarında yaşanan kargaşada, Batılı olan ile geleneksel olanın, en başından beri iç içe geçmesi etkilidir ve bizzat *medeniyet* kavramını icat eden Sadık Rifat Paşa, kelimeyi *temeddün*ü ifade eder biçimde kullanarak bu yolu açmıştır.

gibi merkezietçi bir anlayışla yönetilmediğini, eyaletlerin hiçbirinin diğerine benzemediğini, her birinin idaresinde başka yolların bulunduğunu, bu nedenle her yerin özel şartları olduğunu düşünmek ve gereken ıslahatları buna göre yapmak gerektiğini belirtmektedir. Bkz.: Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir-40 Tetimme*, Haz. Cavit Baysun, Ankara 1991, s. 218-222; Cevdet Paşa'nın bu görüşleri Osmanlı Devleti'nin geleneksel yönetim anlayışını çok iyi tanımlarken, Sadık Rifat Paşa'nın yürürlükte olan yönetim anlayışına zıt bir şekilde, merkezi yönetimi güçlü kılmayı önermesinin yerli ve doğru olmadığı görüşünü de yansıtmaktadır. Açıkça anlaşılmaktadır ki Sadık Rifat Paşa, Avrupa ulus-devlet modelinin merkezietçi uygulamalarını Osmanlı İmparatorluğu'na ithal etmek istemektedir.

¹³⁸ Sadık Rifat Paşa'nın devlet ile ilgili görüşlerinin detaylı bir şekilde anlattığı risale için bkz.: M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 35-41 ("İdâre-i Hükûmetin Kavâ'id-i Esâsiyyesini Mutazammın Risâle").

¹³⁹ Fazlıoğlu'nun yukarıda bahsedilen çalışmasında deneklerin hemen hemen tamamının İslâm Medeniyeti'ni, bugünkü Çağdaş Batı Medeniyeti'nin kurucu unsurlarından biri olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Fazlıoğlu haklı olarak bu yaklaşımın, *Çağdaş Batı Medeniyeti'ni biraz da bizim medeniyetimiz* haline getirdiğini ifade etmektedir. Böylece Türk modernleşmesinin ilk aşamalarından itibaren, Türk aydınının Avrupa medeniyetine bakışının bir kendine aitlik iddiası taşıyarak bugüne kadar geldiği ortaya çıkmaktadır ki bu Avrupa'nın değerlerinin kısmen de olsa benimsenmesini kolaylaştırmaktadır. Bkz.: İ. Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", s. 103.

Sadık Rıfat Paşa'nın görüşlerinde dikkat edilmesi gereken bir başka husus daha bulunmaktadır. O da paşanın tıpkı gelenekte olduğu gibi insanın toplumsallığı ile devletin varlığının gerekliliği arasında kurduğu zorunlu nedensellik bağıdır. Başka bir söyleyişle, insanın topluluk halinde yaşamak zorunda olması, düzenleyici ve uygulayıcı otoriteyi, yani devleti zorunlu bir şart olarak beraberinde getirir. Ancak geleneksel bakış gerçek kişilik, yani padişah üzerinden hareket ederken, Sadık Rıfat Paşa'da devlet artık, tıpkı Mustafa Reşit Paşa'da olduğu gibi tüzel kişilik karakteri kazanmıştır. O risalesinde bir kez dahi padişah'tan bahsedip, gelenekte olduğu gibi onu devletle özdeşleştirmez. Bu tavır onun, geleneksel tanımlardan yola çıkarken bile Avrupa'da geçerli olan modeli benimsediğini ortaya koymaktadır.

Sadık Rıfat Paşa'nın evrim düşüncesinden uzak, bir nevi Hegelyen bir yaklaşımla insanlık tininin ilerlediğini ifade eder tarzdaki yaklaşımı¹⁴⁰, Osmanlı düşüncesinde *medeniyet* ve *terakkî*'nin birbiri ile ilişkili bir şekilde değerlendirilmeye başlandığını göstermektedir. Belirtildiği gibi Sadık Rıfat Paşa'nın *terakkî* anlayışında, pozitivist ilerlemeci ve/veya Darwinist evrimci düşünce arasında bir bağ bulunmamaktadır. Ancak XIX. yüzyıl, Avrupa'nın insanı ve doğayı ilerlemeci ve evrimci düşünce ile açıklamaya başladığı bir asırdır. Her ne kadar Sadık Rıfat Paşa gibi bürokrat-aydınlar toplumların zaman içinde farklı şekillere girdiklerinden; fert, toplum ve devletlerin dönemlerinin baskın eğitim, yönetim ve üretim anlayışlarını benimsemeleri gerektiğini belirtse de XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren terakkî anlayışını evrimci bir yaklaşımla benimseyen aydınlar görülmeye başlanmıştır. Bu tür düşüncelerden daha sonra bahsedileceğini belirttikten sonra Tanzimat Dönemi'nin bir diğer önemli ismi Âli Paşa'nın *medeniyet* anlayışına geçilebilir.

Âli Paşa, Mustafa Reşit Paşa'ya ait olan *sivilizasyon* tanımı ile geleneksel *temeddün* anlayışını birleştirmek isteyen tavrı ile Osmanlı *medeniyet* anlayışının gelişimini anlamada bir diğer önemli örnektir. Ancak onun konuyla ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde ifade ettiği bir eseri bulunmamaktadır. Bu nedenle 1864'te, *Cem'iyet-i 'İlmîyye-i 'Osmânîyye*'nin yayın organı olan *Mecmu'â-i Fünûn*'un yayımlanmaya başlaması vesilesi ile kaleme aldığı kısa bir kutlama yazısından hareketle, konuya bakışı değerlendirilmeye çalışılacaktır. Buna göre "*Ma'lûm-ı erbâb-ı müttâla'a ve edeb ve mücerreb-i bakâyık-câyân-ı hüküm-i celîle-i hazret-i rab olduğu üzere nev'-i benî âdem bi't-tab'medenîdir.*"¹⁴¹ Yani insan varoluşu itibarıyla medeni olup bu gerçek ilim sahiplerinin, düşünürlerin ve Allahın hükümlerini arayanların araştırma ve tecrübelerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Görüldüğü üzere Mustafa Reşit Paşa'nın himaye edip yetiştirdiği Âli Paşa, düşüncesinin başlangıç ilkesini, tamamıyla geleneksel İslam-Osmanlı bilgi sistemi içerisinde kalarak

¹⁴⁰ Hegel'e göre insan tin olduğu için değişir, biyolojik varlığı ile değişmez. G. F. W. Hegel, *Tarihî Akl*, Çev. Önay Sezer, İstanbul 2003, s. 150-193.

¹⁴¹ Âli Paşa, "İltifât-nâme", *Mecmu'â-i Fünûn*, Sene 1, No: 2, İstanbul 1279, s. 51.

belirlemektedir. Üstelik o, insanın varoluşu itibarıyla medeni olduğunu Allah'ın hükmü diye ifade etmek yoluyla görüşünün temel dayanağını İslam'dan almak istemektedir. Sonuçta bu tanım, onu tamamıyla geleneğin içine yerleştirmektedir. Oysa o, bilindiği üzere Tanzimat Dönemi Osmanlı modernleşmesinin en önemli isimlerinden biridir. Şu halde Âlî Paşa'nın Batılılaşma çabaları ile İslam-Osmanlı geleneğini nasıl uyumlu hale getirdiği önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle onun meseleye bakışını daha iyi anlamak için metnin devamında kurduğu cümleleri incelemek gerekmektedir.

Âlî Paşa'nın aşağıda yer verilen düşünceleri, yukarıdaki tanıma aykırı bir şekilde onu Mustafa Reşit Paşa'ya ve *civilisationa* eklemektedir. Ona göre insanın medeni doğasının "*tab'îât-ı asliyesinin dâ'imâ terakkî-i medeniyeti*" gerektirdiği tartışmasızdır. Çünkü "*emr-i temeddün, cem'iyet-i beşerîyyeyi*" oluşturan fertlerin her bakımdan "*emniyyet-i kâmile ve mütemetti-i ni'met-i âsâyiş u refah*" olması demektir. Oysa emniyet ve refah hep bir *hâl-i vasatda* kalmayıp yavaş yavaş genişler. Bu genişleme *terakki* olarak adlandırılır. İnsanın saadetinin vesilesi ve yaratılışının gerekliliği olan *medeniyet*in meydana gelip devam etmesi, onun hiç durmadan ilerlemesine (*terakkîyyât-ı mütevâlîye*) bağlıdır. Her bir insan topluluğunun "*derece-i temeddün ve terakkîsi*" kendisini oluşturan kısım ve uzuvlarının eğitim düzeyine ve anlayışına göre değişir. Bundan dolayı her bir ruh sahibinin gıdasız yaşaması mümkün olmadığı gibi "*medenî-i bi't-tab*" bulunan insanın da "*gıdâ-yı rûhânîsi*" olan ilim olmazsa, "*hayât-ı temeddünden*" mahrum kalması kesindir. "*Terakkî-i medenîyyete cehl*" ne kadar engel ise, yanlış "*terbiye*" de o kadar aykırıdır. "*Cehâletle*", yanlış bir şekilde sürdürülen eğitimin sonucunun aynı olduğu birçok deneyim ile ispat edilmiştir.¹⁴²

Âlî Paşa'nın yukarıdaki paragrafta kısaca özetlenen fikirlerine bakıldığında, onun *medeniyetten*, bir toplumda yaşayan her bir bireyin her açıdan tam bir güven içinde ve asayişin nimetlerinden faydalanır bir şekilde yaşamasını anladığı görülmektedir. Dolayısıyla Âlî Paşa açısından medenilik, insanın varoluşunda yanında getirdiği bir vasıftır ve bu, yaşamın toplumsallığı içinde, kanun ve düzenin sağladığı asayiş ortamında herkesin aynı düzeyde güven, refah, huzur ve mutluluğa ulaştığı bir toplum idealine işaret etmektedir. Öyleyse *medeniyetle* vurgulanan öncelikle toplumsallık değil asayiştir ki bu kelime bu gün anlaşıldığı anlamda, sadece insanların kendilerine yönelecek her hangi bir tecavüzden emin olarak yaşamlarını sürdürmeleri anlamına gelmemektedir. İnsanın beslenme, giyim-kuşam, barınma, inanç, eğitim vb. her açıdan yaşamından ve geleceğinden emin olması manasındadır. Böylece, Âlî Paşa'nın *medeniyet* anlayışının bir kalkınma ideolojisi önerdiği ortaya çıkmaktadır. Bu ise *medeniyet*in, insan yaşamının maddi unsurlarına indirgeyen bir yaklaşıma işaret eder. Dolayısıyla medenilik insanın ontolojik vasıflarından biri olsa bile *medeniyet* siyaset ve sosyoloji ile ilgili bir kavramdır ve insanın yaşadığı toplumda refah seviyesinin

¹⁴² Âlî Paşa, "İltifât-nâme", s. 52.

yükselmesi demektir. Asayiş ve refah bakımından yükselip kendini emniyette hisseden, yaşamını tehdit eden herhangi bir dış etkenden korkmayan insan, kendini gerçekleştirmeye başlayacak ve böylece estetik duygularını açığa çıkaracak bir ortama da kavuşacaktır. Bu ise *medeniyetin* yukarıda verilen sözlük anlamlarında işaret edilen zarıflenme, kibarlaşma vb. anlamlarının toplum hayatında gerçekleşmesi anlamına gelecektir.

Görüldüğü üzere Âlî Paşa, insanın doğası ile ilgili geleneksel algıyla, yani *temeddün* ile döneminin anlayışını, yani *medeniyeti* bir arada tutmaya çalışmaktadır. Bu nedenle onun açısından insanın yaratılış özellikleri değişmemekte, ama yaşam standardı iyileşmektedir. İşte fertlerin ve toplumların dünya üzerindeki yaşam koşullarının iyileşmesi, aslında insanoğlunun yeryüzünde var edilmesinden beri hep ileriye giden bir süreci, *terakkiyi* ifade etmektedir. Böylece Avrupa *medeniyetinin* maddi unsurlarını almak isteyen kalkınma ideolojisinin emniyet, refah ve asayişe yaptığı vurgunun mahiyeti daha anlaşılır hale gelmektedir ki bu, Osmanlı-Türk modernleşmesinin ana tartışma konusunu oluşturmaktadır. Yani *medeniyet* insanlığın tarih boyunca ürettiği, onun yaşamını kolaylaştıran icatların toplamıdır. Bu icatların *medeniyet* açısından en önemlileri, insanların en iyi şekilde yönetilmesini sağlayacak olan siyaset biçimleri ve zaman içinde ihtiyaçların da zorlaması ile bilgilerini artırarak ürettikleri bilim ve teknoloji eserleridir. Örneğin “*seyyâle-i berkiyenin*” (elektrik akımı) keşfedilmesi sayesinde *telgraf* icat edilmiş ve insanlar arası iletişim çok daha kolay ve çabuk hale gelmiştir.¹⁴³ Öyleyse insanın insan olmasında hiçbir *terakki* bulunmamaktadır. Ancak onun yeryüzündeki yaşam şartları sürekli iyileşmekte ve ileriye gitmektedir.

Şu halde insanların medenî seviyesi neye göre belirlenecektir. Âlî Paşa burada Mustafa Reşit Paşa'nın *sivilizasyona* verdiği “*terbiye-i nâs*” anlamını esas alarak hocasının izinden gittiğini ortaya koymaktadır. Ona göre bir toplumun ilerlemişliğinin ve ulaşmış olduğu *medeniyetin* seviyesi, o toplumu oluşturan fertlerin eğitim düzeyleri ile ilgilidir. Yani en üstün *medeniyete* insanların iyi eğitilmesi ile ulaşılabilir. Zira bütün canlılar nasıl beslenmek zorundaysalar, “*medenî-i bi't-tab*” olan insanlar da ilim yoluyla ilerlemek ve medenileşmek zorundadırlar. Bu sayede insanın maddi ilerlemesi gerçekleşecek ve kalkınma sağlanacaktır. Âlî Paşa yazısının bir yerinde öğretmenlerin seçeceği eğitim şeklinin onları hem maddi hem manevi sorumluluk altına sokacağını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre insanın manevi bir tarafı da bulunmaktadır. Ancak, daha sonra görüşleri tartışılacak olan Mehmed Şevki'nin kabul ettiği manevi terakkiye dair fikir beyan etmemektedir. Dolayısıyla Âlî Paşa'nın terbiyeyi, Tanzimat'ın genel ilkeleri içinde ele aldığı kabul edilirse, bu dönemde eğitimin genel amacının, insana dünya ve ahiret saadetini verecek bilgi ve becerileri kazandırmak olduğu ifade edilebilir. Dünya saadetinden kişinin geçimini temin etmesine yarayacak bir meslek edinmesini sağlayacak bilgilerin

¹⁴³ Âlî Paşa, “İltifât-nâme”, s. 51.

öğretilmesi kastedilmektedir. Maddi dünyayı en iyi düzenleyen ise Avrupa'dır. Şu halde Avrupa'nın bilim ve teknolojisi alınıp, okullarda çocuklara öğretilmek suretiyle hem fertler hem de devlet kalkınıp güçlenecektir. İnsanların uhrevi saadeti elde etmeleri ise İslam'ın esaslarının öğretilmesi yoluyla gerçekleştirilecektir. Böylece kendi toplumunun ahlâk ve inançları ile yetiştirilen yeni nesiller, yabancıların kendine has değer yargılarına karşı korumalı hale geleceklerdir. Aynı şekilde okullarda çocuklara edep-erkân, adab-ı muâşeret öğretilerek toplumsal yaşamda, insanların birbirine saygı duyduğu, zerafetin hâkim olduğu, hanımlara ulaşılan medeni düzeyin gerektirdiği kibarlığın gösterildiği vb. bir anlayış hâkim olacaktır.

Âli Paşa gibi Reşit Paşa yetiştirmesi olan Ahmet Cevdet Paşa konuyu biraz daha netleştirip, ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Tanzimat devlet ricalinin *medeniyet* algılayış biçimini daha iyi anlayabilmek için Ahmet Cevdet Paşa'nın da incelenmesinde fayda bulunmaktadır.

Cevdet Efendi, insanın "*medenîü't-tab' olub yâ'nî bebâyim gibi münferiden yaşamayub mahal be-mahal 'akd-i cem'îyyet iderek yekdigere mu'âvenet itmeğe muhtâc*" bulunduğunu düşüncelerinin başlangıç ilkesi olarak ifade ettikten sonra bu halin "*cem'îyyet-i beşerîyyenin derecât-ı mütefâvitesî*" olduğunu vurgular.¹⁴⁴ Yani ona göre *medeniyet* toplulukların hayatında ileri bir merhaledir.¹⁴⁵ Ona göre insanların oluşturduğu topluluklarının "*ednâ derecesi hayme-nişin olan kabâ'ilin cem'îyyetidir*" ki bunlar zorunlu ihtiyaçlarını tedarik etmek suretiyle "*şecere-i hayâtın semeresi olan tenâsül*" amacına ulaşırlar. Ancak "*şekel u bey'et-i medeniyetin*" sonucu olan "*ma'arif ve 'ulûm-ı sanâ'îyye* vb. *hasâ'is-i kemâliyye-i insâniyetden*" mahrum kalırlar. Ayrıca göçebe topluluklar "*medâ'in-i mu'azzama*" halklarına oranla eserleri ve gerçek medeniyetin sonuçlarından ayrı addolundukları gibi köy-kasaba ahalisine göre de medeniyetten "*dür*" kalırlar.¹⁴⁶ Yani Cevdet Efendi, insanın doğası gereği medeni olduğunu kabul etmekle birlikte farklı yaşam biçimlerinin ürettiği *medeniyet* kendi içinde bir hiyerarşiye tabi tutuyordu. Buna göre medeniyetçe en geri topluluklar, çadırlarda kabile hayatı yaşayan göçebelere ve sadece nesillerinin devamını sağlayacak temel ihtiyaçlarını karşılardı. Bunların üstünde köy ve kasabalılar yer almaktaydı. Medeniyetin en mükemmel seviyeye ulaştığı toplumlar ise "*medâ'in-i mu'azzama*" yaşamaktaydılar. Dolayısıyla "*netâiyic-i sabîhe-i medeniyet*" ancak şehirlerde hâsıl olabilirdi ki bunlar öncelikle eğitim, sanayi ve bir takım *âsâr* idi. Anlaşıldığı üzere bu düşünceler, Cevdet Efendi'yi Avrupa kaynaklı *medeniyet* anlayışına değil geleneksel görüşlere, daha da özelleştirilirse İbn Haldun'a bağlamaktadır. Nitekim Cevdet Efendi, İbn Haldun ile paralel düşünüyor ve "*her devlet ve milletin mürrûr-ı zamânla bedeviyetden hadariyet ve medeniyete*" geçmesinin ve *medeniyet* basamaklarında ilerlemesinin "*emr-i tabi*" olduğunu söylüyordu.¹⁴⁷ Dikkat edilirse Cevdet Efendi, *medeniyet* oluşabilmesi

¹⁴⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I, Tertîb-i Cedid, Dersâ'âdet 1309 (1891), s. 15.

¹⁴⁵ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 85.

¹⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 15.

¹⁴⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 106.

için yaşam biçimini değil devletin varlığını esas alıyordu. Ona göre şehir yaşamı bile *medeniyet*in ortaya çıkabilmesi için yeterli değildi. Elbette şehir, insanlara kır ve köye göre çok daha iyi olanaklar sunuyordu ve *medeniyet*in oluşabilmesi için çok daha elverişliydi. Ancak devletin olmadığı yerde bu imkânların meydana çıkıp *medeniyet*in kurulmasına temel olması imkânsızdı. Çünkü hukuk ve otoritenin yokluğu nedeniyle toplumu içine alacak olan anarşi ve kaos bütün *medeniyet* potansiyelini ve bu yöndeki olanakları yok edecekti. Dolayısıyla düzen (hukuk) ve otorite (hükümdar ve/veya devlet) olmadan *medeniyet* olamazdı. Bu nedenle devlet *medeniyet* demektir. Sonuçta o, *devletler tarihi* yazarken aslında bir bakıma *medeniyetler tarihi* anlatmaktaydı.

Yukarıda verilen kelime ve kavramlar Cevdet Efendi'nin terminolojisinin *medeniyet* hariç geleneksel olduğunu göstermektedir. Cemil Meriç, onu sadece bu noktada eleştirir ve '*umrân* var iken *medeniyet* kullanmasına anlam veremez.¹⁴⁸ Ancak Ahmet Cevdet Efendi *medeniyet* açıkladığı satırlarda olmasa bile başka bağlamlarda '*umrâm* da kullanmaktaydı.¹⁴⁹ Bunun dışında Cemil Meriç onu yüceltmekte ve "*meşhuru ilmî çerçevesine oturtan tek yazar*" demek suretiyle övmektedir.¹⁵⁰ Netice olarak Cevdet Efendi'nin kavramsal çerçevesi geleneksel olanda kalmaktaydı. Nitekim o 1860'lı yıllardan itibaren Osmanlı aydınının tarih ve toplum algısının temel belirleyeni olarak kendini iyice kabul ettiren ve zihni biçimlendiren *vahşi-medeni* diyalektğine itibar etmemiş, düşüncelerini geleneksel *bedevi-hadari* ayrımının içinde kalarak ifade etmeyi tercih etmişti ve *bedevi-hadari* ayrımına kesinlikle diyalektik bir mantıkla yaklaşmamıştı. Yani ona göre farklı yaşam formları insanın toplumsallaşmasının aşamalarını oluşturmaktaydı.

