

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ) ANABİLİMDALI**

İSLAM VE MODERNİTE

Doktora Tezi

Amer Shatara

Ankara-2007

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ) ANABİLİMDALI**

İSLAM VE MODERNİTE

Doktora Tezi

Amer Shatara

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi Turan

Ankara-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ) ANABİLİMDALI

İSLAM VE MODERNİTE

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Rufai Turan

Tez jürisi Üyeleri

Ad ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının ortaya çıkmasında öneri ve teşvikleriyle büyük yardımları dokunan değerli hocalarıma, başta tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan olmak üzere, Prof. Dr. Yasin Ceylan'a, Prof.Dr. Sabri Büyükdüvenci'ye, Doç. Dr. Erdal Cengiz'e ve Doç. Dr. Ülker Öktem'e teşekkürlerimi sunarım.

Bu tez çalışmasını, varlığıyla bana en büyük manevi desteği veren oğlum N.Uygar Shatara'ya ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	iv
ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	2
I. BÖLÜM:	16
MODERNİTE: BİR EFSANE Mİ BİR GERÇEKLİK Mİ?	16
I.1. Kavramsal Tanımlar	17
I.2. Modernite ve Modernizme Özet Bir Bakış	19
I.3. Modernite: Aydınlanma Miti	33
I.4. Modernite: Toplumsal Arka Plan	40
I.4.1 Bürokratik Yapılanma	41
I.4.2. İktidar ve İtaatin Meşrulaştırılması	43
I.4.3. Akıl, Bilim ve İlerleme	46
I.4.4. Sanayi Toplumu	50
I.4.5. Zaman, Mekan ve Faaliyetlerde Eşgüdüm	52
I.5. Modernitenin Eleştirisi	55
I.5.1. Modernitenin Eleştirisi ve Aydınlanma Mitinin Çöküşü	57
I.5.2. Nietzsche'nin Moderniteyi Yıkıcı Eleştirisi	60
İKİNCİ BÖLÜM:	90
ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE MODERNİTE	90
II.1. İslâm Modernistleri	91
II.1.1 Cemaleddin el-Afgâni	96
II.1.2. Muhammed İkbal	101
II.1.3. Muhammed Abduh	105
II.1.4 Seyyid Kutub	113
II.2. Çağdaş Arap Düşüncesi: Nahda - Modernite	136
II.4. Sekülerite ve Modern Bilinç	140
II.5. İslâm ve Modernite (Doğu-Batı)	146
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:	186
POSTMODERNİTE YA DA MODERNİTENİN ELEŞTİRİSİ	186
III.1. Postmodernite ve İlgili Kavramları	187
III.1.1. Postmodernizmin Kavramsal İçeriği	198
III.1.2. Postmodernizmin Temel Karakteristikleri	210
III.2.3. Postmodern Dönemde Din	224
SONUÇ	250
ÖZET	255
SUMMARY	256
KAYNAKÇA	257

ÖNSÖZ

İslam ve Modernite gibi bir yanıla tarihsel, diğer yanıla da güncel bir olguyu yapılmış olan onca teorik söylemin içinde Felsefeye uygun bir dil içinde problemleştirmek ve bu problemi çözümlemeyi denemek, burada yürütülecek araştırmayı baştan bir tehlikenin içine sürüklemektir. Bu iki kavram alanının düşünürleri birbirlerini farklı söylemler içinde algılayıp yargıladıkları dikkate alındığında, İslam ve Modernite gibi bir konu, bir söylemden hareket edilerek mi çözümlenmelidir, yoksa söylemler çokluğu dikkate alınır mı, bu söylemler içinde sentezci bir bakış mı geliştirmelidir? Kavramların etkili olarak varlıklarına rağmen, tanım ve içerikteki olgunlaşmamışlığa bir de postmodern söylemin eleştirileri eklendiğinde, konu bir problemten çok bir bulanıklığa doğru akmaktadır. Bu bulanıklık içinde aka bir yol çizmek için buradaki çalışma, konuya ait temel metinler ile konunun toplumsal düzlemdeki pratik gelişmelerine birlikte bakarak problemini çözmeyi deneyecektir. Çalışma, bu iki kavramın bir birini değillemeyecek bir yapıda bir araya gelebileceğine ilişkin bir yaklaşımı temellendirmeye çalışacaktır. Sonuçta, İslam'ın teorik tartışmalarında Batı karşısındaki savunma tutumlarından vazgeçip postmodern bir söylem aracılığı moderniteyi, böylece Batı'yı eleştirebilmesini; bu eleştiri yaparken de aynı eleştiri tarzı ile kendilerini değerlendirerek kutsalın büyük anlatısı ile hayatı yönlendiren küçük anlatıları birbirinden ayırması önerilmektedir.

GİRİŞ

20. yy'ın başlarında pozitivizm, dile gelebilir olan ile gösterilebilen arasındaki kurduğu bağlantı aracılığı ile olgular alanı dışındaki düşünme problemlerini “metafizik” olarak suçlarken, bu metafizik ile kendisi arasında bir mesafe olduğunu göstermek için “merdiveni” itmek gerektiğini iddia eder. Yüzyılın sonuna gelmeden, kendilerine postmodernist denilen söylemin taraftarları pozitivizmin metafiziğe kapalı bu huzur evinin duvarlarını sökmeye başlar. Herkesin, birbirinin merdivenini itelemeye çalıştığı bu alan bir karnaval sahnesi değil, Batı'nın entelektüel kendiliğidir. Batı, kendi idollerini yiyerek değişir. Bu durum, onun kültür yapısının en temeldeki çelişkisidir. Bu türden çelişkilerin gerilimi Batı'nın sonunu getirmesi bir yana, çelişkilerinden beslenerek yükselişini sürdürmektedir. Elbette bu yaklaşımın açılanması burada tartışılacak konunun dışına taşacağı için, sadece soruna işaret etmek yeterli görülebilir.

Buradaki inceleme, Batı'nın kendi çelişkilerini Doğu'ya aktardığını, Doğu'nun kendisini Batı'nın çelişkileri ile algıladığını ve bu çelişkilerin algılanış tarzından dolayı Batı'ya karşı tutum geliştirdiği temellendirilmeye çalışılacaktır. Batı'nın Doğu paradigması, Doğu'nun kendisini Batı'nın paradigmaları aracılığıyla algılama tarzı ile bu algıya karşı geliştirdiği direnç tarzını, Batı'nın ve Doğu'nun “modernlik” serüveni ile ilişkilerini açımlayarak anlama denenecektir. Bu tartışmayı açımlayabilmek için problem “İslâm” ve “modernlik” kavram çifti üzerinden tartışılacaktır.

Ancak böylesi bir sorun sosyolojinin, siyasetin, antropolojinin ya da tarih gibi bilimlerin kavram ve çözümlemelerine dönüşmeden, felsefenin bir problemi olarak nasıl çözümlenebilir? Bu kavram çifti, bu türden bilimlerin problem alanı içinde daha yoğun bir inceleme nesnesi olarak duruyorsa da, gerçekte, bu çalışmalar birer alan araştırması olarak sınırlı kaldığı için her defasında, problemi açıklamada, bir eksik taraf kalmaktadır. Felsefe, bu kavram çiftini, ne türden bir çözümle ile ele alırsa, ondaki çelişkileri daha köklü bir şekilde açıklayabilme olanağını sergilemiş olabilir? Elbette ki, felsefenin klasik tutumu, bu kavram çiftini, bir olgu alanı olarak değil, bir türden bilinç yapısı olarak ele alma yönünde eğilim gösterecektir. Buradaki soruşturma, bu kavram çiftini, bir *bilinç yapısı* olarak ele alıp bu bilinci de Batı'nın ve Doğu'nun *kendiliği hakkındaki bir türden kabulü* olarak çözümlemeyi başarır, felsefeye uygun bir zemin yaratılmış olunacaktır. Bir anlamda bu çalışma Batı'nın ve Doğu'nun *kendiliği hakkındaki kabullerinin* ve bu kabullerinin eleştirisinin karşılaştırmasını içermiş olacaktır.

Platon'un düşünsel serüveninde en sancılı problemlerden birisi *idea* ile gerçeklik arasındaki bağlantı problemidir. Bu sorunu sancılı bir entelektüel uğraşıya dönüştüren iki türden alanın varlığı değildir; sancının asıl nedeni, bu iki gerçeklik alanının bir biri için zorunlu gerçeklikler oluşunun temellendirilmesi sorunudur. Aynı sancılı durum Kant'ın ahlâk ve özgürlük kavram karşıtlığında da açığa çıkar. Sorun kavramların varlığını onaylamak değil, kavramların bir biri için zorunlu koşul olmalarındadır. Aynı sorun burada bir araya getirilmeye çalışılan “modernlik” ve “İslâm” kavram çifti için de var görünüyor. Ancak buradaki karşıtlık örneklerdeki

gibi çözümlenemez ontolojik bir sorun türünden değilse de, daha pratik ve daha çözümler de görünmektedir.

Bir toplum, tarihine ait bir takım metafizik değerleri kendisini tanımladığı değerlere dönüştürüyorsa, burada entelektüel bir çözümlemeyi güçleştiren bir sorun ortaya çıkmaktadır: İdea ile bireysel ve toplumsal varoluş realitesinin iç içe girmişliği sorunu. Şöyle ki, din, ait olduğu toplumun metafizik tasarımını belirlemekle kalmayıp onun bütün bilinç içeriklerini, zaman kavramını, gelecek tasarımını, insan kabullerini, politik ilişkilerini kısacası bütün bir uygarlık içeriğini belirliyors ve sadece bu belirleme, bir tanımlama sorunu olarak kalmayıp bir türden ‘hazır bilinç’ olarak kendisini bireylere yüklüyorsa, açık olan şudur ki, burada metafizik olan ve onun pratik uzantılarındaki çelişkileri ayıklamak entelektüel bir çözümlemeyi doğal olarak aşacaktır. Pozitivist bir tutum her şeye sırtını dönerek kendisini rahatlatır, ama değerleri kendinde ve kendi için anlamak isteyen bir felsefede yollar çatallanır. Öyleyse, öncelikle yapılması gereken, samimi itiraf, böylesi bir incelemede felsefece bir soruşturmaya sonuna kadar sadık kalınamayacağıdır. Çünkü sorun bir yanıla metafiziğin alanına ait olması kadar, bir yanıla da gerçekliğin, yani toplumsal ve ideolojik insanın ta kendisidir. İnsanın bu kadar somut sorununu daha fazla soyutlayarak anlamaya kalkmak, pozitivist duyarsızlığı başka bir alanda sürdürmek olacaktır.

Batı’nın “Doğu” ve “İslâm” paradigmasını bir birine indirgemesi, böylesi bir pozitivist tutumu içermektedir. Batı Doğu’yu anlamıyor, anlam atfediyor. Doğu, atfedilen bu anlamlandırmadan huzursuz olduğu için, Batı karşıtı tutumunu

sertleştiriyor. Bununla birlikte Doğu bir şeyi, kendi çelişkilerini ve asıl sorununun çelişkileri aşacak metodun hangisi olduğu konusunda büyüdüğünü fark ediyor.

Öyleyse bu kavram çiftinin kökenindeki oryantalist bilinç, yanlış bir bilinç olarak gösterilebilir mi? Batı'nın Doğu hakkındaki paradigmasının tarihsel kökenlerindeki süreci takip etmek buradaki çalışma için gereksiz bir inceleme olabilir, ama Batı'nın kendisine “modern” demesinin incelenmesi için yeterli gerekçe bulunabilir. Her şeyden önce Batı'nın Doğu'ya ilişkin oryantalist düşüncesinin kaynağında, kendisi hakkındaki öz bilinci vardır. Doğu'yu ya da İslâm'ı modern olarak görmeyen bir Batı'nın tutumundaki hareket noktası, kendisini modern görmesidir. Nedir bu Batı'nın modernlik efsanesi? Modernliği anlamak, Batı'nın kendisi hakkındaki özbilinçlenmesini anlamaktır.

Burada daha şaşırtıcı olan, Batı'nın bu suçlayıcı tutumu karşısında, Doğu'nun kendisini savunma konumuna geçmesi ve savunma için geliştirdiği refleksin tarzıdır. Batı karşıtı tutumlar arasında İslâm'ı bir türden modernlik olduğunu tanıtlamaya çalışan düşünce akımları, İslâm'ın bir akıl dini olduğunu, bu nedenle ölçüt alınacak başka bir şey olmadığını ileri sürerek başka türden bir akılcılığın peşindedirler. Bu karşı olum, kimi yaklaşımlar tarafından politize edilerek radikalleştirilmektedir. Batı, modern olmama eleştirisi ile fundamentalizmi yaratırken, politik İslâm da bu fundamentalist oluşumdan besleniyor. Öyleyse “İslam” ve “modernlik” olarak kavram ayrımı, büyük politik sonuçları içinde taşıyor. Eleştiriler karşısında daha farklı bir tutum da Batı'nın eleştirilerini haklı bulup kendi toplumsal koşullarını gözden geçirmeyi önerenlere aittir. Bu akım, daha çok, bir

türden gecikmiş bir reform özlemi içinde olup sosyal hayatın dinsel değerlerin dışındaki kurallar ile yönetilmesinin taleplerini geliştirmeye çalışmaktadırlar.

Taraf ya da karşı taraf olmanın bütün düşünsel gerekçeleri açısından bakıldığında, Batı'nın suçlamasına Batı'nın paradigmatları ile ya da kendi paradigmatları ile karşı duran entelektüel tartışmalar oldukça yoğundur. Ancak bütün tartışmalar bir suçluluk psikoloji içinde olmaktadır. Çünkü her savunma, suçlamayı meşru kılmaktadır. Oysa modernitenin çözümlenememiş çelişkilerini kendi öz bilincine dönüştüren Batı'nın kendisi suçlu olamaz mı? Batı, kendi çelişkilerini Doğu'ya ihraç ettiği için Doğu kendi suçluluk psikoloji içinde kendisine bir çıkış arıyor. Büyük anlatıları eleştirip çok kültürlülüğü savunan Postmodern çözümlemeler Doğu'nun Batı karşıtı eleştirel tavrı için çözümleyici bir olanak olabilir.

Batı, kendi çelişkilerini kendi eleştirmenlerin ağzından dinlemeyi tercih ediyor. Acaba postmodernist bakış, Doğuluya, Batı'nın kendi çelişkilerini açığa çıkartıp paradoksun onda olduğunu gösterecek bir tartışma düzenini sağlayabilir mi? Elbette postmodern eleştiri kendi içinde bir yığın sorunu barındırıyor. Her şeyden önce, büyük anlatılar çağını geride bırakmayı varsayan bir söylem, kutsallığı, “metni” kendisini tanımlamak için kullanan bir toplum için olanaklı görülüyor. Ama ne olursa olsun, teoloji çağı geride kaldı. Mutlağın gerisindeki çelişkilerin açılmanması, yani her bilincin kendi gerçekliği ile yüzleşmesi benlik tasarımını dönüştürecektir. İslâm teolojisinin teologlara bırakıldığı, teologlarında sosyal hayatı sahiplerine bıraktığı toplumsal bir yaşam koşulunda İslâm'ın politize olması ortadan kalkabilir. Öyleyse burada sorun, İslâm'ın modern olup olmama sorunu değil, İslâm toplumunun kendilik bilincidir. Daha antropolojik bir sorun geride yatmaktadır.

Doğulu insan olmak nedir? Kurulması ya da korunması gerekenlerden önce yıkılması gerekenler vardır. Doğu insanın kendisini algılama tarzı nedir?

Batı'nın suçlaması karşısında Doğulunun yaptığı eleştirisi ve savunmalar henüz çok erkendir. Batı'nın beş yüz yılda tartıştığını Doğu'nun tartışması yüz yılını doldurmadı bile. İslâm için “çağdaş” dönemin (1798 -1801) Napoleon Bonapart'ın Mısır seferi ile başladığı varsayılsa, “çağdaş İslâm”ın tarihini 208 yıllık bir zaman dilimi oluşturmaktadır. Modern dünya ile tanışmak, aynı zamanda Müslüman birey için bir geri kalmışlık ve gecikmişlik hissinin oluşmaya başlaması anlamına gelir. Nitekim Müslüman düşünürler için modern dünya karşısında İslam için bir çözüm bulma çabası, İslâm dünyasının geri kalmış olması ön kabulünden hareket eder.

Batı'da Rönesans ve Reform hareketleri “kendini sorgulama” dönemidir. Bu reformcu dalga, temelde, Batı'ya tahakküm eden “Katolik Kilisesi”ne başkaldırı özelliği taşır. O dönemde sadece Batı'da değil, tüm dünyada “dinlerin” hâkimiyeti söz konusuydu. Rönesans ve reform hareketleri bu “din” egemenliğini sorgulamaya yönelir. Kiliseye, Katolik mezhebe yöneltilen eleştiriler sonucu, reformcu Protestanlığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Temelde Hristiyanlığın aslına dönmeyi, saflaşmayı savunuyorlardı. Batı'yı etkileyen ikinci büyük olay 1789 Fransız devrimidir. Bu devrim dinin egemenliğini tamamen kırmayı amaçlamıştır. Bu devrimle gelen “laiklik” ilkesi Hristiyanlığı Batı toplum hayatından uzaklaştırmıştır.

Her devrim, doğası gereği, zaferinden sonra ideolojisini yaymak ister. Başarılı her devrim, çevresini etkilemeye başlar; başkaları tarafından taklit edilir veya kendisini ötekine dayatır. Fransız Devrimi 1789'da gerçekleşmesinin on yıl sonrasında, kendisini Doğu'ya, Mısır'a taşımıştır. Özgürlük, kardeşlik, eşitlik sloganlarını kendisine rehber edinen Napolyon “gelişmemiş” Mısır'a özgürlüğü, eşitliği ve kardeşliği yerleştirmek için işgal eder. Mısır'ın Fransızlarca işgali, Batı'nın Doğu'ya başlattığı tarihi saldırının ilk adımıdır. 19. yy'ın bu il başlangıcı, aynı zamanda Osmanlıların toprak kaybetmeye devam ettiği yıllardır. Batı, Fransız Devrimiyle siyasi, askeri ve bilimsel atağa kalkarken, Doğu (Osmanlı) toprak kaybetmeye başlamıştır. Ancak doğu için asıl sorun işgalle değil, işgalin sona ermesi ile başlamıştır. İşgalden sonrası Doğu toplumu “gelenek”, “modernite” ve daha geç dönemlerde “radikalizm” problemi içinde kendi varoluş kimliğini aramayı sürdürmüştür. Bu nedenle, dönemin temel uğraşı, bir türden, “kendini yeniden ispat etme” olarak görülebilir. Toplu bir uyanış için “nelerin yapılması gerektiği” sorusu, dönemin temel bir problemidir. İslam toplumları, modern dünya ile karşılaştığı tarihten itibaren, uzun soluklu bir mücadele ile bu “projeyi” gerçekleştirmeye çalışır. Bu mücadele iki ana kategoride sürdürülür: Moderniteye uygun olanlar ve moderniteye karşıt olanlar.

Bu bölünme, en açık olarak Rıfa'a et-Tahtavi (1801-1873), Cemaleddin el-Afgâni (1839 – 1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905)'nin düşünceleri ile Seyyid Kutub (1915-1966) ve izinden gidenler arasında açığa çıkar. Afgâni, Hristiyanlıkta olduğu gibi, Martin Luther gibi, reformasyon gibi öğelere ihtiyaç olduğuna inanır. Ona göre İslâm ilerleme, değişim, akıl ve bilim dinidir. Dolayısıyla, Batı modernitesi

ile uyumlu çizgi çizer. Diğer taraftan, Batı Modernitesine topyekun bir karşı çıkış söylemi geliştiren Seyyid Kutub, Batıdan İslâm'a eklenmiş her şeye karşıdır.

Burada Batı'dan gelen tüm kültürel unsurlar ve sosyal değerler, İslâm dışı ve Cahiliyye mirası olarak nitelendirir. İslâm dininin temel tezleri ile modernitenin ana ilkeleri arasındaki farklar apaçık bir şekilde ortaya konur. Vahye dayanmayan ve hatta ilahi bilgiyi yadsıyan Batı dünya görüşü ve yaşam biçimiyle İslâm öncesi Arap düşünce ve gelenleri arasında paralellikler çizilir ve iki yaşam şeklinin de İslâm dinine aykırı olduğu sonucuna varılır.¹

Bununla birlikte, Batı modernitesi ile karşılaşmanın entelektüel ağırlığı karşısında zor durumda kalan sadece Müslüman toplumlar olmadı. Batı, kendinde olmayanı aynı kadere mahkum ediyor. Modern bilgi, düşünce ve ideallerle karşı karşıya kalan savunmasız bütün kültür ve hayat biçimlerinin insanları, kendi varlıklarını devam ettirmek üzere bir anlam ve imkan aramanın, ayakta kalabilmenin mücadelesini yapmak zorunda kalmaktadır. Bu insanların başlangıçtaki çabası, farklı ve muhalif bir güce/dünyaya karşı, kendi hayat ve değerler evrenini koruma amacıyla başladıkları bir mücadele niteliğini taşımaktadır. Bugün modernite, İslâm'dan yeni bir "rol" ve/veya işlev üstlenmesini istemektedir: Modernitenin yeni baştan inşa ettiği bir dünya ile bugün İslâm/Müslümanlar karşı karşıya bulunmaktadır. İslâm ya kendini bu dünyaya göre yeniden yorumlayacak ya da kendi ideallerini ve epistemolojisinin önceliklerine uygun bir yorumlama bu dünyayı aşmayı deneyecektir.

Fakat modernitenin temeli teşkil eden Aydınlanma düşüncesi, din ile dünya işlerini birbirinden ayırmakla yetinmemiş, düpedüz dine karşı bir tutumu da geliştirmiştir. Aydınlanmanın temel niteliği, insanın sahip olduğu melekelerden

¹ Y. Ceylan, **İslâm ve Diğer Her Şey**, Ankara, 2005, s.119.

birini, aklı, diğerlerinden ayırarak insanın en önemli ve tek ayırt edici özelliği haline getirmesidir. Aklın yüceltilmesi, diğer “yüce” sayılan referansların yıpranmasını ve dinsel inançların akıl dışı bulunarak sorgulanmasını ifade etmektir; çeşitli dinlerin içerdği doğmalar birer hurafe, mucizeler ise cahil insanları kandırmak üzere icat edilmiş hikayeler olarak görülmektedir. Bu anlamda laiklik, Aydınlanmanın vazgeçilmez bir parçasıdır ve dolayısıyla, modern bireyi oluşturan temel taşlardan başlıcasıdır. Modernitenin İslâm’dan üstlenmesini istediği yeni “rol” ya da “işlev”, bu kavramlar ile yüzleşmesidir; çünkü özgürlük modern birey olmanın vazgeçilmez koşulu haline gelmektedir. Bu nedenle İslam’ın temel tartışması, bireyin özgürleştirilmesinin koşulları üzerinde olmalıdır. Özgürlük, aynı zamanda, bir hareket alanını gösterdiği ölçüde farklılaşmayı meşru kılmaktadır. Modernite, girdiği her toplumun inanma ve yaşama tarzını, insanı tanımlama biçimini, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketimini, yönetme ve yönetilme anlayışını mahiyet olarak değişikliğe uğratarak vücut bulmaktadır. Öte yandan, hakikatin akıl merkezli tanımı, ister istemez insanı da hakikatin merkezine taşır. Kazandığı yeni konumdan dolayı “modern akıl”, aynı zamanda tarafsız varsayıldığından, evrensel olduğu da savunulabilir. Evrensellik iddiası, modern bilgi/bilimin ve teknolojinin desteğiyle, dünyanın Avrupa dışındaki insan ve kültürleri tarafından kolayca kabul edilebilir hale getirilmiş olur.

“Kültürler arasındaki diyalog” kavramını içinde yaşanan bu çağın bir özelliği haline getirilmeye çalışılmaktadır. Bu temel kavram veya tartışma DOĞU/BATI veya daha dar bir çerçevede İslâm/Batı gibi iki taraf arasında sıkışmıştır. Bu kavram çifti bir soruya yol açıyor: Neden İslâm? “İslâm” ile ne denilmek

istenmektedir? Bu tartışma, ilk olarak Hintgtun “uygarlıklar çatışması” adlı çalışmasında ortaya çıkar. Burada çatışma, “değerler” çatışmasıdır: İslâm’ın temsil ettiği değerler ile Batı’nın temsil ettiği değerler arasında bir çatışma yaşanmaktadır.

İslâmi öznenin bilinmesi ve dönüştürülmesi gereken “kültürel bir nesneye”ye dönüştürülmesi süreci, farklı olanın “ötekileştirilmesi” sürecidir. O zaman, Batı ile Doğu arasındaki çatışma uygarlık ile Vahşilik arasında bir çatışmadır, bu da en azından gösteriyor ki, Batı’nın kendi uygarlığından başka bir uygarlık tanımamaktadır. Uygarlık demek Batı uygarlığı demektir. Şimdi ise Batı, bu aynı kavramlara bir dönüş yapmıştır, fakat ufak bir değişiklik yaparak: O da, Vahşi kavramı yerine “Terörizm” ve “İslâm” ya da “İslâmi terörizm” kavramını ileri sürmektedir. Batının yeni savaşı, Batı uygarlığına karşı olan ve onun değerlerine inanmayan öteki uygarlıklara, İslam’a, karşı bir savaştır. Özetle, yeni savaşın adı “Batı ile Doğu” ya da *İslâm ve Modernite*dir. “Sonuçta bu toplumların (Batı-dışı) tarihleri modernleşme ve Batılaşma (yada bunları reddetme) yolunda siyasal seçkinlerin iradesi tarafından belirlenen sürekli bir çaba haline gelmektedir. Doğu’nun Batı dünyası ile karşılaşması, iki kültür arasında karşılıklı bir alış veriş üretme yerine , İslâmcı kimliğin geri çekilmesiyle sonuçlanmaktadır”.²

Uygarlıklara ilişkin belirleyici özellikler kavramsal olarak ifade edildiğinde, Grek uygarlığı için “aklın otoritesi” temel kavram olarak seçilirken, İslâm uygarlığı için “metnin otoritesi” (NASS) kavramı seçilir. İslam’da aklın işlevinin olmadığı anlamına gelmez, ama İslâm uygarlığının özelliği, onun merkezindeki metnin,

² N. Göle, **Melez Desenler**, İstanbul, 2000, s. 66.

Kurân'ın, işlevidir. Bir metnin dinsel otorite olarak tanınıp uygarlığı ona göre kurmakla, metnin hayatın tüm sorunları için tek otorite olarak alınması arasında bir fark vardır. İnancı aşan bir Kurân otoritesi, toplumun tüm alanlarını ve bilimi kapsayan bir doğmaya dönüşebilmektedir. Dinin (bilimde olduğu gibi) çevredeki her şeyi değiştirme gücü vardır. İslâm uygarlığının özelliği, onun merkezindeki metnin, Kuran'ın işlevidir. Sadece teoloji değil, gramer de, edebiyat, da hukuk da, tarih yazımı da, plastik ve ses sanatlarının tipik formları da, coğrafya da, diğer birçok bilimler ve söylemler de Kur'an ile meşguliyet içinde olmuştur. Bütün bunlar yadsınamaz. İslâm dini Nass'a dayalı bir din olduğu için, bir "yorum" problemi ortaya çıkmaktadır ki, bu da "Hangi İslâm?" sorusuna yol açmaktadır. Tek bir İslâm'ın varlığı düşüncesi (yanılgısı), hem günümüzde yaşayan Arap ve Müslüman, hem de Batı'da geçerlidir. Günümüzde bu basit iddianın (Tek bir İslâm'ın varlığı) bile savunulmaya ihtiyacı olması, belki de, zihinlerde yerleşen 'muhayyel İslâm'ın taşıdığı gücün bir ifadesi ve göstergesidir.

Bugün birçok sosyal bilimci, Edward Said'in *Oryantalizm* kitabında bildirilen Doğu-Batı ilişkisinin gelişme, azgelişmişlik, emperyalizm ve kolonyalizm gibi sosyo-ekonomik kavramlarla irdelenmesi gerektiğini kabul ederler. Said'in Doğu-Batı ilişkisinin kültürel bir hegemonya ile şekillendiğini ve emperyalizm, kolonyalizm gibi süreçleri önceleyen oryantalist söylemin, yani Batı'nın Doğu'yu Avrupa merkezci bir şekilde algılamasının bu süreçler üzerinde bugün gözardı edilmez etkilerinin olduğu yönündeki belirlemeleri, sosyal bilimcileri etkilemektedir. Oryanalizm en geniş tanımıyla, oryantalizmin temeli, "biz-onlar" düalizmine

dayanır.³ Oryantalizm, kendini Batı (occident) denilen bir siyaset–kültür oluşumuna ait hisseden birinin Doğu (orient) olarak betimlediği bir oluşumun öğeleri hakkında konuşmasıdır. Said’e göre çağlar boyunca Batılıların doğulular hakkındaki her türlü bilgisi ve bu bilginin temsili çarpık, eksik ve yanlış algılamalara dayanır. Batı’nın doğu fikri çoğu zaman Batı’yı yücelten ve metinler boyunca devam eden, hem düşünsel hem de eylemsel düzeyde ortaya çıkan egemen bir konuma yaslanmaktadır. Batı’nın Doğu ile her karşılaşmasında bu iktidar ilişkisi, yani oryantalizm söylemi kendini yeniden üretir. Böylelikle Oryantalizm sadece Doğu’yu yanlış anlamakla kalmaz, aynı zamanda Batılıların üzerinde düşündüğü, araştırdığı ve yönettiği genel kabul görmüş, “doğu karakteri” gibi, doğruları da yaratır. Bu imgeler stereotipik, değişmez ve tarihsizdir. Oryantalist iktidar biçimini kavramak ve metinler ile somut siyasi pratikler arasındaki ilişkileri ortaya koymak için Said, Foucault’nun iktidar/bilgi kavramı irdeler.

Dünya tarihini Avrupa öznesine bağlı yeni bir gözle okuma, oryantalist ruhun bir dayatmasıdır.⁴ Avrupa merkezli tarih yazımlarının amacı yeni bir tarih öznesi oluşturmaktır. Bu tarih öznesi ise “Avrupa insanı”dır. Öteki’ne karşı özne konumunda olmak, öteki’ni nesne olarak görmeyi ve nesnenin de değerinin özneye yakınlık ve uzaklık ölçüleceği bir durum ortaya çıkarır. Bu durumda öteki ile Avrupa insanı–tarihin öznesi–arasındaki ilişki bir efendi–köle ilişkisine dönüşmüş olmaktadır. Yine bu ilişki de tarihin öznesi olan Avrupa insanı ile öteki arasındaki diyalogların tümü, kaçınılmaz olarak tek taraflı işlemek durumundadır. Yani Avrupa

³ Oliver Konty, **Üçgenin Tabanını Yok Sayan Protogoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üstüne**, Ankara, 2002, s.118.

⁴ F. Ahmad, **Al-Hadasa wa al-Turas**, Beyrut, 2003, s. 33.

veya daha geniş bir sözle Batılı, öteki ile diyalogunu ya hakimiyet kurmak ya da öteki'ni kendi içinde eritmek amacıyla geliştirir.

Doğu kimliğinin ve öteki'liğin politik ifadesi biçiminde varlık kazanan oryantalizm, Doğu ve İslâm–Doğu'yu kurgusal bir fantezi içine hapsetmiş ve öteki ile ilişkilerini de kurgusal çerçevedeki algılayışına paralel biçimde yeniden üretmiştir. Batı bugün bu yanlışının özeleştirisinden uzak görünmektedir. Dolayısıyla, Batı'da Edward Said'in karşılaşmış olduğu olumsuz tepkilerin nedeninin anlamak zor değildir. Edward Said'in önemi, bugüne dek eğmen olan “özne” yapıyı, nesne konumunda incelemiş olmasıdır. Bir düşünce klasiği olarak görülen Oryantalizm, öznenin kendisine dönük ilk büyük çaplı eleştirisidir.⁵ “Rönesans'tan aydınlanma çağına, sanayileşme devrimine ve şimdi de bilgi çağına damgasını vuran Batı tarihi, bir kez yeniliğin merkezi, böylece de modernliğin referansı haline geldikten sonra Batı–dışı deneyimler solgunlaşmış ve dünya tarihinin inşa edicileri olmak açısından güçlerini kaybetmişlerdir. (...) Batı–dışı, ötekiler, arta kalanlar, olarak tanımlanmaktadırlar”⁶

Özellikle modern süreçle beraber, Batı karşıtı söylemlerde, evrensel kod olarak Batılı terimler kullanılmaktadır. Tarihsel ve söylem kurgusu olarak Batı, kendini Doğu karşıtlığına göre üretmiş, kendisini farklı kılabilmek için, Batı–dışı toplumları ‘tanımlamış’ ve onları farklı kategoriler içerisinde yerleştirmiştir⁷. Doğu–Batı gibi geniş aidiyetlerin öne çıkarılması, bir zihinsel inşa süreci sonucudur ve Batı, bu inşa süreci içerisinde karşısındakinden farklı olduğunu, karşısındakini,

⁵ A. Amin, **Muhtarat Felsefiye**, Beyrut, 2001, s. 55.