Cevdet Efendi, bu kısa girişten sonra "*cem'iyet-i mezke'nin â'lî derecesi medeniyet ya'nî devlet ve saltanat mertebesidir.*" diyerek *medeniyet* ile devleti özleştirmektedir.¹⁵¹ Cevdet Efendi'nin burada kurduğu çerçeve, öncekinde olduğu gibi geleneğe dayanmaktadır. Sanki o, *saltanat* ifadesi ile padişaha, *devlet* kavramı ile hamisi Reşit Paşa'ya yaranmaya çalışıyordu. Ancak ne olursa olsun bu iki kavram onu, *temeddiin* ile *medeniyet* yani gelenekselle modern arasında, bir ikileme bırakmaktaydı. Zira hatırlanacağı üzere geleneksel düşünüş biçiminde insanın sosyalliği ile iktidarın meşruluğu arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktaydı. Aslında toplumsallığı *medeniyete* dönüştüren, insanların kuralsız sürüler olmaktan çıkıp bir düzen içinde yaşamasını sağlayan otorite idi. Gelenekte bu otoritenin adı hükümdardı. Cevdet Efendi ise hükümdarın varlığını yine esas olarak koyuyor fakat yanına devleti de ekliyordu. Sanki burada hükümdar otoritenin somut ve gerçek varlığını, devlet ise tüzel ve soyut kişiliğini temsil eder gibidir. Şu halde devletin tanımı ve üstlendiği görev önem kazanmaktadır.

¹⁴⁸ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 86.

¹⁴⁹ Örneğin "*umrân-ı ilm*" tabirini kullanmıştı. Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, s. 73.

¹⁵⁰ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 85.

¹⁵¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 16.

İnsanlar ancak bir devletin “*sâye-i hıfz u hırâsetinde*” birbirlerine karşı “*gadr u ta’addiden*” ve düşman endişesinden kurtulurlar.¹⁵² Başka bir deyişle devlet, öncelikle insanların güvenlik sorununa çaredir. Dolayısıyla devlet sadece düzen sağlayıcı bir otorite değil dıştan gelecek tehditlere karşı bir güvenlik şemsiyesidir. Bundan dolayı insanlar bir araya gelerek önce “*akad-i cemiyet*” ederler. Yani devlet/medeniyet kurarlar. Anlaşılacağı üzere Cevdet Efendi’ye göre önce devlet kurulur, insanlar düşman korkusundan kurtulurlar.¹⁵³ Sonra “*ihtiyâcât-ı beşerîyelerini tahsîle ve kemâlât-ı insânîyelerini tekmîle meşgûl ve âmâde olurlar.*”¹⁵⁴ yani medenileşirler.¹⁵⁵ Böylece onun neden devlet ile medeniyet özdeşleştirdiği ortaya çıkar. Çünkü insanlarda güven duygusunu ve başkalarının saldırılarına karşı emin olmayı sağlayan devlettir. Güvenliğin olmadığı yerde ise insanların ihtiyaçlarını giderecek üretimi yapmaları ve “*insân-ı kâmil*” olma yoluna girmeleri olanaksızdır. Zira uğradığı zarar ve ziyarı yok etme ve menfaatini koruma duygusu insanda bir “*emr-i cibillî*” olup bazen birçok kişinin emel ve arzuları bir amaçta birleştiğinden, bunlar kendi başlarına kalsalar birbirlerine zulm etmek isteyeceklerdir. Bazen de bir topluluk ile diğer topluluk arasında doğal olarak anlaşmazlık ve çatışma olacaktır. Dolayısıyla herkesin “*hukûk-ı zâtiye ve ‘umûmîyesini cânib-i hükûmete*” teslim etmesi sonucu “*levâzım-ı kemâlât-ı insânîye tahsîline meydân-ı ferâğât*” bulacaklardır. Böylece o topluluk arasında iş bölümü ortaya çıkacak insanlar ayrı ayrı meslekler öğrenip geçimlerini sağlayacaklardır. Sözgelimi “*ulûm ve sanâyi*” sayesinde yüzbin kişinin zorunlu ihtiyacı, on kişi tarafından kolaylıkla ve uzun zamana gerek olmaksızın karşılanacaktır. Sonuçta insanların yaşamlarını devam ettirmek için harcadıkları zaman kısılacak ve arta kalan vakitlerde de “*hasâ’is-i kâmile-i insânîyenin*” tamamlanmasına sarf edilecek ve “*levâzım-ı hadariyet ve medeniyet*” günden güne ilerleyip gidecektir.¹⁵⁶ Sonuç olarak Cevdet Efendi’ye göre medeniyet iki ana unsurdan oluşmaktadır. Biri maddi gereksinimlerinin giderilmesi, diğeri ise ahlâk ve zekâ bakımından olgunlaşmadır. Bugün bunların birincisine *maddi kültür*, ikincisine *manevi kültür* denilmektedir.¹⁵⁷ Aslında bu ikisi arasında yapılacak tercih Osmanlı modernleşmesinin geleceğini tayin edecek ilkeleri ortaya çıkaracaktır.

Cevdet Efendi’ye göre devlet/medeniyet ve toplum olgunluğa ulaşınca bir takım çürüme emareleri de kendini göstermeye başlayacaktır. Bu ise devletin/medeniyetin çöküş safhasını oluşturmaktadır. Yani toplum bir düzene girip ilerledikten sonra o milletde artık sadelik kalmayıp “*tecemmülât ve tekellüfât*” artıp ihtiyaç çoğalır. Buna göre de “*menâfi’-i zâtiye ve ağrâz-ı şahsiye çoğalıp*” ilerler. Sonuçta gittikçe o milletin yönetimine “*su’ûbet*” gelerek iyi idarenin ortaya

¹⁵² Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 16.

¹⁵³ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 85.

¹⁵⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 16.

¹⁵⁵ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 85.

¹⁵⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 16.

¹⁵⁷ C. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 85.

çıkmasıyla devletin ilerlemesi ve milletin “*Sa’âdet-i hâl kesb idebilmesi mahâret ve vukûf ashâbının sarf-ı ihtimâm ve dikkatine mevâkîf olur. Böyle umûr-ı siyâsiyede mahâret ise ancak tecrübe ile ortaya çıkar.*” Cevdet Efendi’nin çöküşü her toplum ve devlet/medeniyetin tarihsel kaderi olarak gören anlayışı, mensubu olduğu devletle ilgili duyduğu bir kaygıyı da yansıtmaktadır. Bu nedenle kalemi duraksamakta ve Osmanlı Devleti’nin çöküşünü önlemeye çare sunmaya çalışarak sorumluluğu devlet adamlarının omzuna yüklemek istemektedir.¹⁵⁸ Ancak gerçekte onun tarih ve medeniyet algısı refah düzeyine ulaşmış toplum ve devleti aynı zamanda çöküş halinde görme eğilimindedir. Nitekim Roma İmparatorluğu’nun yıkılışını tam da yukarıdaki gerekçelerle açıklamaktaydı:

El-hâsıl Romalılar Gallere ve ümem-i sâireye galebe iderek memâlik-i Yunâniyeyi dahi teshîr ile pek çok kudret ve servet kesb etmişlerdi. Ancak Roma Devleti evâ’il-i zühûrunda kraliyet veçle idâre olunagelirken kralların zulm u gadrinden müteneffir olarak cumhuriyet usûlüne karar vermiş olduklarından cumhuriyetin mücib olduğu teferriuk ve teşettüt hâline düşmüş oldukları halde berminvâl-i sâbuk hâsıl eyledikleri gınâ ve servet basebiyle Roma’ya her taraftan keülliyetli emvâl gelerek halkı zevk u sefâhata dalmaları üzerine ahlâk-ı ‘umûmiye fesâda varmağla ve küberânın hirs-ı mâl u ihtisâmı hadden aşmakla Roma’da emvâ’ fitne ve fesâd vâkî’ ve nice ahvâl-i zulmiye şâyi’ olmakdan nâşi Roma cumhûru ol vakt dünyada en büyük ve en kuvvetli bir hükûmet iken târib-i milâddan altmış beş sene mukaddem pek ziyâde karışık bir hâle giriftâr olmuşdu.¹⁵⁹

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı üzere Cevdet Efendi’ye göre servet, lüks ve sefahat medeniyetin bozulma evresine denk düşmektedir. Şu halde her toplum medeniyetin bu en yüksek aşamasına gelme potansiyeline sahiptir. Ancak hepsi için de kaçınılmaz son bozulma ve çöküş olacaktır. Öyleyse medeniyet ne bir ülkenin, ne bir kavmin imtiyazı değildir. Çünkü devlet/medeniyet kurma sadece belirli toplumlara ait bir haslet değildir. Bu nedenle tarihte birçok devlet/medeniyet yükselmiş ve batmıştır. Ancak her bir medeniyet oluşturduğu birikimle insanların yükselmesine katkı sağlamıştır. Böylece medeniyetin tarih içindeki gezintisi, devletlerin kurulup-çöküşünde sembolleşen bir somutluğa ulaşmaktadır. Bu bakış açısı aynı zamanda, belirli bir çağda en yüksek medeniyetin, çağdaş devletler içinde en ileri olanlar tarafından temsil edildiğine dair bir kabulü barındırmaktadır. Zira Paşa diyar diyar dolaşan bir geline benzettiği medeniyetin Hindistan’a, Bâbil’e, Mısır’a, Yunanistan’a, İskenderiye’ye, Irak’a, İslam ülkelerine ve doğuya uğradığını söylüyor. Ona göre medeniyet en son “*garp yoluyla Avrupa’ya çekilip orada pâyend-i istikrar ve dest-kûşâ-yı intişâr*” olmuştur.¹⁶⁰ Demek ki

¹⁵⁸ Cevdet Efendi’ye göre her tavırda devlete başka türlü tedbir gerekmede ve her vaktin gereğine göre davranmak lazım gelmektedir. “*Vükelâ-yı devlete göre hâl-i hadariyette devletin bekâsını ve tezâyüd-i miknetini mücib olacak fünûn u sanâyi’in teksîrine ve zîra’ât ve ticâretin tersi’ine himmet ve ‘asâkirin milel-i mütemeddine ‘asâkirine terfîkân ta’lîm ve terbiyesine hasr-ı nazâr-ı dikkat itmek ve mütehim-i zimmet ve vecibe-i me’mûriyet...*” idi. Yani bütün sorumluluk devlet görevlilerindeydi. Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 106.

¹⁵⁹ *A.g.e.*, s. 168.

¹⁶⁰ *A.g.e.*, s. 85-86.

Cevdet Efendi'ye göre kendi döneminde *medeniyet*in zirvesinde bulunan Avrupa'dır.¹⁶¹ Bu nedenle medenileşmek için Osmanlı Devleti'nin yönünü Avrupa'ya çevirmesi ve bir zamanlar kendisinde olan fakat şimdi yitirmiş bulunduğu *medeniyet*in, yani ilim, fen ve sanayiye oradan alarak yeniden kurması gerekmektedir.¹⁶²

Yaptığı analiz Cevdet Efendi'nin, yaşanan çağda *medeniyet*in temsilcisi olarak Avrupa'yı gördüğünü meydana çıkarmaktadır. Şu halde Osmanlı Devleti'nin Avrupalılaşması gerekmektedir. Ancak bu süreç titizlikle ve seçici bir tavırla, çok dikkatli bir şekilde idare edilmelidir. Aslında konu her seferinde toplumu oluşturan değerlerin, yani kimliğin nasıl korunacağı sorununda düğümlenmektedir. Çünkü kimlik parçalanması, sadece dinsel değerlerin erozyona uğraması anlamına gelmeyip Osmanlı toplumunu bir arada tutan bağların da ortadan kalkması riskini içinde taşımaktadır. Sonuç olarak kimliğin parçalanması, toplumsal bütünlüğü yok edecektir. Toplumsal bütünlüğü olmayan bir ülkenin ise varlığını koruması mümkün görülmektedir. Dolayısıyla *medenileşmenin* kimliği tahrip etmesinin önüne geçilmelidir.

¹⁶¹ Bilindiği üzere *civilisation* ve *civilisations* arasında önemli farklar bulunmaktadır. Birincisi insanın varolduğu günden itibaren ilerleyip gelen ve bütün insanların malı olan ortak bir insanlık medeniyetinden bahsetmektedir. Bu durumda *Avrupa sivilizasyonunun* hiçbir orijinalliği kalmamaktadır. Zira bütün toplumlar, tarih içinde Avrupa'nın şimdi en üst temsilcisi olduğu *medeniyet*in oluşumuna katkı yapmışlardır. Bu nedenle şu anda Avrupa'nın temsil ettiği *sivilizasyon* insanlığın ortak değeri ve mirasıdır. İkincisi ise yeryüzünde aynı anda birden fazla *medeniyet* olduğunu söyleyerek *Avrupa Sivilizasyonu*'nu biricikleştirir. Yani *Avrupa Sivilizasyonu*, Avrupa tarihinin ve toplumlarının özel şartlarında gelişmiş ve zirveye çıkmıştır. Diğer toplumların *Avrupa Sivilizasyonu*'nun oluşmasına hiçbir katkıları olmamıştır. Dolayısıyla her toplumun kendine göre *medeniyet* olabilir. Böylece *sivilizasyonun* çoğullaştırılması yoluyla, Batı dışı toplumlar Avrupa'dan ayrıştırılır ve *Avrupa sivilizasyonu* kimseye hiçbir borcu olmayan, kendine has bir konuma yükseltilir. Bu bakış açısı diğer toplumlara medenilik payesi veriyor gibi görünse de gerçekte Avrupa'ya, toplumları ilerlemeci hiyerarşi perspektifinde değerlendirmesi için gerekli olan tarihsel, sosyolojik ve hatta ırkı zemini vermektedir. Bu nedenle Cevdet Paşa, *medeniyet*in insanlığın ortak mirası olarak gören ilk görüşü benimsemektedir. Ancak bunun kendisini, bir biçimde ilerlemeci tarih anlayışına eklediği de gözden kaçmamaktadır. Cevdet Paşa'nın bu "*tek-anımlı medeniyet anlayışı*" Fazlıoğlu tarafından eleştirilmekte ve paşanın medeniyeti "*yalnızca elbise değiştiren ama özü aynı kalan tek bir süreç*" olarak değerlendirdiğini düşünmektedir. İ. Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", s. 104; Ahmet Cevdet Paşa'nın Avrupa algısı için bkz.: Murat Yılmaz, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Eserlerinde Avrupa ve Avrupa Tarihi Algısı*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2013; Avrupa'nın kendine haslık iddiasıyla, diğer toplumların mirasını referanssız bir şekilde kullanmasını eleştiren bir çalışma için bkz.: Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, Çev. Gül Çağlalı Güven, İstanbul 2012.

¹⁶² Cevdet Paşa'nın *medeniyet* anlayışı için bkz.: B. Gencer, *Hikmet Kavşağında*, s. 157-165; Mustafa Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 2012, s. 93-95.

Ahmet Cevdet Paşa'nın kaygılarını fazlasıyla paylaşan bir diğer önemli yazar Namık Kemal'dir. Onun meseleye bakışı çok daha sistematiktir ve açıkça Avrupa'nın her şeyini almak zorunda olmadığımızı ifade etmekte, Avrupa ahlâkının çürümüşlüğüne karşı İslam ahlâkını önermektedir.¹⁶³ Batı siyaset, bilim ve teknoloji ile model alınmalıdır. Onun düşüncesinin çerçevesi, sahip olduğu *medeniyet* algısının netleştirilmesiyle daha belirgin hale gelecektir.

Namık Kemal, *Medeniyet* isimli makalesinde¹⁶⁴ *medeniyet* ile *temeddün* birbirinden ayırıp, değerlendirmesini bu çerçevede yapmak suretiyle döneminin diğer yazarlarından ayrılmıştı.¹⁶⁵ Bu tavır, Namık Kemal'in keskin görüşlü,

¹⁶³ Namık Kemal'in İslam ahlakını öne çıkaran ve topluma model olarak sunan bir makalesinin tam çevrim yazısı için bkz.: Namık Kemal, "Ahlâk-ı İslâmiye", *Osmanlı Modernleşmesinin Mesleleri-Bütün Makaleleri-1*, Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul 2005, s. 309-318 (Bu yazı ilk defa 6 Şevval 1289 (7 Aralık 1872)'da *İbret*'in 66. sayısında yayımlanmıştır.).

¹⁶⁴ Namık Kemal'in bu çalışmaya konu olan "Medeniyet" isimli makalesinin çevrim yazısı için bkz.: Namık Kemal, "Medeniyet", *Osmanlı Modernleşmesinin Mesleleri-Bütün Makaleleri-1*, Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul 2005, s. 358-361.

¹⁶⁵ Bu makale, ilk olarak 1 Ocak 1873'te *İbret*'te yayımlanmıştı. Daha sonra *Mecmu'â-i 'Ulûm*'da, Şam'da *Dimaşk Gazetesi*'nde yayımlanan ve bedevîliği medeniyetten üstün gören bir mektuba, bu makale ile cevap verilmişti. Dönemin tartışmalarının anlaşılması için *Bir Bedevî Mektûbu* adıyla yayımlanan bu makalenin tam çevrim yazısını vermeyi uygun bulduk: "Dimaşk Gazetesi'ne göndereceğim mektûbları kabûl ideceğimizi yazmışsınız. Teşekkür iderim. Birinci mektûbunda maksada tamâmiyle girişmeyüb yalnız ba'zı ahvâl-i mahsûsaya mebnî bedeviyeti medeniyete tercih ittiğimi beyân ile bu iddi'âmın 'aksini isbât için gazetelerden herhangi olur ise olsun karşımda bir mübâbis ve mu'arız isterim. Evet, istidlâl-i hakâyuk için bir takım şeylere mürâca'at olunmak zarûridir. Bu iki kelimenin mâhiyet-i medlûlâtını anlamak üzere kendülerine nisbetle iftihâr idenlerin ahvâline dikkat olunsun. O halde görürüz ki bedevîlerin nev'-i beşere mazarratı varsa medenîlerin itdikleri hasârâtından pek az ve aşağı kalur. Vaka'â medenîler bir takım keşfiyyât ile ve ba'zı âsâr ile husûsiyle bir takım cesûm ebniyeler ve dürlü dürlü ziyeneler ve birçok vesâ'il-i 'izzet u istirâhatlarıyla iftihâr itmek isterler. Lâkin diğer taraftan itdikleri tabrihâtı ve bir takım gadr u zulmleri hiç düşünmezler. Bakılsa itdikleri hayr ürkütüdükları kurbâğaya değmez. Medenîlerin o mükemmel ve müzeyyen didikleri hâneler ve o esbâb-ı ziyet u 'izzet ne kadar pâyidâr oldığı anlayacak kadar 'akl u fikr bedevîlerde de vardır ve bedevîler bunlar bir insân için medâr-ıFabr olamayacağını ve pek devâmsız şeyler idüğünü yine medenîlerin ba'zı efkâr ve ef'âlîne bakub çokdan anlamışlardır. Garibdir ki medenîler bir taraftan i'mârât ile uğraşurlar bir taraftan da bir sâ'atde bunları mahv idecek esbâb u âlât yapmak için milyonlar para sarf iderler. Medenîler tob ve tüfenkler ile iftihâr eylerler de bunların cem'iyyet-i beşer için ne kadar fenâlıklara sebep oldığını ve bunun zımnında mes'ûliyyeti hiç düşünmezler. Bir de sırası geldikce bedevîleri fasl u zem iderler. Anı bilmezler yâhud düşünmezler ki bedevîlik her kavim içinde olduğu gibi ba'zı kimselerin şekâvet yolunda vukû' bulan hareketlerinden 'ibâret ve bunlar nefsi bedeviyete râci' değildir. Böyle ufak şeyler kendi ma'mûreleri dâhilinde ve fakat öteden berü gözleri alıştığı bir sûrette vukû' bulunduğu hâlde bizî ma'yûb tutmak ister ise de bize söyledikleri şeyler kendü ma'mûreleri dâhilindeki ahvâlden pek ziyâde ve pek şeni'dir. Medenîler büyük vukû'âtından sarf-ı nazar böyle küçük şeylerde bile bedevî eşkiyasının kadınlara ve çocuklara ta'arruzları olmadığını ve hâlbuki iftihâr itdikleri medeniyet kendine mensûb olanların böyle bî-günâhlara vukû' bulan ta'arruzlarıyla da başkaca dağdâr-ı te'essür oldığını hâlâ düşünmüyorlar. Şunu da bilmeli ki bedevîler medenîlere karşı

düşünceleri net bir aydın olduğunu göstermekte ve onu konuya belirli bir sistematik etrafında yaklaşılması gerektiğini fark eden bir Osmanlı yazarı olarak öne çıkarmaktaydı. Şöyle ki belirtildiği üzere o, *medeniyet* öncelikle *müsbet ve menfi*, iki yönlü yeni bir mefhum olarak ele alıp, kavramı daha yazıya başlarken gelenekten bağımsızlaştırmaktaydı. Ancak bu toplumdaki algıyla ilgili bir tespiti ve hem olumlu hem olumsuz tarafla kavram aslında Avrupalı olanı temsil etmekteydi. Bununla birlikte Namık Kemal *medeniyet*in gelenekten kaynaklanan yerli bir içeriğinin olduğunu da düşünüyordu. O, “*Hiç şüphe yokdur ki medeniyet, ba’zıların ve hususıyla bizim eski hükemânın ta’rifi gibi insânın ictimâ’ üzere yaşaması ma’nâsına alınrsa hayât-ı beşer için levâzım-ı tab’iyyedendir.*” diyerek *medeniyet*in *temeddün* ile özdeşleşmiş ve geleneksel İslam-Osmanlı anlayışındaki insanın topluluk halinde yaşamayı anlamını vermişti. Çünkü bir çocuk süttan kesilir kesilmez tay veya buzağı gibi başıboş bırakılıp salverilse karşılaşacağı zorluklar bir tarafa, beslenmekten aciz kalıp, açlıktan ölürdü. Netice olarak *Kudret’in* insana varoluşsal bir özellik olarak bağışladığı *terakkî* yeteneğinin bile tek başına yaşamak suretiyle ortaya çıkmadığına bakılırsa, insanın “*temeddiüne ihtiyacı bir kat daha sabit*” hale gelir.¹⁶⁶

Namık Kemal insanın toplumsallığının gerekliliğini vurgularken sözü Sinoplu Kınık (Kynikos-Köpeksi) filozof Diyojen’e getirir. Yaşadığı çağın uygarlığını, dolayısıyla içinde bulunduğu toplumun bütün değerlerini reddederek sefil bir hayatı tercih eden Diyojen din, davranış, giyim-kuşam, barınma, yiyecek temini ve eğitimde bütün geleneği reddetmişti. Yani Diyojen uygarlaşmanın gerektirdiği bütün kural ve araçlara bağımlı yaşamı reddederek yaşamın doğal ve sade olması gerektiğini savunmuştu. Rivayete göre, bir gün avucu ile su içen bir çocuğu gördükten sonra “*Bu çocuk bana fazladan eşyam olduğunu öğretti.*” diyerek, sahip olduğu iki eşyadan biri olan çanağı da atmış, bütün mal varlığı sadece içinde yaşadığı küpten ibaret kalmıştı. Namık Kemal bütün bu anlayışına rağmen Diyojen’in bile toplumsal yaşama ihtiyacı olduğunu, “*Eğer Diyojen infirâd üzere yaşayan bir kavm içinde zühûr etseydi içinde yatacak bir kûpe mâlik olduğu için milletinin en baktıyârı addolunmak lâzım gelirdi.*” demek suretiyle kinayeli bir şekilde

*pek büyük bir meşhurete mâlikdirler. Bu da medeniyetin hâlâ aramakda oldığı ve ikmâlîne çalışdığı bir mezîyettir. Bedeviler hürriyet-i fikr u vicdânî en ziyâde takdîs iderler. Bedeviler yalan nedir bilmezler. Virdikleri sözde ve ‘abde vefâda sebât için fedâ-yı cibânî câna minnet bilirler. Kimseye hîle ile gadr itmezler. Efkâr u ef’âlî dâ’imâ merdânedir. Vâkı’â yemekleri bir yâhûd iki dürlüdür. Lakin bu mâ-bazarlarıyla yine misâfirlerini ta’âm iderler. Bedeviler açlığında ölen bir adam nasıl öldüğünü seyr idecek kadar taş yürekli değildirler. Silâhları kılıçla mızrakdan ibâretdir lakin kâffesi bir yere gelüb senelerle muhârebe itsele yine medenîlerin bir günde öldürdükleri insânlar kadar adam öldüremezler. Hâsılı bence birçok abvâle mebnî bedeviler medenîlere râcibdirler. Bunun için ne kadar bahs olursa ben bâzırım.” Dımaşk Gazetesi mektubun sonuna “*biç bî-tarafız*” diye bir açıklama koymuş, *Mecmu’â-i ‘Ulûm* yayın heyeti ise bu açıklamanın kendilerine ait olmadığını belirtmek suretiyle tarafsız olmadıklarını ifade etmişler ve Namık Kemal’in ilgili makalesini cevaben yayınlamışlardır. Bkz.: Bir Bedevî, “Bir Bedevî Mektûbu”, *Mecmu’â-i ‘Ulûm*, Sene 2, No: 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 379-380.*

¹⁶⁶ Namık Kemal, “Medeniyet”, s. 382.

ifade etmekteydi.¹⁶⁷ Demek ki bir insanın bütün mal varlığı bir küpten ibaret olsa bile, onu üretecek bir insan topluluğuna ihtiyaç vardı. Dolayısıyla insan her şartta toplumsal bir varlıktı ve sosyalleşmek zorundaydı.

Görüldüğü üzere Namık Kemal geleneksel tanımı insanın toplumsal bir varlık oluşuna indirgemekte ve daha ötesine gelenek üzerinden gitmemektedir. Yani geleneksel anlayışın *ictimâ*'yı siyaset felsefesinin hareket noktası haline getiren yanını görmezden gelmekte ve *medeniyet*'in *temeddün* ile bağlantısını toplumsallıkla sınırlamaktadır. Oysa belirtildiği üzere Platon ve Aristo'dan beri süre gelen anlayış, insanın toplumsallığını, *zoon politikon-siyasal hayvan* değerlendirmesi üzerinden, onun siyasallığı ile yani bir arada yaşamın bir düzen ve otorite (hükümdar) gerektirdiği fikriyle birleştirmişti. Bu nedenle Namık Kemal'in *medeniyet*'in gelenekle ilişkisini toplumsallıkla sınırlaması dikkate değer bir tutumdur. Zira o, siyaset felsefesini *civilisation* çerçevesinde kurmak istiyordu. Böylece Namık Kemal'in *medeniyet* anlayışı mevcut haliyle, *terakki* düşüncesiyle yan yana yürüyen, şehir odaklı, maddeyi insan lehine dönüştürmek isteyen ve bu çerçevede yönetme ve kalkınma projesi sunan bir tasarı önermekteydi. Bu nedenle toplumsallıkla siyaseti birbirinden ayırıp, *Medenileşme-Avrupalaşma-Batılılaşmanın* gerekliliğini ispat etmeye çalışmaktaydı. Bu bağlamda "*ictimâ-fenn-i siyaset*" ayrımı yapıyordu.

Namık Kemal'e göre "*fenn-i siyaset*" açısından "*medeniyet ictimâ*' değil *asayişte kemâl*"dır.¹⁶⁸ Bu ise asayişin, Âlî Paşa'dan sonra Namık Kemal'de de siyaset bilimi ile ilgili bir kavrama dönüştürüldüğünü ortaya koyar. Namık Kemal açısından da asayiş, insanın her açıdan yaşamından ve geleceğinden emin olmasıdır. Yani bir topluluk içinde yaşayan insanların her birinin beslenme, korunma, barınma, inanma, eğitim, neslini devam ettirme vb. hususlarda bir şüphe ve korkusunun olmaması; o toplumda asayişin üst seviyede olduğu, yani *medeniyet*'in yüksek bir dereceye ulaştığı anlamına gelmektedir. Burada kelimeye yüklenen anlamın siyaset felsefesi ile doğrudan ilintili olduğu ve kamu otoritesi tarafından yapılacak hukuki ve fiili düzenlemeler aracılığıyla insanların, yaşamlarını tehdit eden her türlü endişeden emin hale getirilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. 1920'li yıllarda yazan Ahmet Hikmet de benzer bir şekilde *medeniyet*'i refah üzerinden tanımlamaktadır. Ona göre;

Medeniyet" ta'rif-i ma'lûmuyla '*umûmî refâhı te'mîn*' demektir. "*Refâh*" mef'hûmunda ise servet, emniyyet, sıhhat ve subûlet-i mu'avenet ma'nâları mündemicedir. Bu menfa'atlerin dördü bir araya gelince "*selâmet-i umûmiyye*" te'mîn edilmiş olur: İşte medeniyet...¹⁶⁹

¹⁶⁷ A.g.m., s. 382.

¹⁶⁸ A.g.m., s. 382.

¹⁶⁹ Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), "Garb Medeniyetçiliği", *Sebilü'r-reşâd*, XXIV/602, İstanbul Mayıs 1340, s. 54-55.

Namık Kemal açısından üzerinde durulması gerekli bir diğer husus, insana asayişin yani *medeniyet*in gerekli olup olmadığıdır. Öyleyse Diyojen'in dilenci yaşamının da bir asayiş olduğunu kabul etmek gerekir. Bu noktada sorulması gereken insan, Diyojenvari sefil bir yaşamda mı kalmalı, yoksa hayat standartlarını yükseltip elde edebildiği en yüksek imkânlarla ulaşmanın çarelerine mi bakmalıdır? Dolayısıyla Diyojen'in yaşamı ve felsefesi, Namık Kemal için hem hayat felsefesi hem yaşam biçimi bakımından bir hareket noktasıdır. Şu halde *medeniyete*, insanın açlığını giderme ihtiyacı üzerinden bakılırsa, çavdar ekmeği yiyerek karnını doyurmak da en güzel yemekleri yiyerek beslenmek de asayişe işaret eder. Ancak hangisinin insana daha yararlı olduğu tartışma konusudur ki, Namık Kemal'e göre insanların yaşam standardını yükselten bir asayiş, *medeniyet*in en üst düzeye ulaşması anlamına gelir. ¹⁷⁰ Çünkü "*tabi'at-ı beşer büsn-i intizâma mâ'ildir.*"¹⁷¹ Ancak Diyojen, hayvana yararlı bir hayat biçimini temsil etmektedir.

İnsanın "*sa'y u fikir*" ile dünyada biriktirdiği bunca eşi benzeri olmayan mükemmel şeyler (*bedâyi*), onun öyle bir parça ekme yemek ve topraklarda yuvarlanıp uyumak için yaratılmış bir *mahlûk* olmadığına "*burbân-ı kâfîdir*". Bundan dolayı medeniyeti "*zâ'id görmek*" insanın yaratılışında, "*kedret-i fâturaya iltizâm-ı 'abes*" gibi bir eksiklik atfetmek "*kâbilinden addolunur*". İnsan üreyip çoğalmak bakımından dünyadaki tüm hayvanlardan aşağı iken, yeryüzünde "*meşhûr ve ma'rûf*" olan hayvanların tamamından "*birkaç bin kat*" fazladır. Ve bu çokluk "*sabrâ-yı vahşet değil sa'âdet-saray-ı medeniyet*" ile gerçekleşmektedir. Bundan açıkça ortaya çıkar ki "*medeniyet hayât-ı beşerin kâfîlidir*". Sonuçta *medeniyet*in aleyhinde bulunmak "*ecel-i kazâya*" katil ve haydutlardan daha fazla yardımcı olmaktır.¹⁷² Öyleyse *medeniyet*in nimetlerinden faydalanılmalı ve Avrupa'nın ürettiği medeni yaşamın ürünleri alınmalıdır. Örneğin çuha, abadan fazla ısıtmaz, ancak çuhanın letafeti giyenlerin hem soğuktan korunma hem de güzelleşme arzusuna hitap etmektedir. Kimseye bir zararı olmayan bir lezzetten faydalanmak neden ayıplamaya vesile olsun? Yani bir eşya hem işlevsel hem de estetik olabilir. Bunda insan için zarar değil fayda bulunmaktadır. Aynı şekilde altın hayatı çoğaltmaz, fakat hayatın gerekliliklerini "*ikmâl*" eder. Kargir binalar ölüme, hastalığa çare olamaz, ancak onlar yanmaya ve yıkılmaya daha

¹⁷⁰ Hatırlanacağı üzere Platon, İbn Haldun ve Ahmet Cevdet Paşa'ya göre asayişin üst düzeye ulaştığı toplumlar bozulmuş toplumlardır. Aslında Namık Kemal'in diğerleri bir yana kendi yüzyılının Osmanlı düşünürü Ahmet Cevdet Paşa'dan böylesine esaslı bir şekilde ayrılması, XIX. yüzyıl Osmanlı zihin dünyasının Batı'ya evrilisinin hızını gösterdiği kadar, Namık Kemal'in ilerlemeci-konformizme belki de hiç farkında olmaksızın ne kadar eklemelendiğini göstermektedir. Belirtildiği gibi Fazlıoğlu ise bu konformizmi, dolayısıyla bozulmayı aşmak için insanın manevi mertebesinin yükseltilmesi gerektiğini ve temeddünün maddi tekâmülde bırakılmamasını önermektedir. Böylece Fazlıoğlu, Ahmet Cevdet Paşa ile Namık Kemal'de sembolleşen bu zihniyet farklılaşmasına biraz birincinin lehine de olsa bir uzlaşma önermektedir.

¹⁷¹ Namık Kemal, "Medeniyet", s. 383.

¹⁷² A.g.m., s. 383-384.

dayanaklıdır. “*Letâfet ve ma’mûriyet*” açısından da birkaç nesil sonrasına miras kalabilirler. Gaz lambalarıyla binaların ve sokakların aydınlatılması sayesinde “*ashâb-ı sa’y u ticâret*” geceleri de işiyle veya alışverişiyle meşgul olabilir. Şimendifer, vapur, telgraf vb. insanın yaşamını kolaylaştırıp hızlandıran medeni icatlardır. Ayrıca bir insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar medenileşmiş milletlere karşı, medenileşmemiş milletlerin hürriyetlerini koruyup devam ettirmeleri mümkün müdür? “*Bize şu lâzım anınla kana’ât etmeliyiz*”. Babalarımızdan bunu gördük. Onun dışında ne var ise “*bid’atdır. Dersler, ta’limler, kitâblar, makîneler, terakkîler, icâdlar ne işe yarar?*” diye diye Hintliler, Cezayirli gibi yabancıların “*kabr u galebesi*” altında yaşamak, insanın hürriyetinin şanına hiçbir şekilde yakışmaz.¹⁷³

Görüldüğü gibi Namık Kemal için “*fenn-i siyâset*” açısından *medeniyet*, insan yaşamındaki maddi iyileşme anlamına gelmekteydi. İnsanın varoluşsal özelliği sadece sosyal bir varlık olmak değildi. Onun yarattığı özelliklerinden biri de *terakkî* edebilmesiydi. Burada *terakkî* insanın varoluşsal özelliklerinde gerçekleşen bir değişim dönüşüm anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla tekâmülün geleneksel kullanımına yakın bir anlamı bulunmaktadır. Yani Namık Kemal *terakkî*yi evrimci çerçevede ele alıp değerlendirmiyordu. Ona göre beslenme, giyinme, barınma, haberleşme vb. ilk insanlardan beri bütün insanlarda var olan temel ihtiyaçlardı. *Terakkî* bu ihtiyaçların giderilme şekillerinin zaman içinde “*tedricen*” iyileştirilmesi anlamına gelmekteydi. Sözelimi çadırda, ahşap evde ya da kargir binalarda yaşamak, hepsi de insana aitti. Ancak bunların en konforlu, güvenli, sağlam ve estetik olanı kargir binalardı. Bu binalarda yaşamının insana hiçbir zararı olmadığı gibi sayısız faydaları da bulunmaktaydı ve insanın kargir binalar yapabilmesi için uzun yıllar *terakkî* etmesi gerekmişti. Dolayısıyla Namık Kemal açısından maddeyi insan kullanımına uygun hale getirmek demek olan *medeniyet*, bir yandan insanların rahat ve konforunu artırıyor, diğer yandan o topluma güç kazandırıp, onun diğer milletlerden üstün hale gelmesini sağlıyordu.¹⁷⁴ Yani *medeniyet* (*civilisation*) güç demektir. Bu nedenle Osmanlılar *sivilizasyona*, yani *medeniyete* dâhil olmalı, Avrupa’nın şimendifer, vapur, telgraf, elektrik vb. icat ve keşifleri ile bu buluşları gerçekleştirmelerine neden olan bilgiyi almalıydılar. Biz atalarımızdan böyle gördük diyerek yeni her türlü bilgi ve teknolojiyi reddetmenin sonucu medeni milletlerin esareti altında yaşamaya mahkûm olmak olacaktır. Başka bir

¹⁷³ A.g.m., s. 383-384.

¹⁷⁴ Namık Kemal’in medeniyet ile terakkîyi özdeşleştiren ve medeniyeti maddi kalkınma unsurlarına indirgeyen bir başka makalesinde Londra örneği üzerinden Avrupa’nın ulaştığı maddi uygarlık düzeyi anlatılmakta ve bu suretle *medeniyet-terakkî* özdeşliği kurulmaktadır. Bkz.: Namık Kemal, “Terakkî”, *Mecmu’â-i ‘Ulûm*, Sene 1, No: 2, 15 Zîl-hicce 1296 (30 Kasım 1879), s. 153-160; metnin çevrim yazısı için bkz.: Namık Kemal, “Terakkî”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri-Bütün Makaleleri-1*, Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul 2005, s. 212-220.

söyleyişle, yeni olan her şeye “*bid‘at*” deyip, ataların yaşayış biçimini devam ettirmek suretiyle *terakkiyi* ve çağdaş *medeniyeti* reddetmek, mutlak bir çöküşten ve *vahşilik* batağına saplanıp kalmaktan başka hiçbir sonuç getirmeyecekti.¹⁷⁵

Bu görüşler Namık Kemal’in oldukça faydacı ve eklektik bir *medeniyet* anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Hiçbir ontolojik referansında değişikliğe gitmeden Avrupa’nın maddi uygarlığının ürettiği ürünleri ve onların bilgisini almayı ve böylece Osmanlı Devlet ve toplumunun yitirdiği eski gücüne kavuşmasını sağlamayı önermektedir. Eğer Osmanlılar bunu gerçekleştirmezlerse yabancıların yönetimi altına girmek suretiyle bağımsızlıklarını yitirip her türlü hürriyetden mahrum olacaklardır. Sonuç olarak hakiki asayişin “*kesreti*”, daima çalışma zahmeti ve bundan kaynaklanan sıkıntıların *kesreti*” ile orantılı olmuştur. *Medeniyetin* her sıkıntısı, bir rahat sağlarken “*vahşetin*” her rahatı bin eziyeti gerekli kılar. İnsanın ihtiyaçlarının yalnız “*arzun kuvve-i nâbitesine*” sıkışması ihtimali bulunmamaktadır. O da olsa “*medeniyetin başâ‘in-i iddihârı*” içine alınabilir. Özetle “*medeniyetsiz yaşamak evelsiz ölmek kabîlindedir*”.¹⁷⁶

Üzerinde durulması gereken bir husus da Namık Kemal’in *vahşi-medeni* tanımlamasıyla ilgilidir. Ancak öncelikle belirtilmelidir ki bu görüşün temelinde de *terakki* anlayışı bulunmaktadır. Çünkü dünya üzerinde yaşayan milletlerin hiç birisi yaşamını sürdürmesini sağlayacak araçlarda birbiriyle aynı değildir. Yani ülkeler ve toplumlar *medeniyet* bakımından eşit değildir. Bu ise insanların tarih içinde aynı düzeyde *terakki* edemediklerini göstermekteydi. Dolayısıyla yeryüzündeki farklı toplumlar, farklı coğrafyalarda, aynı zaman dilimi içinde, fakat farklı çağlarda yaşıyorlardı. Bu ise ileri ve geri toplumların varlığına işaret etmekteydi. Böylesi bir anlayışta vahşilik ilkel ve geri toplumlara, diğeri ise medeni toplumlara denk düşmekteydi. İnsanın bu tür bir algıya sahip olabilmesi için doğrusal zaman anlayışını kabul etmesi gerekir. Zira ancak doğrusal zaman kavrayışı sayesinde tarihsel geriliklerden bahsetmek mümkün olabilir. İşte *terakki*, insan hayatında zamanın hiç durmadan devam eden doğrusal akışı içinde gerçekleşen iyileşme demektir. Şu halde bazı toplumlar zamanın getirdiği iyiliklerden faydalanamayıp ilk hallerinde kalmışlardı. Tarihsel geriliklerin varlığını ispat eden bu toplumlar, insanın yeryüzünde ilk kez var edildiği/olduğu dönemdeki durumlarında, vahşet üzere yaşamaktaydılar. Dolayısıyla yaşam düzeyi ve yaşamın gerçekleşmesi sırasında sahip olunan araçlar ileri-geri tanımlamasını gerekli kılmaktaydı.

Namık Kemal’in önceki paragrafta incelenen düşüncelerinde, kendi dönemi açısından dahi hiçbir orijinallik bulunmamaktadır. Ancak o, Osmanlı zihin dünyasında geleneksel anlayışın terk edilip, kavramsal çerçevenin değiştirildiğine iyi bir örnektir. Çünkü gelenek toplumları yaşam biçim ve

¹⁷⁵ Namık Kemal, “Medeniyet”, s. 383-384.