⁶ N. Göle, **Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen**, 1998, s. 56.

⁷ S. Yafut, **Nahnu wa hum**, Adlar al Baydaa, 2001, s. 66.

‘tanımlamaya’ dönük imgelerle, ortaya koymuştur. Bütün karşılaştırmalarda, Batılı kodlar ölçü alınmış, Batılı düşünce ve tarih süreci merkeze alınmıştır. Medeni–vahşi, geri–ileri, aydın–cahil gibi ikili karşıtlıklardan birincileri Batı’yı, ikincileri ise Doğu’yu temsil eder. Bu temsil biçimi bize, modernitenin, Batı’ya içsel masum bir olgu olmadığını, esas itibarıyla kuruluşundan bu yana ‘global bir hegemonik proje’ olarak da işlev gördüğünü anlatmaktadır. Buradan hareketle Oryantalizmin modernizmin yayılmacılığını kodlayan ideolojik proje olarak algılanabilirliğini, Edward Said’in oryantalizme getirdiği tanımda da görünüyor. Said, “farklılıkların tarih içinde dondurulmasını, Batı dışı kültürler olarak kodlanan ilişkilerin ‘geleneksel toplum’ kategorisi içinde hapsedilmesini ve öteki olanın denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir ‘kültür nesnesi’ olarak kurulmasını temsil eden ve bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bu tarih okuma anlayışına” Oryantalizm adını verir. Çünkü Doğu her zaman ön yargılara algılanmış ve belli şablonlara bağlı oryantalist kaynaklı bilgiler, Doğu’ya içeriden tanımaya el vermemiştir. “Dolayısı ile Oryantalizm penceresinden görünen Doğu, Batı bilimi ile getirilen, Batı bilincinde oluşan ve daha sonra Batı’nın imparatorluğu ile ortaya çıkarılan bir seri kuvvet elemanları ile çerçevelenmiş bir takdim sistemidir. Oryantalizmin bu tarifi daha çok politik görünüyorsa da olayın izahı basittir; Zira benim için Oryantalizmin kendisi bazı politik güçler ve bazı politik hareketlerin üretimidir.”⁸

⁸ E. Said, **Oryantalizm**, İstanbul, 1998, s. 278.

I. BÖLÜM

MODERNİTE:

BİR EFSANE Mİ BİR GERÇEKLİK Mİ?

I.1. Kavramsal Tanımlar

Modernizm ve Modernitenin neliğine ilişkin bir çözümlemeden önce, burada açılacak tartışmayı belirleyen temel kavramlara ilişkin bir takım tanımlamalar üzerinde durulması gerekmektedir. Kavramlara ilişkin tanım ve içerik belirlemelerin güçlüğü, bu problemi tartışan bir çok yazarların ortak yaklaşımıdır. Her şeyden önce, kavrama ilişkin ortak bir tanım belirlenememiştir. Araştırmacılar kavramların içeriğini farklı tarzda belirledikleri gibi, kavramları farklı bağlamlarda kullanmaktadırlar. Buradaki çözümlemede kavramlara ilişkin bu sıkıntı aşılmayacaksa da, kavramın içeriğine ilişkin olası ortak yaklaşımlar dikkate alınmaya çalışılacaktır.

Bu tartışma bağlamında en güç kavramlardan birisini “modern” (modernus) terimi oluşturur. Mübahat Türker Küyel, “modern” teriminin içeriğini, Latince *yenileyin* anlamını taşıyan *Modo*’nun onuncu yüzyıldan itibaren gerek felsefe gerekse din alanında yapılan tartışmalarda, *düşüncede özgürlük, açıklık, otoriteden bağımsızlık* vb. gizil anlamlarla kullanılmasını dikkate alarak inceler. Yine aynı terimin pejoratif olarak *değişiklik isteği, hafiflik, gelenekle bağını koparmışlık* v.b. şekillerde kullanıldığını da dile getirir. Küyel, teknik bir terim olarak modernin Ortaçağ karşıtı olduğunu ancak hiçbir şekilde çağdaşla aynı anlama gelmediğini de vurgular. O, “modern” ön adının felsefeye eklendiğinde, Descartes’la başlayan felsefi anlayışa, bilime eklendiğinde ise Galilei ile kurulmuş, eskisinden farklı bir yöntemsel anlayışı içeren, bilim anlayışına gönderme yaptığını söylemektedir. Bu

bağlamda *Modern Yeni*'dir.⁹ (Bununla birlikte günümüz yazarlarının modern terimini çağdaşla aynı anlama gelecek şekilde kullandıkları sıklıkla görülmektedir.) Demek ki, modern sözcüğü çıkış noktası itibariyle Avrupa kaynaklı bir sözcüktür. Modernizmin başlangıcını Aydınlanma dönemine kadar götüren pek çok düşünür bulunmaktadır. Aydınlanma projesi, kendinden önceki dönemi geride bırakan, bu anlamda da “yeni” olan bir projedir. Kant'ın deyimiyle “insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmama durumundan çıkıştır.”¹⁰ Bu çıkış önceki dönemden kopuşun göstergesidir. Önceki döneme göre temel farklılığı insan aklının egemenliğinin devreye girmesidir. Aydınlanma projesi bu bağlamda modernizm ile örtüşür. Dolayısıyla insan ve insan aklı egemenliğinin, “yeni” olması bağlamında, “modern” “modernizm” ile ilişkilendiği görülmektedir. En genel tanımıyla modernizm Aydınlanma sonrasında başlayan, akıl egemenliği, rasyonellik, mantık, bilimsel doğrular, evrensellik, özcülük, sistematik düşünüş, üst anlatılar gibi dayanakların etkinliğini sürdürdüğü 20.yy'ın başına kadar uzanan bir döneme gönderme yapmaktadır. Ancak başta da belirttiğimiz gibi modernizme farklı yaklaşımlarda bulunmaktadır. Kimi düşünürler yukarıda sözü edilen dayanakların sorgulanmaya başladığı dönem olan ikinci dünya savaşı sonrasında modernizmin yerini farklı bir döneme (post modernizme) bıraktığı iddiasındayken, Habermas gibi kimi düşünürler ise modernizmin henüz sonlanmadığı fikrini savunmaktadır.

Modernizmin tanımlanmasıyla ilgili sıkıntı modernitenin tanımlanmasında da kendini göstermektedir. Yani modernite terimi üzerine de tam bir uzlaşma söz konusu değildir. Bir terim olarak Moderniteyi kullanan ilk düşünür Hegel'dir. Hegel

⁹ M. T. Küyel, *Klâsik, Skolâstik, Modern*, Ankara, 1977, s.37.

¹⁰ I. Kant, *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*, İstanbul, 1984, s. 213.

bu terimi *yeni zamanlar* anlamında kullanmıştır. Modernite en genel olarak 17-18. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan yeni hayat biçimi ve bilinçlilik durumuna gönderme yapmaktadır. Burada Modernizm ve Modernite terimlerinin kullanımıyla ilgili bir sıkıntıyı dile getirmek yerinde olacaktır. Türkçe’ye çevrilmiş pek çok eserde bu iki terimin karıştırıldığı ve birbirlerinin yerine kullanıldığına rastlanmaktadır. Aslında iki terimin anlam içeriklerindeki benzerliğin böylesi bir karışıklığı doğurduğu açıktır.

I.2. Modernite ve Modernizme Özet Bir Bakış

Kültürel yapının eleştirel sorgulaması, kimi zaman tarihsel kronolojilere gereksinim duyar. Modern olanın alanına ilişkin yapılabilecek bir soruşturma da, zorunlu olarak tarihsel dayanaklara gereksinim duymaktadır. Her şeyden önce “modern” kavramının ‘yaygın’ ve ‘genel’ kullanımı, onun anlamlandırmasını ve tanımlanmasını güçleştirmektedir. Kavramlar her dönem ve her toplumsal kabule göre farklı şekilde anlamlandırılmaktadır. Örneğin “şu an için modernlik, Batı ve Orta Avrupa ile Amerikan toplum ve kültürünün, on altıncı yüzyıldan başlayarak yirminci yüzyıl boyunca gittikçe daha çok dayandığı, felsefeden ekonomiye farklı türden ideler, ilkeler ve yorumlama biçimleri olarak tanımlanabilir.”¹¹ Ama bu başka bir yaklaşımda veya başka bir kültürel aşamadaki yorumda değişebilir. Bu nedenle, kavrama ilişkin anlamlandırmaların içeriği ile birlikte anlamlandırmaların kırımlarını takip etmek için, onun gerisindeki tarihsel arka planından haberdar olmak gerekmektedir. Ama buradaki temel sorun, ‘modern’in tarihini kronolojik bir tarih dizgesi olarak görülüp görülemeyeceğidir. Çünkü modern olan maddi yaşamın formu olarak alındığında, kronolojik bir tarih tasarımı açısından bir başlangıca

¹¹ L. E. Cahoone, **Modernliğin Çıkmazları**, İstanbul, 2001, s.19.

gereksinimi olacaktır. Tersine modern olan toplumsal kültürün bir içeriği ya da yapısı olarak alındığında, bu defada bu yapıyı oluşturan temel öğelerinin nasıl ve nerelerde oluştuğuna ilişkin bir tartışma doğar ki, zorunlu olarak bu da tarihi bir başlangıca gereksinim duyar. Her koşulda tarihsel başlangıca gereksinimiz olduğu açıktır, ancak bir o kadar da bu tarihi başlangıcı göstermek olanaksızdır. Her şeyden önce modern olanın ne olduğunu keskin hatlarla belirlemek olanaklı değildir. “Modernizmin” kavramı ile başlayan eleştirel tutum, bu hatları daha da belirsizleştirmektedir. “Bununla birlikte, başlangıç noktasını tanımlama sorunu görüldüğü kadar ümit kırıcı değildir. Modernliğin doğası tartışmasında başlangıç noktasının seçimi, on dokuzuncu yüzyılın son dönem kültürü olarak da nitelenebilen yakın zaman modernliğin belirleyicisi olarak hangi ilkelerin ele alındığına bağlıdır.”¹² Öyleyse modernlik idesini dile getirmek, onu tarihte gösterebilmeyi olanaklı kılan, onu açıklamak için kullanılan ölçüttür. Örneğin doğa karşısındaki teknolojik gücü ölçüt alan bir bakış, modernliğin düşüncesini teknoloji tarihi üstüne inşa ederek modern olanı teknolojik olanaklara indirgeyebilir. Bu tutumla da moderniteye dair söyleneler bir efsane olmaktan kurtulur. Benzeri bir şekilde geriye demokratik toplum modelini Hristiyan Ortaçağı toplum modeli karşısında bir “yenilik” olarak alan bir yaklaşım modeli için de modern olanın ne olduğu açıklık kazanacaktır. Ancak bu tutum aracılığı ile moderniteye bir başlangıç göstermek olanaklı olmaktadır. Bu açıdan söylenebilir ki, geçmiş ile kıyaslandığında modern olarak gösterilen her şey için ölçüt, on dokuzuncu yüzyıldan beri süregelen birikimlerinden her hangi birisidir. Öyleyse modern olana bir başlangıç bulan bakışın tek koşulu, on dokuzuncu yüzyılın başat kültürel niteliklerinden birisini

¹² L. E. Cahoon, a.g.e., 2001, s. 19.

değerlendirmenin ölçüt alıp oradan geçmişe bakmak ve bununı geçmişte olmadığını söyleyerek modernliği temellendirmektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken modernlik tartışmasında geçmişle ilgilenme nedeni ve tarzıdır. “Modernlik tartışması, geçmişle, geçmiş olduğu için değil (...)”, mevcut “karşıt eğilimlerin eleştirel analizi ve geleceğin önceden okunması noktasında ilgilenir; geçmiş şimdinin değişik yönlerinin kökenlerini bulmak için incelenir. Böylece, bu bağlamda başlangıç noktasının seçimi, açıkça şu anki yönelimlerimiz tarafından belirlenmektedir.”¹³ Ölçüt alınma bir olgu aracılığı ile tarihe bakıldığında, o olgunun modernliği yakın bir geçmişten itibaren başlamış olabileceği gibi, daha uzak bir tarihten de başlayabilir. Bu nedenle modernlik Ortaçağ sonrası bir dönemde Rönesansın bir sonucu olması kaçınılmazdır. Ancak bir terim olarak “modernizm” bu belirlemenin dışındadır.

‘Modernlik’ terimi çoğunlukla ‘modernizm’ yerine kullanırken, kimi zaman da iki ayrı terim olarak kullanılmaktadır. Bu iki terimin kullanımında bir ayrıma giden Krishan Kumar, “‘Modernlik’ terimini modern dünyayı doğuran değişimlerin hepsini –düşünsel, toplumsal ve politik değişimler- kapsamlı bir şekilde tarif etmek üzere” kullanır. “Modernizm” terimini ise “on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı’da ortaya çıkan bir kültürel hareket” olarak değerlendirir. İfadesini biraz daha ileri götürerek, “modernizm bir açıdan modernliğe karşı gelişen eleştirel bir tepkidir”, der.¹⁴ Bu iki terimin anlamlarında yaratılmaya çalışılan ayrıma rağmen, terimler birbirlerine dayanarak anlaşılırlar. Bunları bütün düşünce akışı boyunca tutarlı bir biçimde bir birinden ayırmak olanaklı olmayabilir. Ama yine de bu ayırım zorunludur; çünkü gelişmenin bütün maddi koşulları ve uzantıları ile bunların

¹³ L. E. Cahoon, a.g.e., s.20.

¹⁴ K. Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Ankara, 1999, s. 88.

değerlendirmelerindeki bilinç kavramları arasında bir ayrıma gitmek zorundayız. Modernizmin kavramsal yapısı, 19. yy'ın ikinci yarısındaki gelişmelere dayanır. Bu nedenledir ki, “yeniçağ” ya da çağcılık” olarak da anılan modernizm adıyla işaret edilen, tarihsel olarak 1880’lerin sonlarında başlayarak 2. Dünya savaşına kadarki tarihsel dönemde olup biteni kapsar. Modernizm böyle alındığında da, hem ‘modern tarih’ deyimindeki ortaçağdan sonra gelen her şeyi adlandırmak anlamında kullanılan ‘modern’ teriminden, hem de ‘modern yaşam’ deyişindeki çağdaş popüler tutumları adlandırmak anlamında kullanılan ‘modern’ teriminden kesin sınırlarla ayrılmaktadır. “*Modo*’dan (“son zamanlar”, “tam şimdi”) gelen *modernus*, *hodiernus* (*hodie*’den, “bugün”) modelinden hareketle Latince’de yaratılmış bir sözcüktür. İlk olarak İsa’dan sonra beşinci yüzyılın sonunda *antiquus*’un karşıtı olarak kullanıldı. Daha sonraları, bilhassa onuncu yüzyıldan sonra *modernitas* (“modern zamanlar”) ve *moderni* (“bugünün insanları”) terimlerinde yaygınlık kazandı.”¹⁵ Buradaki anlamlandırmaların Antikçağ pagan kültürüne karşı kendisini bir yenilikçi olarak sunan Hristiyan Ortaçağın bir icadı olduğu açıktır. Eski dünya pagandı, yeni dünya ise Hristiyan. Tanrı, İsa olarak tarihe bir anlam verdi. Tarih ilk defa bir anlam kazandı; Tanrıya ulaşma anlamlı bir süreçti artık. Bu anlamlandırma, döngüsel ve mevsimsel olan antik dünyanın insani zaman anlayışını İsa’dan önce ve İsa’dan sonra biçiminde bölümlendirerek, geçmiş, şimdi ve gelecek tasarımı içinde bir birine bağlayarak değiştirmiştir. Bu zaman anlayışı içinde insan kutsal olanın aracına dönüştürülmüştür. Eskatolojik bir tarih anlayışı içinde bütün bir insanlığı eritmeye çalıştığı için bu tarih, kronolojik değil teolojiktir. Anlamlı ve kutsal olan gelecek, yani Mesih, arzulanan bir zaman tasarımıdır. Bu nedenle geçmişin bir önemi yoktur.

¹⁵ K. Kumar, a.g.e., s. 88.

Geçmişten gelece doğru ilerleyen bu kurtuluş zaman ve tarihin gerisinde Augustinus vardır. Bütün bu söylenenlerin önemi, Hristiyan tarih ve zaman tasarımının modernliğin tarih felsefesinin temel yapısını oluşturuyor olmasından kaynaklıdır.¹⁶ Özellikle Hristiyan tarih anlayışının geleceğe yönelik olması, “bugünü bir beklenti duygusuyla doldurur”, “geçmişi yalnızca, gelecek vaadini yerine getirme yolunda olan bugüne bir giriş olarak görür.”¹⁷ Bu açıdan bakıldığında Hristiyanlık eski ve modern arasındaki gerilimi, kendisi ile geçmiş arasında sergiler. Gerçekleşmeyi gelecek tasarımına sunar. Modernliğin Hristiyanlığın bu teolojik tarih tasarımında ayrıldığı temel ayrıntı da burada ortaya çıkar; modern tarih tasarımı gerçekleşmeyi ve tamamlanmayı bu dünyada arar.

Ancak kavramın bu icadına rağmen, geçmişe karşı ilgisizlik ve bugün ile gelecek arasındaki bir gerilimi içeren zaman tasarımlarından dolayı, *modernitas*’ı bugün anladığımız anlamda kullanmadılar.¹⁸ Hatta “*modern*’i ve *modernitas*’ın küçültülmesi Rönesans’ta da devam etti.”¹⁹ Buna rağmen Rönesans “yeniden doğuş” olarak kabul edilirse de, modern olan için biraz daha beklemek gerekecektir. Bunla beraber, yine de bizim “modernlik” kavramımıza dolaylı etki Rönesans’ın katkısı ile oluşur. On yedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Ortaçağın bütün değerlerine karşı eleştirel düşünce modelleri, *modernitas*’daki “modern zamanlar” anlamını doldurmaya başladı. Bu nedenle “modernlik konusundaki modern düşüncenin, yani bizim modernlik düşüncemizin genellikle 17. yüzyılda doğduğu düşünülür.”²⁰ Hattâ

¹⁶ R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, İstanbul, 1990, s. 62-68.

¹⁷ Kumar, a.g.e. 1999, s. 90-91.

¹⁸ Ancak “Ortaçağlar *modernus* ve *modernitas*’ı icat etmiş olsa da, bunları pek az kullanmış olması kayda değerdir.” (Bkz:Kumar, a.g.e., s. 90-91).

¹⁹ Kumar, a.g.e., s. 94.

²⁰ K. Kumar, a.g.e, 1999, s. 96.

daha açık bildirimlerde modern tarihin de 17. yüzyılda başladığı ileri sürülür. William H. McNeill “Dünya Tarihi”nde²¹ “Modern çağ” olarak belirlediği dönemi 16. yy’da başlayıp 17.yy’ın ikinci yarsında tamamıyla keskinleşen bir kopuşa dayandırır. Bu sadece iktisadi ve siyasal bir dönüşümün tarihi değil, aynı zamanda bu dönüşümlerin yarattığı yeni bir yaşam ve düşünüş biçiminin başlangıç tarihidir de. Bu dönemde Avrupa’nın tarih sahnesinde karanlık ortaçağ evrenin kapanışıyla açılan “aydınlıklar oyunu”nun gösterimi başlamıştır.²² Bu oyununun giriş öyküsünde, engizisyon mahkemelerinin kararlarıyla hunharca öldürülenlerin çılgınlıkları ve bu çılgınlıkların huzursuz ettiği insan bilinci vardır; bunlar karanlık ortaçağın teolojik evreninin katı kabuklarını kırarak Rönesans’ın doğmasını zorlamıştır.²³

İnanç merkezli Ortaçağ felsefesine karşı, akıl merkezli eleştirel bir bilim ve felsefe örneği Rönesans ile birlikte başladığı ya da Rönesans’ın bunların bir toplamı olduğu varsayımı olanaklıdır. Bu sav, Ortaçağ insanının hiçbir şekilde akılcı sorgulamalar yapmadığı anlamına gelmez, fakat onun sorgulamaları dinsel kabullerin sınırları içindeydi. Ortaçağ düşünürün soruşturmaları inancın kurumlaştırılmasına katkı içindir. Oysa Rönesans’ın insanının düşünme tutumunda aceleci bir yıkım çabası vardır. 16. yy sonrası dönemde Avrupa yaşamının dünyaya yayılmasındaki sınır tanımazlığı gibi, düşünme kalıplarındaki sınır tanımazlık da belirginleşti. Avrupalının coğrafik ufku kadar, düşünce ufku da değişiyordu. Düşünme problemleri inanç merkezli düşünme yerini insan merkezli düşünmeye bıraktı. “Böylece ortaçağ

²¹ W. H. McNeill, **Dünya Tarihi**, Ankara, 2001, s. 460.

²² Daha sonra bu oyun, doğusu dışında dünyanın hemen her yerine turnelere çıkacak, her yerde ayakta alkışlanacak ve görenleri kendi “aydınlıklar oyununu” yaratmaya yönlendirecektir. Ancak Server Tanilli’nin belirttiği gibi, “Doğu için XVIII. yüzyıl yitirilmiş bir yüzyıldır. Tanilli’nin belirttiği gibi, “Doğu için XVIII. yüzyıl yitirilmiş bir yüzyıldır. Doğu, XVIII. yüzyılı yitirdiği içindir ki, sonraları yüzyılları acılar içinde yaşayacaktır, yaşıyordur da”(Bkz: Tanilli, Server, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası**, Cilt IV, İstanbul, 1999, s.13)

²³ A. Giddens, **Modenliğin Sonuçları**, İstanbul, 1998, s. 11.

boyunca üzerine durulması hiçte önemli bir sorun olmayan insanın bu dünyadaki yeri ve anlamı” sorusu yeniçağın en önemli merkezi sorun olmuştur. Bu, bir anlamada Ortaçağın her türden değerine karşı çıkmak için, Antikçağın insan anlayışını yeniden uyandırmaktır. Gerçekte Dante, Boccaccio, Petrarch gibi yazarlar hümanizmin hazırlayıcısı olmuşlardır. Dante *İlahi Komedya*’ya da tarih çelişkileri içindeki gizli düzenin araştırılmasının peşindedir. Eserde kendisine eşlik eden Vergilius’un olması, Dante’ye “Cehennem”den çıkışa götürecek olan olması,²⁴ gerçekte klasik çağa bakıştaki değişimlerin hazırlığı olacaktır. Dante burada “yeni bir yaşam”ı ortaya koyar. Bu açıdan Thomas More’un *Ütopya*’sındaki baştan aşağı insanın yeniden düşünülüp hayatın yenilenmesi, artık sadece çağının zorunlu bir sonucu olmuştur. Montaigne’nin hümanizmi tamamlayan çalışmaları Rousseauları hazırlayacaktır. Bütün bunlar Ortaçağın karşısında gecikmiş insanın keşfidir.

Ortaçağ insanı, olayları, inandığı dünyanın kural ve kavramlarına göre algılarken, başlayan çağın insanı, olayları bir gelişme ve süreç olarak algılamayı tercih etmeye başlamıştır. Bir anlamda, gelişmekte olan, durağan olanın mevcudiyetin yerini aldı. Modern insanın “ilerleme” düşüncesi bu çağın mirasıdır. “Böylece klasik modernlik anlayışı, her şeyden önce insanı doğayla, mikrokosmoz’u makrokosmoz’la bütünleştiren ve bedenle ruhun, insanın dünyası ile aşkınlığın tüm ilkelerini reddeden akılcı bir dünya imgesinin oluşturulmasıdır.”²⁵ Ancak bu oluşum bilimsel ve teknolojik alandaki yenilikler kadar, üstü örtülen Grek düşüncesinin problem ve yaklaşımlarının yeniden ele alınmasından kaynaklıdır. Özellikle bilimsel

²⁴ Dante, *İlahi Komedya*, İstanbul, 1998, I. 79, XXIII 127.

²⁵ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul, 1995, s. 44.

problemlerin çözümü konusundaki tartışmalar geçmişin gerçek yıkımı anlamına gelmektedir.

Yıkım kendisini en sert biçimde, bilimsel düşüncelerin ortaya çıkışında gösterdi. Galilei dinamiğin ilk yasası ilişkin olan nesnelerin düşüşü teorisi, Kopernik dünyanın kendi ve güneş çevresindeki hareketi teorisi, Kepler gezegenlerin hareket yasalarına ilişkin teorisi ve XVII. yüzyılın sonlarında Newton evrensel çekim ilkelerini göstermesi, bugün için modern bilimin gerçek tarihsel kaynakları olduğu kadar, modern teknolojiye bağımlı yaşamın da gerisindeki keşiflerdir. Abel'in söylemiyle artık “doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya; Tanrısal istemleri (volontes) yansıtan ve Tanrının ihtişamını anlatan bir doğadan, doğanın yasalarının belirlenimciliğinden başka bir şeyi dile getirmeyen bir çok mekaniğine geçilir”²⁶ Bu, bilincin kendi varoluşunu kendinde bulduğu, geçmişle bütün bağlarını koparmaya yöneldi anlamına gelir. Eski ile olan kopuşun keskinliği, yeniye “modern” kılacaktır. Kopuşu keskinleştirecek aklın kilometre taşları dizilmeye başlanmıştır: Montaigne'nin *Denemeler*'i (1580), Francis Bacon'ın *Novum Organum*'u (1620), Descartes'in *Metot Üzerine Konuşma*'sı (1637) sayılabilir. Bunların hepsi eski düşünceden kopuşun örnekleridir. Descartes öğrenilmiş olanından kuşku duymasını, 'eski ile yeni'nin bir kavgası olarak okuyabiliriz.

Bacon'un Aristotelesçi felsefe ve Skolastik mantıkla hesaplaşması, Locke ve Hume'la kesinleşen ve modern felsefede Russell'a kadar gelen emprisist

²⁶ O. Abel, **Laiklik Ne Demektir**, 1990, s.54.

düşüncenin kaynağı olmuştur. Bacon, “eski yazarları ve bütün ötekileri” bıraktıklarını söyler; çünkü “yöntem açısından bir karşılaştırma” yapıyorlar²⁷ ve insan aklını en iyi şekilde kullanmanın peşindedirler; çünkü “geçmişteki hataları aşarak veya onların düzeltmelerini yapmak mevcut ümitsizliği yenmek ve yeni bir ümit yaratmak için” gözlem yapıyorlar²⁸; “Biz insan aklının gücünü gereğinden fazla yüceltip takti ediyoruz, fakat onun asıl yardımını araştırmıyoruz.”²⁹ Yapılması gereken aklın kullanılmasının ilkelerini bulmaktır. Bu tutum vahiy karşısında aklın konumunu ve zorunlu ayrımı belirlemek için gereklidir. Çünkü “gerçeklik”, “otoritenin değil, zamanın kızı” ise, yapılması gereken bu gerçekliğe ulaşacak aklın kendi ilkelerini oluşturmaktır. “Bu nedenle, İlkçağın, otoritenin ve düşünce birliğinin zincirleri, eğer, insanın gücünü böylesine kullanılmaz hale getirmişse, insanın nesnelerin yapılarını bilememesi hiç şaşırtıcı değildir.”³⁰ Bu nedenle hakikate en yakın olan biziz, biz yeni çağın insanları.

İnsanın aklına dayanan bu özerkleşme süreci, Descartesci felsefe tarafından daha da keskinleştirilerek modern felsefenin yolu kurulur. Aydınlanma döneminde, düşünsel yöntemin oluşmasında Descartes’in görüşleri önemli bir yer tutmaktadır. Daha sonra modern örgütün yapılandırılmasında görülecek metodun ilk örneği Descartes’ta görülmektedir. Descartes’in bütün 17. yüzyıl felsefesine damgasını vurmuş bir filozoftur; en azından herkes ya Descartes’cı ya da Descartes’e karşıdır.³¹ Bilginin sadece insan aklı temelinde inşa edilebilirliği savı, insan aklının mutlaklaşmasına yol açar. Böylesi bir yaklaşım, öncelikle geçmişle köklü bir

²⁷ F. Bacon, **Novum Organum**, Ankara, 1999, s. 14.

²⁸ Bacon, a.g.e., s. 73.

²⁹ Bacon, a.g.e., s. 9.

³⁰ Bacon, a.g.e., 1999, s. 9.

³¹ T. Bumin, **Tartışılan Modernlik**, İstanbul, 1996, s. 34.

kopuşunu olanaklı kılmalıydı. Bacon, kimi noktalarda geçmişin hakkını vermeye çaba gösterirken, Descartes daha sert bir tutumla geçmişi silmeye çalışıyordu. *Metot Üzerine Konuşma*'da “sarsılmaz” akıl metodunu açıklar. Her şeye ilişkin bilgimiz yanılabilirliği içinde taşıdığı için, hep aldanabilirim. Öyleyse aklın nasıl kullanılacağına ilişkin doğru bir metot gereksinimiz var; çünkü geçmişten kaynaklı olarak miras kalan bilgiler kuşkuyla doludur. Bu kuşku kesinliğin olanağını ortadan kaldırır.³² Descartes, mantığı meydana getiren bir sürü kural yerine dört kuralın uygulanmasının sağlam karar almada yeterli olacağını düşünmekteydi. Bu kurallar: Birincisi, doğruluğu apaçık olarak bilinmeyen hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan kaçınmak ve varılan yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavranılan şeylere yer vermek. İkincisi, incelenilen güçlükleri daha iyi çözümlmek için her birini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır. Üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için düşünceleri bir sıraya göre yürütmektir. Sonuncusu ise, hiçbir şeyin atlanılmadığından emin olmak için, her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktır. Descartes'ın bilimsel yöntemin metotları olarak adlandırdığı süreçler daha sonraları çok geniş bir alana yayılacaktır. Modern yönetim anlayışına bakıldığında da yukarıdaki yönetime yakın bir model görülmektedir.³³ Kuşkuya kapalı başlangıç noktasını arar. Öznenin felsefenin merkezi problemi ve dayanağı olması onun sayesinde. Montaigne edebiyata “ben”i sokarken, Descartes felsefeye “özne”yi soktu.

³² Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul, 1994, s. 8-12.

³³ Descartes, a.g.e., 1994, s. 21-22.

Öyleyse açıkça vurgulayabiliriz ki moderniteyi oluşturan temel değer epistemolojik kopuşta ve epistemolojinin geçirdiği köklü sarsıntılarda temellenmektedir.

Aristoteles fiziği ve Pitolemaios astronomisi eşliğinde, odak dünyanın çevresinde dönen ortaçağ evrenin ölümünden doğan Rönesans, kökü ve ereği üst dünyadan çekip alarak bu dünyaya taşır. Ortaçağ skolastisizmine karşı kendini ve üzerinde yaşadığı dünyayı keşfetme arzusuyla, Aydınlanma'nın ilk ilmeklerini dokumaya başlayan Rönesans'ı XVII. Yüzyılın usu odak noktasına alan ve evrendeki her şeyi ondan türetilen kuran, konstrüktif-dedüktif motifler ören Uşçuluk (rasyonalizm) izler.³⁴ XVIII. yüzyıl usu ve usun yaratısı olan bilimi yaşamın odak noktasına alan Aydınlanma düşüncesinin yüzyılı ve modernitenin başlangıcı olmuştur. Modern dünya, daha önceki ekinel, ahlâksal, sanatsal ve siyasal bilgi kuramlarının (epistemolojilerin) kuralcı (normatif) yapılarının çöküşüyle başlamıştır. XVIII. Yüzyılda, önceden verili düşünce ve eylem kalıplarının sorgulanmasına ve sınırlarının dışına çıkılmasına izin vermeyen kuralcı bilgikuramlarının yerine, sürekli sorgulanmaya açık, doğrulu ancak yanlışlanana kadar devam edebilen, olgucu düşünceye dayalı kurgusal (spekülatif) bilgi kuramı gelmiştir.³⁵ Bu şu anlama geliyordu: Eleştiri yaşamın her alanında başat bir konumda olacaktı. Nitekim fazla gecikmeden tarihin, felsefenin, siyasetin, ekonominin ve hatta cinselliğin (Marquis de Sade'la) eleştirisine başladı. Modernitede görülen tüm bilimsel ve felsefe

³⁴ M. Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 1993, s. 326-327.

³⁵ U. Tanyeli, **Modernizmin Sınırları ve Mimarlık**, 2000, s. 65-66.

devrimlerin kaynağı, işte bu sihirli sözcükte, eleştiride saklıdır.³⁶ Bu nedenle Aydınlanma, bir anlamda eleştirel felsefe dönemidir. Kant, felsefi kurgularını eleştirileri kavramı çevresinde kurar.

XVIII. yüzyıl modern felsefesinin birincil savı, bilginin ustan türediği, sonradan kazanılmayıp doğuştan geldiği doğrultusundaydı. Ancak bu görüş, İngiliz görgücülerinin karşısavıyla karşılaştı. John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* (1690) adlı çalışmasında ortaya koyduğu görgücü bilgi kuramı, XVIII. Yüzyıl felsefesine egemen oldu. Anlığı,³⁷ bir “tabula rasa” (boş levha) olarak ele alan bu kurama göre doğuştan hiçbir düşünce yoktur. Bilgi ancak sonradan kazanılabilir. Anglikan kilisesi rahibi George Berkeley ise, evrendeki olgusal şeylerin tümünün duylar üzerine basılı olan Tanrı tarafından yaratılmış düşünceler olduğunu savundu. Tam bir kuşkucu olan David Hume, Locke'un ve Berkeley'in öğretilerini bir başka açıdan değerlendirdi. Tüm bilgimizin ansal durumlardan ya da deneyimlerden oluşan düşüncelere dayandığı ve bu düşüncelerin gerçekliğinin de tanıtlanamayacağını öne sürdü. Ayrıca bilimin temeli olan nedensellik ilkesini, salt alışkanlık ya da geleneksel sayılılar olarak tanımlayıp yadsıdı. Fransız Aydınlanma felsefecilerinden Voltaire, ussal ve evrensel bir din kuran deistlere katılarak, Roma Katolik Kilisesi'ni baskı uygulamak ve boş inanç yaymakla suçladı. İnsanın doğuştan iyi olduğuna, ancak uygarlığın yıkıcı etkisinin onu kötü yaptığına inanan J. J. Rousseau *Emile*'de (1762) çocuğun yapay eğitimin yöntemleri yerine duygudaşlıkla, içten bir özgürlük atmosferi içinde yetiştirilirse, doğuştan gelen iyi gizilgücünün nasıl açılacağını gösterdi. Diğer bir önemli yapıtı olan *Toplumsal Sözleşme*'de (1762) tüm insanların

³⁶ O. Paz, **Öteki Ses**, İstanbul, 1997, s. 36.

³⁷ Anlık: duyu izlenimlerini bilgiye dönüştürme yetisi

özgür doğduğunu ve kinde insanlık haklarından vazgeçmesinin insan doğasıyla uzlaşamayacağını ortaya koyarak, demokratik bir hükümet biçimini savunur. Immanuel Kant gerçeğe salt usla varılabileceğini ileri süren rasyonalistlerle geçerli bilgiye duyu deneyimleriyle ulaşılabilceğini ileri süren empristler arasında bir sentez oluşturdu. *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) ile aydınlanma döneminin temel niteliğini belirledi. Kant'ın kuramsal bilgiyi deneyim alanına indirgemesi ve akli deneyim alanının egemenine dönüştürmesi, modernliğin hiçbir zaman değişmeyecek, neredeyse tamamıyla bu tutum üzerinden giderek insana ve doğaya egemen olan bir tavrın oluşmasına yol açtı. Bu nedenle Kant Descartes'ten daha çok modernliğin kaynağındaki filozoftur. Ve hatta “istenç özgürlüğü” kavramıyla, neredeyse modern insanın ve hukukun temel kavramına inşa etti. Kant'ın *Dünya Yurttaşlığına Açısından Bir Tarih Tasarımı*” adlı çalışması, Voltaire, Rousseau, Herder gibi düşünürlerin yarattığı tarihçilik anlayışı ile bir bağlantı kurarak bir anlamada Hristiyan tarih ve zaman anlayışını ussallaştırıyordu. İlerlemeci tarih anlayışı, gerçekte kurtuluş programı olan telelojik Hristiyan tarih tasarımıdan başka bir şey değildi. On sekizinci yüzyıl, Augustinus'un “Tanrı Kenti”ni dünyada kurmakla kalmayıp, onu zaman anlayışını da dünyalaştırdı. Antik, Orta ve Yeni çağ sonunda kendi tarihsel içeriğine ulaştırılarak ilerlemenin ve yeni olanın modern olan olduğu biçimde tarih düşüncesinde temellendirdiler. Dahası modern zamanlar basitçe daha önceki ihtişamlı zamanların birer kopyası olarak görülmüyordu, “tersine, modernlik geçmiş zamanlardan eksiksiz bir kopuş, radikal ölçüde yeni ilkeler temelinde taze bir başlangıç anlamına geliyordu. Modernlik aynı zamanda sonsuzcasına genişletilmiş bir gelecek zamana, insanlığın evriminde emsali görülmemiş yeni gelişmelere uzanan bir zamana giriş demektir. *Notrum aevum*, yani bizim çağımız, *nova aetas*,

yani yeni çağ haline gelmişti.”³⁸ Geçmişten bu köklü kopuş, geçmişle arasına aşılmaz bir engel koyma, bir türden tarih tasarımı olarak gerçeklik kazandı. Artık tarih geçmişin bir kronoloji değil, kendilik bilincimizin temellendirilmesidir. Bu nedenle modernler eskilerden farklıdır. Kant, Turgot, Condorcet ve diğerlerinin 18. yy boyunca geliştirdikleri ilerleme düşüncesi, yeni modernlik düşüncesinin harcını oluşturur. 1789 Fransız Devrimi ise, modernliğin daha devrimci bir anlamını oluşturdu. Modern kavramının dönüşümü bu döneme denk gelir. Şimdi tarih, geçmişin hiç yaşamadığı ve sahip olmadığı farklı yapıların ve anlamların birliği olarak öne çıkarak, modernin anlamının yeni bir başlangıcı olmayı hak eder. Modernlik devrimin ürünü değildir, tersine modern olan devrimcidir. “Fransız Devrimi modernliğe karakteristik biçim ve bilincini –akla dayalı devrim-kazandırdıysa, Sanayi Devrimi de maddi tözünü sağlamıştır.”³⁹ Bu durum da modernliği sadece kültürel ya da ideolojik bir süreç olmaktan çıkartıp aynı zamanda onun bir türden sanayi dünyası olduğunu açığa çıkartır.

Tarih ve ilerleme; Hakikat ve Özgürlük; Akıl ve Devrim; Bilim ve Sanayicilik: Post-modernistlerin tarihin çöplüğüne havale etmek istedikleri modernliğin “büyük anlatılar”ının ana terimleri bunlardır. Bu terimler on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların büyük toplum kuramlarında bir billurlaşma noktasına vardı. Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi bu terimlerin tarihsel işaretleyicileridir; eğilim ve iştiaqlarının özetidir. Yüksek ortaçağ zindeliğinde değil; Rönesans’ın patlamalarında değil; hatta on yedinci yüzyılın Bilimsel Devrimi’nde değil; ama Akıl çağında, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Romalı keşiş ve alim

³⁸ K. Kumar, a.g.e., 1999, s. 101.

³⁹ K. Kumar, a.g.e.,s. 103.

Cossiodorus'un *antiqui* ile *moderni* arasında ilk ayrımı yapmasını izleyen on iki yüzyıldan fazla bir süre sonra modernlik düşüncesi doğdu.⁴⁰

Modernlik düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın sonunda kurulduğunda, ona karşı tepkiler de oluştu. Bu açıdan modernizm modernlik değildir. Daha çok modernliğin kültürel yapısı içindeki görünümüne karşı eleştirel bir tutumdur. Bu eleştiri, modern yaşamın kültürel planına karşı toplumsal bir eleştiri kadar, estetik bir kavram olarak modernlik eleştirisidir de. Moderniteye eleştiri ilk olarak sanat ve edebiyat alanından geldi. Modernite geleceğe yönelik üretimden yana bir planlamayken, modernitenin eleştirisi insansızlaşmış ve yaratıcılıktan uzak bir şimdiye işaret ediyordu. İnsan özgürlüğü ile yola çıkan Aydınlanma, insanı köleleştiren bir sanayi ile sonuçlanıyordu. Kant'ın bir ahlâk yasasına bağlılığın getireceği tanrının varlığı ve insanın özgürlüğü düşüncesi bir mitten öte bir şeye dönüşmedi.

I.3. Modernite: Aydınlanma Miti

Modernite, aydınlanmanın kendisi midir yoksa aydınlanmanın başka türden bir görünümü müdür? Aydınlanma belli türden bir “eleştiri” olarak öne çıktığı için, Ortaçağın bütün değerlerinin karşıtı bir tutum ile kendisini sunmaktadır. Aydınlanma düşünürü, Ortaçağın inançlarını ‘akıl dışı’ gördüğü için, kendisini bir “akıl” olarak gösterir. Bu söylem, insan varlığının dayandırıldığı ve yüceltildiği ‘akıllı varlık’ yanı üzerinde yükselmeyi dener. Bu nedenle insan hakkındaki bütün söylemleri, akıl sahibi bir varlık olması, toplumsal olması, bir devletin yurttaşı olması, kendi ahlâkına

⁴⁰ K. Kumar, a.g.e.,s. 106.

dayanabilen özgür bireyler olması gibi bugün içinde geçerliliğini sürdüren söylemin temel kavramlarını üretir. Bu nedenle insanın için önerilecek her bir şey akla dayalı olmalıdır. Aydınlanma söylemi, aklın eleştiri gücü ile her türlü Batıl inançtan, gizemli güçlerden ve doğa ile ilgili korkulardan kurtarma projesini, onun akıl yanına dayanarak yapmayı sağlayacağı için insanı birey olarak da güçlendirilmeyi amaçlamaktadır. Birey akıl gücüne dayanarak öne çıktığında, insan belirli bir toplum içinde, hukuk önünde kendi özgürlüğü ile öne çıkmış olacaktır. Aydınlanmanın düşünürleri bu amaca ulaşmak için en temel işleri olan aklı bütün insanı arkaik bütün inanç ve kabullerinden arındırılmak için aklı “sıkı” bir eleştiriye tâbi tutarlar.

Almanya’da Aydınlanmanın anlamını tartışmalar teolog Johann Friedrich Zöllner’in yazdığı “*Aydınlanma Nedir?*” makalesine yanıtlar ile başlarken, aynı zamanda aydınlanmanın kavramsal içeriği açıklanır. Kant’ın bu makaleye verdiği yanıt olan “*Aydınlanma Nedir?*” *Sorusuna Yanıt* adlı makalesinin giriş paragrafında aydınlanmanın programını açıklar:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile düşmüştür*; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!*. Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*’nın parolası olmaktadır.⁴¹

⁴¹ I. Kant, a.ge., 1984, s. 213.

Diderot ve d'Alembert'in *Encyclopediae*'si aklın sınırları ve kullanımıyla ilgili bir projeyi harekete geçirdiklerinde, bu amaç sadece entelektüel bir plan olmakla sınırlı kalmayıp onun siyasal uzantılarının da oluşturmak için çalıştılar. Her ne kadar Descartes, Leibniz, Bacon tarafından aklın kullanımı ve sınırları üzerine incelemeler uzun uzadıya yapılmışsa da, aklın kullanımının insanın politik yaşamı, özgürlüğü ya da hukukla ilişkisi ilk defa tartışılıyordu. Bütün bu planlamalar insan aklının kullanabilirliğinin olanaklarını artırmakla gerçekleştirebileceği için, insan aklı için araçlar gerekmektedir. Bütün bu süreç için bilginin, özellikle de “bilimsel bilgi”nin kutsanması bu nedenledir. Aydınlanma düşüncesi, bilginin kaynağı ya da öznesi konusunda ortaya çıkan idealizm ve realizm karşıtlığı ile bilginin içeriği ve elde edilişi konusunda ortaya çıkan rasyonalizm ve ampirizm karşıtlığını aşmaya çalışmıştır. Bu durum en açık olarak Kant'ın felsefesinde görünür. Kant bilginin kaynağının dış dünya olduğunu kabul etmekle birlikte, bilginin salt deney bilgisi olmadığını, bilginin oluşumuna aklının kategoriler aracılığı ile karıştığını, bu nedenle bilginin duyulardan başlasa da akıl tarafından tamamlandığını ileri sürmektedir. Kant'ın, epistemolojinin genel tanımında “Kopernik Devrimi” dediği şey, aklın kendi yasalarını doğaya dikte ettirdiği savıdır. “Bugüne dek tüm bilginin kendisini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin her hangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bu yolla bilginizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilginize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp almayacağımızı sınavabiliriz.”⁴² Bu nokta, Kant'ın epistemolojiye yapmış olduğu en önemli katkıdır, yani bilgiyi metafizik alanın dışına çıkartılmıştır. Aklın mutlak

⁴² I. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Ankara, 1993, s. 25.

bilgiye ulaşabilirliğinin olanağı, saf bir bilgi problemi olarak kalmayıp onun bir ahlâk alanını da yarattığını göz önüne alarak, ahlâki da akıl temelinde açıklar. Doğa yasaları gibi ahlâk da akıl alanının ürünüdür. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı incelemesi ile pratik aklın ilkelerini temellendirirken, gerçekte aydınlanma döneminin insanını fizik ve metafizik evrenin kesişme alanına dönüştürerek insana yücelik alanı açmaktadır.

Aydınlanmacı düşünürlerin eleştirilerindeki amaç, insanları, esasta ön yargı ve hurafenin temsil ettiğine inanılan eski düzenden kurtararak, yine esasta iyi ve özgürleştirici olduğu çekincesizce kabul edilen aklın düzenine sokmaktır. Aydınlanmanın entelektüel yapısında aklın düzeni, bütün insanlar için apriori olarak iyi addedilen bütün öğeleri kapsamaktadır. Dolayısıyla her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ve akılla somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır. Aydınlanmanın aynı zamanda “Akıl Çağı” olarak adlandırılması buradan gelmektedir.⁴³

Aydınlanma projesi doğrusal ilerleme anlayışına dayanmaktadır. İlerlemeci tarih felsefesi olarak da adlandırılan bu öncül, bilimin durmadan geliştiği ve ilerlediği, buna bağlı olarak toplumun da sürekli ilerleyeceği savını ileri sürmektedir. Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı incelemesinde “tarih, insan iradesinin özgür eylemini *geniş* boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere”⁴⁴, derken modernitenin temel kavramı olan ilerleme anlayışını tarihin merkezi kavramına dönüştürür. Sürekli ilerleme ve gelişme içinde olan bir bilgi ile

⁴³ A. Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 13-14.

⁴⁴ I. Kant, *Dünya Yurttaşlığına Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Tasarımı*, 1982, s. 117.

ideal toplum düzenine ulaşılabileceği düşünülmektedir. Kant'ın tarih tasarımı bu idealliğin arzusu gizlidir. Hegel'in tarih tasarımı, çelişkilerden arınmış bir toplum tasarımı, tarihin arzusu olarak öne alırken, ortaçağ Hristiyan tarih anlayışı açılım buluyordu. Ancak modernite bu arzuyu daha dünyevi ve daha laik bir şekilde gerçekleştirir. İdeal toplum düzeni, laik bir temele oturan bir 'mutlak gerçek' olarak kabul edilmektedir. Öyleyse söylenebilir ki, modernizm bir Aydınlanma projesidir. Modernitenin temel kavramları olan nesnel ve evrensel bilim düşüncesi, evrensel bir ahlâk ve hukukun olabilirliği, aklın tekliği, gerçekte Aydınlanmanın kavramlarıdır.⁴⁵

Makine imgesi, Aydınlanma Dönemi'nden itibaren modern toplumun temel sembolü haline gelmiştir. Resimden mimariye, sinemadan edebiyata kadar makine imgesini modern toplumun birbirinden çok farklı alanlarında görmek mümkündür. Goldman, filozofların, fiziksel ve toplumsal dünyayı, çok iyi birleştirilmiş ayrı ve bağımsız parçalardan oluşan devasa bir makine olarak düşündüklerini vurgular. Tüm diğerleri gibi bu makinede ancak yetenekli bir uzman tarafından bilinçli bir tasarı üzerine kurulursa çalışabilirdi. Goldman, bu nedenle, aydınlanma yazınında, büyük saat yapımcısı, evrenin tasarımcısı ve kurucusu olarak tanrı imgesinin sürekli bir biçimde işlendiğini belirtir.⁴⁶

Ancak bütün bu kuramsal yapılanmalara ve kavramların en ince noktalarının tartışılmasına rağmen, modernite aydınlanmanın bu akıl varlığını yeryüzünde gerçekleştirebildi mi? İnsanı salt bir akıl varlığı kılmak, onu, kesin bilgi varlığına dönüştürmeyi gerektirdiği için, aydınlanmanın projesi, epistemolojik

⁴⁵ M. Gökberk, a.g.e., 1993, s. 326.

⁴⁶ L. Goldman, **Aydınlanma Felsefi**, Ankara, 1999, s. 52.

anlamda bilimsel bilginin kutsanması ile son buldu. Bilimin bu kutsanması da salt sanayinin egemenliğinin ideolojisine dönüştü. Bu açıdan modernleşme, sanayileşme ve teknolojinin yayılması, toplumsal yaşamda bilginin rolünün artması, ticaretin yayılması yoluyla geniş alanda ekonomik bütünleşmenin oluşması, kırdan kente geçiş ile zihinsel, kültürel ve yapısal değişikliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Fakat uygulamada modernleşme bu kadar yalın bir şemaya göre gerçekleşmemektedir. Modernleşme sürecinde çatışmalar, anlam yitimi, özgürlük kaybı ortaya çıkmaktadır.

Aydınlanmanın uzantısı olan düşünce doğayı dönüştürülmesi gereken bir nesne olarak görürken, insana da bu dönüştürme görevini yükledi. Bir denetim nesnesi olarak kavranan dünya, insanının bilgi aracılığıyla yoğurabileceği bir nesneye dönüşmüştür. Dünyanın yorum gerektiren anlamlarla dolu bir metin olarak okunmasına son verilir.⁴⁷ Aydınlanma ve rasyonalizasyon iki temel biçim içerir: Birincisi, maddelerin dünyası evrensel doğa kanunları tarafından yönetilir; ikincisi, bu evrensel kanunlar, aklın evrensel kurallarına uyan tüm insani aktörler tarafından bilinmektedir.⁴⁸ Akılcılık ya da akıl yoluyla düzenin yasalarının keşfedebileceğine olan inanç o kadar büyüktür ki, Horkheimer ve Adorno, hesaba katılabilirlik ve yararlılık ölçülerine uymayan her şeyin Aydınlanmanın gözünde kuşkulu olduğunu belirtir.⁴⁹ Burada “mit” ve “aydınlanma”yı özdeşleştiren çözümlemede, Aydınlanmanın mitin yerine alarak mite dönüştüğünü söylerler. Onlara göre, doğası gereği “mit” zaten bir tür aydınlanmadır; nesnesine ilişkin araçsal bir ustur. Mit, ona tapana nasıl yaşaması

⁴⁷ M. Küçük, **Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi**, Ankara, 2000, s. 32

⁴⁸ Giere, Ronld N., Science and Technology studies: Prospects for an Engilhtened Postmodern Synthesis, **Science, Technology & Human Values**, 1993, vol: 18, no: 1, Vinter.

⁴⁹ M. Horkheimer, T. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, İstanbul, 1995, s.22.

gerektiğini ve ne yapması gerektiğini bildiren bir bilinçtir. Onlara göre, aynı işlevi Aydınlanma da üstlendi. İnsan bu program içinde lanetlendi. Aydınlanmanın kazandırdığı tek şey, doğaya düşman olmaktır.

Harvey, aydınlanma projesi için herhangi bir soruya ancak tek bir cevabın mümkün olduğu fikrinin varsayım olarak bulunduğunu belirtir. Buradan mantıksal olarak şu sonuç çıkar: Eğer doğru biçimde resmedilir ve temsil edilebilirse dünya kontrol altına alınabilir ve akılcı biçimde düzenlenebilir. Ama bu tek bir doğru temsil tarzı olduğunu varsayar: bütün bilimsel ve matematik çabalar da buna erişmek içindir. Eğer bu doğru tarzı keşfedilebilirse, Aydınlanma hedeflerine ulaşmış olacaktı. Bu Voltaire, d'Alembert, Diderot, Condorcet, Hume, Adam Smith, Saint-Simon, Auguste Comte, Matthew Arnold, Jeremy Bentham, ve John Stuart Mill gibi, çok farklı yazarların paylaştığı bir düşünce tarzıdır.⁵⁰ Doğanın matematiksel dilde yazılmış bir kitap olduğu, tüm evreninin istisna tanımayan genel yasalarla yönetildiği; gizemli, tuhaf ya da sıra dışı olan her şeyin yok olması ve mucizevi şeylerden tümünden yadsınması; sürekli değişmez, usa uygun doğal yasaların varsayılması; bu yasaların deneyle kanıtlanabileceği savı gibi düşünceler 17. yüzyılın bilimsel ilerlemelerin aydınlanma çağına miras bıraktığı şeylerdir.⁵¹ Aydınlanma düşüncesiyle birlikte, pozitif bilimlerde olduğu gibi toplumsal yapının işleyişinin keşfedilebileceğine ve önceden planlayarak toplumu bir makine gibi düzenlenebileceğine yönelik bir düşünce hakim olmaya başlar. İlk olarak sosyal fizik adı verilen sosyoloji teorilerinde de toplumun fizik, kimya biyoloji bilimi gibi incelenebileceğine yönelik teoriler ortaya atılmıştır.

⁵⁰ D. Harvey, **Postmodernliğin Durmu**, İstanbul, 1997, s. 41-42.

⁵¹ L. Goldman, **Aydınlanma Felsefesi**, İstanbul, 1999, s 42-43.

Aydınlanmanın temel öğeleri olan hümanizmin, insanın sınırsızca yetkinleşebileceğine duyulan inancın, bilim ve teknoloji aracılığı ile ilerleme umutları, akılcılık ve evrenselcilik düşüleri önemli ölçüde erozyona uğraması, 19. yy'ın ikinci yarısını Aydınlanma bütün değerlerinin kökünün kazınması gerektiği sesleri yükselmeye başlar. Aydınlanma, Ortaçağı ortadan kaldırmak için akıl önünde her şeyi muhakeme derken, 19. yy'ın ikinci yarısında bu defa da Aydınlanmayı aynı akıbet beklemektedir. Bilim ve teknolojiye dayalı bir sanayi doğanın tahribatına dönüşürken, toplumsal yapı Aydınlanmanın beklentisi olan erdemli akıllı varlıkların yücelikleri ile doluşmadı. Toplumsal sınıflar karmaşası yaşanırken, insanı kurtaracak değer başka yerlerde aranmaya başlanır.

I.4. Modernite: Toplumsal Arka Plan

Aydınlanma düşüncesi, modernitenin felsefi ve düşünsel arka planını oluşturur. Ortaçağ toplumsal yaşamında olayların nedenleri metafiziksel bir düşünme tarzı ile açıklanırken, Aydınlanmanın teorisiyenleri nedenselliğin açıklamasında rasyonaliteyi ilke olarak alırlar. Sadece olayların açıklanmasında değil, aynı zamanda olguların tasarlanmasında ve uygulanmasında da aynı rasyonel ilkeler iş görmektedir. Bu nedenle, modern toplum rasyonel bir toplum olması ya da rasyonelleştirilmesi Aydınlanmanın planının bir uzantısıdır. Toplumsal yaşamın her alanında işleyişin yasalarının olduğu ve bunların keşfedilebilir olduğu kabulü, toplumsal düzenlemelerde bilim kurallarının uygulanması düşüncesini getirdi. Bu durumda her şeyin akılcılık adına düzenlenmesi, rasyonelin dışındakinin reddini getirdi.

Aydınlanma, kendine ait olmayana karşı şiddetli davranıyordu. Weber'in tabiriyle modern toplum, "yaşamın büyüünün bozulduğu" insanların akılcılığın demir kafesi içinde yaşadığı bir toplumdur. Bunu en iyi modern toplumun örgütlenme tarzı dışa vurmaktadır. Toplumun örgütlenme tarzı ve işleyişi modern toplumun ne türden bir modernlik içerdiğini açığa vurmaktadır. Modernitenin kimi genel özelliklerine yakından bakarsak, Aydınlanmanın kuramsal düşüncelerinin etkilerini izleyebiliriz. "Akılcı toplum" kavramı ile özdeşleştirilen toplumun yapı ve işleyişi ile modernitenin özümsemişlik derecesi arasındaki ilişki, yaşam alanlarının kuramlara göre düzenlenişini verir. Bu nedenle, bu bölümde toplumsal yaşamı genel bir bakış içinde değerlendirmek gerekmektedir. Ancak burada amaç toplum işleyişini analiz etmek değildir. Bu, sosyolojinin alanına girer; burada topluma bakış, sadece kendisini modern olarak örneklendiren toplum yapısının kurumlaşmasının gerisinde Aydınlanmacı bir tasarımın olduğuna işaret etmek kadar, modernite olarak sunulan aslında Aydınlanmacı aklın yıkama yol açtığına işaret etmekle sınırlıdır.

I.4.1 Bürokratik Yapılanma

Aydınlanmanın akıl kavramı açısından bakıldığında, akıl ile bürokrasi arasındaki ilişki nedir? Toplumsal yapılanmada moderniteyi simgeleyen *bürokrasi*dir. Bürokrasinin tarihsel geçmişinde salt iktidarın meşruluğunu sağlayacak bir denetim mevcuttur. Bu durum modernitede kendisini tekrar eder; ancak daha hassas bir şekilde. İşte bürokrasi iktidarın denetiminin bu *daha* da hassalaşmış örgütlenmesidir. İktidar varlığını yurttaşın günlük yaşamına bürokrasi aracılığı ile sokar; kendisini bir ölçüt olarak dayatır. Öyleyse bürokrasiye, iktidarın akıl olarak

toplumsal ilişkileri düzenleyen ve kontrol eden varlığı olarak bakılabilir. Modernite döneminde, çalışma hayatında, okullarda, hapishanelerde, hastanelerde, tüketim mekanlarında vb. kurumlar arasında eşgüdümün sağlanması ve toplumsal hayatın bir düzene sokulabilmesi için her alanın bürokratik yöntemlerle akılcılaştırılması, öngörülebilmesi ve denetlenebilmesi sistemin devamlılığı açısından büyük önem taşımaktadır. Düzenin sağlanması düşüncesi modern dönemin önemli özelliklerinden birisidir. Sanayi devrimi ve modernite sürecindeki değişimlerin de etkisiyle özellikle ilk dönemde yaşanan kaotik sürecin bir düzene oturtulması düşüncesi, modernite sürecinin birbirinden çok farklı alanlarındaki yapılanmaların temelini oluşturur. Bürokratik yapılanma, modern dönemdeki kurumsal yapılanmaların belirli bir düzene oturtularak işlenmesini sağlar. Bürokratik yapılanma ayrıca yönetim kademesinde bulunanlarla, iktidarını sağlamlaştırma olanağı sağlamakta ve denetim sağlanabilmesini kolaylaştıran bir araç işlevi de görmektedir.

Weber, bürokrasinin bir kez kurulduktan sonra ortadan kaldırılması en zor sosyal yapılardan biri olduğunu belirtir. Bu nedenle bürokrasi, toplu eylemi rasyonel düzenlilik kazanmış toplumsal eyleme dönüştürmenin başlıca aracıdır. Güç ilişkilerini toplumsallaştırmaya yarayan bir araç olarak bürokrasi, bu aygıtı denetleyenler için birinci derece önemli bir iktidar aracı haline gelmiştir.⁵²

Devletin teknik kadrolarının siyasal öneminin artışı, bürokratikleşme sürecinde ortaya çıkan gelişimlerin sonucudur. Sosyal hayatın bir çok alanı hiyerarşik idari yapılarla belirlenmiştir.⁵³ Bürokrasinin, kurumların yönetim

⁵² M. Weber, **Sosyoloji Yazıları**, İstanbul, 1993, s. 207.

⁵³ N. Birnbaum, **Sanayi Toplumunda Kriz**, İstanbul, 2002, s.92.

kademesinde bululanlara sağladığı meşru iktidar, hayatın her alanında disiplinin kurumsallaşmasına ve kitlesel itaatin sağlanmasını kolaylaştıran bir işlev görmüştür.

Bürokratik yapılanma, zamanla Weber'in “demir kafes” adını vereceği bir duruma dönüşmekteydi. Yaşam, insanların rasyonel yapılarla çevrili olduğu demir bir kafes haline geliyordu. Ritzer, Weber'in en çok sistemlerin giderek daha da akılcı hale geleceklerinden ve bu akılcı ilkelerin toplumun gittikçe artan kesimlerine egemen olacağından korktuğunu belirtir. Bir dizi akılcı yapı içine kilitlenmiş, ancak bir akılcı sistemden diğerine hareket edebilen insanlardan oluşmuş bir toplum ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla, insanlar akılcılaştırılmış eğitim kurumlarından akılcılaştırılmış işyerlerine, akılcılaştırılmış eğlence yerlerinden, akılcılaştırılmış evlere gidebilirdi. Toplum, gidecek yeri olmayan akılcılaştırılmış yapılar ağından başka bir şey olmayacaktı; kaçış yeri yoktu.⁵⁴

Bürokratik yapılanma, toplumsal ve kurumsal yapılanmanın bütününi kuşatmış, modern dönemin farklı alanlarındaki dev kurumlarını yönetmenin tek yolu haline gelmiştir. Bürokrasi, bu kurumlarda yönetimi elinde bulunduranlara yasal bir otorite gücü ve sarsılmaz bir iktidar yetkisi sağlamıştır. Bu nedenle bürokrasi iktidarın aklının egemenlik aracıdır. Aynı zamanda, bürokrasinin yaygınlık derecesi, iktidarın meşruluk nedenine dönüşmektedir.

I.4.2. İktidar ve İtaatin Meşrulaştırılması

⁵⁴ G. Ritzer, **Toplunun McDonaldlaştırılması**, İstanbul, 1998, s. 51.

“Modern toplum” kavramı ile “düzen” düşüncesi neredeyse özdeşleşmiş bir şekilde algılanmaktadır. Toplumsal düzen her dönem iktidarının bir amacı olmuşsa da, toplumsal düzenin her bir ayrıntısının yasalarca düzenlenmesi, Aydınlanma çağının “eşitlik”, “adalet”, “hak” gibi kavramlarının bir uzantısıdır. Bu soyut kavramları gerçekleştirmek adına daha fazla yasal düzenleme gerekli olmuştur. Kaotik durumlara olanak tanımayan düzenlemeler yasalara gereksinim görmektedir. Özellikle modernite sürecinin ilk zamanlarında geliştirilen teorilerin birçoğu, değişik alanlarda yaşanan kaosun önleyerek, düzeni sağlamaya yönelik teorilerdir. Comte, Durkheim, Saint Simon, Marks, Spencer gibi modern toplum düşünürlerinin çalışmalarında da düzen ve düzeni sağlayacak araçların önemli bir sorun olarak tartışıldığı görülmektedir. Modern toplumda hakim olan bürokratik yapılanma, toplumsal hayatın her kademesinde düzeni sağlama konusunda, yönetim kademesindeki kişilere rasyonel bir iktidar meşruiyeti sağlamaktadır. Modern toplumda, iktidar toplumsal hayatın her alanında varlığını hissettirmektedir. Bürokratik merkezi kurumlar, iktidarın toplumsal hayatın her alanına yayılmasını ve toplumun denetlenerek, düzenin tesisini kolaylaştırıcı bir işlev görmüşlerdir. İktidar ve denetim bürokrasi aracılığı ile güçlenmiş ve yaygınlaşmıştır. İktidar her yerededir. Bu durum, Aydınlanmanın düşünmediği, ama modernite ve iktidar kavramı ile özdeşleşen bir durumdur.

Best ve Kellner, modernliğin kendi tahakküm ve denetim tarzlarını meşrulaştıran bir dizi disipliner kurum, pratik ve söylem ürettiğini belirtir.⁵⁵ İktidar kavramı, çalışmalarının merkezine alan Foucault, modernite dönemi ve iktidar

⁵⁵ S.K. Best, **Postmodern Teori**, İstanbul, 1998, s. 16.

ilişkinine yönelik çarpıcı tespitlerde bulunmaktadır. Foucault, modernitenin toplumsal yaşamın her alanında görülebilecek iktidar mekanizmalarını nasıl yarattığını gözler:

On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren aynı modele göre işlenmiş, aynı kurallara uyan bir dizi kurum vardı ve bunun ilk, neredeyse çığınca tanımı Bentham'ın ünlü Panopticon'unda bulunur: Bireylerin ya bir üretim aygıtına, bir makineye, bir mesleğe, bir atölyeye, bir fabrikaya, ya bir eğitim aygıtına ya da bir cezalandırıcı, hizaya getirici veya sıhhi bir aygıtı bağlı tutuldukları gözetim kurumları. Bireyler tüm yaşamlarını çevreleyen belli yaşamsal kurallara boyun eğmeye zorlanarak bu aygıtı bağlanmışlardır. Bu, cezalandırma amaçları olan belli insanların, kadroların (ustabaşı, hastabakıcı, gardiyan) gözetimi altında olur; bu cezalandırma araçları fabrikalarda par cezası, okul ve tımarhanelerde bedensel ve ahlâki ıslah, hapishanelerde şiddete dayalı ve esasen bedensel cezalardır. Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitim evleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapishaneler, bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarından bir olmuş olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin parçasıdır⁵⁶

Bürokrasi anlayışının beraberinde getirdiği, statülere dayalı otoritelerinin meşrulaştırılması kurumsal düzeyde üst yönetime büyük bir iktidar gücü salarken, alt kademedeki olanlar, verilen emirlere uyma ve kesin itaat etme şeklinde bir tavır geliştirmişlerdir. Verilen emirleri sorgulamadan uygulama, bürokratik modelinin en temel unsurlarından birini oluşturur. İtaatin meşrulaştırılması, modern toplumun en önemli özelliklerinden biridir.