¹⁷⁶ Namık Kemal, “Medeniyet”, s. 383-384.

mekânlarına (şehir-köy-oba ve/veya bedevî, hadarî) göre tasnif eder ve hiç birini çağının dışına itmez. Elbette bu farklı yaşam biçimlerinin *temeddünü* arasına düzey farkı koyar ve hatta bir yaşam biçimi diğerini, kendi yaşam tarzını merkeze almak suretiyle aşağılar veya yüceltebilir. Fakat insanın, insan olmaktan kaynaklanan vasıflarını asla tartışma konusu etmez. Bu nedenle bahsedilen düzey farkı ilerilik-gerilik olarak tanımlan(a)maz. Sonuçta insanlar içinde buldukları toplumun yaşam biçimine göre belirlenirler. Dolayısıyla insanlar doğalarındaki eksiklik ya da fazlalıklar sebebiyle değil, yaşam biçimleri nedeniyle farklılaşırlar. Yani her insan, *insan-ı kâmil* mertebesine ulaşacak yeteneğe sahiptir. Ancak bazıları bunu gerçekleştirecek şartları elde ederler, bazıları edemezler. Netice olarak gelenek insanları ontolojide eşitlemekte, yaşam biçiminin neden olduğu sonuçlarda farklılaştırmaktadır. Bundan dolayı *tekâmil* her insanda var olan potansiyelin, insanın kendi yaşamı içinde açığa çıkmasını ve bu suretle içinde bulunduğu toplumun da *maddi-manevi* belirli bir düzeye gelmesini tanımlamaktadır. *Terakki* ise bir insan ve/veya millete, tarihsel gerilikler üzerinden yargıladığı toplumları, kendi geldiği düzey çerçevesinde tanımlayıp, onları kategorik ayrıma tabi tutmasını sağlayacak tarihsel zemini sunmaktadır. Namık Kemal'in kaçırdığı husus tam da budur. Zira o, kavramların ortaya çıkış şartları ve ait oldukları kültürel ve tarihsel bağlamla birlikte geldiğini dikkate almamaktadır. Sahip olduğu dinsel inançlarından dolayı bir yandan bütün insanları ontolojik olarak eşitlerken, diğer taraftan modern bir yaklaşımla, ilerlemeci bir çerçevede *vahşi-medeni* ayrımına tabi tutarak Allah'ın yaratma iradesinden kaynaklanan eşitliği belki farkında olmadan bozmaktadır. Ya da bunu görmezden gelmektedir. Bir başka deyişle kendi inanç sistemi kaynaklı olarak yüzyıllar içinde oluşmuş olan hiçbir başlangıç ilkesini tartışma konusu etmeksizin, Avrupa'dan devşirdiği terminolojik çerçeveyi ve onun anlam içeriğini geleneksel olana eklemeye çalışmaktadır. Zira madem bütün insanlar yaratılış itibarıyla aynı özelliklere sahiptir. Öyleyse *vahşi* diye tanımlanan insanlar niçin hala "*bâl-i vahşetde*" yaşamaktadırlar? Namık Kemal böyle bir soru sormaz. Zira vereceği cevap, ontolojik kabullerinden titizlikle uzak tutmaya çalıştığı *terakkiyi*, insanın doğasına bulaştıracaktır. Bu ise evrimci düşünceye kapı aralayacaktır. Namık Kemal bu hususta sussa da Osmanlı aydınları XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan oranda bazı toplumların neden ileri gittikleri, bazılarının ise neden geri kaldıkları sorusuna cevap aramaktadır. Bu arayış, Osmanlı aydınının zihninin, insanların dünya hayatında yapıp-ettikleri aracılığı ile elde ettikleri iyileşme olarak kavradığı *terakki* fikrinden, insan dâhil bütün canlıları içine alan evrimci görüşlere doğru evrildiği süreci tanımlamaktadır. Bu evrilmenin ilk örneklerinden biri Ahmet Cevdet Efendi'dir.

Belirtildiği üzere Avrupa'dan gelen *sivilizasyon* kaynaklı tarih ve insan algısı, Osmanlı düşünce dünyasında kendini derin bir şekilde hissettirmiş ve Osmanlı aydınının kafasını karıştırmıştı. Sözgelimi, geleneksel düşünüş biçiminin XIX. yüzyıldaki en büyük temsilcilerinden biri kabul edilen Ahmet Cevdet Efendi

siyahileri, medenileşme kabiliyeti bulunmayan, cehâlet ve vahşet üzere yaşayan aşağı bir ırk olarak göstermektedir. Ona göre:

*Şemsin şiddet-i harâreti bunların (zenciler) kuvvâ-yı akliyyelerine zâ'af
verdiğinden bu âna kadar cehl u vahşet hâlinde kalûb kendi hâllerini ıslâha kâdir
olamamışlardır. Ve ba'zıları bunların fitratca insâniyetde noksânlarını isbât ederler.*¹⁷⁷

Eğer bu ifadeler yorumlanırsa, Cevdet Efendi, öncelikle güneşin sıcaklığının etkisiyle Siyahilerin akıl güçlerine zayıflık geldiğini söylemekteydi. Bu cümleyle ifade edilen bir başka düşünceyi, mefhumun muhalifinden yola çıkarak tespit etmek mümkündür. Buna göre eğer aşırı sıcak insanda akıl noksanlığına neden oluyorsa, akıl yönünden en üstün olanların kuzeyin soğuk iklimlerinde yaşayan insanlar olması gerekmektedir. Bu ise ırkçı Avrupa söyleminin akıl ve medeniyetin kaynağının orta kuşak ve kuzey halkları olduğu ile ilgili görüşlerinin dolaylı olarak onaylanmasıdır. Böylece Cevdet Efendi kendisini bilerek ya da bilmeyerek Avrupa düşünüş biçimine ve insan tasnifine eklemekteydi. Ayrıca o, Siyahilerin yaratılışlarında insani vasıf eksikliği olduğunu söylemekteydi. Daha feci olanı ise “*ba'zıları bunların fitratca insâniyetde noksânlarını isbât ederler*” demesiydi. Ancak o, bu ispatın mahiyetini açıklamamaktadır. Bu düşünceleri ileri süren Cevdet Efendi'nin İslami gelenekte bir timsal olarak öne çıkarılan ve Müslüman tarihinde özel bir yeri bulunan Siyahi sahabe *Habeşli Bilal'i* hangi konuma yerleştirdiği belli değildir.¹⁷⁸

Avrupa düşünüş biçimine, Ahmet Cevdet Paşa'dan çok daha fazla eklenmiş olan Münif Paşa, insan dışı varlıkların evrim sonucu oluştuğunu kabul etmekteydi. Ona göre yeryüzünde “*ahtapot balığı*” ile hayvan hayatı, “*yosun*” ile de bitki yaşamı başlamıştır. Dolayısıyla insan dışı yaşam bu iki canlı türünden evrilerek bugünkü haline gelmiştir. Ancak insan, insan olarak yaratılmıştır. Bu nedenle evrim dışı bir varlıktır. Yani insan: “*...bekâyâ ve âsârı en yukarı katlarda bulunduğu nazaran işbu nev'-i şerîf-i mahlûkât mütekaddime-yi meşkûreden (hayvan ve bitki) çok zaman sonra cilveger-i sâbâ-yı şubûd olmuştur*”.¹⁷⁹ Başka bir söyleyişle Münif Paşa, biraz sonra görüşleri incelenecek olan *Tercümân-ı Ahvâl* yazarı ile benzer şekilde, yeryüzünün insan yaşamına en uygun olduğu bir zamanda insanın evrim dışı bir varlık olarak yaratıldığını düşünmekteydi. Yani artık evrim düşüncesi insan dışı varlıklardan başlayarak Osmanlı fikir dünyasına dâhil olmaya başlamıştı. Ancak sorulmayan soru, insanın neden evrim dışı olduğu idi. Süreç insanın da evrime dâhil edilmesi yönünde

¹⁷⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-I*, s. 284.

¹⁷⁸ Böylesi ırkçı bir yaklaşımın hiçbir ölçüsü olamayacağı için nerede duracağı da belli değildir. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa'nın içinde bulunduğu geleneğin *kaım-i necib* diye yüceltiği Araplar, kendisinin çağdaşı olan Ernest Renan tarafından *Sami* genellemesi içinde çok sert bir ırkçı muameleye tabi tutuluyorlardı. Renan'ın görüşleri için bkz.: M.A. Lahbâbî, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler*, s. 175-184.

¹⁷⁹ Münif Paşa, “Mukaddime-i Medhâl-i İlm-i Jeoloji”, *Mecmu'â-i Fünûn*, I/2, 1278 (1862), s. 67.

ilerlemektedir. Nitekim 1879 sonlarında *Mecmu'â-i 'Ulûm*'da yayınlanan bir yazıda, insan belli belirsiz evrime dâhil ediliyordu.

Bir çocuk ilk zamanlarında görüp istediği şeylerle ilgili düşüncelerini gerçekleştirmeye doğal olarak gücü olmadığından duyuları güçlendikçe “*mahsûsâtı*” göz, el, ağız ve kulak aracılığı ile tekrar tekrar hissederek yavaş yavaş renk ve şekilleri öğrenir. “*Nev'imîz*” de işte böyle “*ber hatve-i terakkîsinde bir keşf-i cedîd ve ber dikkat-i nazârasında bir hiss-i sedîde*” rastlayarak yavaş yavaş “*mahsûsâta*” vakıf olmuş ve bunların aralarındaki ilişkiyi “*tedrîcen*” öğrenmiştir. Doğrusu insanoglunun “*vâdî-i vahşet ve behîmiyetden*” kendini “*istiblâs-ı ta'lîm-i esmâ*” ile şereflendirip, isimleri öğrenmeden önce, diğer hayvanlardan şimdiki gibi mükemmel “*lügât ve muntazam*” yazılar ile ayırt edilmediği açıklamaya muhtaç değildir. Bundan dolayı “*nev'-i insân zamân-ı hilkatden pek çok sonra sinn-i rişde bâlîğ olduğu abd-i kadimde hassâ-i nutku derece derece ibrâz ve bu sûretle hayvanatdan temyiz ve mertebe-i celîle-i insâniyete vuslatda tehayyüz etmişdir*”.¹⁸⁰ Kısaca görüşleri özetlenen yazarın, özellikle son cümlede insanın konuşma melekesini zamanla kazandığını açıkça vurgulaması bahsedildiği üzere evrimi insana taşıyan bir anlayışın Osmanlı zihin dünyasında hâkim olmaya başladığını göstermektedir. Bir çocuk nasıl yavaş yavaş etrafını duyu organları ile hissedip algıladıkça, hayatı öğrenip geliyorsa, insanlık da benzer şekilde çevresine ait bilgisini geliştire geliştire ilerlemiştir. Bu ilerlemenin her adımı yeni bir keşifle gerçekleşmiştir. Böylece insan vahşet ve hayvanlık halinden isimleri öğrenmek suretiyle kurtulmuştur.¹⁸¹

Yazar insanları ilerleme yeteneği olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırıyordu. Ona göre *nev'imîzden kâbil-i terâkî olmayanlar*, taş ve ağaç gibi kaba şeylerin üzerine yalnız “*tasvîr-i tersîmî*” derecesinin ötesine geçemiyorlardı. Bu “*bî-çârelerin*” yazısı yalnız “*maddiyâtı*” belli bir düzeye kadar ifade edebilse de onlar, “*alem-i akliyyâta*” geçmelerini sağlayacak bir aracın eksikliği nedeniyle *terâkîden* mahrum kaldılar. Oldukça *temeddüne* istidadı olanlar ise duvarlara yaptıkları eski şekilleri kısaltarak rast geldikleri cisimlerin yalnız “*hutût-ı muhîtasını*” resmetmekle “*merâmlarını*” anlatmaya çalışırlardı. Fakat halefleri yazının ilerlemesine çalışıp gayret ederek eski Mısırlılar “*beyne'l-havâss*” kullandıkları “*hirâtik*” isimli yazıyı icat ettiler.¹⁸² Bu cümlelerin tıpkı Cevdet Efendi'de olduğu gibi insanlık vasıflarını tartışmaya açtığı görülmektedir. Yani bazı insanlar varoluşlarındaki bazı noksanlıklar nedeniyle ilerleyemezler. Bazıları ise diğerlerine göre daha üstün bir varoluşa sahip olmalarından dolayı *terâkî* edebilirler. Bu anlayışın yaratılış inancının bütün insanları aynı yaratılışta gören

¹⁸⁰ Hoca Tahsin, “Aklâmü'l-Akvâm”, *Mecmu'â-i 'Ulûm*, sene 1, No: 1, 1 Zi'l-hicce 1296 (16 Kasım 1879), s. 47.

¹⁸¹ Burada “isimleri öğrenmek” ifadesi ile *Kur'an-ı Kerim*'e atf yapılmaktadır: “*Ve alleme âdeme'l-esmâe kulle-hâ summe arada-hum alâ'l-melâ'iketi fe kâle enbiû-nî bi esmâ-i hâülâi in-kuntüm sadikîne*”; (Bakara Sûresi, 31); Allah Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklere arz edip: eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Bkz.: <http://www.kuranikerim.com/mdiyane/bakara.htm>. (Mart 2014).

¹⁸² Hoca Tahsin, “Aklâmü'l-Akvâm”, s. 51.

anlayışını parçalamaktadır. Sonuçta bazıları hayvana eşdeğer hale getirirken bazıları insan olma vasfını hak ediyorlardı. Kullanılan kıstas ise ulaştıkları medeni düzeyi ifade eden yaşam şekilleri ve eşyaya şekil verip onu insan yararına kullanma becerileri idi. Kısacası sahip oldukları *medeniyet*.

Bu düşünceler belli belirsiz bir şekilde de olsa insanın, diğer canlılar gibi evrim sonucu ortaya çıkmış bir varlık olduğunu çok dikkatli, ama zihinsel berraklıktan yoksun bir şekilde ima ediyordu. Yani *terakki* ile evrim arasında kurulması gereken bağ, ilerleme fikrinin mahiyetini sorun haline getirip, insanın varoluşunun ve tarihinin nasıl yorumlanacağını belirleyemiyordu. Bu nedenle İslam inancının öğretileri ile Batılı felsefi kabuller çatışyordu. Osmanlı aydını çareyi entelektüel bir hesaplaşmaya girmeden Batılı bilgiyi geleneksele eklemekte bulmuştu. Ancak bu tavır sorunu daha da büyütmekteydi. *Terakki* insanın ilerleyip vahşetten, başka bir deyişle hayvani yaşamdan çıkıp medeni bir yaşama ulaşması ise evrim ile arasındaki fark ne idi ve *medeniyet* bu ilerlemenin ulaştığı son noktayı, Avrupa'yı temsil ediyorsa *medeniyet* ile *terakki-evrim* arasında derin bir ilişki bulunması gerekmiyor muydu? Sonuçta tartışma, bütün geleneksel tanım ve ilkelerde buhrana neden olmaktaydı. Tanımlarla başlaması gerekli olan düşünce, yeni bir insan ve buna bağlı olarak zaman-tarih algısı oluşturup buna göre yeni bir ontoloji kurmak zorundaydı. Oysa Osmanlı aydını Batılı tanımların kökenindeki ontoloji ile geleneksel İslam-Osmanlı düşüncesinin anlayışı arasına sıkışıp kalmıştı. Bunu en güzel yansıtan yazılardan biri *Tercümân-ı Ahvâl*'de yayımlanmıştı.

3 Mayıs 1861'de *Tercümân-ı Ahvâl*'de yayımlanan isimsiz bir makalede, Batı'nın evrimci-ilerlemeci tarih anlayışı, yazarın savunduğu düşüncelerin hareket noktası haline getirilmişti. Buna göre jeoloji, tarih ve bazı ameli tecrübelerin ortaya koyduğu cihetle, insan türü "*halk olunmazdan mukaddem*" yeryüzünde, bugün artık nesli tükenmiş olan bir takım "*hayvanat-ı garîbetü'l-eşkâl*" bulunmaktaydı. Ancak insandan önce "*his ve idrak sahibi bir hayvan gelmemiş idiğü ve ol baysıyyetle insanın eşref-i mahlûkât olduğü*" bahsedilen bilimlerin sayesinde ispat olunmuştur.¹⁸³ Ancak bu "*nev'-i şerif*" bu günkü haline gelinceye kadar "*türlü suretlere girip, bi't-tedric, menzile-i hâzıraya terâkkî itdiğü tabi'at-ı külliyenin her şeyde meşhûd olan âsâr-ı tedericîyesinden*" ispat edilmiştir.¹⁸⁴

Tercümân-ı Ahvâl yazarının düşüncelerinin ilerlemeci-evrimci bir karakter taşıdığına bir şüphe yoktur. Ancak onun evrimi kavrayış biçimi oldukça ilginçtir. Çünkü o, "*nev'i benî âdem halk olunmazdan evvel*" demek suretiyle,

¹⁸³ Burada dikkat edilmesi gereken husus, yazarın insanın "*eşref-i mahlûkât*" oluşuna dair görüşü dinî bir inanç olmaktan çıkarıp akıl ve bilimle ispatlanmış bir gerçek olduğunu söylemesidir. Dolayısıyla yazarın referans çerçevesini İslam değil *sivilizasyon* kaynaklı Batılı bilimsel bilgi oluşturmaktadır.

¹⁸⁴ "Ma'arife Dâ'ir Bend-i Mahsûsdur", *Tercümân-ı Ahvâl*, No: 34, 2 Zi'l-kâde 1277 (12 Mayıs 1861), s. 1-3; M. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, s. 54-57.

kendisini yaratılış inancına bağlayıp, İslami ontoloji içinde kalmak istemektedir. Tam da bu noktada yazarın *medeniyet (sivilizasyon)* kaynaklı evrim düşüncesi ile İslam kaynaklı yaratılış inancını nasıl tevil ettiği gündeme gelmektedir. Anlaşılan odur ki yazar ilerleme ve evrimi, Allah'ın insanı ve bütün diğer varlıkları yaratma biçimi olarak ele almaktadır. Yani Allah bütün varlığı belirli bir süreçte yaratmıştır. Buradan anlaşılıyor ki yazarın düşünüş biçiminin ana ilkelerini ve çerçevesini halen geleneksel İslam-Osmanlı bilgi sistemi oluşturmakta, *medeniyet*in ürettiği bilgi bu çerçevenin içine yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla zaman ve tarih bir ilerlemeden ibarettir, ama bu kendiliğinden olmayıp Allah'ın yaratma biçiminden kaynaklanmaktadır. Ancak yazarın düşüncelerinin eklektik yapısı, birçok soruyu havada bırakmaktadır. Sözgelimi, tarihin ilerleme olarak algılanmasının doğurduğu nedensellik ilişkisinin kaynağı ile ilgili yazarın ne düşündüğü belirsizdir. Eğer yaratılış teorisi esas alınırsa evrenin sürekli ilerleme, daha mükemmele olan veya olduğu düşünülen hareketinin sebebi, klasik İslam-Osmanlı terminolojisi ile söylenirse *vacibü'l-vücut, fâ'il-i mutlak ve/veya sebeb-i mutlak* olan Allah'tır. Çünkü Allah, *kün fe-yekûn* emri ile daima yaratma halindedir. Dolayısıyla her an evrene müdahale etmektedir. Oysa Darwinist evrim kuramı, tanrısal nedeni ve amacı reddeden bir düşünüş biçimidir. Buna göre sebepler, bir hareketin diğerini etkilemesinden doğar. Dolayısıyla yazarın bir yandan insan "*halk edilmezden*" deyip, diğer taraftan "*tabi'at-ı külliyyenin her şeyde meşhûd olan âsâr-ı tedricîyyesi*" demesi yaşadığı zihin karışıklığını ortaya koymaktadır.¹⁸⁵ Ancak ne olursa olsun *medeniyet (sivilizasyon)* ideali olarak Batı'dan alınan *terakki* düşüncesi, hızla ilerlemeci-evrimci görüşlere doğru kaymaktadır. Bu ise geleneksel *medeniyet* algısını olduğu gibi değiştiren yeni bir içeriğin Osmanlı aydınınının ontolojik referanslarını dönüştürmeye başladığı anlamına gelmektedir. Bu değişikliğin ilk ve somut örnekleri, tarihin yorumunda kendini gösterecektir.

Eğer *Tercümân-ı Abvâl* yazarının görüşleri ile tarihin yorumunda ortaya çıkan değişim ve dönüşüm incelenmeye devam edilirse mesele daha iyi anlaşılabilir. Buna göre, "*nev'i- beşerin*" başlangıcında insan, hayvanlar gibi sürü sürü, çıplak, dağlarda bayırlarda gezmiş, önüne gelen ırmaklardan susuzluğunu gidermiş, yabani meyveler yiyerek karnını doyurmuş, yazları dağlarda, kışları yaşamın kolay olduğu yerlerde yaşamış ve zamanla insanların sayısının artmasıyla birçok kabilelere ayrılmıştır. Bundan sonra insan bir gereklilikten dolayı edep yerlerini kapatmıştır. Sonuç olarak insanın, "*beşere has olan akıl gücünün icat ettiği usûl ve etvar ve âdâtın dahi derece derece ve zaman zaman zühura gelmiş olacağı tasavvur*" edilmektedir.¹⁸⁶ *Tercümân-ı Abvâl* yazarı bu ifadeleriyle insanın "*medenî-i bi't-tab*" olduğunu kabul eden geleneksel kavrayışın dışına çıkmaktaydı. Daha da önemlisi insanların başlangıçta çıplak oldukları, çirkin yerlerini kapatmayı, bazı sebeplerle sonradan zamanın ilerlemesi ile öğrendikleri görüşü *Kur'an'a* açık bir muhalefet içermekteydi. Çünkü *Kur'an'da*

¹⁸⁵ "Ma'arife Dâ'ir Bend-i Mahsûsdur", s. 1-3.