Weber, disiplinin içeriğinin, alınan emrin tutarlı ve rasyonellik ve metodik bir uzmanlıkla tam olarak yerine getirilmesinden ibaret olduğunu belirtir. Burada her türlü kişisel eleştiri kayıtsız şartsız durdurulur. Aktör gözünü kırpmadan ve kendini tümüyle vererek emri yerine getirmeye koyulur. İtaat eden eş zamanlı olarak ya da çok büyük bir kitle halinde hareket eden gruplar olması şart değildir: belli bir

⁵⁶ M. Foucault, **Büyük Kapatılma**, İstanbul, 2000, s.127.

mekanda bir araya gelmiş olmaları da gerekmez. Disiplini belirleyen çok sayıdan insanın itaatlerinin rasyonel bir nitelik taşımasıdır.⁵⁷ Disiplinin her an genişleyen bu egemenliği, ekonomik ve politik taleplerin karşılanmasıyla aklileştirilmesine karşı konulamaz bir ilerlemeye yol açmaktadır. Bu evrensel olgu, karizmanın ve farklılaşmış birey davranışının önemini giderek daha da zayıflatmaktadır.⁵⁸ Bürokratik yapılanmanın getirdiği gayri şahsileşme, itaatin meşrulaştırımı ve sorgusuz uygulanması daha sonraki süreçte Nazi soykırımına kadar giden felaketlere yol açmıştır. Modern örgütlerde de iktidar ve itaat ilişkisi, örgütün varlığını sürdürmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle modern örgütün oluşum sürecindeki ekoller, çalışanları iş süreçlerinde sadece söyleneni yapan, pasif ve edilgen bir nesne durumuna indirgemıştır. Emirlerle uyma ve itaat, modern bürokratik yapılanmanın en temel özelliklerinden birisini oluşturur.

I.4.3. Akıl, Bilim ve İlerleme

“İlerleme”, Aydınlanmanın Hristiyan tarih tasarımıyla aldığı bir mirastır. Ancak ilerlemeyi sağlayacak ilke akıldır. Hegel gerçekliği ve tarihi aklın bir gelişimi olarak açıklarken, yaptığı Hristiyanlığın ve Aydınlanmanın senteziydi. Ancak ilerlemenin tanımı, kavram kadar büyüklü değildi. Çünkü ilerlemenin neye göre olduğu sorusu, ilerleme düşüncesinin göreliliğini açığa çıkartıyordu. Her toplum bir başkasına göre ileri olabilirdi. Ancak modernite bu konuda hiçbir göreliliğe yer vermeyecek kadar açık davrandı. Modernite, aydınlanmanın akıl ve bilim kavramını

⁵⁷ M. Weber, a.g.e., 1993, s. 221.

⁵⁸ M. Weber, a.g.e., s. 224.

devraldıysa da, bunu birer kavram olarak kutsamakla birlikte onlara daha somut bir şekilde işlevsellik kazandırdı. Modernite, ilerlemeyi, endüstri ve sanayi başarısı ile özdeşleştirerek yapılması gerekeni Aydınlanmadan daha açık bir dil ile belirledi. Modernitede akıl ve bilim, geleneksel toplumlarda olayların nedenlerini açıklamada kullanılan dinsel ve metafizik düşüncenin yerini aldı. Ama artık akıl, Aydınlanmanın akli gibi bilme ile sınırlı değildir; daha yeniyi üreten, yani araçlaşmış bir akıl modernitenin ilkesi olmuştur. Bu nedenle modern toplum rasyonel ilkeler tarafından belirlenmiş bir toplum olmasından övgü ile söz edilir,⁵⁹ ama buradaki aklın niteliğine de dikkat edilmelidir. Bu akıl artık insana yabancılaşmaktadır. Öyle ki, aklın açıklama alanına girmeyen her şey metafizik alanına atılacaktır. Pozitivist felsefe, bu yaklaşımla, Aydınlanmanın mirasını vardırılabilecek en son noktasına kadar sürüklemeyi dener.

Bu nedenle modernlik fikri, sıkı sıkıya akılcılaştırma düşüncesiyle bağıntılıdır.⁶⁰ Batı'daki en güçlü modernlik yaklaşımı, en derin etkileri yaratmış olan yaklaşım özellikle akılcılığın geleneksel olarak adlandırılan toplumsal bağlar, duygular, görenek ve inançların yıkımını gerektirdiğini/dayattığını ve modernleşme amilinin belli bir kategori yada toplumsal sınıf değil, aklın kendisi ve o aklın zaferini

⁵⁹ Modernite ve postmodernite süreciyle ilgili kesin ve mutlak çıkarımlar yapmak, kendi içinde bir takım çelişkileri barındırır. Geleneksel dönemden modern döneme, modern dönemden postmodern döneme geçilirken toplumsal yapılanmada her üç süreci de yaşayan kişi, grup ve kurumlar bulunmaktadır. Bu bağlamda modernite sürecinin “Akıl Çağı” olarak adlandırılması ve rasyonel düşüncenin geleneksel düşüncenin yerini aldığı iddialarının yanında toplumsal yapılanmada metafizik ve dinsel düşünceye göre olayların nedenlerini açıklayan kişi ve topluluklar da bulunmaktadır. Benzer durum moderniteden postmoderniteye geçiş sürecinde de görülmektedir. Post modernite sürecinde birçok ülkede geleneksel, modern ve postmodern yapı ve düşünce şekilleri içi içe geçmiş haldedir. Bu nedenle belirtilen özellikler bir mutluluktan ziyade, genel bir tespit yapma ve çerçeve çıkartmayı amaçlamaktadır.

⁶⁰ A. Touraine, a.g.e., 1995, s. 24.

hazırlayan tarihsel gereklilik olduğunu vurgulamıştır.⁶¹ Modernizm, rasyonelliğin formel biçimleriyle, insanın düşünme ve bu düşünceleri kullanarak, hayatı ve diğer canlılarla ilişkilerini kontrol edilebileceğini temel kabul etmektedir.⁶²

Modernizmin belirleyici özelliği, insana ve insan aklına duyulan sınırsız güvendir. Bu güven aynı zamanda modernitenin ilerlemeci tarih anlayışını da tanımlamaktadır. İnsan aklının yetkinliğe yükselmesinin olanağını varsayan Aydınlanmanın mirası ile modernite, insanın aklını kullanarak doğa ve kendisi hakkındaki bilgisini *sürekli* olarak artıracaklarını varsaymaktadır. Sürekli artan bilgi, insana doğayı ve doğanın bir parçası olan toplumu kendi çıkarlarına uygun olarak sürekli yeniden kurmasına olanak sağlayacaktır; böylece tarih de sürekli olarak ileriye doğru akacaktır. Modernite bu yaklaşımı insanın yücelmesi olarak yorumlamaktadır.⁶³ Modernizm düşüncesi bir Aydınlanma projesi olarak sürekli ve doğrusal bir ilerleme anlayışı üzerine oturmaktadır. Akıl ve bilim sürekli ilerlemenin motorudur ve bu bağlamda Aydınlanma düşüncesinin ereksel bir özellik taşıdığı söylenebilmektedir.⁶⁴

Harvey, standartlaşmış bilgi ve üretim koşulları altında, doğrusal ilerlemeye, mutlak hakikate ve toplumsal düzenlerin rasyonel biçimde planlanmasına inancı özellikle güçlü olduğunu belirtir. Ortaya çıkan modernizm pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist bir karakter taşıyordu.⁶⁵ Ritcer'e göre rasyonellik giderek toplumsal hayatın bütününe tamamen kuşatır. Akılcı sistemler bu ölçüde gelişince

⁶¹ A. Touraine, a.g.e., 1995, s. 25.

⁶² L. Vaye, **Secularization in a Context of Advanced Modernity**, 1999, s. 441.

⁶³ G. Şaylan, **Postmodernizm**, Ankara, 1999, s. 43-44.

⁶⁴ Şaylan, a.g.e., s. 91-92.

⁶⁵ D. Harvey, a.g.e., 1997, s.50.

akılsallığın demir kafesi ile karşı karşıya kalınmaktadır. Hiçbir kaçış olanağı, hiçbir çıkış olamayacaktı.⁶⁶

Weber’e göre, toplumsal yaşamın akılcılaştırılması, amaçları peşindeki bireylerin mümkün olan en etkili eylem biçimini belirleyebilmek için Galile sonrası bilimin yöntemlerinin giderek daha yaygın bir biçimde kullanılmasının eşlik ettiği bir süreç olan, davranışın artan bir biçimde geleneksel değer ve normlardan çok akılcılaştırma tarafından düzenlenmesinden oluşur.⁶⁷ Weber, Batı tarihsel gelişimini rasyonellik ve rasyonelleşmeye doğru bir gidiş olarak ele alırken, artan hesaplılık ve sistematik denetimin bireysel inisiyatifi ve geleneksel bağlılıkları zayıflatacağını, ortaya çıkan bürokratik denetim ve gözetimle toplumsal ilişkilerin gayri şahsilik ve resmiyet kazanacağını, bu süreçte hukukunda rasyonelleşeceğini belirtmektedir. Weber’e göre modern yaşamın hesaplılığı özgürlük değil demir kafes yaratmaktadır. Modernleşmede dünyanın büyüden kurtulması sürecidir. Modern toplum artık büyüden kurtulmuş toplumdur. Weber’in ifadesiyle yaşamın büyü bozulmuş, akılcı bir demir kafes içine hapsedilmiştir.

Baumann, modern akılcılaştırma sistemlerinin nerelere kadar uzanabileceğini “Modernite ve Holocaust” isimli kitabında çarpıcı bir şekilde göstermektedir:

Yani (Auschwitz) modern fabrika sisteminin sıradan bir uzantısıydı. Mal üretmek yerine, hammadde insanlardı ve son ürün ise ölümdü; yöneticinin üretim çizelgesinde günde şu kadar birim diye özenle belirtilmişti. Modern fabrika sisteminin en önemli simgesi olan bacalar insan etinin yakılmasıyla

⁶⁶ Riter, George, a.g.e, s. 17.

⁶⁷ Callincos, Alex, Against Postmodernism, polity prees, newyork, 2002, s. 59

oluşan keskin dumanlar püskürtüyordu. Modern Avrupa'nın son derece akıllı düzenlenmiş olan demiryolu ağı, fabrikalara yeni bir tür hammadde taşıyordu. Tıpkı öteki kargolarda olduğu gibi yapıyorlardı bunu. Gaz odalarındaki kurbanlar gelişmiş Alman Kimya Sanayi tarafından yapılmış prusik asit tabletlerinden üretilen zehirli gazları soluyordu. Mühendisler krematoryumları düzenlediler; yöneticilerde daha geri kalmış ulusların imreneceği bir heyecan ve verimle çalışacak bir bürokrasi sistemi düzenlediler. Genel plan da çarpıklaşmış modern bilimsel ruhun bir yansımasıydı. Tanık olduğumuz, toplumsal mühendisliğin büyük bir şemasından başka bir şey değildi.⁶⁸

Yaşanan dünya savaşları, Nazi katliamı, diktatörlükler, ekonomik krizler vb. unsurlar ilerlemeci anlayışın ve pozitivist bilimin topluma hakim olmasıyla, toplumun huzur ve mutluluğa ulaşacağına yönelik düşüncesini tersine çevirmiştir. Rasyonalite ve pozitivist bilim anlayışı birçok alanda insan unsurunun ihmal edilmesini de beraberinde getirdiği için akıl, bilim ve ilerleme düşüncesine duyulan inanç zamanla zayıflamıştır.

I.4.4. Sanayi Toplumu

Modernitenin cisimleştiği en açık alan, sanayi toplumdur. Bu nedenle birçok yaklaşım modern toplumu, sanayi toplumu ile özdeşleştirir. Çünkü modern toplum bir türden üretim alanına dönüşmüştür. Toplumsal yaşam, ideoloji, hukuk, uluslararası ilişkiler, mimari, yerel yönetimler gibi Hemen hemen her şey üretim kavramı çevresinde şekillenmektedir. Üretim alanı olarak “fabrika” sanayi yaşamına dönüşen modern yaşamın simgesine dönüşmüştür. Demografik değişimlerden, aile yapılarına, eğitime kadar birçok alan fabrika merkez alınarak düzenlenmiştir. Fabrika ve sanayi odaklı yapılanma modern toplumun temelini oluşturur. Üretim ve üretimin pazarlanması için gelişen ilişkiler, modern toplum ilişkilerini organizasyon

⁶⁸ Z. Bauman, **Modernite ve Holocaust**, İstanbul, 1997, s. 25-26.

birliklerinin ilişkilerine dönüştürür. Ezioni, modern toplumun organizasyonel bir toplum olduğunu ifade eder. Organizasyonlar içinde doğar, organizasyonlar yoluyla eğitilir, yaşamın büyük bir bölüm organizasyonlar içinde çalışarak geçirilir.⁶⁹ Toffler, “ikinci dalga” adını verdiği sanayi toplumlarının hepsinde, topluma yenilikler getirmeyi düşünen bir takım insanların, fabrikanın en ileri ve en etkin bir üretim aracı olduğunu düşünerek orada geçerli olan ilkeleri öbür örgütlerde de uygulamaya kalkıştıklarını belirtir. Böylece okullar, hastaneler, cezaevleri, devlet bürokrasisi ve başka örgütler, fabrikanın iş bölümü, hiyerarşik yapı, kişiliğe kesinlikle yer vermemek gibi birçok özelliğini benimseyip almışlardır.⁷⁰

Aydınlanmanın aklı kendisini yabancı bir çöle sürgün edilmiş gibi durmaktadır. Artık yaratıcı felsefi aklın belirlediği kurallar değil, büyük organizasyonların belirlediği kural ve ilkeler yaşamı belirlemektedir. Aron’a göre sanayi toplumu, Renault ve Citroen gibi işletmelerle üretimin oluşturulduğu, hayatın yönlendirildiği bir toplumdur. Bu toplumda her şeyden önce işletme aileden ayrılmıştır; iş yeri ve aile çevresi ayrılığı bu toplumu açığa vuran bir veridir. İkinci olarak, sanayi toplumunun orijinal iş bölümü modelini getirmekteydi. Sanayi toplumu sadece köylüler, tüccarlar, meslek sahipleri, ekonomi kesimleri arasında zarureti değil; modern sanayi toplumlarının en belli başlı özelliklerinden biri olan, işletme içindeki teknolojik iş bölümü de zaruri kılmıştır. Üçüncü olarak, bir sanayi toplumu sermaye birimini gerektirir. Dördüncü olarak, işverenin yatırımları genişletme amacıyla sermayeye ihtiyaç duyduğu andan itibaren akli hesaplama meselesi doğmuş olacaktır. İçinde ister burjuva, ister Marksist ekonomistler

⁶⁹ A. Ezioni, **Modern Organizations**, Pretice-Hall, 1964, s. 1

⁷⁰ A. Toffler, **Üçüncü Dalga**, İstanbul, 1981, s.56.

bulunduran hiçbir modern sanayi toplumu ekonomik hesaptan vazgeçemez. Beşinci olarak iş yerinde işçi toplanması meselesi gelmektedir ki bundan da üretim vasıtaları mülkiyeti meselesi ortaya çıkmaktadır.⁷¹

Modernite döneminde eğitim yapısı da fabrika dikkate alınarak düzenlenmekteydi. Toffler fabrikayı model olarak düzenlenen kitle eğitiminde okuma yazma, hesap ve biraz da tarih öğretildiğini belirtir. Görünen ders programının dışında çok daha önemli olan gizli bir ders programı vardı. Bunda üç şey öğretilirdi: Her şeyi zamanında yapmak, söz dinlemek ve gösterileni kafanı kullanmadan bellemek. Fabrika hayatı, özellikle montaj düzenine göre kurulmuş olana, işçinin zamanında gelip gitmesini, amirlerin ve yöneticilerin vereceği emirleri tartışmadan yerine getirmesini ve büroda ya da makinenin başında aynı şeyi tekrar tekrar bıkmadan yapmasını gerektiriyordu.⁷²

Üretimin sürekliliği, pazarın sürekliliği ile eşgüdümlüdür. Bu durum sadece üretimin yaşandığı toplumda değil, üretim sektörü içindeki her bir bireyden pazar bağı olan uluslararası ilişkilere kadar, her şey için geçerlidir.

I.4.5. Zaman, Mekan ve Faaliyetlerde Eşgüdüm

Modernite, gündelik yaşamın zaman kavramını kendisinin gereksinim duyduğu üretim ve tüketim tarzına göre belirlemiştir. Hız, üretimi pazara ulaştırma

⁷¹ R. Aron, **Sanayi Toplumu**, İstanbul, 1997, s. 65-67.

⁷² A. Toffler, a.g.e., 1981, s. 53.

süreciyle ilgili bir kavrama dönüşmüştür. Modern toplumun zamanı Antikçağ insanı için güne ve mevsimlere dayalı zaman anlayışının ve Ortaçağın Tanrı zamanı anlayışının dışında insanı gerçekten kuşatan ve onu modern yaşamın üretilmesine zorlayan bir kavrama dönüşmüştür. Modern toplumun üretim tarzı zamanın kullanımı kadar mekanın niteliğini de belirlemiştir. Mekan endüstriyel üretimin ve tüketimin tarzına göre belirlendiği için, modernitenin mekanı insani değil, ticarileşmiştir. Daha ilginç olan, mekanın uluslararası benzerliklerde olması için standartlaştırılmasıdır. Bu durum ilişkilerin eş zamanlılığını sağlamak içindir. Geleneksel toplumlarda faaliyetler daha yakın bölgeleri kapsarken, modern toplum için faaliyetler arası eşgüdüm uluslararasılaşmıştır. Bu nedenle zaman ve mekansal açıdan eş güdüm ihtiyacı modern toplumun zorunlu özelliği olmuştur. Zamana bağlı ilişkiler aşılamaz. Kendi ihtiyacı ve yakın bölgeler için üretimin yerini, dev fabrikalarda şehir, bölge ve tüm ulusal sınırı kapsayan bir üretim tarzı almıştır. Bu durum yaşam şekillerinin, çalışma saatlerinin ulaşım imkanlarının eş güdümünü zorunlu kılmaktadır. Zaman bilinci ve eşgüdümünün önemi, gündelik yaşamın temel kavramına dönüştüğü için bunun dışına çıkan ilişki yaşam tarzları modernlikten dışlanır. Bu açıdan da modernlik kendi akışına uymayanı dışlamak konusunda vahşileşebilmektedir. Modernitenin yaşamın içeriklendirmesi, çalışma hayatı ile ilgili bir şey olduğu için, hayatın ve hatta insani düşlerin çalışma hayatına göre tasarlanması gerekmektedir. Fabrikalarda üretimin durmaması için vardiyalı sistemlere geçilmiş, işe gidip gelme zamana bağlanmış, eğitim dahil olmak üzere toplumsal hayatın bütün alanlarında zamana uymak önem kazanmıştır. İşletmeler pazar paylarını kaybetmemek için ürünlerini zamanında üretmek ve yetiştirmek zorundadır. Modernlik ile zamanındalık özdeşleştirilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Akılcılaştırma, bürokrasi, toplumsal düzenin sağlanması ve iktidarın sağlam temellere oturabilmesi için de kurum ve yapılar arasında zamansal eşgüdümün sağlanması önemli bir zorunluluk haline gelmiştir.

Toffler, ikinci dalga olarak nitelendirdiği sanayi toplumunda inşa edilen bürolar, bankalar, polis merkezleri, fabrikalar, demiryolu istasyonları, büyük mağazalar, cezaevleri, itfaiye istasyonları, akıl hastaneleri ve tiyatrolar gibi birbirinden farklı olan mekanların işlevsel olarak birbirlerine uydurulmaları gerektiğini belirtir. Fabrikaların yerleri, evle iş yeri arasındaki yollar, demiryollarının rıhtıma ya da kamyon iskelelerine sokulması, okul ve hastanelerin suyuollarının, elektrik merkezlerinin, havagazı borularının, telefon santrallerinin, birbirlerine uyumlu bir şekilde yerleştirilmesi zorunluydu. Toffler, tam adamını, tam zamanında, tam yerinde bulundurmak için zorunlu olan bu belirli ilere ayrılmış alanlar arasındaki inanılmaz eşgüdümün, azamdaki eşlemenin karşılığı olduğunu belirtir. Bu bir bakıma mekanın eşlenmesiydi. Çünkü sanayi toplumlarının işlemesi isteniyorsa zamanın da, mekanın da çok iyi örgütlenmesi gerekiyordu.⁷³ İkinci dalga toplumlarının hepsinde toplumsal yaşam saate bağlanmış ve makinenin gereklerine uydurulmuştur. Belirli saatler dinlenme için ayrılarak çalışma programlarının arasında standart uzunlukta izinler, tatiller, kahve molaları serpiştirilmiştir.⁷⁴

Sanayi sistemi, tarım toplumlarında görülen çalışma saatlerini de büyük ölçüde değiştirir. Sanayi-öncesi toplumun sesiz ve sakin geceleri, yerini devamlı çalışmanın gerektirdiği gürültülere bırakır. Dolayısıyla işgücü vardiyalara göre

⁷³ A. Toffler, a.g.e., 1981, s. 154.

⁷⁴ A. Toffler, a.g.e., 1981, s. 83

ayarlanır ve işçi cemaatinin tavrı gece işini hoş karşılayacak şekilde şartlandırılır. Geleneksel toplumun tatil ve dini bayram günleri bile, sanayi toplumunun gerektirdiği değişme ve yeni düzenlemelerden kurtulamaz.⁷⁵

Önce ulusal ölçekte sağlanan eşgüdüm zamanla uluslar arası ölçekte genişlemiş, çalışma saatlerinin, dinleme aralıklarının ve tatillerinin eşgüdümü sağlanmıştır. Çalışma saatleri ve dinlenme günleri modern toplumlarda, aralarında eşgüdüm olacak şekilde düzenlenmiştir.

I.5. Modernitenin Eleştirisi

Modernliğin dayandığı Aydınlanmacı aklın insana kazandıracağını vaat ettiği özgürlük ve refah toplumu gerçekleşmediği gibi, endüstriyel hırs daha fazla kâr uğruna insanların daha fazla köleleşmesine neden olmuştur. Dünyayı tüketme mücadelesi, insanları toplama kamplarında yok etmeye dönüşmüştür. Toplumsal yaşamdaki ilişkilerin düzenlenmesi için gelişen bürokrasi insani unsurı göz ardı eden mekanik bir kast sistemine dönüşmüştür. Bütün bu süreçler insanı toplumsal hayatta iktidarın bir nesnesine, çalışma hayatında ise makinenin bir uzantısına dönüştürmüştür. Modernite, Aydınlanmayı insanın yabancılaşması ile tamamlamıştır.

Descartes'in felsefi tasarımından Aydınlanmaya ve oradan Comte, Marks, Weber gibi diğer toplum teorilerini içeren modernliğin teorisi, bilginin dayandırılabilceği sarsılmaz bir temel arayışından, evrensel ve totalleştirici

⁷⁵ C. Kierr, v.d., **Sanayileşmenin Mantığı**, 1995, s.89.

iddialarından, tartışmasız ve kesin hakikati sağlama kasıntısından, kuruntulu rasyonalizminden ötürü eleştirilir.⁷⁶ Modernlik projesinin sürdürülmesi önerisi karşısında hem entelektüel çevrelerde hem de akademi ve sanat çevrelerinde hüküm süren kuşkucu ruh hali, çeşitli etkenlerin yarattığı anlaşılır bir düş kırıklığı yüzünden ortaya çıkmıştır. Eleştirilerde modernite, temel insan ihtiyaçlarını insan onuruna yakışır bir şekilde gidermek yerine hâlâ savaşı, silahlanmayı, doğal çevrenin tahrip edilmesini ve ekonomik sömürüyü sürdüren, Hristiyan olmayan ve beyaz olmayan halkları ikinci sınıf bir manevi ve politik konuma indirgeyen, kâr ve rekâbet adına, dayanışmacı bir arada varoluşun köklerini tüketen bir hayat biçimi⁷⁷ olarak tanımlanmıştır.

Gorz, bugüne kadar olageldiği biçimiyle modernleşme sürecinin, kendi mitoslarını yarattığını ve kanıta dayalı araştırmadan ve akılcı eleştiriden muaf yeni bir “inanıyorum”u koruduğunu belirtir. Akılcılaştırmanın dayattığı sınırların savunulacak yanı kalmamıştır. Gorz’a göre post modernlerin modernliğin sonu ve aklın krizi olarak gördükleri şey, gerçekte, artık savunulacak yanı olmayan bir evren kavrayışının ve bir gelecek görüşünün taşıyıcısı olan, sanayileşmecilik denen bu seçmeci ve kısmî akılcılaştırmanın üzerinde yükseldiği kısmen dinsel, akıldışı içeriklerin krizidir.⁷⁸ Batı akılcılığı, Batı’nın kendi tarihinde, başta hümanizm olmak üzere geliştirmiş olduğu dünya görüşlerinin ve türlü emperyalist ya da totaliter pratiklerin başlıca sorumlusu olarak gösterip sorgulanmaktadır.⁷⁹

⁷⁶ S.-K. Best, a.g.e., 1998, s.18.

⁷⁷ Ş. Benhabib, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, İstanbul, 1999, s. 17

⁷⁸ A. Gorz, **İktisadi Aklın Eleştirisi**, İstanbul, 1995, s. 14.

⁷⁹ T. Bumin, a.g.e., 1996, s.7.

I.5.1. Modernitenin Eleştirisi ve Aydınlanma Mitinin Çöküşü

Aydınlanmanın uzun süren tarihi modernitenin kısa süren yükselişi ile birlikte sarsılır. Modernitenin felsefede bir ide olarak sarsılmasının ilk belirgin örneği Nietzsche ile başlatmak olanaklıdır. Nietzsche her ne kadar yaşamı içdiş eden kuramsal yapıları -örneğin Hristiyanlığı, demokrasiyi- eleştirmişse de, gerçekte bu kuramsal yapılar modern olanın görünümü olduğu için, eleştirisi doğrudan modern olanın kökenine yönelmiştir. Yaratıcı insanın simgesi olan Dionysoscu insanı yok eden bu yaşam kökten yıkılmalıdır. Nietzsche, akıl kavramını revizyondan geçirme yerine daha radikal bir kopuşu gerçekleştirerek aydınlanmanın diyalektiğine veda etmektedir. Modernite, Nietzsche ile tek olma konumunu kaybetmekte, sadece mitin çöküşü ve ilkel hayatın kaybolması ile başlayan yaygın bir akılcılaşma tarihin son dönemi olarak nitelendirilmektedir.⁸⁰ “Bilgince çalışan Nietzsche Doğu’ya ve münzevi ideale inancı soy kütüğünü (geneology) çıkararak modern düşüncüyü daha öteye fırlatmak istedi”⁸¹ Nietzsche’nin bu stratejisinin en önemli amacı, kuramda, iktidarın maskesini düşürmektir. İktidarı, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin ürünü olmaktan çok, felsefi düşüncenin bir ürünü olarak kabul eden Nietzsche, moderniteyi iktidar ile bilginin birlikteliğini ele alarak eleştirdi. Sokrates’ten beri entelektüel bir nitelik kazanan felsefeyi sadece akılcı bilgiye yönelmekten kurtarıp, insana özgür bir benlik bilinci vermeye yönelik bir faaliyete dönüştürmeye çalışmıştır. Amacı, insanı

⁸⁰ R. Geuss, **Habermas ve Eleştirel Teori**, İstanbul, 2002, s.59.

⁸¹ R. Geuss, a.g.e., s. 61.

dingenin ve ölçünün tanrısı Apollon'un hükümlerinden kurtararak, coşkunun, sevincin ve taşkınlığın tanrısı Dionysos ile tanıştırmaktır.⁸²

Nietzsche'ye göre XVIII. ve XIX. yüzyıldaki büyük atılımı belirleyen şey akıl, bilim veya tarihin özü değildir. Gelişmeyi ve ilerlemeyi sağlayan şey doğal, biyolojik bir süreç olan insanın yaşam enerjisidir. İnsanı insan yapan bu enerji aynı zamanda düzensizliğini, yabancılaşmanın ve kinin kaynağıdır. Her insanda farklı olan bu enerji "üstün insan"da daha fazladır ve Tanrının olmadığı bir dünyada tarihi bu üstün insan yapmaktadır. Yaşam enerjisi hem yaratıcılığın hem de yıkıcılığın kaynağı olduğu için, salt bilgiye dayanılarak kurulan Aydınlanma toplumu vahşi ve yabancılaşmış bir toplum olacaktır.⁸³ Çünkü bu toplumda Apollon'un etkisiyle olabildiğince abartılırken Dionysos'u bağlayan zincirlerin sayısı artacaktır.

Nietzsche, insanın sürekli olarak bir şeyleri yıkarak yarattığını söyler. 'Yaratıcı yıkıcılık' (creative destruction) insandaki yaşam enerjisinin ortaya çıkışıdır. Yaşamın kaos içinde olan dinamik süreci aklın ve bilimin önüne bu yaratıcılığın geçmesi ile anlaşılabilir.⁸⁴ Nietzsche, Batı düşüncesinde bir kırılma noktasına işaret etmektedir. Nietzsche, her türlü rasyonel ilkeye karşı coşkuyu, duyguyu, eylemi koyarak Aydınlanmanın⁸⁵ ertelediği insanın doğal içgüdüleri ve yaşama coşkusu ile varolmasını öne çıkartır. Onun rasyonellik yerine arzu ve coşkuyu öne çıkartması Freud'u uyandırmıştır. "Modernliğin temel öğretisi olan 'aklın tahtan indirilişi', irrasyonel ve bilinç dışı güçlerin açığa çıkartılışı, belki de modernizmin

⁸² R. Geuss, a.g.e., 2002, s.204.

⁸³ G. Şaylan, a.g.e., 1999, s.19.

⁸⁴ G. Şaylan, a.g.e., 1999, s.20.

⁸⁵ L.P. Thiele, *Nietzsche's New Seas*, 1992, s. 213.

modernliğe vurduğu darbelerin en tahrip edici olanıydı”⁸⁶ Bu nedenle Freud “modern ilerleme düşüncesinin üzerine devasa bir gölge düşürdü.”⁸⁷ O, uygarlığın “psşik bir ıstırap ve bitkinlik pahasına” sürdürüldüğüne inanıyordu.

Aydınlanmanın Diyalektiği’nde Adorno ve Horkheimer, ilerlemeci tarih anlayışı ile modernitenin iyimserlik felsefesinin konusu haline dönüştüğünü, ama modernitenin başka bir yüzü olarak Faşizmin, Batılı bilinçte iyimserlik felsefesine karşı derin bir güvensizlik yaratmış olduğunu belirlerler. “Gaz odaları yapısal olarak, modernitenin olumlu özellikleri olarak kabul edilen aynı yol gösterici ilkelerle yönlendirildi: Akılcı verimliliğin ilkeleri Holocaust olasılığını kolaylaştıran düşünce yapısı, bizzat Aydınlanmanın felsefi yapısı içine kaydedilmiştir. Çünkü akılcı bir topluma doğru gidiş, özgürleşme kadar faşizm için de kullanılabilecek bir akılcılığı, bizzat akılcılığın kendisine karşı çıkmaya doğru yönelmiştir.”⁸⁸

Buna göre Aydınlanmacı akıl, akılcı bir toplumu değil, yönetilen bir toplumu üretmiştir. Akıl ve ‘diğer’ karşıtlığı bu üretimi beslemektedir; Aydınlanmanın önerdiği özgürleşme, hapsedici sonucu beraberinde getirmiştir. Aydınlanmanın özgürlüğü aslında sadece özgürlüğün biçimi veya bir estetiği olmakla sınırlı kalmıştır. Bunun diğer adı temsildir. “Bundan dolayı postmodern felsefedeki başlıca eleştiri konularından biri, anlamın ve gerçeğin, kendilerini ileten temsilleri öncelediğini ve belirlediğini ileri süren klasik temsil teorisidir. Bu teorinin postmodern felsefede toplumsal normatiflikle ilişkilendirilmesinden dolayı, temsilin eleştirisi siyasal bir değer kazanmaktadır. Temsilin maddi etkinliğinin retorik gücü

⁸⁶ Kumar, a.g.e., 1999, s.118.