¹⁸⁶ "Ma'arife Dâ'ir Bend-i Mahsûsdur", s. 1-3.

avret yerlerinin kapatılmasının insana fitrî bir bilgi olarak verildiği ifade edilmektedir. Buna göre insanın edep yerlerinin açılıp, birbirine görünmesi şeytanın aldatması sonucu yasak meyveyi yemesi sonucu gerçekleşmişti. Bu konu Araf Sûresi'nde

Böylece onları hile ile aldattı. Ağacın meyvesini tattıklarında, ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara: "Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi diye nidâ etti."¹⁸⁷

ayetiyle anlatılmaktadır.

Yazarın insanın varoluşuna yaklaşımı, bilgi sistemi açısından İslami bir çerçeve içinde, yaratılış esasına göre belirlenmiş olsa da, metnin teknik bilgi içeriği tamamıyla Avrupa kaynaklı ilerlemeci-evrimci göndermelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı aydınının düşünce bütünlüğü batılı bilgi tarafından parçalanmıştır. Bu ise yazarın *medeniyet* tanımlayış biçimini gelenekten tamamıyla koparmıştır. Artık Osmanlı aydını insanın varoluşsal bakımdan *medeni* olduğu ile ilgili geleneksel İslam-Osmanlı bilgi sisteminin ontolojik atfları ile Avrupa'nın insanın sonradan *medeni* vasıf kazandığı ilerlemeci-evrimci düşünüş biçiminin ontolojik göndermeleri arasına sıkışmıştır. Birinci görüş insanın medeniliğini varoluşsal bir özellik olarak açıklarken, ikinci görüş insanın zaman içinde medenileşmesinden bahsetmektedir. Burada insanda medenileşmek artık bütün insanlarda bulunan bir potansiyel değil, sadece belirli toplulukların (Aryan) evrimin en üstün basamağında yer almalarından kaynaklanan bir imtiyazdır. İnsanın gerek biyolojik gerekse toplumsal evrimi, insanlar ve toplumlar arasında tarihsel gerilikler-eşitsizlikler yaratmıştır. Dolayısıyla insanlar *medeniyet (sivilizasyon)* açısından asla eşit değildirlere. Bu nedenle insanları *medeniyet* ayrımına tabi tutmakta hiçbir sakınca yoktur. Nitekim *Tercümân-ı Ahvâl* yazarı medenileşmeyi zamanın ilerlemesiyle kazanılan bir erdem olarak gören anlayışını, insan tanımından sonra toplumun oluşması çerçevesinde ele alarak incelemeye devam etmekteydi.

İnsanın yeryüzündeki nüfus arttıkça ihtiyacı da çoğalacak ve buna bağlı olarak yeni yeni icatlar ortaya çıkacaktır. Örneğin karı-koca ve dört-beş çocuktan oluşan bir insan topluluğunun düzen ve asayiş sağlanması ve mutlu olabilmesi için beden kuvveti yeterlidir ve "*mubtâc-ı ileyb*" olması nedeniyle erkeğin kadına "*bâkim ve âmir olması*" gerekmektedir. Buna benzer on beş-yirmi insan topluluğunun zarar ve ziyandan korunmak ve güçlerini birleştirmek için bir arada yaşamaları gerektiğinde, halkın birbirine zıt çıkarılardan oluşan doğası gereğince her bir kişi kendi işinin haklılığına kanaat getireceğinden çekişme ve çatışma ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı hukuk aşamasında akıl, tecrübe ve

¹⁸⁷ Bu konu Araf Sûresi'nin özellikle 20-27. ayetlerinde detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bkz.: <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/araf.htm>. (Mart 2014).

yaşça herkesin “*mubterem ve müsellemi*” olan bir kişi aralarında hakem kabul edilir. Böyle birer “*merci-i mahsûsa*” bağlı olan kabileler zamanın ilerlemesi ile arttıkça birkaç kabilenin birlikte geçinmesi ve hükümlerde anlaşmazlık olmaması için hepsine birden “*hükümü şâmil bir âmir-i müteferrid*” atanması gerekmektedir. Özetle insan türünün yaratıldığı andan beri aralarında “*usûl-i zâbitanın*” devam ettiği ve her bir ferdin mutlu olabilmesi için üstün bir iktidar sahibinin “*tabt-ı emrinde*” bulunması gerektiği “*kavâ'id-i tabt'ıyyeden*”dir.¹⁸⁸

Tercümân-ı Abvâl yazarının düşüncelerinin sadeleştirilerek verilmesi ile ortaya çıkan düşünceler, insanın bir arada yaşaması için bir düzene ihtiyacı olduğunu ileri süren geleneksel anlatının tekrarı niteliğinde görülebilir. Ancak konuya bütünsel bakıldığında ilk insan topluluklarının ailelerden oluştuğu, nüfus artıp ihtiyaçlar çoğaldıkça insanın medeni vasfını ortaya çıkaracak şartların oluştuğu ve bu sayede birçok yeni icatların gerçekleştirildiği, ilerlemeci bir mantıkla ifade edilmektedir. Bu icatlardan biri de birlikte yaşamının düzenleyicisi olan hukuktur. Hukuk ise bahse konu olan topluluğun en seçkini olan bir hakem tarafından oluşturulmaktadır. Görüldüğü gibi yazar, insanın varoluşunu anlatırken Mustafa Reşit ve Sadık Rıfat paşalardan çok daha fazla Batı kaynaklı bilgi ve anlayışla konuşmaktadır. Ayrıca yazara göre insan fertten aileye, aileden kabileye ve kableden de bir üst toplumsal evreye zaman içinde ilerleyerek geçmektedir. Dolayısıyla insan doğası gereği sosyal değil, zaman içinde sosyalleşen bir varlıktır. Buna bağlı olarak hukukun ve emredici otoritenin gerekliliği, insanın doğası gereği *medeni* olmasından değil tabiatın kanunlarından kaynaklanmaktadır. Böylece insan, yazar tarafından, yaratılışından kaynaklanan özellikler yerine tabiat kanunlarına sıkıca bağlanır. Nitekim XIX. yüzyılda halen sosyalleşemeyip vahşette kalan insanlar da bulunmaktadır. Sözelimi Amerika ve Asya kıtalarında çoğunlukla “*beyâbânlarda*” gezip-tozan, “*akvâm-ı vahşîye ve ahşâm-ı gayr-ı medenîyenin*” yaşam biçimi toplumların bir liderin vaaz ettiği hukuk çerçevesinde organize edilip yönetilmeleri gereğinin açık delilidir. İşte devlet diye adlandırılan “*hey'et-i medenîye de merâtib-i meşrûbanın*” en son ortaya çıkardığı topluluğun adıdır. Fakat bu yönetim kabile hükümetleriyle kıyaslanamaz ve “*dâ'iresi*” çok geniş ve *temeddün* etmiş olmasından dolayı çok çeşitli işleri kapsamaktadır.

Yazarın düşünceleri, onun insanlar arasında medeni-vahşi ayrımı yapılması gerektiğini kabul ettiğini ortaya koymaktadır. İnsanlığın binlerce yıllık tarihine rağmen bir takım insanların hala medenileşmemiş olmasının nedeninin ne olduğu yazarın cevabını vermediği bir sorudur. Ancak yazarın insanı sosyal değil de sosyalleşen bir varlık olarak ele alıp değerlendirmesi, onun farklı yaşam biçimlerini ileri-geri hiyerarşisi içinde açıklayan Batılı düşüncüyü benimsediğini göstermektedir. Şu halde “*akvâm-ı vahşîye*”nin geri kalış nedeni nedir diye bir soru sormak gerekmektedir. Bu soruya iki cevap verilebilir. Birincisi bu tür

¹⁸⁸ “Ma‘arife Dâ’ir Bend-i Mahsûsdur”, s. 1-3.

kavimler sosyalleşebilecekleri ortamı bulamadıkları için *medeni* olamamışlardır ki bu cevap yazarın düşüncesini kısmen de olsa insanın var oluşu itibarı ile *medeni* olduğuna dair geleneksel düşünceye yaklaştırır. İkinci cevap ise yazarın bahsettiği vahşi toplulukların genetik özelliklerinde bir eksiklik olduğuna dair dönemin yaygın, ırkçı Batılı yargısına kapılmış olabilir ki bu cevap geleneksel anlayıştan da İslam inancının insan tanımından da kopuşu ifade eder. Zira İslam inancına göre insanların bazıları değil, tamamı *eşref-i mahlûkât*tır. Dolayısıyla İslam açısından hiçbir insanın yaratılışında bir eksiklik yoktur. Bu nedenle insanların bazılarının yaratılışına eksiklik ve kusur atfetmek, Allah'ın yaratma iradesinde eksiklik bulma anlamına gelecektir. Buna göre her iki cevap da yazarın gelenekten epeyce koptuğunu, Batılı bilgiyi kendi düşünce evrenine iğreti bir şekilde eklemeye çalıştığını ortaya koymaktadır. Ancak bu bilgiler yazarın bilgi sisteminin bütünlüğünü dağıtmakta ve onu, ontolojik referanslardan mahrum bırakmaktadır.

Belirtilen düşüncelerin geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçiminin *temeddün* anlayışı ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Ancak bu fikirler, Avrupa bilgisi ile karşılaşan Osmanlı bürokrat-aydınının yaşadığı şoku ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu düşüncelerin bir başka önemli yanı da *tekâmül* anlayışının terk edilmesi ve yerine *terakki* (*progress*)'nin kesin olarak ikame edilmesidir. Bu görüş, *Tercümân-ı Ahvâl* yazarında izlerine rastlandığı üzere, artık insanı varoluşu itibarı ile *medeni* görmemekte, bunun sonradan kazanılan bir vasıf olduğu fikrine doğru ilerlemektedir. Ortaya çıkan durum, Osmanlı zihninde yaşanan büyük değişime işaret etmektedir. Belirtildiği üzere Mustafa Reşit Paşa, Sadık Rifat Paşa gibi Tanzimat'ın ilk dönem bürokrat-aydınları *terakkiyi*, *tekâmüle* yakın bir şekilde, insanın doğasında değil ama toplumsal yaşamında ortaya çıkan değişikliklere ayak uydurma, Osmanlı'yı, bütün kurumları ile bu değişikliklere uyumlu, çağdaş bir devlet ve toplum hayatına kavuşturma olarak kavıyorlardı. Yani onlar için *terakki* etmek ve/veya *medeniyete dâbil olmak*, Batı'yı diğer toplumlara üstün kılan bilgi, teknoloji, hukuk, yöntem, uygulama ve benzerlerini, var olan Osmanlı sistemine ekleme/uyarlama çabasının adıydı. Burada insanı tanımlama biçimi geleneğin dışına çıkıp, değişikliğe uğramıyordu. Ancak görüldüğü gibi yüzyılın ortalarına doğru ontolojik referanslar ve buna bağlı olarak *medeniyet* anlayışı değişiyordu. Üstelik Ahmet Cevdet Paşa gibi gelenekçi olduğu düşünülen bir Osmanlı bürokrat-aydınının bile düşünce dünyasını parçalıyordu.

Yukarıdaki görüşlerin daha sistematik ele alındığı bir diğer makale, Mehmed Şevki imzasıyla *Mecmû'â-yı Fünûn*'da yayınlanmıştı. Mehmed Şevki'nin düşünceleri, *temeddünden medeniyete* geçen Osmanlı aydınının zihin yapısının ulaştığı önemli bir aşamaya işaret etmekteydi. Çünkü o, *temeddünden* mülhem insanın doğası gereği *medeni* olduğuna dair klasik görüşe hiç bulaşmadığı gibi *civilisationa* Türkçe karşılık bulma gibi bir arayış içinde de değildi. O doğrudan *medeniyet* tanımlama gayretindeydi ve onun düşüncelerinde *medeniyet*in Avrupa'yı

temsil eder yanı daha da perçinlenmekteydi. Yazara göre Avrupa ahalisi, ibret alınması gereken *derece-i temeddüne* aşama aşama yükselmiştir ve bu gidişle daha yüksek derecelere ulaşacağı da şüphesizdir.

Çünkü medeniyet hey'et-i ictimâ'iyede bulunan efrâd-ı beşerin mazhar olduğu terakkiyyât-ı maddiyye ve ma'nevîyenin hey'et-i mecmu'ası olup bu dabi insanın gerek kendi ebnâ-yı cinsinin ve gerek derûnunda müte'ayyis bulunduğu mahlûkât-ı sâ'irenin ahvâl ve keyfiyyâtına dâ'ir bi't-tedric istihsâl-i ma'lûmât ederek sermaye mesâbesinde ahlâfına terk eylemekden ibâretidir.¹⁸⁹

Mehmed Şevki'nin tanımı incelenirken dikkat edilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Öncelikle bu tarifi, Avrupa ülke, toplum ve devletlerinin ulaştıkları seviyeyi, onların siyasi ve belli oranda sosyal tarihini de dikkate alarak kaleme alınan bir dizi makalenin dördüncüsünde “Medeniyet” ara başlığı ile yapıldığı belirtilmelidir. Sadece bu tavır bile Mehmed Şevki'nin *medeniyet*, Avrupa merkezli olarak ele alıp değerlendirdiğini düşünmek için yeter sebeptir. Yani artık Osmanlı aydınının insan ve toplum anlayışında Batı'nın *civilisation* ile ifade ettiği değerler bütünü, *medeniyet* kelimesinin içeriği haline getirilmiştir. Yazar daha makalenin ilk cümlesinde Avrupa'nın ulaştığı seviyenin “*meşhûd-ı nazâr-ı 'ibret-nüümümüz*” olduğunu belirterek Osmanlı devlet ve toplum hayatının yönünü nereye çevirmesi gerektiğini ifade etmekteydi. Ona göre Avrupa'nın bu düzeye ulaşması öyle anlık bir sıçrama ile olmamış, zaman içinde aşamalı olarak gerçekleşmişti. Aslında bu aşamalık (bi't-tedric) *terakki-ilerleme* fikrine gönderme yapmaktaydı. Nitekim yazar *medeniyet* tanımını netleştirirken doğrudan *terakki* kelimesini kullanmak suretiyle ilerlemeci anlayışını ortaya koymaktaydı. Ona göre *medeniyet* bir toplumda bulunan fertlerin ulaştığı “*terakkiyyât-ı maddiyye ve ma'nevîyenin*” toplamıdır.¹⁹⁰ Demek ki yazara göre *medeniyet*, *terakki* sonucu ulaşılan seviyenin adıdır. Sonuçta *medeniyet*, *terakki* fikri ile birlikte ele alınmaktadır. Ek olarak *medeniyet*, insanın insanla ve insanın diğer varlıklarla kurduğu ilişkinin ve bunların her birinin vasıflarının ne olduğu ile ilgili süreç içinde edinilen bilginin, sermaye olarak sonraki nesillere aktarılmasıdır. Zira aktarma olmadan ilerleme olmaz.

Tanımdan anlaşıldığı kadarıyla Mehmet Şevki, *medeniyet* için maddi-manevi ayrımı yapmamakta ve her ikisini bir arada ele almaktadır. Şu halde Osmanlı Devleti'nin *Avrupalaşma-medenileşme* programının yaşadığı en büyük güçlük, bu tanımda göz ardı edilmektedir. Zira yazar, Batı'nın bilim ve teknolojisini alıp, ahlak ve inançlarını dışarıda bırakmayı öneren *medenileşme* önerisinin ileri sürdüğü

¹⁸⁹ Mehmed Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-Medeniyet-4”, *Mecmu'â-i Fünûn*, No: 32, İstanbul, Şabân 1281 (Aralık/Ocak 1864/1865), s. 302-303.

¹⁹⁰ Yazar göre “*Terakkiyyât-ı maddiyye üzerinde bulunduğu küre-i arzın esbâb-ı tab'iyye-i servetine ve bunların insana fâ'ideli sùretle isti'mâlîne dâ'ir ma'lûmât, ya'ni ilm-i ma'âşdan 'ibâret olduğu misillî terakkiyyât-ı ma'nevîyye dabi kendü miżâc-ı mâhiyyetimize ve derûnunda bulunduğumuz hey'et-i ictimâ'iyenin ahvâlîne ve emr-i ma'âda dâ'ir mümkün mertebe muvâfık-ı nefsi'l-emr olarak istihsâl kılınan ma'lûmatdır.*”. Mehmed Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-4”, s. 303.

değerler ayrımını göz ardı etmekte ve kendisinden altmış yılı aşkın bir süre sonra, I. Dünya Savaşı'nın bozgun yıllarında, Malta'da sürgünde yazan Ahmet Ağaoğlu ile benzer düşünceleri ifade etmektedir.¹⁹¹ Yani *medeniyet* bir bütündür; maddi ve manevi olarak ikiye ayrılmaz. Mehmet Şevki'nin maddi-manevi ayrımına gitmeden yaptığı bu ilerlemeci *medeniyet* tanımının, Osmanlı Devlet ve toplum hayatının her yönü ile Batılaşması ve *Avrupa medeniyetine* dâhil olunması gerektiğini ileri sürüp-sürmediği pek açık değildir. Ancak süreç, böylesi bir anlayışın hâkim olduğu bir siyasal öneri oluşturulması yönünde ilerlemektedir.

Mehmet Şevki, insanın ihtiyaçtan dolayı araştırma ve bilgi üretmeye yöneldiğini belirterek *terakki*deki aşamalılığın nedenini ortaya koymakta ve ardından da insanın tarihini ilerlemeci tarih anlayışı perspektifinde ele almaktadır. Buna göre doğada insanın gereksinimlerini gidermesi için gerekli olan her türlü madde bulunmaktadır. Ancak insanın bunları kullanıma uygun hale getirme zorunluluğu vardır. Bu ise "*sa'y u 'amel*" ile mümkündür. İşte insan, kendisine gerekli olan şeyleri sağlamak ve üretmek için araştırma ve tecrübe ile bulduğu bazı *usûl-i müstahseneyi* kullanır. Şöyle ki eskiden "*efrâd-ı beşer*" henüz "*hibye-i kemâlâtdan 'ârî*" olduğundan dolayı karnını doyurmak için kendisinden zayıf olan hayvanlara saldırıp parçalamış ve onların etini yemişlerdir. Ancak bu tür hayvan avında bazı zorluklar vardı. Ancak ihtiyaçlarını gidermek için hayvan avlamaya devam etmek mecburiyetinde olduklarından, zaruri olarak bu zorluklara çare aradılar ve sonunda başarılı oldular. Bu ilk insanların *ezkeiyâsından* beri bazı ağaç dallarının birbirine eklendikten sonra bırakılması durumunda şiddetle eski haline döndüğünün keşfedilmesi üzerine, ağacın bu özelliğinden faydalanarak ok ve yay icat edilmiş ve bu suretle "*sayd u şikâr*" kolaylaşmıştır. Bundan sonra insanlar bu yolda "*terakki ve tefennün*" ile insanın refah ve saadetine sebep olacak birçok icraatı başararak yükselmişlerdir. Bu anlatılanlara göre *medeniyet* insanın doğası ve yaratılış özelliğindedir ve bu ise insanın ihtiyaçlarının yönlendirmesiyle üretebildiği bilgilerdir. Ancak "*efrâd-ı beşerin*" bilgisi asırlar geçtikçe arttığı için, sınırı belirsiz olmakla *medeniyet*in sonunun olmadığını belirtmek gerekmektedir.¹⁹²

Mehmet Şevki yukarıdaki satırlarda Batı kaynaklı ilerlemeci zaman ve tarih algısının bütün delillerini kullanmakta ve insanın ilkelden mükemmel doğru ilerleyen bir varlık olduğunu, doğanın gözlenmesi sonucu av aleti yapma, silah üretme örneği üzerinden ileri sürmektedir. Ona göre mükemmel, bilinebilir ve ulaşılabilir bir durum değildir. Çünkü insanın *medeniyete* erişme yolundaki yürüyüşünde her zaman daha iyisi, daha mükemmeli mutlaka vardır. Yani tarih ucu açık bir *terakki-ilerlemeden* ibarettir. Görüldüğü gibi bu düşünüş biçiminde zamanın hareketi dikey değil yataydır. Bu nedenle insanı doğada tutar. Onun uhreviyetini yok eder. Aslında bu düşünüş biçimi, teorisini evrendeki tanrısal

¹⁹¹ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, İstanbul 1927, s. 3-16.

¹⁹² M. Şevki, "Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-4", s. 305.

amacı yok ederek kuran Darwinist evrim anlayışına yaklaşmaktadır.¹⁹³ Oysa daha önce belirtildiği üzere geleneksel algıda insanın dünya hayatında ulaştığı maddi seviye yükselme ifade etmez. Esas yükselme, onun insan olarak kemali elde etmesi ile mümkün olacaktır. Bundan dolayı Osmanlı terminolojisinde *terâkki*, genellikle bir insanın girdiği meslekte elde ettiği ilerlemeyi, rütbe almayı ifade eden bir kelime olarak kullanılmıştır. İnsanın yükselişini ifade eden kelime ise hatırlanacağı üzere tekâmüldür. Dolayısıyla gelişmiş-medeni insan ile kâmil insan arasında büyük fark vardır.

Medeniyehin, Mehmed Şevki'nin tarzında salt ilerlemeci bir mantıkla ele alınmasıyla, insanın varoluşunun toplumsal olduğunu kabul edip bütün insanları doğası bakımından birbiri ile eşitleyen geleneksel algı ortadan kalkar. Böylece ileri toplum-geri toplum söylemi kendisine tarihten ve insanın doğasından veya yaratılış özelliğinden bir meşruiyet zemini oluşturmaya çalışır. Nitekim yazar görüşlerini ilerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde ifade ettiği için, zamanında geri olduğu düşünülen toplumların, mevcut durumlarının sebeplerini incelerken zorlanır ve kendisi ile çelişkiye düşer. Görüşlerini geleneksel düşünceyle başlatır ve *medeniyehin* insanın "*hilkât-i zâtiyyesi*" gereğinden olduğunu belirtir. Ona göre bütün milletler *tarik-i temeddünde* eşit derecede ilerleyememişlerdir. Hatta bazıları bu yolda en yüksek seviyeye ulaşırken, "birçoğu *hâl-i vahşet ve cebâletde*" kalmışlardır. Bu toplumların geri kalmaları, "*kuvvâ-i cismâniyye ve kuvvâ-i rûhâniyyeleri*" arasındaki anlaşmazlıklar ile yerleşip kendilerine vatan edindikleri arazinin kendine has özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Yani maddi ve ruhsal güçleri birbirinden farklı ve çeşitli iki topluluk bir ülkede yerleşmiş olsalar, şüphesiz maddi ve manevi kuvvetleri "*mükemmel*" olan kavim "*emr-i temeddünde*" diğerine üstünlük sağlayacaktır. Aynı şekilde bahsedilen hususlarda eşit olan iki kavim farklı yerlerde yerleşeler *terakkilerinin* birbirinden farklı olacağı herkesin kabul edeceği doğrulardandır.¹⁹⁴ Buradan anlaşılıyor ki Mehmed Şevki'ye göre toplumların *medeniyehin* arasında derece farkı olması, bazılarının üstün bazılarının aşağı bulunması onların yaşadıkları coğrafya ile doğrudan ilgilidir ve güçlü *medeniyet*, güçsüz olana üstünlük sağlayacaktır. Yazarın toplumların *medeniyetçe* eşit seviyede olmamaları ile ilgili buraya kadar söyledikleri bir dereceye kadar kabul edilebilir. Ancak metnin geri kalan kısmında yazdıkları, burada söylenenlerle çelişmektedir.

Medeniyehin doğal unsurları olarak açıklanan sebepler incelendiğinde bazı toplumların *medeniyetçe* yüksek bir seviyeye ulaşmaları, diğerlerinin ise "*hâl-i*

¹⁹³ Alman bilim felsefecisi Thomas Kuhn'a göre Darwinizm evrim teorisinden dolayı orijinal değildir. Zira tarih içinde evrim düşüncesini dile getiren birçok filozof ve düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Ancak tarihte ilk defa Charles Darwin *evrende tanrısal bir amacın olmadığını* ileri sürerek evrim teorisini oluşturmuştur. Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyuş, İstanbul 2000, s. 165.

¹⁹⁴ M. Şevki, "Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası Hakkında-4", s. 304-305.

vahşetde ve cebâletde” kalma sebeplerinin neler olduğu anlaşılır. Örneğin *Cezâyir-i Hindîyye Adaları* (Hindi Çini) ahalişi, öncelikle “*akl u fetânet*” bakımından diğerlerinden “*dîn*” bulunması nedeniyle geridir. Yani onlar akıllı ve anlayış açısından diğer toplumlardan aşağı bir seviyededir. Dolayısıyla, Hindi Çinin’de yaşayan yerli ahalinin *medeniyetçe* geri kalmasının nedeni öncelikle onların ırksal özelliklerinden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁵ Bu cümle ile yukarıda verilen *medeniyet* insanın “*bilkât-i zâtiyyesinden*” olduğuna dair düşünceler birbirine tamamıyla zıttır ve açıkça sömürgecilik ve köleciliğin kendini meşrulaştırmak için kullandığı ırkçı söylemin etkisi altındadır. Mehmed Şevki, bu cümle ile geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçiminin *insan, toplum ve temeddün* anlayışı ile bütün bağlarını koparmakta ve Batılı bilgi sistemine eklenmektedir. Konunun ilginç yanı Avrupa’nın, Türkleri benzer bir tutuma muhatap etmelerine şiddetle muhalefet eden Osmanlı aydınının, aynı tavrı kendi haricindeki Batı dışı toplumlara yöneltmekte hiçbir sakınca görmemesidir.¹⁹⁶

Osmanlı aydınının, Avrupa’nın Osmanlı’ya yönelttiği barbarlık ve vahşilik ithamı karşısında takındığı tavırlardan biri de kendisinin Avrupa’ya dâhil olduğunu beyan etmesidir. Nitekim Mehmed Şevki Türkleri de Avrupa’yı oluşturan halkları arasında sayar. Buna göre “*akvâm-ı Türkiye’den olan Osmanlılar, Asya’dan Avrupa’ya hicret etmiş olan akvâmın*” en sonucusudur.¹⁹⁷ Böylece Osmanlı Türkleri Avrupa halklarının bir parçası haline getirilerek Avrupa medeniyetine dâhil edilmiş olur.

“*Cezâyir-i Hindîyye Adaları*” halkının *medeniyetçe* geri kalmasının ikinci sebebi ise yaşamakta oldukları coğrafyanın havasının uygunluğu ve topraklarının bereketli olması sayesinde ihtiyaçlarını kolaylıkla giderdiklerinden “*ihtiyâr-ı betâlet*”

¹⁹⁵ “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası Hakkında-4”, s. 305.

¹⁹⁶ XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa’da Türklerle ilgili yargıların bir örneği için bkz.; M. A. Ubucini, *Osmanlı’da Modernleşme Sancısı*, Çev. Cemal Aydın, İstanbul 1998; Başka bir örnekte 1768-1774 Osmanlı Rus Savaşının bitirilmesi için yapılan görüşmeler 1773’te tikanınca Prusya Kralı Türkler için şöyle diyordu: “*Alçak muta’assıb bir kavmin erzâk-ı yermiyesi tamâmen kesilmedikçe, aç bırakılmadıkça, şer’at adamlarının sudür-ü dînin padişaba bile muhâlefeti pek dehşetlidir.*” Albert Sorel, *Me’ale-i Şarkeje*, Çev. Yusuf Ziyâ, İstanbul 1911, s. 338.

¹⁹⁷ Yazara göre Avrupa’yı oluşturan halklar: Roman milletler (Rum ve Eflâklar, Roman ve İtalyanlar, Fransız, İspanyol ve Portekizliler), Selt Ta’ifesi (İngiltere ve İtalya’nın kuzey kesimlerinde halkla karışık birleşmişlerdir), Cermenler (Almanya, Danimarka, İsveç, Norveç, Felemenk İngiltere), Slavlar (Doğudan gelerek Avrupa’nın ortasına kadar girmişler ve Avrupa’nın mil-i mütemeddinesi ile Asya akvâm-ı vahşiyyesi arasında temekkün etmişlerdir), Arnavudlar (İliryalıların bakiyesidirler, Venedik körfezi sahillinde otururlar), Finuva ve Çod tayfası, Macarlar, Ermeniler, Araplar ve Yahudilerdir. Buna göre Avrupa’nın asli halkları Roman (Katolik), Cermen (Protestan) ve Slavlardan (Rum ayinine tabi) oluşur. Kıtada elli üç dil konuşulur ve altmış kavim yaşar; Mehmed Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-1”, *Mecmu’â-i Fünûn*, Yıl: 3, No: 29, İstanbul Cemâziye’l-evvel 1281 (Ekim 1864), s. 187-188.

etmişlerdir. Ayrıca yaşadıkları coğrafya nedeniyle diğer kıtalarda yaşayan insanlarla karışmamışlar, bu yüzden de aralarında medeniyetin büyüyüp gelişmesi mümkün olmamıştır. “*Cezâyir-i Hindîyye Adaları*” halkının ülkeleri verimli topraklardan oluşmasaydı, dışarıya ihtiyaçları olacağından başka milletlerle *kesb-i münâsebet* edecekler ve bu vesile ile bir fenni öğreneceklerdi. Bu halkların biraz medenileşme yoluna girmeleri, medeni milletlerin oralara gidip-gelmeleri sayesinde gerçekleşmiştir. Özetle bir halkın “*mizâc ve tabi’âtının*” ve yaşadığı ülkenin doğal durumunun medeniyetin ortaya çıkmasına büyük etkisi bulunmaktadır.¹⁹⁸

Yazar açısından “*Cezâyir-i Hindîyye Adalarında*” yaşayan ve vahşette bulunan bu halklara karşılık, içinde bulunulan zamanın en medenileşmiş milleti İngilizlerdir. Onların şimdiki medeniyetlerinde ülkelerinin coğrafi konumunun çok büyük etkisi olmuştur. İngiltere’nin arazisi verimli ise de halka tembellik verecek derecede olmayıp, havası ise aşırı şiddetli değildir. Ancak insan kalınca elbise ve sağlam ev sağlamak suretiyle kendisini soğğun kötü etkisinden korumaya mecburdur. Ayrıca İngiltere Avrupa kıtasında ayrı olduğu için düşman saldırılarından korunmuş olup halk diğer milletlerle karışarak “*san’at ve ticârete*” alışmıştır. İşte bu ve benzeri sebepler sayesinde İngiltere’de “*medeniyetin siir’at-i terakkîsi*” gerekli olmuştur. Eğer İngiltere’nin asıl ahalisi, Yeni Zelanda sahralarında ikamet edip daha sonra İngiltere kıyılarını istila eden kavimler ile karışıp, birlik etmemiş ve “*tarîk-i temeddiine*” yönelen Avrupa halkları ile ilişki geliştirmemiş olsaydı, bahsedilen Yeni Zelanda ahalisinden hiçbir farkları olmayacaktı.¹⁹⁹

Görüldüğü gibi görece geniş bir *medeniyet* tarifi yapan ve bu sayede son dönem Osmanlı aydınının konu hakkında ne düşündüğünün öğrenilmesine önemli katkıda bulunan Mehmed Şevki’ye göre *medeniyet*, öncelikle ihtiyaçtan doğar. İhtiyacı belirleyen ise coğrafya ve iklim şartlarıdır. Çünkü seyrek nüfusun yaşadığı verimli bir araziye ve elverişli iklime sahip coğrafyalarda yaşayan insanlar ihtiyaçlarını rahatlıkla karşılayabilirler. Kendi kendilerine yettikleri için de başka coğrafyalarda yaşayan halklar ile ilişkiye girme gereğini hissetmezler. Eğer bu halklar, bir de diğer kıtalardan ve insanlardan doğal nedenlerle yalıtılmış bir halde bulunuyorlarsa, kendi dışlarındaki dünya ile irtibatları tamamen kopar. Oysa insanların birbirleri ile sağladığı temas ne kadar geniş çaplı olursa *medeniyet* de o kadar ilerleyeceği ortada iken, böylesi bir kendini diğerlerinden yalıtma, *medeniyet*’in gelişip ilerlemesini engeller. İşte “*Cezâyir-i Hindîyye Adaları*” halkı bu tür şartların sonucu olarak geri kalmıştır. Bunun tersi bir coğrafyada yaşayan İngilizler ise şartların zorlaması ile ihtiyaçlarını karşılamak için sanayiye geliştirmişler, ticaretle uğraşmışlar, bu sayede diğer topluluklarla temas kurup, *medeniyet*’lerini çağın en ileri seviyesine çıkarmışlardır. Ancak bütün dış şartlar elverişli olsa bile bir halkın genetik özelliğinde akıl ve anlayış noksanlığı gibi bir takım eksiklikler varsa, her ne kadar medenileşmek insanın yaratılışı gereği olsa da o kavmin *medeniyet* yoluna

¹⁹⁸ M. Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-4”, s. 305.

¹⁹⁹ M. Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-4”, s. 305.

girmesi olanaksızdır. Sonuçta Mehmed Şevki dünyayı Avrupa merkezli değerleri ifade eden *civilisation-medeniyet* algısı içinde değerlendiriyor ve *medeni-vahşi* ikileminin yarattığı çelişki ile yaşadığı zamanı ve geçmişi yorumluyordu.

Ahmed Şevki, *Avrupa medeniyetinin* üstünlüğünü özellikle sanayi devriminin üç icadıyla anlatmaktadır. Bunlar deniz ve kara taşımacılığında devrim olan buharlı gemi (deniz vapörü) ile trenin (temür yol arabaları) icadı ve telgraftır. Dikkat edilirse her üç icat da ulaşım ve iletişimi kolaylaştırıp çabuklaştırmaktadır. Hatırlanacağı üzere *medeniyete* sözlüklerde “*ülfet ve ünsiyet*”, yani yakınlaşma anlamı verildiğini belirtmiştik. Nitekim Mehmed Şevki, bu icatlar sayesinde deniz ve kara yoluyla dünyanın her tarafına kolaylıkla seyahat etme olanağının doğduğunu ve ayrıca uzak ülkeler arasında aynı anda haberleşip memleketler arasındaki mesafenin ortadan kalktığını belirtmektedir. Bu sayede dünyadaki çeşitli halklar arasında “*ihtilât ve ülfet*” sağlanması gerekli hale gelmiştir. Bu üç icadın sağladığı imkânlar sayesinde “*milel-i muhtelif*” git gide tek bir aile halini almıştır. Sonuç olarak Ortaçağ’da ulusların birbirileri ile karışıp görüşmelerinin eksikliğinin neden olduğu pek çok “*busûmet ve muhâlefete*” karşılık, şimdi ulaşım ve iletişimin artıp kolaylaşması sayesinde dostluk ve karşılıklı ilişki gelişecektir.²⁰⁰ Mehmed Şevki bu satırlarda XXI. yüzyıl *Küreselleşme* ideolojisinden bahseder gibidir. Ancak konuştuğu bağlam, halen geleneksel kalabilen yanından kaynaklanır gibidir. Bu ise insanın sosyal bir varlık olduğuna dair ön kabuldür. Ancak sanki o, insanı “sosyal bir varlık” değil de sosyalleşen *bir varlık* olarak kavramaktadır. Aksi halde *terakki* anlayışının çerçevesini oluşturması mümkün olmayacaktır. Bunun haricinde metnin bu kısmında geçen *ülfet, ünsiyet ve ihtilât* gibi kelimeler, *civilisationun* XIX. yüzyıl sözlüklerindeki Türkçe karşılıklarındandır.

1870’li yıllara gelindiğinde Osmanlı aydını halen kelimenin kadim ve yeni anlamı arasında bocalamaktaydı. Fakat Osmanlı aydınının eklektik ve yarırcı (pragmatik) yaklaşımı kavramı, meramını anlatabilmek için kılıktan kılığa sokmaya başlamıştı. Bunun örneklerinden biri Basiretçi Ali Efendi’ydi. O, ikiyüz üç sayı arayla yazdığı iki ayrı makalede *medeniyet*’i, birbirinden biraz farklı bağlamlarda ele almıştı. İlk makalede yazarın kaygısı ekonomikti, bu nedenle kavramın insanın varoluşu itibarıyla medeni olduğunu ifade eden geleneksel anlama yoğunlaşmaktaydı. Şöyle diyordu:

Herkes bildiği cihetle tekrâr ta’rîfîne bâcet yokdur ki insanlar başlı başına yaşayamaz. Bir adam bir dağa çekilib de kendi kendine ta’ayyüş edemez. Çünkü insanın yiyeceği şeyler basit değildir ya’ni ot vesâ’ire ile vikâye-i hayât edemez. Ekmek ister, amî tedârik için birçok vâsitalara muhtac, o da yalnız başına olur şeyler değildir. İşte bunun için insâna medenî-i bi’t-tab’ derler.²⁰¹

²⁰⁰ Mehmed Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-3”, *Mecmu’â-i Fün’un*, Yıl: 3, No: 31, İstanbul Receb 1281 (Kasım/Aralık 1864), s. 268.

²⁰¹ Basiretçi Ali Efendi, “Şehir Mektûbu-Te’âvün-Mektup No:58”, *Basiret*, No: 98, 15 Şevvâl 1290 Cuma/23 Teşrîn-i Sâni 1289 Cuma(6 Aralık 1873), s. 1-2.

Basiretçi Ali Efendi'nin yukarıdaki kısa, örnekli anlatımı geleneksel anlayışın tekrarıydı ve gerçekte o, bu yazıda doğrudan *medeniyet* tanımlamak kaygısı taşımıyordu. Vurgulamak istediği asıl düşünce, insanlar arasında yardımlaşmanın gerekliliği, hatta zorunluluğu idi. Bu nedenle konuya insanın ontolojik vasıflarına vurgu yaparak giriyordu. Onun görüşüne göre eğer insanlar bir arada yaşamak mecburiyetiyle var edilmiş iseler, birlikte yaşamının gerekliliklerini de yerine getirmeli ve kişi ve toplum yararına elbirliği ile çalışmalıydılar. Aynı toplum içinde yaşayan insanların birbirinden habersiz, yalnız başına, ferde ve topluma hiçbir faydası olmadan yaşaması yaratılışından kaynaklanan avantajı kullanmaması anlamına geliyordu. Yani insanların toplum içinde toplum dışı varlıklar olarak hayatlarını sürdürmelerinin ne kendilerine ne de diğerlerine hiçbir faydası yoktu. İnsanlar bu kadar ferdi yaşayacaklarsa, yardımlaşmayacaklarsa *medenî-i bi't-tab'* olmanın ne anlamı vardı? Bu nedenle "Yalnız medeniyetin değil belki bedeniyetin bile zarûriyâtından başkası te'âvündür. Nev'-i beşer te'âvünle yaşar. Mu'avenetsiz bir şey olmaz. Medeniyet de terakkî de te'âvüne muhtaktır."²⁰² Yani Basiretçi Ali Efendi'nin burada insanın toplumsallığını ifade ederken asıl amacı yardımlaşmanın değer ve önemini anlatmaktı.

Basiretçi Ali Efendi bu yazıda yardımlaşmayı, fakir-fukarının ihtiyaçlarının karşılanması ya da insanların birbirlerinin eksik-gediklerini gidermeleri olarak ele almıyordu. Asıl kastettiği belki biraz dayanışma, ama daha çok ekonomik işbirliği idi. Yani yardımlaşmadan amaç, iş ortaklıkları kurulması yoluyla küçük-büyük iktisadî teşekküllerin ortaya çıkarılmasıydı. Böylece o, Osmanlıların bir araya gelip, şirketler kurarak ülke ve toplum kalkınmasını sağlamaları gerektiğini düşünüyordu. Üstelik ortak iktisadi teşekküllerin kurulması, yalnız dâhili kalkınmayı sağlamayacak, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin dünya üzerinde söz sahibi olmasına da hizmet edecekti. Nasıl ki Avrupalılar bir araya gelip, yardımlaşarak aralarında şirketler kuruyorlar ve bu şirketler sayesinde "koca koca kıtalara mâlik" oluyorlar, deniz ve kara ticaretinin definelerini "kâse-i istifâdelerine" aktarıyorlardı. Osmanlılar da yardımlaşarak böylesi bir başarıyı elde edebilirlerdi. Şirketler yoluyla ülke ve toplumun zenginleşmesinin delili ise İngilizler idi. Onlar bir kumpanya sayesinde "koca Hindistan'ı" ele geçirmişlerdi. İngiltere'nin ve İngilizlerin zenginlikleri "lisân-ı umûmda" atasözü hükmüne varmıştı. "Bunlar hep gayret ve ma'ârifle anların cümle-i meâsirinden olan (te'âvün) ya'nî şirketlerin eseri" olarak ortaya çıkmıştı.²⁰³

Basiretçi Ali Efendi'nin ikinci makalesi doğrudan medeniyeti tanımlamak ve gerekliliklerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştı. Zira toplumda *medeniyet* ahlâksızlaşma ile bir gören çok keskin ve geniş tabanlı bir muhalefet vardı. Bu nedenle Basiretçi Ali Efendi de tıpkı Namık Kemal gibi *medeniyet*in savunusunu yapıyor ve Avrupa'dan gelen yaşam tarzının *medeniyet*in

²⁰² Basiretçi Ali Efendi, "Şehir Mektûbu-Te'âvün-Mektup", s. 1-2.