⁸⁷ Kumar, a.g.e., s.118.

⁸⁸ R. Geuss, a.g.e., 2002, s. 25-26

hakkındaki bu tartışma, aynı zamanda, toplumsal kurumları tamamen temsilin dışında yer aldığı düşünülen gerçeklere veya töz düşüncelerine bağlayarak temellendiren ve bu sayede bu kurumlara belirli bir meşruluk sağlayan klasik patriyarkal ve kapitalist ideolojilere karşı bir argüman olmaktadır.”⁸⁹

Bu açıdan bakıldığında modernite baskı araçlarını geliştirmekle de öne çıkan bir niteliğe sahiptir. Özellikle de “dil” insanı baskı altına alan bir yapı olarak görülmüştür. Eleştirel kuramın düşünürleri, dilin içeriği ile iktidarın baskı kurması arasında doğrusal bir ilişkiyi açığa çıkartmışlardır. “Olumsuzlamayı ifade edebilme şansı ve yeteneğini yitiren insan dili artık baskılar altında tutulan yönetilenlerin protestolarının hiç duyulmadığını sağır bir dile dönüşmüştür. Sözcüklerden bir tek anlam değil, birçok anlamlar çıkarmamızı sağlayabilecek bir söylem yerine, toplumdaki egemen güçlerin aracı olma durumuna indirgenmiş bir söylemdir dil’in bugün kendi içinde barındırabildiği.”⁹⁰

I.5.2. Nietzsche’nin Moderniteyi Yıkıcı Eleştirisi

Nietzsche felsefe tarihindeki özel yerini son derece uç noktadaki eleştirel tutumuyla edinir. O ‘çekiçle yaptığı felsefe’ ile modernliğin dayandığı ilkeleri ve olağan hayatı kutsayan köleliği parçalayarak insana, ondaki ertelenmiş ve üstü örtülmüş yaşama tutkusunu yeniden verir. O, modernliği son uğrağından klasik kökenlerine kadar geri götürerek yıkmayı denemiştir.

⁸⁹ R. Geuss, a.g.e., 2002, s. 382

⁹⁰ R. Geuss, a.g.e., s. 380

Felsefe, daha çok geçmişten kalan soruları çözmek ya da çözme çalışmaları yaparak, geleceği yeni sorular taşımaktır. Şimdinin sorularını ele almak, gelecek için çözümlemek/çözmek üzere yeni sorular hazırlama, bütün filozofların ortak yazgısıdır. Bu noktada bir kez daha Nietzsche'nin büyüklüğü kendisini gösterir. O, kimse için kimsenin yanında değildir. Tüm çabası insanın çürümeye terk edilmiş doğasına yaşam aşılama. Bu nedenle onun felsefesi, eski Greklerin felsefesine ve dünyasına geri dönüşü içerirken, araçsal akılcılığa indirgenen entelektüelciliğine karşı da bir tepkidir.

Nietzsche, 19. yüzyılda yaşayan ancak Kant'tan etkilenmeyen ilk Alman filozofudur. O kendi zamanına kadar sunulan parçalı insan anlayışlarını bir kenara iterek "bütün olarak insan sorunu"nu ortaya koyar. Nietzsche felsefesinin ana hareket noktası "insan"dır. Üstelik bunu yaparken de, diğer filozoflar gibi, insanı, değerlerin taşıyıcısı olma bakımından değil, doğrudan doğruya hayatla olan ilgisi yönünden konu edinir. Aradığı, yaşam arzusu duyan, "güç istemi" olan saf insandır: "İnsanların çoğu insanın eksik ve özel bir görünümüdür. Bir insan elde etmek için onları birbirine eklemek gerekir. Bu anlamda bütün dönemlerin, bütün hakların eksik olan bir yanı vardır; insanın parça parça oluşması, belki de gelişimi için gereklidir. Aynı zamanda, söz konusu olanın, aslında yalnızca sentetik insanı üretmek olduğunu ve aşağı insanların büyük çoğunluğunun ise tasarlanan oyunun vardığı noktayı gösteren binlerce yıllık bir sınıra benzeyen, bütün insanı herhangi bir yerde ortaya çıkmasını sağlayacak ilk belirtiler ve hazırlık çalışmaları olduklarını bilmek gerekmez mi?"⁹¹

⁹¹ F. Nietzsche, **The Will to Power**, 1967, s. 384.

İnsanın doğa ile ilişkisi sorununda, Berkeley doğayı insana bağımlı kılıp onun varlığını düşünülebilmesine bağlı kılar; Descartes insan ve doğa arasında ortak bir töz arar; Kant insanın zihninde olduğunu var saydığı kategorileri doğaya dikte ederek, doğanın algıladığını varsayar. Nietzsche ise, kendisini içe dönük bir sisteme bağlayabilecek tüm bu düşüncelerden kaçınarak, doğayı düşünce ilkeleriyle değil, düşünce ilkelerini doğa aracılığıyla açıklamayı öngörür. İnsanın içe kapanması yerine, dışa açılması gerektiğini savunur. Bu bile onun aykırı nitelikli düşünüş biçimini ortaya koymada bir ölçüt oluşturabilir.

Nietzsche'nin eleştirilerinin bütünü, modernliğe yöneliktir. O, içinde bulunduğu yüzyılın insanını, modernlik diye açıkladığı demir kafesten kurtarmak ister. Yaratıcılık ve toplum dini olarak özetlenebilecek modern düzen, Nietzsche'ye göre Özne'ye/Ben'e karşı gelişen yapısından dolayı yıkılması gerekir. Artık insanı engelleyen ne Hristiyan dini, ne ahlâk nede toplumsal özne kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, ilk olmasa da, modernliğe yönelik en köklü eleştiriye geliştirmektedir.

Nietzsche'nin modern dünyaya ait saydığı ve Hristiyan ahlâkının sonucu olarak gördüğü “özne” kavrayışı ile yine modern dünyanın çıkarıcı parçası diye yorumladığı “birey”e duyduğu tepki oluşturmaktadır. Eleştirilerine bir köken kazandırmak için Nietzsche, felsefesinin temelini oluşturan ontolojik antropolojik insan anlayışının üzerinde durur. Özne ve birey kavramlarının akıl ile gelenek

arasındaki gerginliğe götüreceğinden dolayı, modernlik karşıtı bir filozof olarak Nietzsche, felsefi söyleminde özne ve birey kavramlarından uzak durur.

Nietzsche'nin modernliğe yönelik bu köklü eleştirisinin nedeni 19.yy'ın ruhunda yatmaktadır. 19. yüzyılın düşünsel iklimi Nietzsche'nin felsefesinin zeminin oluşturur. Çağın gerçekliği filozofun kavramsal ağının dayanaklarını verir. Bu nedenle modernliği olduğu kadar Nietzsche'yi anlamak için 19. yüzyılı anlamak gerekmektedir.

I.5.2.a. On dokuzuncu Yüzyılın Düşünsel Dünyası

19. yüzyıl, Avrupa düşüncesi için çalkantılı bir dönemdir. Dönemin çok renkli görünümü, temelde farklı düşünce sistemlerinin çağı egemenliği altına almak için verdiği savaşımın bir ürünüdür. Ulusal kimliklerin yavaş yavaş belirdiği bu yüzyılda, baskılara karşı da uyanışlar görülür. Yüzyılın belki de en önemli özeliği yaşamla düşünceler arasında bir bağlantı kurmaya çalışarak “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”dir. 19. yüzyılda Avrupa moralini etkileyen iki zıt kutup vardır. Bunlardan birincisi Hristiyanlıktır, ikincisi ise Hristiyanlığa tepki olarak doğan bilimci-pozitivist, demokrat-sosyalist değerleridir. “Tanrı” ve “öte dünya” düşüncesi ile “modern toplum” düşüncesi arasında güçlü tartışmalar çağın ruhunu belirlemektedir.

19. yüzyıla damgasını vuran ve söz konusu savaşımında belli bir iddia taşıyan akımlardan biri de “idealizm”dir. Bu yüzyılda Platon felsefesinin izinden yürüyen,

Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel gibi filozoflarla gelişen idealizm, romantizm akımı bu dönemde sarsıntı geçir. Bu felsefe akımı, insanın doğuştan birtakım verilerle geldiğini, insan bilincine değişmez ilkelerin bulunduğunu ileri süren, insanı kendiyle değil de, kendi varlığını aşan verilerle yorumlamaktadır. Sokrates’in gökten yere indirdiği felsefe, idealizmin yaklaşımları ile insan yeniden gökyüzünün ötesindeki kavramlara bağlanmıştır. Bu bağlamda gerçekliğinden koparılan insan, gerçekliğini yeniden aramaya koyulmuştur.⁹² Nietzsche’ye kadar, felsefede insan salt bir düşünce varlığıdır. Sokrates’ten Hegel’e kadar düşünce akımları, çoğunlukla “Tanrı” ve “yeryüzü” arasındaki ayrım olarak konumlandırılır. İnsanın kimliği, kişiliği, kendi dışındaki bir “öte”de aranır. Avrupa düşünce akımları insanı parçalı bir yapıda ele almış; insan nesneleştirilmiş, kendinden de uzaklaştırılmıştır. Sokrates’ten bu yana “insan”ın bölünmüşlüğü söz konusudur. O bir yanı ile Tanrı’ya bir yanı ile yeryüzüne bağlıdır. Filozoflar genellikle insanın Tanrısal yanı “ratio”, “logos” yani “akılsal” yanı ile ilgilidir. İnsanın bu iki parçası arasındaki en geniş yarığı ise Sokrates ve Platon çizgisi üzerinden felsefeyle bağını kuran Saint Augustinus’un dinle karışık düşüncelerini kendisine çıkış noktası olarak alan Descartes açmıştır. Descartes görünüş dünyasındaki insan varlığını, “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum öyleyse varım) önermesiyle akla bağlar. Böylece insanın yer kaplayan kısmı kendisinden ayrılır. İnsan Descartes’da iki ayrı özün bir aradalığıdır. Ardından Kant da bu parçalanmayı biraz daha derinleştirerek, “düşünce dünyası” ve “duyu dünyası” olarak iki ayrı dünya tablosunu çıkartır. Kant’la beraber insan ontolojik olarak bütünlüğünü tamamen kaybediler. Daha önceki çağda Leibniz’in “monad” dediği kapalı parçacıklardan oluşan evreni, Kant’la birlikte

⁹² F. Nietzsche, **Eylem Ödevi**, İstanbul, 1983.

“Noumen” ve “Phenomen” olarak ikiye ayrılır. Bu kavramlar görünen ile görülmeyeni, bilinen ile bilinmeyi gösterir. İnsanı parçalı olarak ele alan tüm bu görüşler Hristiyanlık temeline oturtulabilir. Yine bu görüşler doğrultusunda yürüyen Fichte ve Schelling’de birtakım “öz”ler görülür. Fichte bu “öz”lere “ben” der. Bu filozofların hepsinin ortak noktası, insanı, yalnız düşüncede var olabilen ilkeyle açıklamaya çalışmalarından ileri gelir, insan “tek”, “bir” ilkedен kalkarak anlaşılma, çözümlenmeye çalışılır. Bu görüş çerçevesinde “evren”de tek bir ilkedен kalkılarak açıklanır.

Felsefelerin insanı gerçek doğasından uzak tutmaları yanı sıra, Hristiyanlığın olumsuzlayıcı bir tarzda insan üzerindeki egemenliğini sürdürmektedir. İnsan, evren birer “yaratılmış varlık”tır. Yaratıcı Tanrı, günün birinde evrene son verecek ve toplumsal anlamda suç haline gelen günahların hesabını “öte taraf”ta soracaktır. İnsan, bir iradenin taşıyıcısı olmasına karşın alın yazısı yaptığı için suçludur. Tanrı dışında, kendi istemiyle davranan, kesin bağımsızlığı, gerçek özgürlüğü olan bir varlık yoktur. En küçüğünden en büyüğüne, değin tüm olanlar Tanrı’nın yönetimi altındadır. İnsan, evren içerisinde “buyrukları taşıyan bir varlık”tır. Bu durumda özünden, kaynağından uzak bağımsız bir istemden yoksundur. Tüm bunlara karşın yapıp ettikleri dolayısıyla Tanrı’ya karşı sınırsızca sorumludur. “İlk günah” insanın kirlenmesine yol açmıştır. İnsanın kendini aşan bir gücün itimiyle yaptığı her eylemden dolayı suçlu görüşünün trajedisinin felsefe düzeni içerisinde ele alan St. Augustinus’tur. Ancak, o bu konu üzerinde, insanı ilgilendiren bir olay olması nedeniyle durmuştur. Onun ardılları ise, sorunun sınırlarını genişleterek, durumu zamanla kilise ve devlet yöneticileri arasında bir

problem haline getirmişlerdir. Kilise, Tanrı adına evreni denetleyen bir otorite haline gelerek, özgür düşünceye sınırlar koymuştur. Kilisenin baskıları, çocukluk döneminde Nietzsche'nin karşısına dikilmiştir. İleriki yıllarda felsefesine genel biçimi veren Hristiyanlık karşıtı düşüncelerinin de tohumları yine bu sırada atılır.

Platon'dan sonra gelen Yeni Platoncu görüşlerle de biçimlenen bir felsefe çığırına dayanan Avrupa düşüncesi, 19. yüzyılın ortalarına değin insanı bağımsız değil de bir bilgi varlığı olarak değerlendirir. İnsana bilgi açısından bakar; onun felsefe ile ilişkisini de bu yolla kurar. Ele alınan insan değil, onun taşıdığı bilgidir.

19. yüzyılda insana ilişkin bu bakışı köklü bir biçimde değiştirir. İnsan bir gökyüzü varlığı değil, yeryüzüne ait bir dünya yurttaşı olarak ele alınmaya başlanır. Artık insan, kendi başarısını kendisinin oluşturduğu bir eylem varlığı olarak görülür.

19. yüzyıl, sürekli bir gelişim içeren çelişkili ve birbirine karşı akımları içinde barındıran oldukça karmaşık nitelikli bir dönemdir. Bilimsel çalışmaların, deneye, gözleme dayanan araştırmaların yarattığı değişimler, kısa süre içinde geniş bir alana yayılmıştır. Kaynağını Renaissance'ta bulan hümanizm düşüncesi bu çağda gelişmiştir. İlkçağ düşünce ürünleri sanat yaratmalarına dönüştürme çabası çabasıyla işe başlayan hümanizmle, Eski Yunan ve Latin yazarlarının eserleri araştırılmış, buradaki insan figürü büyük ölçüde temele alınmıştır. İnsana yönelen, insanı konu edinen bu yeni görüş, Nietzsche dahil tüm 19. yüzyıl filozoflarının dikkatlerini “insan” üzerinde yoğunlaştırmasını sağlamıştır. Bu açıdan 19. “insan”a yönelik araştırmalar rastlantı değildir.

19. yüzyılın bir gelişmesi sanat özellikle de tiyatro alanında ortaya çıkar. Daha önceki yüzyıllarda, özellikle Sheakespeare'in yapıtlarında, görülen ilkçağ konularına yönelik Nietzsche'yi ilkçağ tiyatro ürünleri ve tiyatronun doğuşunu sağlayan sanatla tanıştırdı. Yaşadığı çağın düşünce akımları, Sheakespeare'in yapıtları, Nietzsche için ilkçağa açılan bir pencere niteliğindedir.

Bu çağda başka bir önemli sorun daha vardır. Sağlanan büyük ilerlemeler, buluşlar karşısında insanın geleceğinin ne olacağı sorunu. Evrenin varolduğu sanılan bir takım gizil yönlerine olan inanç sarsılmıştır. Artık evreni Tanrı değil, kendi özünü kuran yasalar yönetmektedir. Tanrı ile evren arasındaki eski bağlar kopmuş, insan dayanabileceği her türlü yetkeden, gelecek dünya düşünden, soylu kaynağından yoksun kalmıştır. Charles Darwin insanın gelecekteki dünyaya ilişkin bu düşünüyü kökten sarsmış, insanı çıplak bir gerçekçilikle baş başa bırakır.

Diğer yandan, bilimsel gelişmeler söz konusu olduğunda, insanın geleceğine ilişkin büyük umutlar beslememesi gerektiği görüşü ağırlık kazanmış; insan neredeyse, kendi türünü yok edecek silahları yapma konusunda tüm olanaklarını seferber etmiştir. Böyle bir ortamda bilim yine güçlülerin daha da güçlenmesi için kullanılmaya başlanmıştır. Kanlı savaşlar, sömürgeciliğin yayılması İngiliz filozofu Hobbes'un çağını "insan insanın kurdudur" (homo homini lupus) diye tanımlamasına neden olmuştur.

I.5.2.b. Nietzsche Açısından 19. Yüzyılın Düşünsel Dünyası

Farklı düşünce akımlarının karmaşası içinde devinen 19. yüzyılın Nietzsche'ye görünümü daha farklıdır. Nietzsche kendi çağını şöyle tanımlar:

“(…) dinin suları kabarıyor ve arkalarında bataklık, suyun durgun gölleri bırakıyor; milletler düşmanca birbirinden ayrılıyor, birbirini parçalamak istiyor. Bilimler, her ölçünün dışında ve en kör bir başıboşluk anlayışından dağılıyor ve kendisine kesin bir şekilde inanılan her şeyi eritiyor; kültürlü sınıflar ve devletler, son derece hor görülmeye değer bir sermaye birikimiyle mesafe kat ediyor. Dünya daha fazla dünya hiç olmamıştı, sevgi ve iyilikten daha yoksun hiç olmamıştı.”

Nietzsche'nin bu betimlediği dünya “insan aklı”nın ve bilimin sınırsız gücüne kayıtsız şartsız inanan, “modern” dünya en yüksek güçlerle donatılmış, bilimin hizmetinde çalışan “teorik” insanların kurduğu bir dünyadır. Bu insanın ilk tipik örneği Sokrates'tir. İnsan belki Tanrı'dan kurtulmuş, ancak bu kez de yerine tek belirleyici olarak “bilim”i koymaya çalışmıştır. 19. yüzyıl Batı Avrupa toplumu çöken bir toplumdur. Bu toplumda Nietzsche'ye göre kültürlü olmak mümkün değildir. Ancak “kültürlü rolü” oynanabilir. Çöküntünün asıl kaynağı ise insanın doğal yanından, içgüdülerinden olabildiğince uzakta durmasıdır. Kişi karşı koyma gücünü yitirdiği için sadece sürüklenmektedir. Ayakta kalabilme çabası içerisindeki modern insan bu karmaşa da kendi kendini unutturacak yeni yollar arar. Nietzsche'nin *Güç İstenci* adlı yapıtında belirttiği gibi bu insanlar, içki içer, uyuşturucu maddeler kullanır. Bütün bunları da karşı koymaksızın söz dinleme; mekanik etkinlik ve hemen karar vermeme gibi davranış biçimleri tamamlar. Üstelik bu insanlar 19. yüzyılın moral değerleri açısından saygın durumdadırlar.⁹³

⁹³ F. Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, İstanbul, 2002.

İşte 19. yüzyılın çöküntü içerisindeki “modern insan”ın içinde bulunduğu durum, kabaca budur. Bu insanın hemen yanı başında ise koyu Hristiyan, “öte dünya”cı bitkin insan bulunur. Bu yüzyılın ahlaki değerlerini belirleyen, bu değerlere uygun ideal insan tipini betimleyen sözcükler şunlardır: Evet ya da hayır diyemeyecek bir belirsizlik, göz yumma, objektif olma, kurallara karşı özgür olma (romantizm), sahtekarlığa ve yalancılığa karşı “hakikat”i biliciliğini savunma. Bütün insan başarılarında, yüzyıla damgasını vuran bu betimlemeci özellikleri bulmak mümkündür. Nietzsche’ye göre modern dünyanın bütün değerleri, “sürü morali”dir.

Eğitimin, bilimcilik anlayışla beliren nesnel olma kaygısı nedeniyle, hedefi “iki ayaklı ansiklopediler” yaratmak olmuştur. Eğitim rotasından şaşmış, gündelik bilgiyi her tür bilginin üzerine çıkarmıştır. Bilme ihtiyacı duymadan bilgiyle yüklenen “modern insan”ın bütünlükten, birlikten, merkezden uzaklaşması da doğaldır. Modern insan çeşitli bilgiler karşısında, öğrenmesi gereken özü kaybederek, bağlantısız, kopuk kopuk, derinlikten yoksun bir bilgi yumağı haline gelmiştir. Modern insanın içi boşaltılmış bir bilgi yumağı haline gelmesinin nedeni özgür ve kişilikli olamayışındandır. Modern insan Nietzsche’nin gözünden hazımsızdır. Eğer ondan tüm unvanlarını alacak olursak karşımıza bir “hiç” çıkar. Bu, eğitimin yaratıcılıktan yoksun bir anlayışla oluşturulmasının bir sonucudur. Bilgi; modern insan için koleksiyonculuktan öte bir şey değildir. İnsan ve insanlık kavramları, insanın kavramlarının nasıl boş, nasıl içerikten yoksun olduğunu gösterir. Kavramlarını araştırmadan yola çıkan her görüş de çürük temeller üzerine inşa olur.⁹⁴

⁹⁴ M. Horkheimer, **Akıl Tutulması**, İstanbul, 1994, s. 71.

Bu şekildeki bir değerlendirme hayattan kopmuş, kendi ideali yeni kendisi olan bir bilim anlayışını karşımıza çıkarmıştır. Böylelikle bilim, 19. yüzyılın en büyük başarılarından biri sayılan “nesnelliği” sağlamış olur. Yüzyılın genel görüntüsüne bakıldığında bilim yalnızca kendisi için bir anlam taşıyor hale gelmiştir. Egemen anlayış ise “bilim için bilim”dir.

“Bilim için bilim” anlayışının sonuçlarından bir de bilim adamının “metodolojist” olmasıdır. Çünkü objektifliği kaybetmemek için o, yalnızca eleştirir, karşılaştırır ve yerleştirir. Geçmişte düşünülmüş ve yapılmış şeyleri o anda herkesçe doğru sayılan düşünceler bakımından ölçmek objektifliği sağlar. Aynı zamanda çağın genel görünümünü bilimi de metod haline getirmiştir. Bu çağ için bilim yapma metod uygulamak demektir. Öyle ki; metod çoğu kez bilimin ötesine geçer. Kısacası 19. yüzyılın “modern bilim”nde bilgi tutkusu bilme sevgisi eksiktir. Oysa felsefe, bilgiyi, bilgeliği sevme demektir. Ancak 19. yy’da felsefede bu bilgeliği sevmenin yerini, bilimin metodolojisinin kesinlikli bilimselci anlayışı görünmeye başlar. Çağın felsefesi bilgi teorisine dönüşür.

Bilgi teorisinin 19. yüzyılda bu denli ağırlık kazanmasının nedeni Descartes’tan beri çağın metafiziğe karşı olmasından kaynaklanır. Yüzyıllarca araştırılan şey ya idealizm ya da pozitivizm çerçevesi içinde bilginin kaynağı ve sınırları olsa bile, asıl hedef ahlak ve onun temellendirilmesidir. Nietzsche *İyi ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında şöyle der:

“Tüm yeni felsefe, temelde ne yapıyor öyleyse? Descartes’tan bu yana –ondan önce gelenlere yaslanmaktan çok, ona karşı gelmekle- bütün filozoflar eski ruh kavramına, özne ve yüklem eleştirisi altında suikasta girişiyorlar- anlamı şu: Hristiyanlık öğretisi temel ön dayanaklarına karşı önceleri “ruh”a, dilbilgisine, dilbilgisindeki özneye inanılır gibi inanılırdı: “ben” koşul, “düşünmek” yüklem ve koşullanandır denilirdi. –Düşünmek öznenin bir neden gibi düşünülmesi gerekli bir etkinliktir. İmdi, hayranlık yaratacak bir direnme ve kurnazlığa bu ağıdan kurtulup kurtulamayacağını araştırıyor, -belki de zıttının doğru olabileceğini: Düşünme koşulu, “ben” koşullanan; “ben” böylece düşünce tarafından oluşturulan bir sentez oluyor. Kant temelde öznenin başlayarak, özenin kanıtlanamayacağını kanıtlamak istiyordu. –Nesnenin de: Özne tekinin görünüşteki varlığını olanağı, yani “ruh” ona her zaman yabancı olmayabilirdi; bu düşünce, daha sonra bir kez varolmuş. Veda felsefesi gibi yeryüzünde müthiş bir güç uyguladı.”⁹⁵

Burada da anlaşıldığı gibi Nietzsche, idealist filozofları yarı yarıya teolog sayar. Çünkü bu filozoflar Tanrının ve dünyanın yerine başa bir şeyi “var olanın kendisini” koyarlar. Pozitivistler için ise, Nietzsche aynı eleştirel tavır içinde şunları söyler:

“Kendileri en iyisinden akademisyen ve uzmanlardır, sahibidirler! – Bunların topu yenilmiş, bilimin egemenliğinde yeni getirilmiş insanlardır; herhangi bir anda kendilerinden daha fazlasını istemişlerdir, bu “daha fazla”ya hakları olmadan, bunun sorumluluğunu taşımadın- ve şimdi sözleriyle ve eylemleriyle, onurlu, kinli ve intikamcı, efendi görevine inançsızlığı, felsefesinin efendiliğini temsil ediyorlar. Sonuçta: Başka ne olabilirdi ki! Bilim geliştirmekte bugün, temiz vicdanı ışıltıyor yüzünde, yavaş yavaş tüm felsefe batarken, bu çağımızın felsefe kırıntısı, alay etme duygusu ve acıma değilse de, güvensizlik ve keyifsizlik uyandırıyor. Felsefe, “bilgi kuramı”na indirgendi, aslında korkak, durağan, bir çekiniklik öğretisidir; Eşiği asla geçmemiş bir felsefe, acıyla geçme hakkını kendinden esirgeyen- Son can çekişmesi içinde bir felsefedir, sonu gelmiş son nefesini vermekte olan, acıma uyandıran. Böyle bir felsefe nasıl egemen olacak ki!”⁹⁶

Nietzsche 19. yüzyılın sanat anlayışına da eleştiriler getirir. “sanat için sanat” idealine bağlanan 19. yüzyıl sanatı değin bir çöküntü içindedir. Çünkü Nietzsche’ye göre hayatta acı çeken iki tür insan vardır. Bunlardan biri hayatın doluluğundan, diğeri ise hayatın yoksulluğundan acı çekenler. Hayatın doluluğundan acı çekenler diyonizak sanat isterken, hayatın yoksulluğundan acı çekenler

⁹⁵ F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, İstanbul, 1990.

⁹⁶ F. Nietzsche, a.g.e., 1990, s. 125.

romantizmi benimserler. Romantizmin kendinden geçmeyi, duyuları uyuşturmayı, yumuşaklığı, barışı, sükuneti, acılarını doğaya yansıtmayı temsil eder. Nietzsche bu derin uyuşukluğu, sağırlaşmayı, vicdanın körelmesini “budalalık” olarak tanımlar. Romantizmin bilgi alanında yansıması ise mantıklı olanı istemektir. Çünkü mantık insanı yatıştırır ve ona güven verir. Mantıklı olma sert olmaya değil, aslında kişinin gerçeklikten, gerçek olandan kaçışını temsil eder.

Toplumsal alanda da Nietzsche’nin eleştirileri devam eder. İleriki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi Nietzsche “eşitlik” düşüncesine tamamen karşıdır. Ona göre çağın toplumu sürü insanlardan oluşmuş bir sınıftır. Bu nedenle Nietzsche eşitlik kavramını görüşünün temeline koyan her türlü toplumsal yapılanmayı şiddetle eleştirir. Avrupa siyasetinde bir çöküntüyle neden olan görüş “sosyalizm” “demokrasi” ve “komünizm”de de kendini gösterir. Demokrasi daha başta insanları eşit sayarken, sosyalizm hayata bir çeşit “hayır” demektir Nietzsche’nin gözünde. İleride daha açık bir şekilde konu edileceği gibi, liberal düzende ise bencilik ve yararcılık öne çıkar. Bu kavramların taşıyıcısı da bireydir.

Görüldüğü gibi, 19. yüzyılın sonlarında Avrupa kültürü, bir yanıyla sürü değerlendirme ve çatışmalarına; bir yanıyla da bilime, insan aklının sınırsız gücüne ve eşitliğe dayanan bir çağdır. Ancak bu iyimser tablo bir gün sorgulanmaya girilirse, içi boş değerler taşıyıcısı olduğunu görülecektir. Dolayısıyla “modern insan”ın er ya da geç ulaşacağı yazgısı karamsarlıktan başka bir şey olmayacaktır. Karamsarlığın sonucunda da dünyanın değersizliğine inanma ve nihilizm gelecektir. Nietzsche Avrupa düşünün “nihilizm” ile son bulacağından emindir. Ancak toplumu

nihilizme götürecektir olan insan da sürü insan değil, özgür insandır. Özgür insanların içerisinde çıkacak olan yaratıcılar ise Avrupa karamsarlığı ve eskimiş değerlerini aşacak ve yeni değerlerin yaratıcısı olacaktır.

I.5.3. Foucault'nun Modern İktidarın Felsefi Temellerini Eleştirisi

Nietzsche ile birlikte modern aklın görünümünü yıkıcı eleştirmek genel olarak modernizmin söylemi kadar, neredeyse bir türden 'yeni felsefe'nin de tarzı oldu. Yirminci yüzyıl eleştirel felsefesi, modern yapılanmanın karşısında yıkıcı bir eleştiri örneği olarak durur. İktidarın bütün akıl dayanakları soruşturmadan geçer. İktidar kavramsal olarak bütün dayanaklarından mahrum bırakılmış ve çürütülmüştür. Michel Foucault, eleştirisini modern iktidarın temellerine yöneltir. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki, neredeyse bütün bir modernitenin yapı sökümünü oluşturur.

Foucault, şimdi ve burada olanın anlaşılması için tarihe bakar. Modern çağın epistemesi olan tarihin iki şeklide ele alındığını ileri sürer. Tarihi birbirinden kopuk olaylar şeklinde değerlendirenler olaylar arasındaki bağlantı noktalarını bulmaya çalışır. Tarihi bir süreklilik olarak değerlendirenler ise bu sürekliliğin oluşturduğu ağı açıklama uğraşı içine girerler. Birinci yaklaşıma düzen tarihi (history of order), ikincisine ise fikirler tarihi (history of ideas) adı verilir. Düşünür görünürdeki bu ikiliğin yanıltıcı olduğunu, her iki yaklaşımında aslında aynı sorunları incelediğini belirtir. Her iki yaklaşımda da özcü, evrensel bir tarih anlayışı

bulunur. Foucault, çıkış noktaları farklı olsa da aslında birbirinden çok farklı olmayan bu iki yaklaşımı tek bir isim altında toplar: bütünsel tarih (total history).⁹⁷

Bütünsel tarih, bütün tarihsel fenomenleri tek bir ruh, anlam, medeniyet vb. etrafında değerlendirmekte, toplumsal, siyasal ve ekonomik olaylar üzerinde tarihselci bir yaklaşımdan hareketle aynı yöntemi kullanmaktadır. Foucault bu anlayışın yerini, tarih çalışmalarından bir engel olmaktan çıkıp tarihin konusu olan süreksizlikleri inceleyen, yeni bir tarih anlayışının aldığını savunur. Genel tarih (general history) adı verilen bu yeni anlayış süreksizlikleri, sınırları, durumları, zaman boşluklarını değerlendirmektedir. Foucault bu epistemolojik değişimin Marks ile başladığına, Nietzsche ile devam ettiğine ve psikanaliz, linguistik ve etnolojinin verileri ile olgunlaştığına inanmaktadır.⁹⁸

Kitap yeni epistemenin kavram kadrosunu oluşturan süreksizlik, kopma, kırılma, eşik ve sınırlılık gibi kavramların yarattığı sorunlara ilgilenmektedir. Foucault bu amaçla önce süreklilik kavramının birer ifadesi olarak gördüğü gelenek, itki, gelişme, ilerleme, tin benzeri kavramları açıklamakta; bilim, edebiyat, felsefe, din kitap gibi kendi tarihleri olan büyük söylemsel grupları yeni bir anlayışla ele almaktadır.⁹⁹

Özellikle yazar ve kitap kavramları bütünlük açısından değerlendirilecek bütünlükleri kırılmaya çalışılmaktadır. Örneğin, kitap bir bütünlük değildir. Çünkü

⁹⁷ M. Foucault, **The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language**, New York, Pantheon Books, 1972, s.7.

⁹⁸ M. Foucault, a.g.e., s. 21-22.

⁹⁹ M. Foucault, a.g.e., 1972, s. 23.

kitap başlık, ilk satır ve son noktanın arasındaki bir şey olarak değerlendirilmemektedir. Kitap başka cümlelerin, metinleri, kitapların ve anlatıların da yer aldığı geniş bir ağ içinde anlam kazanmaktadır. “(...) Kitap elde tutulan basit bir nesne değildir; onu kapsayan başlık olarak da kalmaz: Bütünlüğü değişebilir ve görelidir. Bütünlük sorgulanır sorgulanmaz kesinliğini kaybedecektir; kitap kendini ancak karmaşık bir söylem alanında gösterir ve kurar.”¹⁰⁰

Yazar kavramın da belirli ve kesin bir bütünlük olamayacağını ileri süren Foucault, *Söylemin Düzeni* adlı ünlü eserinde, yazarı, söylemi sınırlandıran bir öge olarak değerlendirmektedir. “Yorum, söylemdeki rastlantısallığı, tekrarın ve aynının biçimini taşıyan bir aynılığı kullanarak sınırlıyordu. Yazar ilkesi, bu aynı rastlantıyı kişiselliğin ve benin biçimini taşıyan bir aynılığı kullanarak sınırlar.”¹⁰¹

Foucault süreklilik olgusunun kavramlarının ve söylem gruplarının bütünlüğünü yıkararak, tarihte süreklilik anlayışının temelini sarsmakta, söylemsel yapılar (discursive formations) adını verdiği yeni kategorilere zemin hazırlamaktadır. Michel Foucault modernitenin evrensellerini, bütünlüklerini ve ilerlemeci tarih anlayışını eleştirerek, modern iktidarın felsefi temelini zayıflatmaktadır. Foucault’un bundan sonraki çözümlemeleri ise mikro ilişkiler, teknikler ve stratejiler düzeyinde işleyen iktidar/bilginin felsefi alt yapısını kurmaktadır.

¹⁰⁰ M. Foucault, *Söylemin Düzeni*, İstanbul 1992, s. 37.

¹⁰¹ M. Foucault, a.g.e., 1992, s. 39

I.5.4. Frankfurt Okulunun Aydınlanma Eleştirisi

Modern olanın görünümü 20. yy'ın başlarından itibaren anlaşılması güç bir karmaşaya doğru yönelmektedir. Endüstriyel gelişmelerin hızlı değişimler kadar, siyasal yapıdaki beklenmedik dönüşümler sadece pratik hayatı değil, teorik yapıda da büyük değişimlere yol açmıştır. Toplumsal “yol ayrımı” deyimini doğrulayan tarihsel gelişmeler içindedir. Bir yandan kapitalizmin vahşeti yükselirken yeni sömürgelere ve pazarlara gereksinimin artmasının getirdiği uluslararası gerilim, bunun sonucu olarak birinci dünya savaşı, büyük devletlerin yıkımı, yeni devletlerin ortaya çıkması ve beklenmedik Sovyet devrimi gibi daha birçok olgu tarihin görünümü anlaşılmayacak kadar hızlı ve şiddetli dönüştürmüştür. Modernite Aydınlanmanın yücelttiği insanlık idealini gerçekleştirmeye çabalarken, süreç modern olanın suçlanan yüzünü açığa çıkartmıştır. Tarihsel vahşet, modern olanın çelişkilerini açığa çıkarttığı kadar, Aydınlanmanın idealinin yıkımını da onaylamıştır. Frankfurt Okulu çevresi, modern olanla hesaplaşmasını Aydınlanmanın çelişkileri üzerinden sürdürürler.

Max Horkheimer 1930’larda usdışılığı irdelerken, öncelikle, bunu Nietzsche, Dilthey ve Bergson’un temsil ettiği *Lebensphilosophie*’den (yaşam felsefesi’den) ayırır. Ona göre burjuva ideolojisinin sunduğu şeylerle toplumun gündelik yaşamı arasındaki uçuruma dikkat çeken *Lebensphilosophie*, soyut usçuluğun katılığa ve ileri anamalcılığın bireyin varoluşunu totalite tarafından bastırarak standartlaştırmasına yönelik haklı bir protestoydu.¹⁰² “Horkheimer,

¹⁰² M. Jay, *Diyalektik İmgelem*, İstanbul, 1989, s. 78-79.

Lebersipphilosophie'nin ortaya çıktığında sahip olduğu eleştirel niteliğin salt ideolojik bir söyleme indirgenerek vulgerize edilmesinde, bu felsefecilerin bireyi totalite tehdidinden kurtarmaya çalışırken öznelliği aşırı vurgulamalarının, tarihte eylemin rolünü azımsamalarının, gerçekliğin somut yanının göz ardı etmelerinin ve burjuva usçuluğunun yoksunluklarına tepkilerinde, neredeyse usun kendisini yadsımaya varacak kadar aşırıya gitmelerinin payı olduğunu da yadsımaz.”¹⁰³ Ancak Lebensphilosophie'nin XIX. Yüzyıl sonlarından us karşısındaki eleştirilerinin, aslında kendisinin de katılığı gibi usun analitik, formel ve sınırlı bir yeti olan Erstand'a indirgenmesine yönelik olduğunu belirtir. Klasik Alman felsefesinde Kant ve Hegel gibi idealistler, Verstand (anlık) ve Vernunft (us) arasında bir ayırım yapmıştı. Buna göre dünyayı salt benzerlik ve zıtlık yoluyla algılayabilen Verstand, yüzeyin derindeki eytişimsel ilişkileri ve olgusallığın gerçek durumunu kavrayabilen Vernunft'un bir alt yetisiydi.¹⁰⁴ Horkheimer'se '*Yıldızlı Sönen Akıl*'da açıkladığı gibi birbirlerine zıt oluşu bir antinomiye ortaya koyuyor olsa bile, bu iki akıl anlayışı birbirinden ayrı ve birbirinden bağımsız iki akıl biçimini temsil etmektedir. Felsefeye düşen iş bu iki ayrı akıl biçimini birbirine karşı kullanmak değil; bu ikisine karşı eş derecede bir eleştiriye sürdürerek, olanak bulunduğu anda realite bu ikisinin birbiriyle uyuşabilir duruma getirilmesini sağlamaktır”¹⁰⁵, şeklinde düşünüyordu. Horkheimer'e göre ilk dönemlerde burjuva ideolojisinin ırasını bireysel ve kamusal ahlâk arasında hiçbir uzlaşım alanı görmediğinden mutluluk ve görev arasında kesin bir ayırım yapma Kant'ın felsefesi belirlemiştir. Kant'ın görev ve yarar bir başka söylemle bireysel-kamusal ahlâk ayrımında, bu ikisi arasındaki çelişkileri tarihsel değil, doğal birer koşul olarak görmesini eleştiren Horkheimer, status quo'yu

¹⁰³ M. Jay, a.g.e., 1989, s. 79-83.

¹⁰⁴ M. Jay, a.g.e., s.94-96.

¹⁰⁵ M. Horkheimer, **Eclipse of Reason**, New York, 1947, s. 174.

(statüko) istemenden olumlama yanlılığına Lebensphilosophie felsefecilerinin de düştüğünü belirtir.¹⁰⁶ İnsan onurunu yüceltme ereğiyle yapılan Fransız devriminin bile, sonunda ancak giyotinin getirebildiği eşitliğe ulaştığını belirten Horkheimer, burjuva ideolojisinin bu yüce erekler adına bireysel mutluluğu kurban eden tutumunun izlerin XX. yüzyıldaki faşizm olgusunda da görür. Ona göre bu burjuvazinin romantik duygusallığıyla acımasız despotluğunun uç noktada bir alaşımını oluşturan Führer ve Duçelerin faşizm retoriği, kendini devrimci düşüncelerle süsleyerek Aydınlanma dönemine dayanan bu örtük mazohistik tutumu¹⁰⁷ çok iyi kullanmış ve totaliteye hizmet etmeyi bireysel mutluluğun üzerine çıkarmıştır.¹⁰⁸

Nietzsche ve Dilthey'in yürürlükteki toplumun egemen güçlerine karşıt olarak geliştirdikleri, o zaman dilimi için doğru ve geçerli olan tepkisel düşünceleri, XX. yüzyılda tümüyle usdışı bir kimliğe büründürülmüştür ve bu usdışılık, Horkheimer'in de savunduğu gibi status quo'yu meşrulaştırma işlevinde kullanılmıştır. Geleneksel liberalizmin bireyin öznelliğine ve düşünsel özgürlüğüne yaptığı aşırı vurgulamalar Marcuse'a göre özgürlük anlayışını salt olumsuz bir boyuta indirgeyerek totalitenin bireye yeğlendiği bir tepkinin doğmasına neden olmuştur. Totalitarizm, "doğal yasalar" öncülünden hareket eden liberal düşüncenin doğayı yüceltmesine yenilik getirerek, doğalcılığı us dışılıkla birleştirmiştir ve yürürlükteki toplumsal dizgenin usdışılığını, doğa ve tarihin en büyük güçleri olarak gösterip

¹⁰⁶ M. Jay, a.g.e., s. 83-84.

¹⁰⁷ Nietzsche geleneksel Batı düşüncesindeki bu mazohistik tutumun izlerini daha da geriye giderek Hristiyan ahlâkının asketizmiyle ilintilendirerek açıklamıştır.

¹⁰⁸ M. Jay,a.g.e., 1989, s.91-92.

idolleştirerek saltıklaştırabilmiştir.¹⁰⁹ Marcuse'da Horkheimer gibi, Kant öncülüğündeki Batı felsefesinin salt içselleştirilmiş olumsuz bir özgürlüğün savunucusu olarak heteronom niteliğindeki dışsal yetkeye boyun eğen düşüncesinin anamalcılığın usdışı düzenini korumasında etkili olduğunu vurgular.¹¹⁰

Frankfurt Okulu'nun diğer bir önemli temsilcisi olan Adorno kendi felsefi çalışmalarına Kierkegaard'ın ontolojisi ve Husserl'in görüngü bilimi eleştirerek başlamıştır. Kierkegaard üzerine yaptığı çalışmada, sanat ve felsefe bağıntısını araştıran Adorno, her iki alanın da tekil kendilikleri ve tikeli açığa çıkaran imge ve düşünceler ürettiğine inansa da, felsefenin kendine özgü eytişimsel bir kavramsallığı olduğunu öne sürerek, onun sanat dönüştürülmesine karşı çıkar. Tikel ve tümel arasında dolayım sağlayarak bunları kavramsallaştıracak kategoriler düzenlemede kurama büyük önem veren Adorno, Best ve Killner'e göre sanat ve felsefenin salt gerçeği sunmakla yetinmeyip gerçeğin dönüştürülmesine katkıda bulunabileceğini, bunların ürettiği imge ve düşüncelerin "somut tikellere ve özgül toplumsal güçlere uygun" bir toplumsal bilgi sunabileceğini savunur. Bu kavramsal analiz, "herhangi bir hakikatin vasıtası olmadığı gibi, metafizik bir gerçekliği betimleme iddiası da barındırmaz. (...) Somut tikellerin öneminin ve hetrojenliğin hakkını verirken, yalnızca fenomenlerin özgül kümelerine ilişkin kavramsal bir bilgi sağlayabilir. O nedenle, Adorno'nun felsefe nosyonu hem yapıbozumcu hem de yeniden inşacıdır (reconstructive)."¹¹¹ Adorno'ya göre, içsellığe geri çekilişi savunan ve tarihin değişebileceğini yadsıyan Kierkegaard'ın ontolojisi, mutlak bir biçimde

¹⁰⁹ H. Marcuse, **Negations: Essays İn Critical Theoriy**, Boston, 1968, s. 18-39.

¹¹⁰ Best- Kellner, a.g.e., 1998, s. 275.

¹¹¹ Best- Kellner, a.g.e., 1998, s. 273.

maneviyatçılaşmış insanın kedi doğal- ben'ini yok edişine varıyordu: Kierkegaard'ın maneviyatçılığı, her şeyden çok Doğa düşmanlığı oluyordu.

Bilinci görüngü bilimle deşifre ederek hiç değişmeyen, ölümsüz bir öz arayışına geren Husserl'in de saltıkçı mantığını ve matematiksel gerçekçiliğini eleştiren Adorno, sayıların fetişleştirilesinin özdeş-olmamayı (non identity) yadsıyarak gizemsel nitelikte örtük (hermetik) bir idealizm yarattığını savunur. Nietzsche gibi soyut dizgeleştirmeye neden olan bilgi fetişizminden vazgeçilmesi gerektiğini savunan Adorno, mantığın değişim değeriyle özdeş bir meta gibi nesneleştirilmesine karşı çıkar. Ona göre biçimsel mantık çelişmezlik ve özdeşlik yasaları ile; en sonunda, Doğanın egemenliğine götüren baskıcı bir tabudur. Adorno burjuva düşüncesinin bu şeyselleştirme eğiliminin yaşam deneyimini baskılayarak, dirim taşımayan kavramları içinde boğduğunu ve gerçek yaşam deneyiminin yok edilmesi olgusunun, modern yaşamın önemli bir ırası durumuna geldiğini belirtir. Proxis'in önemini azımsayan şeyselleştirici burjuva düşüncesinin aynı zamanda dolaylımsızlık ve saltık özdeşlik sayılısıyla faşizme zemin oluşturduğunu savunan Adorno, Martin Jay'in söylemiyle “fenomenoloji ile faşizm arasında gizli bir bağlantı olduğunu ileri sürüyor; faşizmin de fenomenolojinin de burjuva toplumunda varılmış sonul bunalımın dışavurumu olduğu görüşünü savunuyordu.”¹¹² Daha sonra kaleme aldığı *Metacritique of Epistemology*'de Husserl'in felsefesindeki örtük idealizmi örnek göstererek, Batı felsefesi geleneğindeki dışsallıktan arınmış bir öznellik sayılısını dayanak noktası olarak alan ve kalıcı bir evrensellik savıyla hareket eden *prima philosophia*'yı (ilk felsefe yada ilk ilkeler anlamında) eleştirir. Bilgiye ilişkin

¹¹² M. Jay , a.g.e., 1998, s. 109.

tartışılmaz “arı” bir çıkış noktası arayan, bunun için de soyutlama yoluna giden ve kendi düşüncelerini fetişleştiren bu felsefi ilk’e yaşamdaki düşünce ve deneyimlerin tümüyle dil ve bir takım toplumsal olgularla bağıntılı olmasından dolayı, dolayumsuz olamayacağı, bu nedenle de ne arı bir nesnellikten ne de arı bir nesnellikten söz edilemeyeceği gerekçesiyle karşı çıkar. Adorno, “Felsefi ilk’in her şeyi zaten her zaman içermiş olması gerektiğinden ötürü, tim kendine benzemeyin kamulaştırır ve onu aynı kılar, kendi mülkü kılar. Tin kendine benzemeyeni deftere kaydeder. Kurduğu ağdan hiçbir şey sıyrılmaz. İlk, eksiksizliği, tamlığı garantilemeli”¹¹³ diyerek bu felsefenin kendini her şeyin üzerinde görerek karşı düşünceleri içinde eriten tavrıyla totaliter olduğunu savunur. Adorno’ya göre, geç dönem burjuva felsefecilerinin, toplumsal yaşamdaki güvensizliklere koşut olarak kendine yabancılaşmış ve toplumdan soyutlanmış varlıklarını devam ettirebilmek için, bilgide saltık hakikatler temeli arama ve bu temelleri haklılaştırma dürtüsü artmıştır. Bu bilgi kuramsal haklılaştırma dürtüsü, sunduğu a priorilere boyun eğen bireyin, toplumsal yetkelerin de zorlanmaksızın denetim altına alabileceği yetkeci kişiliklere evrilmesinde etkili olarak totaliteryanizmin yeşermesine uygun bir zemin hazırlamıştır.¹¹⁴ “Husserl ve İdealizmin Sorunu “ adlı makalesinde yer alan “hakikat için yalnızca tanınması gereken insanüstü bir nesnelliği onaylama arzusu” şeklindeki söyleminde Adorno, Best ve Kellener’in belirttiği gibi “aynı zamanda insanüstü bir toplumsal otoritenin, üstün bir Führer’in tanınması ve ona itaat edilmesini de destekleyebilir”¹¹⁵ düşüncesini imler.

¹¹³ T. Adorno, **Against Epistemology**, 1983, s. 9.

¹¹⁴ T. Adorno, a.g.e., s.277-279.

¹¹⁵ T. Adorno, **Husserl and the Problem of Idealism**, 1940, s. 12.

Adorno gibi Walter Benjamin de modern dünyada gerçek yaşam deneyiminin sarsıntıya uğraması olgusunu eleştirir. “Hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık ürün olmasın”¹¹⁶, diyen Benjamin Batı’nın her zaman kazananlara duygudaşlık besleyerek, evrensel bir tarih yaratma çabasına giren tarihselcilik (historisizm) anlayışının yerine ezilenlerin seslerine sağırlaşmayan, tarihselcilik gibi “ezeli ve ebedi” bir geçmiş kavramından değil “bir geçiş olmayan, zamanın onda durduğu ve onun tarafından üstlenildiği bir bugün kavramından”¹¹⁷ yola çıkan tarihsel maddecilik anlayışını önerir. Ona göre faşizme karşı ancak böyle bir tarih anlayışı ile savaşılabılır. Frankfurt Okulu’nun diğer üyeleri gibi Benjamin de, faşizmin en önemli ırasını doğaya egemen olma düşüncesinde görür. “Doğa sömürüldükçe proletarya sömürüden kurtulur sanılıyor”¹¹⁸, diyen Benjamin, faşizmin teknokratik eğilimlerinin sosyalist ütopyaya da yansıdığına dikkat çeker.

Hegelci-Marksçı eytişim yöntemini kullanan Frankfurt Okulu’nun çalışmaları Best ve Kellner’in belirttiği gibi, modern anamalcılığın “bireyin sonunu” hazırladığı konusunda da örtüşüyordu.¹¹⁹ Horkheimer, Adorno, Marcuse, Grossmann, Pollock başta olmak üzere Enstitü düşünürleri, faşizm olgusunu anamalcılık dizgesine bağlı bir evre olarak açımrlarlar. Çalışmalarında XIX. yüzyılda serbest Pazar ekonomisine dayalı yarışmacı anamalcılığın, XX. yüzyılda ileri düzeyde örgütlü devlet kapitalizmine ve tekelci anamalcılığa doğru evrimleşmesiyle, siyasal yetkenin ussallığının yok olmaya ve liberal kurumlar yerine totaliter

¹¹⁶ W. Benjamin, **Son Bakışta Aşk**, 2001, s. 42.

¹¹⁷ W. Benjamin, a.g.e., s. 47.

¹¹⁸ W. Benjamin, a.g.e., s. 45.

¹¹⁹ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 263.

kurumların geçmeye başladığını vurgularlar.¹²⁰ Bu noktada Marksizmin SSCB’de bir tür totalitarizme dönüşmesi deneyiminden sonra, Frankfurt Okulu’nun tarihin motor gücünü Marksist kuramın odağında yer alan sınıf çelişkisinde değil, anamalcılığın başlangıcından öncesine kadar uzanan insan ve doğa arasındaki çelişkide aramaya başladığını da belirtmek gerekiyor. Horkheimer, Adorno, Pollock ve Löwenthal anamalcı sömürü biçiminin ekonomik bir nitelik taşımayan dolaysız ve kaba bir baskıcılığa dönüştüğünü savunular ve bu dönüşümü, yüzyıllardır doğayı acımasızca sömüren Batı’dan, doğanın bir tür öç alması gibi görürler. Promm kadın ve doğa güçlerinin ataerkil toplumlarda usdışı olarak gösterilip aynılaştırılmasının, kadın üzerinde kurulan baskıyı sağlamlaştırma ereği taşıdığına dikkat çeker.¹²¹ Horkheimer hem Machiavelli’nin siyasal öğretisindeki insanın doğadan tümüyle üstün ve ayrı olduğu sayılıtısını, hem de Hobbes ve Aydınlanma’nın sonlarındaki felsefecilerin insan ve doğayı tümünden tek bir nesneye indirgemeleri eleştiriliyordu. Batı felsefesinin Descartesçi ikilemden kurtulması gerektiğini vurguluyor ve bunun yerine eleştirel Kuram’ın özneyle nesneyi saltık olarak birbirinden ayırma anlamına gelmeyen özdeş olmama (non identity) kavramını öneriyordu. Marks’ın insanın kendini gerçekleştirme biçimini çalışma edimine odaklamasında, doğanın insan sömürüsüne açık bir alan olarak şeyseleştirme biçimini çalışma edimine odaklamasında, doğanın insan sömürüsüne açık bir alan olarak şeyseleştirildiğini göre Horkheimer ve Frankfurt Okulu’nun diğer düşünürleri, Ortodoks Marksizm kuramından uzaklaşarak Marks’ı da, Aydınlanma geleneğinde bir düşünür olarak görmeye başlamıştı artık.¹²²

¹²⁰ Best-Kellner, 1998, s.370.

¹²¹ Best-Kellner, a.g.e., s.371.

¹²² Best-Kellner, a.g.e., s.371-374.

Faşizm olgusunu hukuksal, siyasal, ekonomik, sosyolojik, felsefi ve psikolojik boyutlarıyla inceleyen Frankfurt Okulu'nun en can alıcı çalışması Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Eytişimi*¹²³ adlı çalışmasıdır. Faşizmin Batı felsefesi tarihinde izini süren bu düşünürler, diğer çalışmalarında görüldüğü gibi önce fragmenter, sonra bütünsel bir Aydınlanma eleştirisine ulaşmışlardı. Şimdi Jay'ın söylemiyle “sözcüğün etimolojik” bağlamında “sorunun kökenine kadar inen bir eleştirel bakış”¹²⁴ dayanan bu yapıta yönlendiriyoruz rotamızı.

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı çalışmada, tüm bir Aydınlanma düşüncesini ve Max Weber'in “dünyanın büyüünün bozulması” şeklinde açışladığı mistik olmayan sürecini odak noktasına alarak, modernleşmede başat olan araçsal ussallık sorununu eleştirirler. Weber, “Ekonomi ve Toplum” adlı yapıtında yasal yetkeyi karizmatik, geleneksel ve ussal- yasal olarak üç tipe ayırmış ve Batı uygarlığındaki yetkenin ussal-yasal kategorisinde yer aldığını savunmuştu. Weber ussal yetkenin bürokratik yetkililerce yürütölen tutarlı ve soyut bir kurallar dizgesine uymak olduğunu düşünüyordu. Bu yetke türünde insanlara karşı değil, yasalara kaşı bir sorumluluk söz konusuydu ve ona göre anamalcılık, sosyo-ekonomik ussallığın en üst şekliydi. Weber'in ussallaştırma (rationalisation) kavramına yaklaşımında biçimsel ussallıkla, kendi kendini yasalaştıran ussallık arasında ayırım yapmış olması, ona faşizmin temel özelliğı olan ussallaştırılmış araçlarla usdışı erekların birleştirilmesine karşıt bir konum kazandırıyoru.¹²⁵

¹²³ Horkheimer ve Adorno bu yapıtı savaş yıllarında kaleme almalarına karşı ancak 1947 yılında Hollanda'da bir yayınevine yayımlatabilmiştir.

¹²⁴ M. Jay, a.g.e.,s., 1998, 369.

¹²⁵ M. Jay, a.g.e., s.179-180.

Faşizmin yükseliş döneminde yazan bu düşünürler Weber'in eleştirisini iyice derinleştirmişlerdi. Modern dönemde ussallığın salt araçsal boyutuna indirgemesi anamalcılığın tekelci yönde evrimleşmesiyle birleştiğinde, usdışı bir baskı aracına dönüşmüştü. Best ve Kellner, Aydınlanmanın Eytışimi adlı yapıtın “araçsal rasyonellik ile kapitalizmin bir senti(nin) bireylerin sisteminin buyruklarına göre hareket etmelerini sağlayacak şekilde toplumsal bütünleşmeyi garantilemek üzere bilinci ve ihtiyaçları yönetmek için kitle iletişimi ve kültürün inceltilmiş tarzlarını, bürokratikleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir devlet aygıtını ve bilim ve teknolojiyi kullan(dığını)”¹²⁶ ortaya koyduğunu belirtiyor.

Bu yapıtın temel izleklerinden biri de, düşünceye karışan bulanıklığı ussal çözümlemeyle sonlandırma mitosuyla yola çıkan Aydınlanma'nın bir ilerleme miti yaratarak kendi kendinin tutsağı olmasıydı. Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma'nın Tanrı odaklı bir dünya anlayışını insan odaklı bir dünya anlayışına dönüştürme projesinin sonucunda, tarihin bircik öznesi konumuna gelen insanın, doğayı alt edilmesi gereken 'öteki' olarak görmeye başladığını savunur. Onlara göre nesnelere tin veren iken animizm düşüncesini de tümüyle yok etmişti Aydınlanma projesi: “Canlılık nesneleri ruhları olan varlıklar olarak görüyordu; sanayicilik ise ruhları nesneleştirdi.”¹²⁷ Aydınlanmanın mantıkçı biçimcilik (logical formalish) eğilimindeki bilgi kuramının eytişimsel bir nitelik taşımayan ve dolayımsızlık sınırını aşamayan formüller ürettiğini belirten Adorno ve Horkheimer'a göre “Aydınlanmanın karşısında kavramlar, endüstri tröstlerinin karşısındaki rentiers

¹²⁶ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 264.

¹²⁷ M. Jay, a.g.e., 1998, s. 376.

gibidir: artık onlar da kendilerini güvenceden yoksun hissetmektedir.”¹²⁸ Adorno ve Horkheimer bu bilgi kuramındaki matematiksel düşünceyle örtüşen unsurları özellikle vurgulayarak, Aydınlanma projesinin içinde de tarihsel değişim olanağını yadsıyan durağan yinelemeleriyle, mitsel zamanın nasıl yeniden canlandırıldığını ortaya koyar. Ayrıca Aydınlanma’nın doğaya egemen olmak düşüncesinin en olumsuz etkisinin, bu anlayışın zamanla insanın insan üzerinde egemenlik kurmasına dönüşmesi olduğunu belirtirler bu konudaki düşüncelerini geliştirirken Marcuse’un düşüncelerinden yararlanan Adorno ve Horkheimer, totalitarizmin Aydınlanma’nın kendi içinde taşıdığı dinamiğin açılımının bir sonucu olduğunu savunurlar. Onlara göre insanın doğaya egemen olmasıyla insanın insana egemen olması olguları birbirine paralel olarak açılanması, totalitarizmin baskıcı eşitliğini doğurmuştu. Doğayı salt ilerleme adına bir araç olarak gören Aydınlanma düşüncesi, araçsal güdümlenme ve biçimlenme sürecini toplumsal boyuta da taşımış, doğayla birlikte insan ilişkilerini de nesneleştirmişti.

Bu eleştirel yapıtın ekin endüstrisi bölümünde modern ekinin ırası olan ideolojik ve araçsal dili betimlemeye yönelen Adorno ve Horkheimer, Benjamin’in dille ilgili çalışmalarından da yararlanarak, kavramlar yerine formüllerle işleyen Aydınlanma düşüncesinin en büyük başarısızlığının, olumsuzlamayı dizgesel bir şekilde dilden sürgün etmesinde olduğunu öne sürer. Arı bir dil arayışında olan Benjamin, insanın tek adlandırıcı olarak görülüp Tanrı’nın sözünün göz ardı edilmesini doğa üzerinde egemenlik kurma anlayışının bir sonucu olarak görüyordu. Ona göre biçimsel mantık yüzünden insan dili isimler ve nesneler arasında büyük bir

¹²⁸ M. Jay, a.g.e., s. 377.

ayrım yaratıyordu.¹²⁹ Adorno ve Horkheimer de nominalist bir felsefe olduğunu ileri sürdükleri Aydınlanma felsefesinin, dildeki kavramlaştırma ve olumsuzlama yetisini yitirerek, baskı altındakilerin seslerinin duyulmadığı, toplumdaki başat güçlerin aracı durumuna gelen bir dil yarattığını düşünür. Bu olgu aynı zamanda Best ve Kellner'in belirttiği gibi "Aydınlanma aklının kendisiyle rekabet eden tüm düşünce tarzlarını ortadan kaldırıp hakikat ve doğruluk konusunda hak iddia eden tek düşünme tarzı olarak" kalması ve totaliter bir nitelik kazanması olgusunu doğurur. "Bu yolla Aydınlanma aklı 'mit'le iç içe geçer ve tahakküm tarzlarını yükseltmek için toplumsal rasyonelleşmeyi kullanan baskıcı toplumsal güçlerin kudretli bir aracı olarak boy gösterir."¹³⁰ Bu dilsel gerilemeyi, Aydınlanma'nın en önemli izleklerinin ilk kez kullanıldığı yapıt olarak gördükleri Homeros'un yarı mitik destanı Odyssey'le saptanan Adorno ve Horkheimer, Batı kültürünün prototipi olarak gördükleri Odysseus'un¹³¹ kiklopları kandırmak için kendisini "insan-olmayan" şeklinde tanıtarak, Aydınlanma öncesinin isim ve kimliği özdeş sayan dilsel anlayışını yıktığını, ama sonunda kendi kimliğini de yitirerek kendisinin aldandığını savunur. İnsanın öznel ussallık için ödemesi gereken bedel olan ve Aydınlanma felsefesini ıralandıran benliğin yadsınması ve özveri olgusunun bir göstergesidir bu onlar için. İki düşünür daha önce de eleştirdikleri bu olguyu Aydınlanmanın Eytışimi'nde şöyle açılarlar: "Uygarlık tarihi feragatin içe bakışçı bir kabulleniminin; başka bir deyişle feragatin kendi tarihidir."¹³²

¹²⁹ M. Jay, a.g.e., 1998, s. 376-378.

¹³⁰ Best- Kllener, a.g.e., 1998, s. 264-265.

¹³¹ Batı kültürünün başat kahramanı olarak Odysseus'u değil Prometheus'u gören Marcuse, "başlangıçta başat ekin kahramanın tanrılara başkaldırarak ekini sürekli açığı pahasına yaratan düzenbaz ve (acı çeken) isyancı olduğu olgusu ile karşılaşırız. O üretkenliği simgeler-yaşama efendi olmak için sonu gelmez çabayı; oysa onun üretkenliğinde kutsama ve ilenme, ilerleme ve zahmet ayrılmamacasına içi içe geçmiştir", diyor (H. Marcuse **Eros ve Uygarlık**, İstanbul, 1995, s. 115.)

¹³² M. Jay, a.g.e., 1998, s. 381.

Kant'ın koşulsuz buyruğu (categorical imperative) ve Nietzsche'nin güç istenci (will to power) şeklindeki insaniçinci (anthropocentici) kavramlarının, insanın kendi dışındaki güçlerden bağımsızlaşması istemini taşıdığını belirten Adorno ve Horkheimer, insanı odakta konumlandıran Kant öncülüğündeki Aydınlanma felsefesinin, insan doğanın efendisidir düşüncesini de kendi içinde barındırdığına dikkat çeker. Tam da bu düşünce, faşizmle birlikte insanın doğaya çizdiği yazgıyı paradoksal bir şekilde kendisinin de yaşanmasına neden olmuştur. Doğa ve doğal olanla yeniden uzlaşma girebilenin önemini vurgulayan Adorno ve Horkheimer, faşizmin sunduğu çarpıtılmış doğallıklara boyun eğilmemesi gerektiğinin altını özellikle çizer. Onlar doğayla bütünsel bir özdeşleşmeyi ya da tam bir uzlaşmayı değil, Eleştirel Kuram'ın özdeş olmama kavramının açtığı gibi, ne öznenin nesneye ne de nesnenin özneye indirgenmediği, her ikisinin yansımalarını içeren karşılık yoluyla varlığını sürdürebileceği bir ilişki savunur.¹³³ Toplumsal düzende yürürlükte olan baskıyı doğanın kendisinin değil, onun anısını saklayan belleğin ortadan kaldırılabilceğini belirten¹³⁴ Adorno ve Horkheimer'a göre "tüm şeyseleştirimler birer unutmadır."¹³⁵ Bir başka söylemle Adorno ve Horkheimer, özgürleşme (emancipation) sürecini, bir çok yazısında geçmişin unutulmaktan kurtarılarak içinde yaşanan zamanla bütünleştirilmesini savunan Benjamin'in düşüncelerine paralel olarak, yitirilen geçmişin, doğanın araçsallaşmış usun baskısı altına alınmadığı o eski zamanların yeniden kazanıldığı bir bilinci oluşmasına bağlı bir olgu olarak değerlendirir.¹³⁶

¹³³ M. Jay, a.g.e., s. 384-86.

¹³⁴ M. Jay, a.g.e.,s. 386.

¹³⁵ M. Jay, a.g.e., 1998, s. 387.

¹³⁶ M. Jay, a.g.e., 387.

Özetle Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma'nın diyalektiğini ussallığa yöneltmeye ve usu mitoslardan arındırmaya çalışırken, bu kez kendisinin usa dayanan bir bilim ve teknoloji miti yaratmasında görür; Aydınlanma'nın telos'unun tam tersi bir olgusallığın ortaya çıkmasını ve Batı uygarlığının XX. yüzyılda tüyler ürpertici bir barbarlığa varan bunalımını araçsal ussallık kavramıyla açmılıyordu.