²⁰³ Basiretçi Ali Efendi, "Şehir Mektûbu-Te'âvün-Mektup", s. 1-2.

marazlarından olduğunu, onun asıl hususiyetlerini yansıtmadığını ileri sürüyordu.²⁰⁴ Bu arada Fransızca konuşup, Avrupalılar gibi giyinmeyi ve davranmayı *medeniyet* sanan türedi takımını da kınıyordu. Bu nedenle bu yazısının asıl konusu *medeniyet*in kendisiydi. O *medeniyet*i şöyle tanımlıyordu:

Medeniyet lafzının medlülü, müctem'an iskân ve te'âvün olub bu icimâ' ile berâber cem'iyyetin busûl ve devâm-ı nizâm ve sa'âdeti için bir kanûn-ı adâletin vücûdî zarûrî ve tersî-i dâ'ire-i kudret için ma'ârifle berâber bir takım sanâyi'e ihtiyâc bedîhidir ki bunlar medeniyetin vücûduna muhtâcdır. Medeniyet bunlara 'icâb eder.²⁰⁵

Basiretçi Ali Efendi bu cümle ile öncelikle *medeniyet* sözcüğünün topluluk halinde iskân, yani yerleşik yaşam ve yardımlaşma anlamına geldiğini söylemektedir. Böylece kelimenin şehirli yaşamla ilişkisine gönderme yapıp, bir önceki makalesinde neden yalnız *medeniyet* için değil, bedeviyet için bile yardımlaşmanın zorunlu olduğunu belirttiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre *medeniyet* yerleşik yaşamı, özellikle şehir hayatını ifade eden bir kelime idi. Bu yönü ile o, geleneksel çerçevede kalarak düşünmeye çalışan bir düşünür olarak görülmelidir. Ancak bu tanımda *medeniyet*in yerleşiklikle özdeşleştirmesinden, gelenegın neden ısrarla *temeddün* kelimesini kullandığı da açıkça anlaşılmaktadır. Zira belirtildiği üzere geleneksel anlayışta her yaşam formu *temeddün* edebilirdi. *Medeniyet* ise yerleşik yaşamın değer yargılarına ve onun üstünlüğüne gönderme yapan bir kavramdı. Şu halde *medeniyet*in Avrupa'ya ait insan, toplum ve devlet anlayışını temsil eder bir kavram olduğu iyice netleşmektedir. Unutulmamalıdır ki özellikle coğrafi keşifler sonrası Avrupa, şehirde yoğunlaşan bir hayatı öne çıkarmaktadır. Avrupa'da Sanayi Devrimi sonrası süreç, şehirli yaşamın kırsal hayata kendisini kabul ettirmesi ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle *civilisation* Avrupa'da şehir mekânında üretilen maddi ve manevi değerleri ve onlara ulaşma araçlarını ifade etmekteydi. Sanayi Devrimi'nin şehri mekânsal büyüklük, ekonomik, demografik, kültürel vb. açılardan diğer yaşam formlarına üstün kılması, bir bakıma yeni kurulan sanayi aracılığı ile geniş insan kitlelerine iş olanağı sağlamasıyla gerçekleşmişti. Çeşitli nedenlerle tarımsal üretimden ve topraktan koparak kendi yaşadıkları yerden görece büyük yerleşim birimlerine hücum eden insan kitlelerinin yarattığı

²⁰⁴ Namık Kemal, *Şu kadar var ki fuhşiyât medeniyetin avârız-ı zâtiyesinden değil nekâ'is-i icra'atındandır. Çünkü âsâyişte kemâl ta'rîfinde men'-i fuhşiyât dâhildir* diyerek Avrupa'dan gelen yeni tür *fuhşiyât* olarak tanımladığı Osmanlı ahlak anlayışı ile bağdaşmayan davranışların, *medeniyet*in asıl hususiyeti olmadığını ve onun marazlarından olduğunu belirtip eleştiriyordu. Buradaki kavrayışın bir başka yönü de *medeniyet* bir bütün olarak, yani Avrupa'nın yaşayışının toplamı olarak görüp, ahlaki zafiyet olduğu düşünülen bazı yaşam pratiklerinin, *medeniyet-Avrupa*'nın marazi tarafı olarak nitelenmesi ve dışarıda bırakılmasının önerilmesidir. Namık Kemal, "Medeniyet", s. 384.

²⁰⁵ Basiretçi Ali Efendi, "Şehir Mektûbu-İzâh-ı Merâm-Mektup No: 78", *Basiret*, No: 1201, 23 Safer 1291 Cuma/29 Mart 1290 Cuma (11 Nisan 1874), s. 2.

keşmekeş, Avrupa'nın toplumsal dokusuna ve kültürüne yeni bir şekil veriyordu. Bu keşmekeşin yönetilmesi, yani insanların istihdamı ve onların yaşam düzeyini yükseltme çabaları, şehir güvenliğinin sağlanması vb. sanayi temelli yeni şehir kültürünü inşa etmekteydi. Örneğin ikamete yönelik çok katlı binaların inşa edilmesi, köyünden kopup gelen ve şehirde iş bulup yaşamını sürdürmek isteyen evsiz-barksız, yersiz-yurtsuz insanların barınma ihtiyacına geçici bir çözüm olarak uygulanmaya başlanmıştı. Ancak ilerleyen süreçte bu tür binalar, şehir kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelecekti. Yine köyünü, kabilesini, ailesini vb. terk eden bu insanlar atomize olmuş yalnız bir yaşama işaret ediyordu. Bu ise bireyselliğin ve bireyciliğin gelişmesinin sosyolojik alt yapısını oluşturuyordu. Ancak bu güvensiz bir toplumun ortaya çıkmasına da neden olmaktaydı. Sonuçta birbirine güvenip bir araya gelemeyen bireylerden meydana gelen bu toplumda devlet tartışmasız bir otorite olarak ortaya çıkmaktaydı. Bütün insanların yaptıklarının hesabını derebeyinden soran eski kral otoritesinin yerine, her bir bireyle yüz yüze gelen, herkesi yaptığından sorumlu tutan, yine herkese hak ve sorumluluklarını öğretip zamanı geldiğinde hatırlatan devlet otoritesine giden kapı böylece sonuna kadar açılmış oluyordu. Ayrıca insanlar kan bağı ile değil, iş-emek bağı ile işverenlerine bağımlı hale geliyor ve onları güçlü kılıyorlardı. Bu ise burjuvazinin Avrupa'da devlet iktidarını ele geçirme sürecinde sahip olduğu toplumsal desteğin kaynaklarından biriydi. Dolayısıyla burada örnek vermek amacıyla sadece bir kaçına değinilmiş birçok hususun gerçekleşmesinde ve Avrupa'da modern kent mekânının ve kültürünün üretilmesinde en önemli pay sanayiye ve ticarete aitti.

Basiretçi Ali Efendi, şehri *medeniyetin* biricik merkezi haline getirirken, Avrupa ülkelerini ekonomik bakımdan çok güçlü kılan temel dinamiğin endüstriyel üretim ve ticaret olduğunun bilincindeydi. Bu nedenle sanayileşmeyi medenileşmenin temel dinamiği olarak değerlendiriyordu. Çünkü sanayileşme tıpkı Avrupa'da olduğu gibi yaşam mekânını şehir lehine dönüştürecekti. Böylece, insanın ortaya çıkardığı, bu en büyük ve en üstün yaşam formunun ekonomik, demografik, kültürel ve siyasi ağırlığı Osmanlı Devleti'nde de birincil konuma ulaşacaktı. Sanayide gerçekleşen üretim süreçlerinin, eskiden imalathanelerde el tezgâhlarında yapılan imalatla hiçbir benzerliği yoktu. Yani sanayi üretiminde artık el imalatında olduğu gibi bir malın işlenme sürecinin tamamı bir kişinin yaptığı iş olabilmekten çıkmıştı. Örnek vermek gerekirse artık bir pantolonu tek bir terzi dikmiyordu. Yün, pamuk ve/veya ipeğin temizlenip ip haline getirilmesi, üretim sürecinin tek bir alanında uzmanlaşmış işçi ve ustalar eliyle gerçekleştiriliyordu. Yine ipin boyanmasında, dokunup kumaş haline getirilmesinde, dikilecek pantolonun tasarımında, kumaşların tasarıma göre kesilip biçilmesinde, biçilmiş kumaşın dikilmesinde vs. her bir aşamada işinde uzmanlaşmış ayrı ayrı insanlar görev alıyorlardı. Bütün bu işlemler ise tek bir işletmede gerçekleşiyordu. Dolayısıyla sanayi çağında insanların tek bir işi

hakkıyla öğrenip vasıflı hale gelmesi gerekmektedir. Bu ise gelenekte olduğu gibi üretim-tüketim halkasının içinde değil, okulda gerçekleşmesi gereken bir işe ve işçiliğe hazırlık aşamasını zorunlu hale getirmektedir. Zira hiçbir işveren üretimi aksatacak ve/veya sakatlayacak vasıfsız eleman istemiyordu. Öyleyse insanlar daha okul çağında geçimlerini sağlayacak bir mesleğe sahip olarak yetiştirilmeliydiler. Yani bir insan hayatı boyunca geçimini sağlayacak olan mesleğin eğitimini okulda almalıydı. Bu nedenle insanlara dünya mutluluğunu sağlayacak olan mesleki vasıfların kazandırılacağı yer olan okul, dolayısıyla eğitim *medeniyet*in ön şartı idi.

Sonuçta sanayi üretimi devasa bir organizasyon, işbirliği ve düzen gerektirmekteydi. Kırsal toplumun temsil ettiği başıbozukluğun, disiplinsizliğin, medeniyetsizliğin böylesi bir organizasyonu gerçekleştirme olanaksızdı. Bu nedenle medenileşmek Avrupa'nın yaptığı gibi sanayileşmek ve okullaşmakla olabirdi. Diğer yandan bireylerine ayrılmış şehirli-medeni yaşamda, belirtildiği üzere artık devlet herkesle ayrı ayrı muhatap olacağına, her bir insana hak ve görevlerini öğretmek ve şehirli yaşamın gerekliliklerinin neler olduğunu anlatmak da eğitimin göreviydi. Böylece "*cem'iyetin husûlü ve devâm-ı nizâmın*" sağlanmasında sanayi ve eğitim önemli bir rol üstlenmiş oluyordu. Bütün bu süreçlerin toplamından elde edilecek sonuç ise "*kanûn-ı adâletin ve tevsi'-i dâ'ire-i kudretin*" elde edilmesiydi. Bütün bu nedenlerden dolayı Basiretçi Ali Efendi, sanayi ve maarifi *medeniyete* dâhil olmanın olmazsa olmaz şartları arasında zikretmekteydi.

Makalenin başından beri yapılan bütün bu tartışmalardan anlaşılıyor ki klasik İslam-Osmanlı bilgi sisteminin insan, toplum ve devlet anlayışı XIX. yüzyılda büyük bir değişime uğramıştı. Tekâmülün yerini alarak vahşi-medeni karşıtlığını kuran terakki anlayışı, devlet felsefesini değiştirecek kişi otoritesinden yasa hâkimiyetine geçiş tartışmaları, diğer yaşam formlarının dışlanması suretiyle şehrin *medeniyet* temsil eden biricik mekân haline getirilmesi vb. örnekler insanın varoluşsal özellikleriyle ilgili geleneksel kabullerin doğrudan ya da dolaylı tartışmaya açılması anlamına gelmekteydi. Yani insan yeniden tanımlanmak durumundaydı. Bu noktada ilk sorulması gereken soru insan *medenî-i bi't-tab'* midir sorusuydu. Ancak XIX. yüzyıl bu soruyu sormaya müsait değildi. Bu dönem aydınları konuyu, ontolojik referansları tahrir edip yapısını bozmuyormuş gibi tartışıyorlardı. Ya yaptıkları işin bilincinde değillerdi. Ya da dönemleri itibarıyla konunun asıl mahiyetini söyleyecek cesaretleri bulunmuyordu. İşte ilmiye kökenli bir aydın, XX. yüzyılın başlarında, başka bir bağlamda da olsa bu soruyu sorma cesaretini göstermişti. Makalesinin başlığı "*İnsan Tab'an Medenî midir?*" idi.

Soruyu soran Musa Kâzım Efendi'nin yanıtı evetti. Ancak önemli olan sorunun sorulmasıydı. Zira gelenekte böyle bir soru kimsenin aklına gelmezdi. Çünkü geleneksel düşünüş biçiminde insanın "*medenî-i bi't-tab'*" olduğu adeta nas

hükmüne gelmiş bir kabul idi. Yani sadece böyle bir sorunun sorulması bile, Osmanlı bilgi sisteminin Avrupa'dan gelen *civilisation* kökenli bilgi karşısında gerilediği konumu gözler önüne sermeye yetmektedir. Zira bu soru, çağdaş bir sosyoloğun sorduğu şekilde sorulursa: İnsan, “İnsan olarak mı var olmuştur/var edilmiştir yoksa insan olmak için mi var olmuş/var edilmiştir?” şeklinde olmak zorundadır.²⁰⁶ Sorunun ontoloji ve onun belirlediği bilgi sistemi üzerinde yapacağı yıkıcı etki böylece daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu nedenle öncelikle bu hususun tespit edilmesi gerekmektedir.

Cevabından da anlaşılacağı üzere Musa Kâzım Efendi'nin amacı insanı yeniden tanımlamak değildi. O bilinen ve kabul edileni onaylamak istiyordu. Amacı ise soru üzerinden bir bağlam oluşturmak ve Müslümanların XIX. yüzyılda yaşamakta oldukları perişan ve dağınık duruma çare olmak üzere siyasi bir çözüm önermekten, belki temennide bulunmaktan ibaretti. Bu nedenle soru metnin bağlamında değersizleşmekte, genel düşünce iklimi açısından çok değerli bir konuma yükselmektedir. Sonuçta ona göre;

Üssü'l-esâs-ı medeniyet ittifâk ve ittihâddan başka bir şey değildir. Çünkü medeniyet toplu yaşamak demektir. Toplu olarak yaşamak ise behemabâl ittifâk ve ittihâddadır. Zîrâ ittifâk ve ittihâd olmazsa te'âvün ve tenâsur olmaz. Te'âvün ve tenâsur olmayınca insanlar yaşayamaz. Çünkü insanın muhtâc olduğu şey' o kadar çokdur ki bunları tedârik etmek bir insanın değil bin insanın bile kârı değildir. Şu hâlde eğer insanlar böyle nizâ'a, şikâka, hilâfa düşerek beynlerinde bir ittihâd ve vifâk-ı tâm bulunmazsa cem'iyet dağılır. Medeniyetden eser kalmaz. Nitekim tevârih-i akvâm da buna şebâdet etmektedir.²⁰⁷

Bu cümleler onun sorudaki amacını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Doğrudan insanın toplumsallığına vurgu yapan cevap, dağılma evresine girmiş olan Osmanlı devlet ve toplum hayatını birlik olmaya çağırılmaktadır. Zira topluluk halinde yaşamak demek olan *medeniyet*, insanların birbirleriyle ittifak ve birlik halinde bulunmalarını gerekli kılar. Oysa Osmanlı ülkesi hızla dağılmakta, devlet parçalanmakta olup ister Gayrimüslim, ister Müslüman olsun bütün kendini farklı hisseden etnik ve dini topluluklar Osmanlı Devleti'nden ayrılmaya hazırlanmaktadır. Hele Müslümanların durumu içler acısıdır.

Musa Kâzım Efendi bu şartlar altında herkesi bütün kavga, anlaşmazlık ve ayrılık gayrılığı bırakıp bir araya gelmeye, birlik olmaya çağırılmaktadır. Zira birliğin olmadığı yerde karşılıklı yardımlaşma olmaz. Yardımlaşmanın olmadığı yerde ise

²⁰⁶ Konuyu bu bağlama yerleştirmemde büyük katkısı olan, yaptığımız sohbetlerde bana ufuk açıcı değerlendirmelerde bulunan ve soruyu bu şekilde sormamı öneren KTÜ Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Sayın Bayram Sevinç'e teşekkür ederim.

²⁰⁷ Mûsâ Kâzım, “İnsan Tab'an Medenî midir?”, *Te'ârif-i Müslimîn*, I/3, 3 Cemâziye'l-evvel 1328/29 Nisân 1326, s. 34.

insanlar rahat ve güven içinde yaşayamazlar. Çünkü insan muhtaç olduğu o kadar çok şeyi yalnız başına tedarik edemez. Böylece toplum dağılır, insanlar perişan olurlar. Ne yazık ki bu tehlikeye en çok maruz kalanlar müslümanlardır. Çünkü diğer kavimler bu gerçeği çok önce idrak ederek “*medeniyetin esası ittibâd ve ittifâk*” olduğunu anlamışlar ve bu uğurda çalışarak sonunda “*gözlerimizi kamaşdıran şu gördüğümüz terakkiyât-ı medeniyeye*” ulaşmışlardır. Hatta kendi aralarındaki “*ittibâd ve ittifâk*” ile bile kanaat etmeyerek bütün “*düvel-i mu’azzama*” ikiye üçer “*ittifâklar, i’tilâflar*” akdederek geleceklerini sağlama almışlardır. Diğer kavimlerin “*bu ahvâl-i harekât*” bizim için ibretlik büyük bir derstir. Bu ders alınıp, artık Müslümanlar arasında süren gereksiz “*ahvâl*” son verilmelidir. Müslümanlar da diğer insanlar gibi “*tab’an medenî*” olduğunu kâinata göstermelidir.²⁰⁸

Sonuç ve Değerlendirme

Bu makalede ele alınan konular, Türk modernleşmesinin Osmanlı’dan beri yaşadığı kırılma ve sürekliliklerin ana kavramlarına odaklanmıştır. Sürekliliklerin ve kırılmaların tespit edilebilmesi, konunun bütün olarak ele alınıp incelenmesini zorunlu kıldığı için bu makalede *temeddün*, *civilisation* ve *medeniyet* kavramları birlikte ele alınıp değerlendirilmiştir. Öncelikle belirtilmelidir ki *temeddün* ve *medeniyet* iki farklı ontolojinin kavramlarıdır. Sonuçta kavramların varoluş biçimlerinin ve ilkelerinin ortaya çıkarılması sayesinde dönemin insanların zihinsel biçimlenimlerinin anlaşılması kolaylaşacaktır. Bu ise insanların bir düşünce sistemini oluştururken kullandıkları başlangıç ilkelerini öne çıkarmaktadır. *Temeddün* ve *medeniyet*’in başlangıç ilkeleri ise insanın nasıl tanımlanacağı sorununa odaklanmaktadır. Bu bağlamda gelenekten medenileşmeye insana atfedilen vasıfların ve terminolojik çerçevenin nasıl değiştiği bu makalede az çok ortaya çıkmıştır.

Temeddün tartışılırken, insanın varoluşu itibarı ile medeni olduğuna dair kabulün, geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçiminin başlangıç ilkesi olduğu tespit edilmiştir. Zira insan, kendi kendine yetmediği için diğerleri ile alışverişte bulunmak mecburiyetinde olan bir varlıktır. Bunun zorunlu sonucu ise toplumsal yaşamdır. Toplumsal hayat belirli bir düzen gerektirmektedir. Düzenin nasıl olacağına *siyaset* denir. Düzeni sağlayacak otorite ise hükümdardır. Yani *temeddün*’ün içeriği *siyaset* felekesi ile doğrudan ilişkilidir. Toplumsallığın dolayısıyla *temeddün*’ün mekânı ise değişkendir ve en üstünü şehirde olmak üzere her yaşam biçimi ve sahası *temeddün*’ü temsil eder.

Civilisation Avrupa’da XVIII. yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlanan bir terim olup Avrupa’nın ulaştığı maddi-manevi düzeyi ifade eder. Kavram doğrudan şehirle ilgilidir. Avrupa tarihinde yerleşiklik ve şehirliliğin hâkim

²⁰⁸ Mûsâ Kâzım, “İnsan Tab’an Medenî midir?”, s. 34.

yaşam biçimini oluşturması, tarih içinde devlet yönetme ile şehir yönetmeyi özdeşleştiren bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu anlayışın kökleri Yunan site devletlerine ve onların yönetim şekillerine kadar gitmektedir. Bu nedenle *civilisation* şehir dışı yaşam biçimlerine medenilik atfetmeyen, onları dışlayan bir kavramdır. Kelimenin türevlerinin yüklendiği anlamlar bu algıyı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Öte yandan *civilisation*, yeni bir insan ve zaman-tarih algısı sunmaktadır. Bu algı, doğa kanunlarını kendine esas alarak açıklamaya çalışan ilerlemeci-evrimci düşünceye giden yolu açmıştır.

Medeniyet kavramı ile ilgili yapılan tartışmalar öncelikle Osmanlı aydınının zihninin konu hakkında pek berrak olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle ilk aşamada Avrupalı bilgi içeriğinin içselleştirilmeden ziyade var olan geleneksel bilgi sistemine eklenmeye çalışıldığı görülmektedir. Fakat yeni bilginin bağlamının ve ontolojik referanslarının farklı olması, birbirinden tamamen ayrı duran kavram ve bilgi yığınının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla XIX. yüzyıl Osmanlı aydını açısından, mevcut haliyle *civilisation* anlamında *medeniyet* ve temsil ettiği değerlerin gelenek içinde eritilip içselleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak Osmanlı aydınının güç algısı, daha doğrusu güçlü olma isteği, *medeniyete* dâhil olmayı zorunlu görmekteydi. Sonuçta Osmanlı yönetici ve aydınları sahip oldukları düşünce bütünlüğünün parçalanıp dağılması pahasına *medeniyet* alıp Avrupalılaşmaya karar verdiler. Ancak onlar, artık ne eskiyi ne de yeniye temsil edebiliyorlardı. *Temeddün* ve *medeniyet*in birbiriyle tevül kabul etmez karışımından ibaretiler. Bu durum onların eklektik aydın olarak tanımlanmasına neden olmuştur.

Tanzimat aydınları, başlangıçta *temeddün*ün insanın toplumsallığının varoluşu ile ilgili olduğuna vurgu yapan anlam içeriğini muhafaza edip geleneksel anlayışı *medeniyet* kavramıyla birleştirmeye çalıştılar. Fakat süreç ilerledikçe bu, belirli bir kısım muhafazakâr aydının çabasından ibaret bir hal aldı. Önemli bir grup aydın ise bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde *terakki* üzerinden evrimci düşüncelere yönelmeye başlamıştı. Bu ise Osmanlı düşünce hayatında etkisini gittikçe artıran, insanın sosyallik vasfını sonradan kazandığına dair bir algı oluşturdu. Sonuçta insanın Avrupa anlayışına uygun olarak yeniden tanımlanmasının önü açıldı. Böylece *temeddünden medeniyete* giden yolda en önemli fikrî sorun ortaya çıkmış oldu.