İKİNCİ BÖLÜM:
ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE
MODERNİTE

II.1. İslâm Modernistleri

Buraya kadarki betimlemede ortaya çıkan sonuca göre, bütün belirsizliklerine rağmen modernlik kavramının tanım ve içeriği Batı'nın kendi kültürel gelişimine göre belirlenmektedir. Bu tanım ve içeriklendirmeye başka bir toplum kültürünün hiç bir katkısı yokmuş gibi betimlenmektedir. Kavramın Batı merkezli belirlenimine rağmen, aynı şekilde yıkımının da Batı kökenli düşünür ve aydınlarının işi olduğu öne çıkartılmaktadır. Batı'da bütün bunlar olup biterken Doğu bu olup bitene nasıl bakmaktadır? Tezin bu bölümünde Batı'da moderniteye ilişkin inşa ve yıkım sürerken, İslâm düşünür ve aydınlarının tutumları üzerinden İslâm kültürünün Batı kültürü ile ilişkisine bakılması denenecektir. Ancak buna geçmeden önce sınırlılıklarımız ile ilgili bir açıklama yapmayı gerekli buluyoruz. Kuşkusuz, İslam dünyası Emeviler döneminden Abbasiler döneminin ilk asrında en yüksek seviyeye ulaşan bir etkileşim yoluyla Antik Yunan'daki kültürel mirası bünyesine kazandırmıştır.¹³⁷ Bu kazanımla birlikte İslam dünyasındaki filozoflar kendi özgün katkılarını da ortaya koyarak, muazzam bir zenginlik oluşturmuşlardır. Hatta bu zenginlik Orta Çağda İslam dünyasına göre daha geride kalan Batı için II. Tercüme devriyle kendilerini yeniden inşa etmek üzere bir kaynak da oluşturmuştur. Ancak bu çalışma İslam dünyasının söz konusu dönemlerine yönelik bir çalışma olmadığından, bu bölümde, Modernite ile etkileşim bakımından İslam dünyasına yaklaşılabileceği unutulmamalıdır.

Modern dünya ile tanışma aynı zamanda Müslüman birey için bir geri kalmışlık ve gecikmişlik hissinin oluşmaya başlaması anlamına gelir. Nitekim

¹³⁷ Y. Ceylan, **Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak**, 2000, s.153.

Müslüman ümmetin düşünürleri için modern dünyaya karşı bir çözüm bulma gayreti İslâm dünyasının geri kalmış olması ön kabulünden hareket eder. Batı'ya karşı eş zamanlı olarak hem cazibe hem de ondan nefret etme gibi iki kararsız tavır egemen olmaya başlar. Modern Batılı toplumların teknik üstünlükleri, ekonomik zenginlikleri ve bilimsel merak ve yaratıcılıkları, huzurunda yerel gerçekliğin ve tarihselliğin yargılanacağı bir otorite olarak düşünülür. Bu minvalde kriz, Batı dünyası karşısında nasıl bir konum alabilir? 'Müslüman toplumlar tarih sahnesine yeniden nasıl çıkabilir' türünden problemler Batı ile karşılaştırmalı bir biçimde ifade edilir.

On dokuzuncu yüzyıl İslâm dünyasının kendine olan güvenini büyük ölçüde yitirmeye ve kendini Batı'nın onu algıladığı bakış açısı ile tanımlamaya başladığı dönemdir. Bu yüzyılın son on yıllarında kurulan yeni türden okullarda modern eğitimle tanışan kuşak kendisine ve dünyaya Batılı bir eğitimin şekillendirdiği gözlerle bakan yeni bir sınıf olarak ortaya çıkar. Bu yeni sınıf ulemadan eğitim, kurumsal bağlılık ve dünyaya bakışları bakımından farklıdır ve Müslüman toplumlarda yeni tip bir entelektüelin doğuşunu temsil eder. Bu süreçte geleneksel ulema öncelikli ve belirleyici konumunu kaybeder. Modern metaforlar dilinin içerisinde üretilen bir doğru-yanlış, iyi-kötü ayrımı geçmişin hakikat bilgisini ve bu bilginin üretici sınıflarının etkisini sarsmaya başlamıştır. Sahip olunan bu yeni anlam dizgesi, o ana kadar kendisinden ve kusursuzluğundan şüphe edilmeyen her şeyi eski, değersiz, geçmişe ait, köhne ve engelleyici bir konuma yerleştirmiştir. Bu noktada bir tarafta çöküş, diğer tarafta hegemonya varken, bir 'Rönesans nasıl başarılır?' gibi sorular kendini dayatır.¹³⁸ Batı ve İslâm arasındaki

¹³⁸ A. Larori, **Tarihselcilik ve Gelenek**, İstanbul, 1993. s. 113.

ilişki sorunu Müslüman düşünürlerin zihinlerinde, bugüne de büyük ölçüde taşınan, şu temel soruların içinde ifade edilmiştir: Müslüman toplumlar niçin Batı'ya bu kadar kolay teslim oldular? Batı'nın gücünün ve ilerleyişinin dayanağı nedir? Müslümanların güçsüzlüğünün sebebi nedir ve İslâm toplumunda yeniden bir canlanış nasıl yaratılabilir?

Bu dönemde “toplumsal eylemleri tanımlayan ve etkileyen geleneksel dini dillerin eskimesi” ile birlikte “dini elitlerin toplumsal gücünün düşüşü”¹³⁹ de eş zamanlı olarak gerçekleşmeye başlar. Ortadoğu toplumlarının birçoğunda düşünürler geleneksel seçkinlerin değiştirilemez tekeli ve din adamları kurumunu sarsmıştır. Geleneksel toplumların entelektüel kesimi olan ulema artık bilginin yegane maliki olarak görülmemeye başlanır.¹⁴⁰ Bu durum “teknoloji ve sanayi devriminin ortaya çıkardığı yeni bir dünya düzeni içerisine çekilen”¹⁴¹ Ortadoğu toplumlarının modernleşme tarihlerinde kaçınılmaz bir sonuçtur.

M. Weber tarihin akışı içerisinde bütün dinlerin iradi ya da değil, toplumsal gelişmelere karşı kendilerin kanıtlamaya giriştiklerini, en azından bunu sinadıklarını söyler. Weber için bir dinin toplumsal şartlara uyum göstermesi, kitlelere aktarılması kadar önemlidir.¹⁴² Son tahlilde modernist Müslüman düşünürler de nihai hedefin bir Rönesans olduğu, değişim talebiyle ortaya çıkan bir akımı işaret ederler. Modernistler yaşadıkları girdabın içinde, bu girdabın ritimlerini özümsemeye çabalarken, bu girdabın akıntıları arasında “gerçeklik, güzellik, özgürlük ve adalet

¹³⁹ B. Turner, **Oryantalizm Kapitalizm ve İslâm**, İstanbul, 1997. s.90.

¹⁴⁰ M. Boroujerdi, **İran Entelektüelleri ve Batı**, İstanbul, 2001. s. 48.

¹⁴¹ A. Hourani, **Al Fikr Al Arabi Al Muaasir**, Beyrut, 1999, s.14

¹⁴² A. Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İstanbul, 1997, s.147.

biçimleri arayışında”¹⁴³ olan düşünürlerdir. Bunun için yabancıları oldukları fikirleri öğrenmeye ve anlaya çalışmışlar, yeni kavram ve paradigmalara yaşadıkları gerçeklik arasında örtüşmeler yaratmaya uğraşmışlar, yeni bir toplumsal ve politik eleştiri dili inşa etmişler, gecikmişliğin ve “geri kalmışlığın” sebeplerini aramışlardır. Ve en önemlisi İslâm’a ilişkin yeni bakış açılarının ve yorumların öncüleri olmuşlardır. Nitekim İslâmi modernizm Ortaçağ Müslüman doktrinlerine kör bir bağlılığı reddeder ve modernitenin meydan okuyuşuna karşılık vermek için İslâm’ın yoğun bir yeniden yorumuna çağrı yapar. Geçmiş köru köruüne taklit etmeyi ve yüceltmeyi ayıplar, modern şartlar içinde İslâm’ı yeniden yorumlama (icthad) hakkında ısrar eder, şu an güçsüz olan Müslüman topluluğu yeniden canlandırmak için eğitsel, hukuki ve sosyal reformlar yapmak amacıyla İslâm’a dayalı bir mantıksal zemin kurmaya çalışır. Modernistler İslâm’ın ve modern bilim ve teknolojiyle uyuyabileceğini öne sürerler. İslâm ve modern Batılı düşüncenin seçici bir terkininin kabul edilebilirliğı ve gerekliliğini vazederler. Geçmiş yorumları bir kenara atıp İslâm’ın iki maddi kaynağına, Kurân ve Peygamberin geleneğı, doğrudan yönelerek modern soru ve problemlere yeni cevaplar formüle edebileceklerini düşünürler.¹⁴⁴ Toplumun ahlâki yönden yeniden yapılanması talebi modernist düşünce içinde esaslı bir yer işgal eder. Onlar politik, ekonomik ve dinî yönden toplumların kendi içinde bir zafiyet ve çöküş halinde olduğunu düşünürler. Bunun sebebini de yerel, yerli İslâm-dışı inanç ve pratiklerin tetkik edilmeden benimsenmesiyle meydana gelen “hakiki İslâm değerlerinden uzaklaşma” olarak tespit ederler.

¹⁴³ M. Berman, **Katı Olan Her şey Buharlaşıyor**, İstanbul, 1999, s. 460.

¹⁴⁴ J. Esposito, **Makers of Contemporary İslâm**, Oxford, 2001. s. 205

Onlar için en acil iş “tikanıklığın ya da durgunluğun din içindeki temelleri olarak gördükleri şeyleri ortadan kaldırmak(tır).”¹⁴⁵ Bunu iki yönlü bir girişimle gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Birincisi, İslâm’ın esasta insanlık için bir özgürlük, adalet ve refah dini olduğunu göstermek için İslâm’ın ilerici ilkelerini ön plana çıkartmaktır; ikincisi de, Müslümanların tavır, değer ve düşünce tarzlarını Hulafa-i Raşidîn dönemi dışında, bütün İslâm tarihinin kusurlu görülmesiyle sonuçlanacak bir soruşturmaya tabi tutmaktır.¹⁴⁶ Bu ikinci varsayımın İslâm düşüncesi üzerinde en yaygın ve etkili sonucu “altın çağ romantizmi”nin doğmasıdır. Bu tür romantizm, özellikle İslâmcı politik hareketler tarafından sürekli olarak canlı tutulmuştur. Bu inanişâ göre “Batı’nınkilere öncel olan daha eski kültürler (Çin, Hint, İslâm) erken bilimsel evreden geçerek, onu sonsuz bir zenginliğe sahip olan manevi tecrübe ile aştılar. Bu toplumların günümüzdeki güçsüzlükleri teknolojik geriliğe değil, tarihsel âfetlerle sonuçlanan, gerçek manevi hedeflerden sapmaya atfedilmelidir. Asıl reform, bu yüzden askerî veya politik değil, ahlâki olmalıdır. Bununla beraber, birkaç istisnaya Avrupa teknolojisi reddedilemez. Tüm kültürel anlamlardan sıyrılmak kaydıyla, bu teknolojinin benimsenmesi gerekliliği kabul edilir.”¹⁴⁷ Bu romantik-ahlâkçı yaklaşım İslâm düşüncesinin özellikle kültür, dil ve geleneğin radikal eleştirisini yapmakta duraksayan erken dönemlerinin egemen üslubudur. Nitekim yüzyıl sonlarına kadar Arap düşünürleri modernleşme problemini kültürel-ahlâki bir perspektiften görmüşler ve Batı’ya karşı tereddütlü bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır.

¹⁴⁵ İnayet, A. a. g.e., s. 36

¹⁴⁶ a.g.e., s. 36.

¹⁴⁷ A. Laroui, a.g.e., s. 1993, 141.

Bu tür bir romantizm ile birlikte, giderek artan bir şekilde, “geleneksel dînî doktrin ile seküler bilimsel rasyonalizm arasında sorgulanmayan inanç ile ussal mantık arasında ve İslâmi geleneğin sürekliliği ile modernite arasındaki farklılıkları içtenlikle uzlaştırma¹⁴⁸ çabaları modernist Müslümanlar için en zorlu uğraş halini almıştır. Özellikle çağdaş İslâm düşünürlerini erken dönemi için temel sorun “medeniyetlerin yükseliş ve düşüşleri”ni açıklamak olmuştur. Bu dönemde “ileri olma” ve “geri kalma” hissi güçlü bir şekilde zihinlerde yer etmeye başlamış, İslâm’ın bir medeniyet olarak kavraması ve hem kültürel hem de dinsel niteliğiyle haklılığının, güçlülüğünün ve doğruluğunun kesin bir şekilde gösterilmesi tüm entelektüel gayretlerin yöneldiği amaç durumuna gelir.¹⁴⁹ ‘Medeniyet’ düşüncesi 19. yüzyıl Avrupa’sının çekirdek düşüncelerindendir ki, bu kavram Afgâni aracılığıyla İslâm dünyasına taşınır. Ona göre Müslümanlar, peygamber öğretisini takip ettiğinde ümmet dünyevi açıdan güçlüydü. Sonraları bu görkem kaybolduysa bunun nedeni, bu hakikatin reddedilmesiydi. Müslümanların hem Allah’a hem de birbirlerine karşı kayıtsız ve ilgisiz hale gelmeleri dayanışmanın ve bununla birlikte gücün kaybolmasına neden oldu.¹⁵⁰

II.1.1 Cemaleddin el-Afgâni

Afgâni, İslâm dünyasının kötü gidişatı, politik çöküşü ve dînî durgunluğundan Avrupa yayılcılığını, baskıcı devlet adamlarını ve dini yapıyı sorumlu tutar. Ulema ve onların İslâm yorumlarına eleştirel yaklaşan Afgâni, bir

¹⁴⁸ H. Nasr, **Muslim Modernists: The Torch-Bearers of Progressive İslâm**, 1987, s. 194

¹⁴⁹ H. Nasr, a.g.e., s. 195.

¹⁵⁰ A. Hourani, a.g.e., 1999, s. 129.

yenilenme ve değişim düşüncesi geliştirir. Avrupa ve onun modernite ölçütüne bir cevap olarak formüle edilen bu düşünce, daha çok “Protestan İslâm” türünden bir yaklaşımı içermektedir.¹⁵¹ Afgâni, İslâm’ın ondan önceki Hristiyanlıkta olduğu gibi bir Martin Luther’e ve bir reformasyona ihtiyacı olduğuna inanır. Ona göre İslâm ilerleme, değişim, akıl ve bilim dinidir; güçlü etik vurgulara sahip bir dindir. Modernistler bu özelliklerin İslâm tarihi içinde bulunduğunu iddia ederler. Ona göre Müslümanlar zengin bir İslâm medeniyet üretmiş ve böyle bir medeniyet sahip olmuşlardır. Bu sebeple Afgâni akıl, felsefe ve bilimin İslâm’a yabancı olmadığı gibi, bunların sadece Batı ürünleri olmadığını da savunur. Benzer şekilde, İslâm bir zamanlar muzaffer bir topluluğu birleştirmiş, onlara kılavuzluk etmiş ve bir sosyal bağ oluşmasını sağlayabilmiştir.

Cemaleddin el-Afgânî sonra gelen pek çok modernist gibi, Batı’nın zenginliğini, ilerlemişliğini, gücünü ve dinamik yaşamını özgür aklın kullanımında olduğunu; bilimsel ve teknolojik gelişmenin ilerlemeyi teşvik ettiğini; Müslüman dünyanın ise bunlara uyum sağlamakta güçlük çektiğini vurgular. H. Karaman, “İslâm dünyasının uyanması, esaretten kurtulması bir yönetim altından birleşmesi ve modernleşmesi konusunda” en büyük etkinin Cemaleddin Afgâni’ye ait olduğunu söyler.¹⁵² Bu noktada Afgâni’nin üzerinde en çok durduğu konular öğretim ve eğitimin yaygınlaştırılması, İslâm esaslarının çağın gereklerine göre yorumlanıp ortaya konması, halkın yönetime katılması, istibdat ile mücadele ve yabancı sömürgeciliğine karşı savaştır. Belirtmek gerekir ki, sahîh ya da değil, modernist

¹⁵¹ Esposito, a.g.e., 2001, s. 115.

¹⁵² H. Karaman, **İslâmi Uyanışın Öncüleri**, 1985, s.111.

yazıların tamında diktatörlük karşıtı ve anti-emperyalist bir tutum gözlemlenmektedir.

Afgâni için Batı hem sorun hem de çözümdür. Nitekim boyunduruk altındaki topluluğu yeniden canlandırmak, Batı'yı görmezden gelmek ya da reddetmekle değil, onula yüzleşip etkili bir mücadele yapmakla mümkündür. Müslüman topluluk Batı tarafından kimlik ve özerkliği tehdit edilip baskı altında tutulmuştu. Buna rağmen İslâm topluluğu ulusal ve uluslararası ölçekte kimli ve güç kaynaklarını nasıl kullanacağına dair Batı'dan bir şeyler öğrenmek zorundaydı. Afgâni, aynı zamanda seçilmiş meclisler yoluyla meşrutiyet ve politik katılım gibi fikirleri de ortaya attı. Müslüman dayanışmasının yeniden canlandırılması, nihai hedef olan Batı hegemonyasından kurtuluş ve Müslümanların refahını yeniden inşa etmek onun temel sorunlarıdır. Ancak bu konuda birçok düşünce adamı ile çatışmalı konuma düşüyordu.¹⁵³ Özellikle de Abduh'un düşünceleriyle. 'İkisinin ıslah metodundaki öncelikte ayrılıkları vardır. Afgani siyasette yoğunlaşıyordu. Halkı hareketlendirmek ve İslam ülkelerinden bir ülkeyi örnek alınacak bir konuma getirmek istiyordu. Örnek olacak ülkenin kalkınmışlığı diğer bölgelere taşınacaktı. Abduh ise üzerinde durulması gerekenin "terbiye", "eğitim", "düşünce metotların ıslahı"dır. Kurumların ıslahı, Müslüman'ın aklını oluşturur. Ancak Abduh, Afgani'nin varlığından bağımsız değildir. Hocasının onun üstündeki etkisi büyüktür. Afgani'nin Mısır sürgününden sonra Abduh eğitim ve terbiyenin fikri metotlarının

¹⁵³ Abduh, Afgani için "O sert biriydi", der. "Ümmete zarar verecek durumlarda çok öfkelenirdi. Afgani yenilikçi düşünce metodunu ortaya çıkaranlardandır. Partilerin oluşturulmasını, olayları hareketlendirmesini, sömürgeciliğe karşı hareketleri yönlendirmişti." Abduh ise fikri çalışmalarda sabitleşti. Güncel siyasi çalışmayı ihmal etti. Amara'ya göre bu çelişki değil, rollerin paylaşımıdır. Ama bu tek taraflılığı hata olarak görür. İkisinin bir arada yürütülmesini ister (M Amara, **Al İmam Mohammad Abduh**, Beyrut, 1985).

ıslahı, kurumların ıslahı, Ezher kurumunun, Yargı kurumunun, Mescidlerin önceliğiyle ilgili yazılar yaza. Bu kurumların ıslahı aracılığı ile akli yeniden üretebileceğine inanır.

II.1.1.a. Afgani'nin Temel Düşünceleri

İslâm topraklarının bir bir işgale uğradığı, toplum içinde cehalet, taklit ve baskının her türlüşünün görüldüğü bir zamanda yaşayan Afgani'nin mücadelesi ve düşünceleri de bu koşullar içinde gelişir. Onun en büyük mücadelesi natüralizm ile, Allah ve ahiret inancını reddeden maddeci düşünceye karşıdır. Ona göre maddeci dünya görüşü sinsi bir propaganda ile kendisine bağlı olanların dini ve ahlaki vecibelerinden uzaklaştırmıştır. Böylece Müslüman halkın imanı sarsılmış ahlâki temellerini kaybetmişlerdir. Oysa, İslâmiyet düşüncesi, siyasi ve sosyal her ihtiyacı karşılayacak, modern gelişmelere uygun olarak insanın dünyaya bakışı için rehber olacak, süre giden değişimleri açıklayabilecek bir güçtedir. Bu din, hayatın her alanına hakim olabilecek her zaman için genel geçer bir siyasi-sosyal kuramı içermektedir. “İslâmiyet bütün modern gelişmelere açık bir dindir. Bizzat terakkiyi emreder. Mani-i terakki değildir.”¹⁵⁴ Afgani, dini akidelerin taklit yerine sağlam bürhanlar ve sahih deliller üzerine kurulmasının savunarak bunu şöyle ifade eder: “Bu din müntesiplerine iman esasları konusunda açık delil aramalarının emreder. Bunun için o daima akla hitap eder, hükümlerinin akıl üzerine inşa eder.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ M. Amara, *Alrad ala al Dahriyyun li al Afgâni, Darul fikr*, Mısır, 1982, s. 65.

¹⁵⁵ M. Amara, a.g.e, s. 32.

Ona göre İslâmiyet'in akla uygun ve terakkiyi emreden bir din olarak doğru şekilde kavramasına engel, dinle karışmış ve kutsiyet izafe edilmiş geleneklerdir. Dini asli biçimiyle yeniden hakim kılmak gerekmektedir. "Asr-ı Saadet ideal insan için orijinal bir örnektir." Afgani, insanların dünya ve ahirette en yüce seviyelere çıkmalarının şartlarını sayarken, "fertlerin ve toplumların başkalarından daha az kabiliyetli olmadıklarına inanmaları gereği"ne dikkat çekmiştir. Böylece üstünlük ancak akıl ve ruh kemalinde bilgi ve fazilettedir."

Afgani'nin Doğu-Batı değerlendirmesine göre, Doğu milletleri de en az sömürgeci Batılılar kadar zeki ve beceriklidir. Ancak Batılılar hakimiyet ve gelişiminin sırlarını keşfetmiş, bunları yerine uygun bir tarzda kullanmıştır. Bu sırların başında ise düzen, sabır ve sebat gelir. Bunlar Batı'nın üstünlükleridir. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan bu nitelikleri İslâmiyet'e özde aykırı olmamak kaydıyla almak zorunludur.

Afgani, ulus olma konusunda belirleyici olan yine dinsel kabullerdir. Modern çağda, devletler ulus temelinde örgütlenirken, Müslümanlara milli kimliklerini İslamiyet'ten alır. Müslümanlar din bağı etrafında siyasi kimliklerini kazanmalı, bir bütün oluşturmalıdır. Afgani bunu şöyle ifade eder. "Ben bütün ülkeler birine tabi olsun demiyorum. Fakat hepsinin sultanı Kur'an, birliklerini yöneldiği nokta din olsun, her biri kendi menfaatleriyle meşgul olup bunları korurken diğerlerini de kendinden bilsin istiyorum." Ona göre milliyet duygusu yaratılıştan değil mensubiyet ve eğitimden gelir. Kararında olduğu ve din bağına tabi bulunduğu sürece onu korumak ve beslemek gerekir. Afgani sınırı ise şöyle çizer: Kavmi

asabiyet dini asabiyeti geçtiği ve ümmet birliğine zarar verdiği taktirde meşruiyetini kaybeder.

Hakkındaki bütün değerlendirmelere rağmen Afgani'nin düşünceleri yeterince tanınmamaktadır. Bunun nedenlerinden birisi de, Afgani'nin daha çok siyasi ilişkileri ve çevresidir. Kendisi bunu şöyle ifade etmiştir: “İçimdeki bütün tohumları insanlığın düşüncesinden sağlam yerlere ekmeliydim. Kafamdaki verimli ve faydalı tohumu tuzlu ve verimsiz topraklarda tahrip etmemeliydim. Bütün bu zaman süresinde benim iyi niyetli düşüncelerimden hiçbiri Doğu idarecilerinin kulaklarına girmede (...)”¹⁵⁶

II.1.2. Muhammed İkbâl

Önde gelen modernistler arasında bir isim de Güney Asyalı düşünür Muhammed İkbâl Lahori (1873-1938)'dir. Almanya ve İngiltere'de eğitim görmüştür. Münih'te felsefe alanında doktora yapmış, Londra'da hukuk eğitimi almıştır. Meslek itibariyle hukukçu olsa da, Güney Asya'nın büyük şair felsefecisi olarak tanınır.

İkbâl, Afgâni'nin düşüncelerinin bir takipçisi ve gelenekçilerin eleştiricisidir. O, gelenekçileri, yaşamsal gerçekleri açıklamakta yetersiz kalan soyut, teorik tartışmalarla uğraştıkları için eleştirir. Aynı zamanda onların bilimsel, teknik ve teknolojik bilginin İslâm toplumlarına zarar vereceği ve inancı ortadan kaldıracağı

¹⁵⁶ A. Mahra, a.g.e., 1982, s. 98.

yönündeki düşüncelerine karşı çıkar.¹⁵⁷ İktal'e göre, Kurân'ın rasyonel ve özgürlükçü bir biçimde yorumu insanın Tanrıyla ve diğer insanlarla ilişkisini daha yüksek bir bilinçliliğe çıkarır. Sadece insanın yaşamının ileri güçleriyle uyum içinde olmasını teşvik etmekle kalmaz aynı zamanda onu her adımda yeni ve sağlıklı kanallara yönlendirir. M. İktal, İslâm düşüncesinde yorum geleneğinin canlandırılmasını çok önemli bulur ve şöyle der:

“Mezheplerimizin kurucuları istidlal ve tabirlerinin kat'i ve nihai olduğu davasında bulundular mı? Asla, bugünün serbest fikirli neslinin, temel kanun ve fıkıh nizamlarının, kendi hayat tecrübeleri ve değişmiş olan modern hayat şartları ışığında yeniden gözden geçirilip tefsir edilmelerini istemeleri bence haklı bir davadır. Kuran'ı Kerim'in beyanına göre hayat müterakki ve müteselsil bir yaratış ameliyesi olduğuna nazaran, her nesil, kendisinden evvel gelip geçmiş nesillerin eserlerinden faydalananak fakat onları engel teşkil etmeden, kendi meselelerini halletmekle serbest olmalıdır”¹⁵⁸

Afgâni gibi İktal de Hristiyanlığın yapmış olduğu türden bir İslâmi reformasyon ihtiyacından bahseder: “Biz bugün Avrupa'daki Proteston Reformasyonu'na benzer bir dönemden geçmekteyiz. Ve Luther hareketinin ortaya çıkışı ve sonuçlarının öğrettiği dersleri göz ardı etmemeliyiz.”¹⁵⁹ Muhammed İktal İslâm düşüncesinin çağdaş değişimlerin boyutlarını ve niteliğini kavramasının önemine vurgu yapar. Tarihe dönük övgü ve hayranlık yüklü yönelimin çıkmazları üzerine durur. Ona göre “geçmiş tarihe sahte bir hürmet ve bu tarihin sunî şeklide yeniden ihyâsı, bir kavmin zevâl ve inhitâtında karşı ilaç değildir”¹⁶⁰

İktal, Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmine keskin eleştiriler getirir. Batı'nın dinamik ruhu entelektüel geleneği ve teknolojik başarılarına hayranlık duymasına rağmen, sömürgecilik ve emperyalizm aşırılıklarına, kapitalizm

¹⁵⁷ A. Mahra, a.g.e., 1982, s. 205.

¹⁵⁸ M. İktal, **İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, İstanbul, 2002, s.234.

¹⁵⁹ Esposito, a.g.e., 2001, s. 119.

¹⁶⁰ M. İktal, a.g.e., 2002, s. 213.

sömürüsüne, Marksizmin tanrıtanımazlığına, “laikliğin ahlâki çöküşü”ne tepki duymuştur. İkbâl, Batılıların İslâm’ı “bir “cihad dini” diye karakterize etmesine karşılık İslâm’ın bir “barış dini” olduğunu savunmuştur. Ona göre İslâm da “her türlü politik ve sosyal fesat kınanmıştır. İslâm’ın ideali ne pahasına olursa olsun sosyal barışı sağlamaktır”. Afgâni gibi İkbâl de ümmeti kendi politik bağımsızlığını ve tarihteki haklı yerini alması için canlandırmaya ve modern Müslüman toplumlar için alternatif İslâmi modeller geliştirmeye girişir. İslâmi geleneklere yönelerek, demokrasi ve meclis hükümeti gibi Batılı kavram ve kurumların İslâmi karşılıklarına temel oluşturabilecek ilk ve değerleri yeniden keşfetmeye çalışır.¹⁶¹ O, Batı demokrasisinin temsili meclislerini, İslâm dünyasında İslâm hukukunun çağdaş sorunlarını çözecek bir işlevdeki yürütme kurumu olarak varolmasının gerekliliğine inanır. İkbâl, İslâmi uyanışın başlangıcını kendisini tekrar eden bir bilgiden yeni bakış açılarının ortaya çıkmasına imkan verecek yaklaşımların gelişmesine geçişte görür. “Birbirinin aynı bir düşünce ve hissiyat silsilesi olmak, hiçbir düşünce ve hissiyatı olmamak demektir” ona göre “bu gün bir çok Müslüman memleketlerinin hâli böyledir. Onlar, eski kıymetleri mihaniki bir şekilde tekrarlamaktadırlar”¹⁶²

Özetlemek gerekirse, modernist gelenek, İslâmi toplumların kendisini yenilemesi için onları cesaretlendiren, değişme taleplerini İslâmi referanslara dayandırılan, meşrulaştırmaya çalışan bir harekettir. Çıkış yolunu Müslüman toplumunun İslâmi yaşayışının daha doğru ve ahlâki kılınmasında görür. Bu noktadan hareketle modernistler “Müslüman toplumların zenginleşme ve gelişmesine faydası olacağını düşündükleri bütün İslâm-dışı fikir ve pratikleri olumlu karşılamışlardır.”¹⁶³

Bu düşünürlerin hedefi modern çağın düşünce ve kurumlarını kabul etmek ve sahip

¹⁶¹ M. İkbâl, a.g.e., s. 119.

¹⁶² M. İkbâl , a.g.e., s. 226.

¹⁶³ M. İkbâl, a.g.e., 2002, s. 198.

çıkmak fakat onları toplumsal düşüncenin tek geçerli temeli olarak gördükleri İslâmi esaslara bağlamaktı. İslâmi modernist söylem içindeki en yaygın ve sürekli temalar dinsel moralizm, İslâm'ın dünyevi işlevleri ve yararları, İslâm'ın ulusal kimliği pekiştirmedeki önemi, dinsel metinlerin yaratıcısı bir metodoloji ile yorumu ve İslâm tarihinin devrimci bir analizi olmuştur.¹⁶⁴ Mevcut politik, ekonomik ve sosyal sistemde yaşanan başarısızlık duygusu, kimlik ve artan bir sahicilik arayışı; laik milliyetçilik, sosyalizm ve kapitalizme gerçek bir alternatif olarak İslâmın devlet ve toplum için kendi kendine yeten bir ideoloji ihtiyacını karşılayacağına olan inanç, ulusal bağımsızlık ve atni-emperyalizm gibi konular sömürge döneminin politik atmosferinde İslâm modernistlerinin yüzyılın ilk yarında yaşamış olan kuşağının söylemlerinin içeriğini belirler. Yüzyılın ikinci yarısında ise özellikle İran'daki devrimden sonra –60lı yıllarda sosyopolitik alanda dinsel modernizmin politik rejimin seküler otokrasisi, Marksist güçler ve geleneksel dinsel kurumlarla giriştikleri mücadelenin de etkisiyle-sivil toplum, liberalizm, demokrasi gibi kavramlar modernist dil içerisinde ağırlık kazanır. Milli devletin kurulması aşamasında modernleştirici politik iktidarın en önemli destekleyicisi konumunda olan düşünürler, yüzyıl sonunda despotizmle mücadele etmeye odaklanmışlardı. Modernistler bu dönemde ulusal bağımsızlıktan çok bireysel özgürlük meselesiyle ilgilendiler.¹⁶⁵

¹⁶⁴ F. Jahanbakhsh, **Islam Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)**, Brill, 2001.

¹⁶⁵ Esposito, a.g.e., 2001, s. 51.

II.1.3. Muhammed Abduh

Çağdaş İslâm düşüncesi üzerinde etkili olmuş bir diğer düşünür de Muhammed Abduh'tur (1849-1905). O da hocası Afgâni gibi İslâm'ı taklitçi dogmadan arındırmaya çalışmaktadır. Abduh'un ısrarla savunduğu düşünce, Müslümanların yaşamlarını, toplumlarının kaynaklarına dönerek, aklın ışığında Kur'an'ı inceleyerek geliştirmektir.¹⁶⁶ O, Müslümanları problemleri anlamak için mantık analizleriyle düşünmeye teşvik eder. Onun çalışmaları İslâm modernizminin entelektüel ve sosyal reform boyutlarını gelişimine katkı sağlamıştır. Abduh'un Selefye hareketi, Peygamber'in sünnetini takip eden ilk Müslüman topluluktan (selefi) yola çıkan İslâmi modernist, reformcu tespitleriyle meşruiyet arar.