Osmanlı bürokrat ve aydınlarını *medeniyete* dâhil olmaya zorlayan en önemli etken devleti güçlendirme arzusu olmuştur. Konuya bu bağlamda yaklaşıldığında ve amacın sonuçtaki belirleyiciliği dikkate alındığında, medeniyetçiliğin kalkınma ideolojisi olarak algılanması gibi bir neticeye ulaşıldığı görülmektedir. Bu ise medenileşme programının maddi-manevi ayrımı yapan teknokrat yaklaşıma indirgenmesini getirmiştir. Ancak medenileşmek, sivilize olmak adına zorunlu bir şekilde fikir, kavram ve teknolojinin birlikte alınması,

bahsedilen teknokrat tavrı kısa bir süre içinde geçersiz kılmış ve az sonra *medeniyet* bir bütün olarak algılanmaya başlanmıştır. Bununla birlikte *medeniyet* (civilisation-Avrupa) üstün bilgi ve teknolojisine itiraz edemeyen Osmanlı aydını, çok önem verdiği maddi kalkınmışlığı üreten Avrupalı ontolojik referansların üstünü örtmüş ve *medeniyet* ancak ahlak üzerinden tartışabilmektedir.

Bir kez daha ifade edilirse, *Civilisation-medeniyet*, XIX. yüzyıl Osmanlı aydını için Avrupa demektir. Bu nedenle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte Batılılaşma, Avrupalılaşma, asrileşme, çağdaşlaşma, modernleşme vs. hangi adla anılırsa anılsın bütün bu ifadelerin ilk şekli *medenileşme*dir. Karşılaşılan asıl sorun medenileşme arzusuyla alakalı olmayıp *medeniyet*'in Avrupa'nın ulaştığı düzeyi ve oluşturduğu bütün değerleri temsil etmesinden dolayı, örnek alınması gereken hususların nelerden ibaret olacağı ile ilgilidir. Bundan dolayı her siyasi-sosyal grup kendi inanç ve düşüncesine göre bir medenileşme programı hazırlamıştır.

Geleneksel düşünüş biçiminin terminolojisine ait olan *temeddün* üzerinden inşa edilen Osmanlı siyasi ve toplumsal yapısı ile modern dönemin kavramı olan *medeniyet* üzerinden kurulmaya çalışılan Batılı yeni Türk siyasi yapısı ve toplumu oldukça farklı özellikler içermektedir. Sözelimi insanı, Allah'ın yarattığı, sosyal ve kemâli arayan bir varlık olarak tasavvur eden *temeddün*, Osmanlı şehir düzenini bu çerçevede oluşturmuştur. Şöyle ki Osmanlı şehir düzeni özelden genele doğru ilerleyen ve iç içe geçmiş beş mekân üzerinden meydana gelmektedir. Bunların birincisi insanın tamamen kendisine ait olan ve aile yaşamını sürdürdüğü alan olarak temayüz eden hanedir. İkincisi birkaç haneden oluşan, bir birine akraba kadar yakınlaşmış ailelerden meydana gelen çıkmaz sokaklardır. Üçüncüsü çıkmaz sokakların açıldığı ana sokaklardır ki bu alan her bir çıkmaz sokağı dördüncü ana mekâna, mahallenin merkezi ibadethanesine (cami, kilise, ve/veya havra) bağlamakta ve mahalleye dâhil etmektedir. Mahalleler ise genelde nesiller boyu bir arada yaşamış ortak bir yaşam inşa etmiş ve Ergenç'in tabiri ile "*aynı mescide devam eden insanlardan oluşan*" bir birliklerdir ve kısmen özel bir alandır. İç içe geçmiş bütün bu yaşam alanlarının buluşma noktası ise *bedesten* etrafında örgütlenen ve iktisadi hayatın cerayan ettiği ve bütün şehrin bir araya geldiği alan olan çarşıdır. Çünkü ekonomik faaliyetler, bütün şehir ahalisinin katılımı ile gerçekleşen ve farklı mahallelerde yaşayan, farklı din ve mezhep gruplarına mensup ve hatta mahallelilik kültürü içinde biraz farklılaşmış insanları kaynaştıran temel insan faaliyetidir. Dolayısıyla insanlararası ilişkisinin en yoğun düzeye çıktığı insan faaliyeti ekonomik uğraşlardır. Yine çarşı kendi içinde meslek gruplarına göre örgütlenmiştir. Herbir esnaf grubunun kendine ait Lonca teşkilatı vardır. Loncalar hem üretimi hem tüketimi denetleyen, gerektiğinde esnaf ile siyaset arasındaki irtibatı sağlayan üst yönetici-denetleyici birliklerdir. Çarşılar ayrıca üretim-tüketim ilişkilerinin örgütlenip cereyan ettiği yerler olduğu kadar mesleki eğitimin de

gerçekleştiği alanlardır. Bu sistem insanları birbirinden sorumlu tutmak üzerine bina edilmiştir ve bahsedilen sorumluluk gerektiğinde komşusuna (aile içinde, çıkmaz sokakta, sokakta, mahallede, çarşıda) yardım etmek, gerektiğinde şehre yeni gelen bir kişiye kefil olmak, gerektiğinde de işlenen bir suçun failini yakalayıp adalete teslim etmek şeklinde işlemektedir.

Medeniyet ise toplumu atomize etmiş ve bireylerine ayırmıştır. Bir kişi gerçek anlamda modern, medeni bir birey olamadığı anda şehirde varlığını devam ettirmesi olanaksızdır. Burada herkes sadece kendisinden sorumludur. Her şeyi kontrol eden tek bir otorite vardır o da devlettir. Kısaca medeniyet bireyi yasa ve devlet ile ama her şeyden önemlisi hayatla baş başa bırakmıştır. Toplumsal yaşamda “sorumluluk ilkesi” işlemediği için herkes kendi başının çaresine bakmak zorundadır. Bu birey yaşayabilmek için mutlak surette eğitim almalı ve geçimini temin edecek bir meslekte ustalaşmalıdır. Bu ustalık iş hayatının içinde değil, okulda gerçekleşmektedir. Yani medeni bir yaşamda elinde vasıflı bir eleman olduğunu belgeleyen bir kâğıt parçası olmayan bir kişinin iş bulabilmesi zordur. İş bulamayan bir kişi geçimini temin edemeyeceği için evsizdir, açtır. Zira medeniyette onun halinden sorumluluk duyacak bir toplumsal duyarlılık, temeddündeki gibi devlet tarafından örgütlenmemiştir. Zira sanılanın aksine insanlar çoğu zaman kendiliklerinden harekete geçmezler. Onları ayağa kaldıracak bir itici güce ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle işsiz güçsüz, evsiz barksız, aç ve çıplak insanlar şehrin “*aylak sınıfını*” oluştururlar ve medeni toplumsal yaşam için tehdit olarak algılanırlar. Ayrıca unutulmamalıdır ki sorumluluk ve dayanışma yoksa komşuluk da yoktur. Bu nedenle ne apartman kültürü, ne sokak kültürü ne de mahalle kültürü bulunmamaktadır. Şehir birbirinden habersiz insanların yaşadığı tek bir toplamdan ibarettir. Burada bireyler kendi yalnızlıklarının esareti altında sözüm ona toplumsal bir hayatı devam ettirmektedirler. Bireyin bu yalnızlığı sivil toplumu güçsüz kılarken merkezi otoritenin gücüne güç katmaktadır ve bu korkunç güç mekanizması, rasyonelleşmiş bürokrasiyi de yanına alan liderlerin diktatörleşmesine yol açmaktadır. XIX. ve XX. yüzyıllar bunların sayısız örneği ile doludur. Bu ise Lahbabi'nin dediği gibi “*Siteler medeniyetinin*” iflasından başka bir şey değildir.

Bütün bu olumsuzlukların yanında medeniyet insana insan olmaktan kaynaklanan haklarını tartışmasız bir şekilde vermek istemektedir. Bunun bütün dünyada tam gerçekleşmemiş olması belirlenen ilkenin görmezden gelinmesine neden olmamalıdır. Yine medeniyet keyfiliğin yerine hukukun hâkimiyetini tesis etmeyi vaad etmektedir. İnsanlık tarihinde oldukça kısa denilebilecek bir zaman diliminde görülmemiş bir maddi ilerlemenin ve zenginliğin kaynağı olmuştur. Bilim ve teknoloji sayesinde doğa insanın kullanımına açılmıştır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan çevre sorunları ise medeniyetin en büyük krizlerinden birine işaret etmektedir ve mutlaka acil çözümler üretilmelidir. İnsanlık henüz istenilen

seviyede olmasa da sağlık, eğitim, kadın hakları, çocuk hakları vb. konularda inkâr edilemez bir ilerleme kaydetmiştir. Ancak bu gelişmiş ülkelerle sınırlı kalmıştır. Medeniyetin olumlu ve olumsuz yanlarını sıralamaya devam etmek mümkündür. Ancak buna gerek olmadığı, maksadın hâsıl olduğu açıktır.

Yukarıda kısaca ortaya konulan *temeddün-medeniyet* karşılaştırması göstermektedir ki *medeniyet* sorun çözdüğü kadar sorun da üretmiştir. Bu süreçte insan doğayla başa çıkmayı ve hatta ona hükmetmeyi tercih etmiş fakat kendisi de insan olmaktan çıkma riski ile karşı karşıya kalmıştır. Elbette *medeniyet*ın sorunlarının tespit ve çözümü için kafa yormak gerekmektedir. Ancak Türk aydınının üzerinde durmak zorunda olduğu bir başka husus da *temeddün* ile *medeniyet* nasıl uzlaştıracağı ile ilgilidir. Bu uzlaşının sağlan(a)mamış olması Türkiye'nin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik sorunlarının temel sebeplerinden biridir ve Türkiye tarihinin son 250 yılına damgasını vuran ağır bir kimlik buhranının da kaynaklarından. Eğer Türk aydını bu uzlaşmayı gerçekleştirecek çözümü üretebilirse, insanın tekrar doğayla bütünleşmesi gerçekleşecektir. Bu işe herhalde ontolojik referanslardan başlamak gerekmektedir. Yani *temeddün*ün ontolojisi ile *medeniyet*ın ontolojisi nasıl uzlaştırılacak ya da buradan nasıl bir sentez ortaya çıkarılacak, sorularına verilecek cevap belki de insanlık tarihine yeni bir yön verecektir. Ama zaten meselenin en can alıcı noktası da burasıdır. Aksi halde hiçbir uzlaşma denemesi başarılı olamayacak, bu eklektik dağınıklık sürüp gidecek ve Türkiye eski ile yeni arasında bocalamaktan kurtulamayacaktır.

Kaynaklar

- AĞAOĞLU, Ahmet, *Üç Medeniyet*, İstanbul 1927.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I, Tertûb-i Cedîd, Dersa'âdet 1309 (1891).
 _____, *Tezâkür-40 Tetimme*, Haz. Cavit Baysun, Ankara 1991.
- Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), "Garb Medeniyetçiliği", *Sebîlü'r-reşâd*, XXIV/602, İstanbul Mayıs 1340, s. 54-55.
- AKDAĞ, Erhan, "İbn-i Haldun'un Medeniyet Anlayışı", *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 428-435.
- Âlî Paşa, "İltifât-nâme", *Mecmû'â-i Fünûn*, Sene 1, No: 2, İstanbul 1279, s. 51-56.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara 1998.
- ASİLTÜRK, Baki, *Osmanlı Seyahatlerinin Gözüyle Avrupa*, İstanbul 2000.
- Basîretçi Ali Efendi, "Şehir Mektûbu-Te'âvün-Mektup No:58", *Basîret*, No: 98, 15 Şevvâl 1290 Cuma/23 Teşrin-i Sâni 1289 Cuma(6 Aralık 1873), s. 1-2.
 _____, "Şehir Mektûbu-Îzâh-ı Merâm-Mektub No: 78", *Basîret*, No: 1201, 23 Safer 1291 Cuma/29 Mart 1290 Cuma (11 Nisan 1874), s. 2.
- BAYKARA, Tuncer, "Civilisation ve Osmanlı Devleti", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1999.
 _____, "Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1999, s. 33-43.
 _____, "Bir Kelime-Istilah ve Zihniyet Olarak "Medeniyet" in Türkiye'ye Girişi", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1999.
- BERGEN, Lütfi, "Medeniyet Ekseninde Kültür", *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 33-64.
- Bir Bedevî Mektubu, "Bir Bedevî Mektûbu", *Mecmû'â-i 'Ulûm*, Sene 2, No: 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 379-380.
- BOZKURT, Nebi-Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Medine", *DİA*, VII, Ankara 2003, s. 305-311.
- BUHL, Fr., "Medine", *MEB İslam Ansiklopedisi*, VII, Eskişehir 1997, s. 459-471.
- CANATAN, Kadir, *Mukaddime-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 2009.
- CANATAR, Mehmet, "Yasa, yasak, Yasaknâme Tabirleri", *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 21-37.
- CHİLDE, Gordon, *Kendini Yaratan İnsan (İnsanın Çağlar Boyu Gelişimi)*, Çev. Filiz Ofloğlu, İstanbul 1996.
- ÇİĞ, Muazzez İlmiye, *Tarih Sümer'de Başlar*, Ankara 1998.
- ELİAS, Norbert, *Uygurluk Süreci*, Çev.: Ender Ateşman, c.I, İstanbul 2000.

- EROL, Murat, “Medeniyet ve Yerlilik: Anadolu’da Bir Medeniyet Düşünmek”, *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 140-156.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması-Tahsilü’s-Sa’ada*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2012.
- _____, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990.
- FAZLIOĞLU, İhsan, “Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 117, Kış 2014, s. 99-111.
- FEBVRE, Lucien, *Uygurluk, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1995.
- FİNDLEY, Carter Vaughn, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?”, *TANZİMAT-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlioğlu, İstanbul 2011, s. 491-502.
- GENCER, Bedri, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, İstanbul 2008.
- _____, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, İstanbul 2011.
- _____, “Medenileşmeden Küreselleşmeye Modernleşmenin Akıbeti”, *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 127-129.
- GÖLE, Nilüfer, *Modern Mabrem-Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul 2001.
- GOODY, Jack, *Tarih Hırsızlığı*, Çev. Gül Çağlalı Güven, İstanbul 2012.
- GÜNAYDIN, Yusuf Turan, “Medeniyet Bibliyografyası”, *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 587-624.
- GÜNDÜZ, Mustafa, *Eğitimci Yönüyle Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 2012.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, *Anadolu’da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar 1453-1650*, I, Ankara 2009.
- HEGEL, G. F. W., *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sezer, İstanbul 2003.
- Hoca Tahsin, “Aklâmü’l-Akvâm”, *Mecmuâ-i Ulûm*, sene 1, No: 1, 1 Zîl-hicce 1296 (16 Kasım 1879)?, s. 45-76.
- İbn Haldun, *Mukaddime-1*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2012.
- _____, *Mukaddime-I*, Çev. Pîrizâde Mehmed Sâ’ib, Haz. Yavuz Yıldırım-Sami Erdem-Halit Özkan-M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008.
- İNALCIK, Halil, “Osmanlı Hukuna Giriş Örfî-Sultanî Hukuk ve Fâtih’in Kanûnları”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 73-103.
- _____, “Kutadgu Bilig’de Türk Devlet Geleneği ve Adalet”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 1-20.
- İNAN, Kenan, *A Summary and Analysis of the Târîh-i Ebü’l-Feth (History of Conqueror) of Tursun Bey (1488)*, The University of Manchester Faculty of Arts Department of Middle Eastern Studies Unpublished Ph. D. Thesis, April 1993
- KAPLAN, Mehmet, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, *TANZİMAT-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlioğlu, İstanbul 2011, s. 463-475.

- KAPLAN, Mehmet-İnci Enginün-Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-1*, İstanbul 1974.
- KARAÇAVUŞ, Ahmet, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.
- KAYAPINAR, Akif, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, İstanbul 2009, s. 121-160.
- KAYNAR, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1985.
- KEANE, John, *Şiddet ve Demokrasi*, Çev. Meral Üst, Ankar 2010.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Avrupamerkezcilik ya da Dünya Tarihinin Marjinalleşmesi”, *Dinin Fiziki Demokrasinin Kimyası*, Ankara 1999, s. 223-231.
- Kınalı-Zâde Âli Çelebi, *Ablâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul 2007.
- KORKUT, Şenol, “İbn Haldun’un “es-Siyâsetü’l-Medeniyye” Teorisini Eleştirisi”, *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, İstanbul 2009, s. 161-192.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, “Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İnalçık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s. 39-72.
- KUHN, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısız*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul 2000.
- KUTLUER, İlhan, “Medeniyet”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 296-297.
- KUTLUER, İlhan, “İnsan” *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 320-323.
- LAHBABİ, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsanî Medeniyet*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1996.
- “Ma’arife Dâ’ir Bend-i Mahsûsdur”, *Tercümân-ı Ahvâl*, No: 34, 2 Zi’l-kâde 1277 (12 Mayıs 1861), s. 1-3.
- Mehmed Şevki, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-Medeniyet-4”, *Mecmu’â-yı Fünûn*, No: 32, İstanbul, Şabân 1281 (Aralık/Ocak 1864/1865), s. 302-303.
- _____, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-1”, *Mecmu’â-i Fünûn*, Yıl: 3, No: 29, İstanbul Cemâziye’l-evvel 1281 (Ekim 1864), s. 186-196.
- _____, “Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası-3”, *Mecmu’â-i Fünûn*, Yıl: 3, No: 31, İstanbul Receb 1281 (Kasım/Aralık 1864), s. 258-268.
- MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul 1996.
- _____, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, Haz. Ümit Meriç Yazan, İstanbul 1997.
- _____, *Kültürden İrfana*, Haz. Mahmud Ali Meriç, İstanbul 2013.
- Mûsâ Kâzım, “İnsan Tab’an Medenî midir?”, *Te’ârif-i Müslimîn*, I/3, 3 Cemâziye’l-evvel 1328/29 Nisan 1326, s. 33-34.
- Münif Paşa, “Mukaddime-i Medhâl-i İlm-i Jeoloji”, *Mecmu’â-i Fünûn*, I/2, 1278 (1862), s. 67-80.

- Namık Kemal, “Terakkî”, *Mecmuâ-i ‘Ulûm*, Sene 1, No: 2, 15 Zi’l-hicce 1296 (30 Kasım 1879), s. 153-160.
- _____, “Ahlâk-ı İslâmiye”, *Osmanlı Modernleşmesinin Mesleleri-Bütûn Makaleleri-1*, (Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara), İstanbul 2005, s. 309-318.
- _____, “Terakkî”, *Osmanlı Modernleşmesinin Mesleleri-Bütûn Makaleleri-1*, Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul 2005, s. 212-220.
- _____, “Medeniyet”, *Mecmuâ-i ‘Ulûm*, Yıl 2, No: 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 382-384.
- _____, “Medeniyet”, *Osmanlı Modernleşmesinin Mesleleri-Bütûn Makaleleri-1*, Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul 2005, s. 358-361.
- ORTAYLI, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, İstanbul 2011, s. 421-461.
- ÖZEL, İsmet, *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul 2006.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü-III*, İstanbul 1993.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul 2013.
- Rıdvan Nafiz, *Küçük Türk Tarihi*, Türk Yurdu Kütüphanesi, İstanbul 1329(?).
- SEVİNÇ, Bayram, *Şehir Bir Söyledir: Trabzonluluk Fenomeninin Sosyolojik Analizi*, Trabzon 2014.
- SOREL, Albert, *Me’ale-i Şarkîye*, Çev. Yusuf Ziyâ, İstanbul 1911.
- SPENGLER, Oswald, *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, İstanbul 1997.
- ŞENTÜRK, Recep, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun”, *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, Ed. Recep Şentürk, İstanbul 2009, s. 227-268.
- ŞİRİN, İbrahim, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara 2003.
- TANİLLİ, Server, *Uygarlık Tarihi*, İstanbul 2011.
- TANPINAR, A. Hamdi, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1976.
- TAŞDELEN, Vefa, “Medeniyet İnsanlığın Ortak Dili”, *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 8-22.
- TURSUN BEY, *Târîh-i Ebü’l-Feth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul 1977.
- WALLERSTEİN, Immanuel, *Jeopolitik ve Jeokültür (Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler)*, Çev.: Mustafa Özel, İstanbul 1993.
- WEBER, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. Bahadır Akın, Yay. Haz. M. Atilla Arıcıoğlu-Bahadır Akın, Ankara 2006.

UBUCİNİ, M. A., *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, Çev. Cemal Aydın, İstanbul 1998.

ULUDAĞ, Süleyman, "Giriş", *Mukaddime-I*, İstanbul 2012, s. 15-154.

_____, "Mârifet", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 54-56.

UNAN, Fahri, "Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet", *Adâlet Kitabı*, Ed. Halil İncalık-Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara 2012, s.105-119.

YILMAZ, Murat, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Eserlerinde Avrupa ve Avrupa Taribi Algısı*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2013.

YILMAZÇELİK, İbrahim, *Osmanlı Devleti Döneminde Dersim Sancağı-İdari, İktisadi ve Sosyal Hayat*, Ankara 2011.

Dictionnaire de l'Académie Française, Sixième Édition, Paris 1835.

Le Petit Robert, Paris 2002.

<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/bakara.htm> (17 Mart 2014).

<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/araf.htm> (17 Mart 2014).