Abduh, dini eğitim almış Mısırlı bir din adamıdır. İslâm öğretisinin en eski merkezi olan El-Ezher üniversitesinde ve Ezher mezunlarını devletin önemli mevkilerine hazırlamak için modern müfredatla eğitim veren yeni bir kolejde, Daru'l Ulum'da, ders verir. Afgâni'nin ilk öğrencilerinin en azımlilerinden olan Abduh, sosyo-politik reform üzerine makaleler yayınlarken Afgâni ile çok yakın çalışır; onunla birlikte de Paris'e sürgün edilmiştir. Fransa'da bulundukları zamanda gizli bir örgüt kurmuş ve Afgâni'nin İslâmi reform ve sömürgecilik karşıtı düşüncelerini duyuran bir gazete çıkarmışlardır.¹⁶⁷

Muhammed Abduh, vahiy ve aklın bağdaşabilirliğini vaat eden tefekkürcü geleneğin körü körüne taklit edilmesini kınayan ve modern hayatın taleplerini

¹⁶⁶ H. Nasr, a.g.e., 1987, s.195.

¹⁶⁷ Esposito, a.g.e., 2001, s. 116.

karşılamak için İslâm'ın yeniden yorumlanma meşruiyet ve ihtiyacını en ön sıraya koyan bir düşündürdür. İbadetle ilgili hükümlerin değiştirilemezliğine karşı İslâm'ın sosyal yaşamın (teşri) büyük ölçekli değişimlere konu olabileceğini savunarak şer'i hukukun "ıslahı" için mantıklı bir zemin hazırlamaya çalışmıştır.

Ona göre düşün hayatı sadece belli sayıdaki ulemanın ayrıcalıklı bir hakkı değildir. Samimi ve aydın inananların da mevcut ortamları bağlamında Kur'an'ı yorumlama hakları vardır.¹⁶⁸ Abduh'un amacı, İslâm toplumu içindeki uçurumu gidermek ve onun ahlâki köklerini güçlendirmektir. O, bunun bir şekilde yapılabileceğini düşünür:

Değişme ihtiyacını hissederek ve değişimi İslâm'ın ilkelerine bağlayarak, yer alan değişimlere İslâm'ın sadece izin verdiğini değil, bu değişimlerin bizzat onun gerekli sonuçları olduğunu ve İslâm'ın hem bir değişme ilkesi hem de onun üzerinde yararlı bir idare olarak hizmet edeceğini göstererek.¹⁶⁹

İslâm'ın modern düşünce ile uzlaştırılabilmesi için bunun metodunu bulmak Abduh'un en önemli hedefiydi. O, Avrupa'dan zihin faaliyetlerinin ürünü olan bilimler alınmadığı sürece Müslüman ülkelerin tekrar güçlü ve zengin olacağına inanmıyor ve bunun da İslâm rafa kaldırılmadan yapılabileceğini savunuyordu. Fakat Abduh'un düşüncesinde iki gerçek arasında her zaman gerilim vardır.

"Bir tarafta insanların toplumda nasıl yaşayacakları hakkında Allah'ın iradesini açıklama iddiasıyla İslâm vardı; diğer tarafta, modern medeniyetlerin geri döndürülemez hareketi, Avrupa'da başlayan fakat şimdi dünya çapında olan ve bizzat kurumlarının tabiatı gereği insanları belli bir şekilde yaşamaya zorlayan bir hareket."¹⁷⁰

¹⁶⁸ H. Nasr, a.g.e., 1987, s. 195.

¹⁶⁹ H. Nasr, a.g.e., s.197.

¹⁷⁰ H. Nasr, a.g.e., s. 205.

Gerçekte bu gerilim yalnızca Abduh’a özgü olmayıp Müslüman dünyanın modernleşme tarihinin kaçınılmaz ve önsel bir unsurunu oluşturuyordu. On dokuzuncu yüzyıl ortalarında yazan Muhammed Abduh çağdaşlık sorununun Batı gücü ile ümmetin (İslam toplumu) gerilemesi arasındaki gerilim; Batı teknolojisi, bilimi ve askeri kuvvetinin görünüşte amansız ilerlemesine intibak ihtiyacı; ve çağdaşlığa adım atmanın kamu alanının laikleştirilmesini gerektirdiği varsayımının İslam için yarattığı tehlike ile ifade edildiği bir İslam düşünürleri kuşağının parçasıydı¹⁷¹. Daha özel olarak, Abduh en iyi bilinen İslam çağdaşlarından birisidir. Bu terim, genel anlamda, İslam tarihinde en eski kuşaklarda bir altın çağ varsayan ve İslam imajını çürüten İslam toplumunu işgal eden Batılı emperyalist ve sömürgeci güce karşı bir savunma duvarı olarak tekrar canlandırma ve ıslah etme arayışında olan on dokuzuncu yüzyıl entelektüel İslam düşünce akımına atıfta bulunmaktadır. Abduh’un akılcılığın İslâmi öğretiler ile yalnız uyumlu olduğu değil, aynı zamanda doğru anlaşıldığı takdirde bu öğretiler tarafından fiilen görevlendirildiği şeklindeki görüşü İslam çağdaşlığının özellikle önemli bir versiyonuna bir pencere açmaktadır. Abduh’un düşüncesi bir İslâmi çağdaşlık deneyinin çerçevesini çizmekte, ve “bizim” “Batı’da” neyi çağdaşlık olarak tanımladığımızı oluşturan düşünceler ve süreçlerin basit bir kucaklanmasından çok onun “çağdaşlığının”¹⁷² İslam ve çağdaşlığın yeniden formülasyonunu içerdiği yolların altını çizmektedir.

Bir taraftan, Modernliğin İslam’ı kullanılmaz hale getirdiğini tartışanlara, diğer taraftan çağdaş Batı’nın tehdidinin İslami geleneklere katı sadakat gerektirdiğinde ısrar edenlere karşı, Abduh çağdaş akıl ve meyvelerinin doğru

¹⁷¹ M. Amara, a.g.e., 1985, s. 50.

¹⁷² Abduh’un çağdaşlığının Batı düşünceleri ve yeniden yorumlanmış İslami geleneklerin karmaşık ve eklektik birleşimini yansıttığını göstermek için “çağdaşlığı” tınak içine almak gerekmektedir.

yorumlanmış İslami gerçeklerle tutarlı ve onlar tarafından desteklendiğini ele alarak sadece çağdaş dünyada tecelli eden hukukun uygunluğunun değil, ama otoritesinin de teyidini aramaktadır. En tanınmış eseri olan *Risalat al-Tawhid*'de (Birlik teolojisi),¹⁷³ Abduh İslami uygulamalar tarihinde İslam ve eleştirel akıl uygulaması arasında zorunlu husumet tecelli ettiğini tartışanlarla mücadele etmek için Kuran'dan pasajları ve Muhammed Peygamber örneğini emsal göstermektedir. Abduh çevrede görünen İslam'ın gerçek İslam'ın sahte bir versiyonu olduğunu, "gerçek" İslam'ın Müslümanları akıllarını kullanmaları için teşvik etmekten asla vazgeçmediğinde ısrar etmektedir. Aslında, metinlerin yakından incelenmesi ve doğru yorumlanması İslam'ın "insan aklına hitap eden ilk din olduğunu ve içerlerdeki sırlarını olabildiğince derinlemesine araştırarak bütün evreni incelemesini istediğini açığa çıkarmaktadır. Aklın üzerinde imanın sürdürülmesinden başka hiçbir koşul getirmemiştir."¹⁷⁴

Abduh'a göre, doğru anlaşılmış İslam aklın insan doğasının bir özelliği olduğu ve insan doğasının Tanrı tarafından yaratıldığı önermesi ile başlar. Dolayısıyla, akıl bir vahiyden çok Tanrı'nın bir hediyesidir.¹⁷⁵ Hem vahiy, hem akıl ilahi yaradılışlar olduklarından, Tanrı'nın Kuran ve geleneklerde ifade edilen kanunları ile Tanrı'nın doğanın akıl aracılığı ile erişilen işlevselliğinde saklı kanunları arasında bir çelişki mümkün değildir.¹⁷⁶ Bu yüzden, Abduh için, akla dayalı din, bir başka deyişle İslam dini, inancın onların antitezi olmak yerine, varoluş

¹⁷³ Bu 'Abduh'un Beyrut'taki yıllarında verdiği derslerin bir araya getirilmesidir; gözden geçirilerek Mısır'daki hakim cami ve üniversite olan Al-Azhar'da tekrar verilmiştir. Dersler daha sonra öğrencisi -olan Rashid Rida tarafından derlenerek 1897 yılında *Risalat al-Tawhid* (Birliğin teolojisi) adıyla yayınlanmıştır.

¹⁷⁴ M. Abduh, *Risalat al-Tawhid*, Darul Şuruk, Kahire, 1966, s.176.

¹⁷⁵ M. Abduh, a.g.e., s.143.

¹⁷⁶ M. Abduh, a.g.e., s.83.

kanunları ve evrenin doğası ile hem tutarlı hem onların öncülü olduğu bir dindir; bu tür kanunların kalıtsal akılcılığı onları inceleyebilmemiz için akli sadece uygun değil ama aynı zamanda gerekli kılar.¹⁷⁷ Abduh'un işaret ettiği gibi, "Tanrı iki kitap göndermiştir: birisi yaratılan doğa, diğeri Vahi edilen Kur'an. Sonraki (Kur'an) bizi kullanmamız için verilen zeka vasıtasıyla öncekini araştırmaya sevk etmektedir. İtaat eden kutsanacaktır; arkasını dönen yok olmaya doğru gidecektir."¹⁷⁸ Böylece İslam için akla karşı gelmek mantıken mümkün olmadığından, insan aklının meyveleri: çağdaş bilimin buluşlarının antitezi olamaz. Aksine, Abduh Kur'an ve geleneklerin hayatta kalmak ve refah için gerekli araç olarak maddi dünya bilgisinin aranmasını teşvik eder. Gerçekten, Kur'an'dan alınan pasajlara dayanarak İslam'ın gerçekte çağdaş astronomi ve dünya kaynaklarının araştırılması gibi bilimlere beklediğini ve çağdaş dünyada büyüme ve güçlenme için gerekli eğitsel, ekonomik ve politik kuruluşların çoğunu önceden tasarladığını öne sürmektedir. Böyle bir iddia onun İslami kavramları Batı düşüncesi terimleri ile karşılıklı olarak yeniden yorumlama çabasını göstermektedir: örneğin, *şura* (danışma ilkesi) demokrasi ve *icma* (görüş birliği) kamuoyu ile bağlantılıdır.¹⁷⁹

Doğru anlaşılmış İslam'ın bu şekilde *akılcı* olduğunun tartışılması Abduh'a İslam'ın hem çağdaş gerçekler hem de nihai yargıları oluşturucu olduğunu ele alma, bu arada aynı zamanda akılcılık ve Batı, Modernlik ve Batılılaşma denklemi önerisi yapmasını mümkün kılmaktadır. Mısırlı entelektüellerin daha sonraki bir kuşağının bir çalışmasında, Abduh'un aklın hakimiyeti ve açığa çıkmış gerçek arasındaki hassas ancak şüpheli dengesi İslam değil, bilimin gerçek uygarlığın

¹⁷⁷ M. Abduh, a.g.e., s.20.

¹⁷⁸ M. Amara, a.g.e., 1985, s. 50.

¹⁷⁹ A. Hourani, *Al Fikr Al A'rabi Al Mua'asir*, Beyrut, 1989, s.143.

ölçüsü olduğu, İslam'ın politik ve sosyal konuların kenarında kaldığı ve milletin toprak bütünlüğünün İslami kimliğin üstünde olduğu gibi Abduh'un onaylamayacağı sonuçlara ulaşmak için kullanıldı.¹⁸⁰ Ancak çağdaşlık ihtiyacını Batılılaşmaya gerek duymadan uyarlamayan Abduh için; zeka bahşedilenler için Kur'an'ı yorumlamakta aklın rolü İslam'ı marjinalleştirmeye başladığı gibi, Müslümanları hem Batının laik toplumunu hem de İslam'ın geleneğe bağlı görüşlerini körü körüne taklit etmekten kurtaracak yerel bir çağdaşlık çıkışı başlatmıştır. Bunun nedeni Kur'an'ın dünya hakkında akıl yürütmeyi teşvik etmesinin geleneğin hakimiyeti hakkındaki eleştirel olmayan dogmanın (körü körüne taklit etme) kabulünü veya sağlam delillerin açık ağırlığına karşı mantıki imkansızlıklara veya çelişiklere boyun eğmeyi engellemesidir.¹⁸¹ Abduh için akıl böylece eleştirel yargının mantıki ve ampirik ispat temelinde uygulanması anlamına gelmekte olup bütün kalıtsal gerçeklerin körü körüne hakimiyetinin aksine tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, Fransız Aydınlanmasının *felsefesinden* farklı olarak, akıl ilahi gerçeklerin aksine görünmemekte, ama aslında onlara erişme vasıtası olmaktadır.¹⁸²

Abduh'un aklın metot ve sonuçlarının doğru anlaşılmış İslam'ın gerçeklerini teyit edeceğine olan güveni, aklın dikte ettiklerine anında uymayan ilahi metinlerin veya peygamberce söylemlerin bir bölümü ile karşı karşıya geldiğinde uzlaşmayı etkilemek için ayarlanabilecek ve ayarlanması gerekli olanın akıl değil, metin olması şeklindeki irkiltici önerisinin altını çizmektedir. Bu nedenle, her ne kadar Abduh Kur'an ve geleneklerin öğretilerinin ibadet (*ibadat*) ve sosyal ilişkiler (*mu'amalat*) konularına nazaran farklı olduğunu onaylamaktaysa da, belirli

¹⁸⁰ A. Hourani, a.g.e., s. 161-92.

¹⁸¹ M. Abduh, 1966, s.143-45.

¹⁸² M. Abduh, a.g.e., 1966, s.26-32,122.

durumlarda, ayrıca tecelli eden hukuku açık olduğu takdirde, hatta tecelli eden hukuk ayrıntılarda sessiz veya belirsiz olduğunda, yeniden yorumlamak için aklın gerekebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla, Abduh *ic̣tịhad*'ı (bağımsız yorumlama), genel olarak İslami hukukla uyum sağlayacak şekilde uygulandığı ve gerekli bilgi ve entelektüel keskinliği bulunanlarla bağlantılı olduğu takdirde teşvik etmektedir. Akılcı yeniden yorumlama yoluyla yapılan bu tür ayarlamalar söz konusu pasajın gerçek anlamına ulaşmak için gerekli araçtır: Eğer çelişkili görünen bir şey gelirse, akıl için görünen anlamın gerçek anlam olmadığına inanmak gereklidir. Daha sonra metnin geri kalan kısmı tarafından yol gösterilen yorumla ilgilenme özgürlüğüne veya Tanrı'ya ve Onun her şeyi bilmesine emanet etme özgürlüğüne sahiptir. Ve benzer şekilde:

“Eğer doktrinde [Tanrıyı diğer varlıklara eşlendirerek ilahi olanın üstünlüğü ile uzlaştıracak] bir şey ortaya çıkarsa, bu görünür duyuyu ya görünür anlamın kastedilmediğine iman ederek onun gerçek anlamını bilmek için Tanrıya başvurarak veya makul bir tahmine dayalı bir yorumla bertaraf etmek gereklidir.”¹⁸³

Bununla birlikte, Abduh kontrol edilmemiş aklın dini gerçeklere olan tehlikesine karşı her zaman dikkatlidir. Sonuç olarak, Abduh “gerçek İslam”da aklın ilinti ve rolünü ilan etmekle kalmaz, aynı zamanda aklın sınırlarını dikkatle çizer. Abduh'un İslam akılcılığını yücelttiği her pasajda kesin, ancak belirsiz bir niteleme yapar: Aklın zorunlulukları İslami hukukla uyumlu olmalı ve uygulaması imanının yok etmek değil sürdürmek amacıyla yönlendirilmelidir. Bir başka deyişle, aklın imanının kendisi dışında hiçbir sınırı yoktur. Bu yüzden, Abduh inananları eleştirel melekelerini Kur'an'ın emirlerine uygun olarak uygulamaya teşvik ederken aynı zamanda akılcılara akılcı sorgulamanın sınırlarına uymalarını öğütlemektedir. Abduh

¹⁸³ M. Abduh, a.ge.e, s.181.

sürekli olarak aklın kendi sınırlarını aşamayacağı uyarısını yapmaktadır: İnsan melekeleri bilinmeyi, örneğin Tanrı gerçeğini ve daha genel olarak doğa ve insan doğası gerçeğini asla kavrayamazlar. Böyle şeyler tanım olarak insan kavrayışının ötesindedir; bilinmeyenin aranması sadece sonuçsuz kalmaz aynı zamanda imanın emirlerini aşamaz.¹⁸⁴

Kur'an'da ve gelenekte bulunan gerçeklerin hakimiyeti böylece hem akıl hem de vahiy yoluyla tesis edilir. Akıl bazı gerçekleri doğrudan, diğerlerini Peygamberin otoritesi yoluyla dolaylı şekilde onaylar. Akıl ve vahiy çelişkide değildirler, çünkü belirgin bilgi ve eylem dünyasına kumanda etmezler; sadece aynı gerçekler grubunu bilmenin iki ayrı yolunu temsil ederler. Doğru iman için akıl gerekirken, tecelli etmiş gerçek insan aklının sınırları içinde yaratılmış ihmallerde kılavuzluk etmek için mutlaka gereklidir. Akıl doğru ve sahte imanı ayırt etmeyi sağlayan ve bu şekilde yaşama ve iyi yaşama için gerekli ilahi gerçekleri tam anlama olmasa bile farkındalık elde edebileceğimiz insan melekesidir. İslami vahiy gereklidir, çünkü her ne kadar akılla uyumlu ise de, yalnız açığa çıkmış gerçekler akla başvurmadan inandırırılar ve tefekkür etmeyenleri doğru imana getirmek için gerekli otorite ve retoriği sağlarlar. İslami vahi, böylece akli olanı erişilemeyi teyit etmek ve tefekkür etmeyi gerekli olana inanmaya sevk eder.¹⁸⁵ Ayrıca, akıl öbür dünya gerçekliğini ve özelliğini gerçekte asla bilemeyeceği için, öbür dünyanın cezaları ve ödülleri hakkında bilgiyi bize sağlayan akıl değil, ama tecellidir. Bu tür olasılıkların düşünülmesi sadece ilahi hukuku kabul etmek değil, ama emirlerine sarılmayı da sağlar. “Akıl insanlara ne yapmaları veya ne yapmamaları gerektiğini

¹⁸⁴ M. Abduh, 1966, a.g.e., s.55.

¹⁸⁵ Abduh, Mohammad , Al İslam Din al A'lm wa Al Madaniye ,Al Haya , Beyrut ,1989 ,s 110

anlatırken vahi onlara niçin yapmalarını veya yapmamalarını en zorlayıcı nedenle anlatmaktadır.”¹⁸⁶

II.1.4 Seyyid Kutub

Kutub¹⁸⁷ Mısırlı yazar ve düşünce adamıdır. 20. yüzyıldaki İslâmcılık akımının önemli isimlerinden biridir. Eleştirmenler, Kutub’un 1946’da yayımladığı *Konum Dersleri* adlı makalesini, onun İslâm’i düşünceye girişi olarak kabul ederler. Makalesinde toplumun ıslahının ve Müslümanların bu yönde çalışmasının Kur’an’ın emri olduğunu savunur. Ayrıca, 1949 yılında, o yurtdışındayken, *İslâm’da Sosyal Adalet* isimli eseri yayımlar. Bu eserinde gerçek sosyal adaletin İslâm’da olduğunu öne sürer. ABD’deki yıllarında, daha önce kaleme almış olduğu edebi makale ve eserleri eleştirmiş, o dönemlerde sahip olduğu daha *seküler* olarak tanımlanabilecek edebiyat anlayışından ziyade, *edebiyatın da kaynak olarak en başta İslâm’ı alması gerektiğini* savunmuştur.

Seyyid Kutub’un, kendinden sonraki Müslüman düşünürlerin ve cemaatlerin üzerinde önemli etkisinin olduğu inkar edilemez. Buna Türkiye’deki düşünürler ve cemaatler de dahildir. Özellikle *Fi Zilali’l-Kur’an* adlı tefsiri, Müslümanlığa davetçilerin müracaat kitapları ve Kur’an’ı günümüzde yaşananlarla

¹⁸⁶ Amara ,Muhamad , Al İmam Muhammad Abduh , Darul wahdah ,Beyrut ,1985 ,S 93

¹⁸⁷ 1906 yılında Mısır’ın Asyut kasabasında, dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Orta ve lise tahsilini el-Ezher de bitirdi. Kahire Üniversitesinin Darul Ulum fakültesine girdi. 1933 yılında mezun olduğu fakülteye aynı yıl öğretim görevlisi olarak tayin oldu. 1939 ve sonrasında İslâmi düşünceye yöneldi. 1949 yılında ABD’ye gitmiştir. Bu dönem boyunca Amerikan yaşam tarzını ve toplumunu, tanık olduğu ırkçılığı eleştirmiş ve Amerikan medeniyetini *primitif* olarak görerek reddetmiştir.

irtibatlı bir şekilde anlama ve yorumlama konusunda temel kaynakları haline gelmiştir. Kutub, ikinci önemli kitabı *Yoldaki İşaretler*'e bugünkü Batı medeniyetindeki biçimiyle inanç ve değerlerin çöküşünden şikâyet ederek başlamaktadır.

II.1.4. a. Batı Modernitesine Red: (Cahiliye)

Nasıl ki Modernite düşüncesini başlatan Descartes, önceki bütün bilgilerin şüphe ile ele alınması gerektiğini söylediye ve bu tavır Orta Çağ'dan gelen düşünce sistemine bir ret ise; Kutub da İslâm'dan önceki bütün tutum ve davranışlar karşısında şüpheli bir tavır takınılmasını söyleyerek, onların İslâm'la bağdaşmaz ayrıntılar olarak görünmesi gerektiğini bildirir. “Deme ki, Müslüman'ın Cahiliye asrındaki geçmişi ile İslam'a katılımından sonraki hayati arasında bilinç alanında ortaya çıkan mutlak bir kopuş vardır. Bundan cahiliye toplumundaki ilişkilerden ve kendisini çevreleyen sosyal ilişkilerde de beliren kesin bir uzaklaşma ortaya çıkar.”¹⁸⁸ Abduh'un İslamiyet'i modernitenin olmazsa olmaz rasyonel unsurlarıyla uzlaştırma çabalarına zıt olarak, Seyyid Kutub moderniteyi İslâmiyet öncesi *cahiliye* devriyle özdeşleştirmektedir. Ona göre bu, modern Batı rasyonalist epistemolojisinin hem teorik bilginin merkezini oluşturduğu hem de temel kozmolojiyi teşkil ettiği, küresel bir hastalık halidir. Kutup'a göre, Batılı modern rejimler ve onun Doğudaki taklitçileri yanlış yoldadır; çünkü Kutup'a göre “Avrupa ve Amerika 16. yüzyıldan başlayarak, insanlığın binlerce seneden beri manevi değerlerin tamamını imha etti. Her türlü ilahi değerleri kökünden kazıdı. Bu değerlerin yerini ilimi tanrılaştırarak

¹⁸⁸ S. Kutub, *Ma'âlim fi al Tarik*, Mısır, 1980a, s.17

doldurdu. Batının bu yeni tanrısı 18. ve 19.yüzyıllarda kutsiyetinin zirvesine ulaştı (...).”¹⁸⁹ Ona göre, sözü edilen yozlaşmayı zahiri dünyanın neresine baksak görebiliriz ancak, bu çeşit bir siyasi yozlaşma daha derin bir krizin, Kutup’un *cahiliye* olarak adlandırdığı modern dünyanın değerlerindeki krizin bir belirtisidir. *Cahiliye* tabiri doğrudan doğruya Kur’an’dan alınma bir tabir olup, Kur’an’da kullanıldığı şekliyle *cahiliye* tabiri en basit anlatımla, henüz Hazreti Peygamberce tebliğ edilmemiş ilahi gerçek hakkındaki cehaleti ifade etmektedir. Pakistanlı hukukçu Ebu’l Ala Mavdudi’nin fikirlerinden çokça yararlanmış olan Kutup’un kullandığı şekliyle ise, *cahiliye* tabiri, İslâm tarihinin bir dönemine işaret etmekten çok, bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Modern *cahiliye* tabiri halihazırda dünyaya ifşa olunmuş bir gerçeği bilerek ve isteyerek reddeden bir toplumu tarif etmektedir. Bu nedenle modern ve eski dönem *cahiliye* tabirlerini birbirinden ayıran özellik, insanoğlunun kibridir, cehaletidir “Bugün insanlık, İslâm’ın çağrısına her zamankinden daha fazla muhtaçtır (...) İnsanlık bu ihtiyacı hissetse de hissetmese de gerçek değişmez. Bu ihtiyaç hastanın doktora ve ilaca olan ihtiyacı gibidir (...).”¹⁹⁰ Modern dönemin cahili toplumları, ilahi kudretin siyasi ve ahlaki düzenin üzerindeki hakimiyetini kabul etmeyi reddettikleri için Tanrının otoritesini reddetmektedirler. Bu reddiye beşeri düşünce hakimiyetinde veya “ademoğlu eliyle yaratılmış” egemenlik kavramında kendini açıkça ifade etmektedir; zira “insanın eliyle yaratılmış” egemenlik fikri, tanımı gereği, insanoğlunun değer yaratma, kolektif davranışı sağlayıcı kuralları koyma ve hayatın nasıl yaşanması gerektiğini tanımlayan otoriteyi tanımlama hakkı olduğunu öne sürmektedir. Bu tanıma göre,

¹⁸⁹ S. Kutub, **Nahwa Muctama’ İslâmi**, Mısır, 1980b, s. 14.

¹⁹⁰ S. Kutub, .a.g.e., s. 15.

ister milliyetçi, sosyalist veya liberal olsun, modern egemenlik şekillerinin tamamı *cahilidir*.

Kutup, modernite kavramını sadece eleştirmekle yetinmemiştir; onun analizlerinin merkezinde modernite kavramının bir hastalık olduğu iddiası yatmaktadır.

Bugün insanlık, bir uçurumun kenarında duruyor. Başının üstünde asılı duran yok oluş tehdidi yüzünden değil. Çünkü bu tehdit, hastalığın kendisi değil, onun belirtisidir. İnsanlığın uçurumun kenarında bulunması, hayatın normal şekilde gelişmesi sağlıklı bir biçimde ilerlemesini sağlayacak “değerler” açısından iflas olması yüzündendir.¹⁹¹

O’na göre, tedavinin ilk evresi kendini tanımaktan geçer, zira bu krizi bir miktar da hasarın nedenini veya boyutunu göremememize borçluyuzdur. Bir noktada “yanlış şuur” suçlamasına benzemekle birlikte, Kutup yardıma ihtiyacımız olduğundan dahi haberdar olmadığımızda ısrar etmektedir; çünkü ona göre, bizler refahı maddi, bilimsel ve teknolojik başarımlar açısından tanımlamaktayız. Ancak, Kutup’a göre, gerçekten müreffeh olan toplum, *ahlâklı* toplumdur. Ahlâken hasta olduğumuzun farkına vardığımız anda, bunun eş zamanlı olarak, insani değerlerin boş ve insanın bilgi dağarcığının yaradılışı gereği sınırlı olduğunun da ayırtına varacağızdır. Nitekim evren Tanrı tarafından yaratıldığından ötürü, O, gerçeğin tabiatını ve insanlığın amacını bilmektedir. Öyleyse, bu sınırların farkında olmak, insanı kaçınılmaz olarak, beşeri iktidara muhalefet etmeye ve hayatın her alanında

¹⁹¹ S. Kutub, a.g.e. 1980a, s. 1.

ilahi otoriteye teslimiyete yöneltmelidir. Kutup’a göre, meşru egemenlik, Kur’an ve Hazreti Muhammed’in davranışları, yaptıkları ve söylediklerinin tamamını ifade eden Sünnet kaynaklı yasalar ile kuralların toplamı olan ve insan oğlunun mevcudiyetinin her alanı üzerinde hakim olan, ilahi egemenliğin, yani İslâmi Hukukun ta kendisidir. İslâmi Hukuk idare ve yönetimin kurallarından yıkanma usullerine kadar her şeyi düzenlediğinden genellikle “kamusal” ve “özel” alan olarak ayrılmış olan şeylerin tamamını bir bütün olarak ele almaktadır. Bu durumda, hükümet sadece bir idare meselesi halini alacaktır; zira yasalar zaten halihazırda tanrı tarafından konulmuştur. Bu da, İslâm Hukukunun özellikle yasakladığı veya meşru gördüğü tüm işlerin kendiliğinden devletin kanunu haline gelmesi sonucunu doğurmaktadır.

Kutup’un modern egemenlik kavramına yönelik eleştirisinin sadece bir laiklik reddiyesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda, Batılı modern rasyonalist epistemolojinin de bir eleştirisi ve reddiyesidir. Kutup, dinin kişileştirilmesinin kamusal alanı ahlaken nötr kıldığı savını reddetmektedir. Aksine, Kutup’a göre, bu Tanrının ahlak kurallarının laik ahlakla yer değiştirilmesi ya da kendisinin sık sık kullandığı şekliyle, *aslının kötü bir kopyasından* başka bir şey değildir. Öyleyse, son tahlilde, cahili otorite ona göre, laik otoritenin kendisidir. Ancak Kutup’un hedefinde sadece laisizm yer almaz. O, en derinde, laik iktidarı haklı gösteren rasyonel epistemolojiden endişe duymaktadır. Modern rasyonalizminden kastım, dünyaya dair gerçeklere, nesnelere gerçekte oldukları gibi erişmemizi sağlayan yöntemler başta olmak üzere, insani yetilerle ulaşabileceğimiz varsayımdır. Böylesi bir rasyonalizm bizi, insan idrakinin sadece, dünyayı nasıl anladığımız konusunda

değil ayrıca meşru bilginin ne olduğu konusunda da hakim olduğu bir noktaya götürür. Bu bilgi tanımı ise, uzun zamandan beri insanın doğa ve insan tabiatı üzerindeki hâkimiyetinin meşru dayanağı olmuştur. Batı düşünce tarihinde çok sayıda “rasyonalizm” akımı mevcut olsa da, rasyonalizmin yukarıda belirttiğim bu formülasyonu genellikle Avrupa’nın Aydınlanma Çağı ile birlikte anılmaktadır. Kutup beşeri egemenliği reddederken, işte tam olarak da, insanı merkez alan bu bilgi teorisini reddetmektedir. Rasyonalist epistemolojiye yönelik karşı çıkış olarak nitelendirebilecek bu durumun, bilimsel bilgi ve teknolojiye yönelik bir karşı çıkış olmadığını belirtmem gerekir.

Bugünün insanlığın ulaştığı madde uygarlığını, Avrupa dehasının ulaştığı maddi kalkınma yolundan giderek devam ettirip geliştirebilecek ve bunun yanında insanlığa, şimdiye kadar gördüklerine nazaran kamil vasfını haklı olarak taşıyabilen yeni değerler sistemi sunabilecek, aynı zamanda bütün bunları köklü, yapıcı ve gerçekçi bir metotla uygulayacak bir önderliğe ihtiyaç vardır”¹⁹²

Aslında Kutup, bilim ve teknolojinin kesinlikle zorunlu olduğunu belirtmiş ve hem teknik hem uygulamalı bilime dair arayışların onların temelinde yatan ve bunları meşrulaştıran kozmolojiden ayrılabilceğinde ısrarcı olmuştur. Burada karşı çıkılan husus rasyonalist Batılı *epistemolojidir*. Bu, Kutup’un ahlâki varlığımıza yönelik tehlikelerin izlerini felsefede bulabileceğimiz iddiasında açıkça görülebiliyor. Zira insanının akıl yoluyla gerçeğe ulaşma dirayetini, ulvi metafiziksel gerçeklerin hem siyasi hem de ahlaki alanların üzerindeki hakimiyetini açıkça inkarıyla ilintilendiren bizzat Batı felsefesidir. Burada akıl, tek seferde, insanın bilgi dağarcığını tamamlama yöntemi olduğu kadar onun gerekçesi de oluyor. Akıl, hangi dil ve hangi yöntemle olursa olsun, insanoğlunun dünyayı nasıl anlamaya başlayabileceğini gösterdiği gibi insanoğlunun öğrenmeye mahzar olduğu şeyler

¹⁹² S. Kutub, a.g.e. 1980a, s. 4.

bakımından neyin öğrenilmeye değer olduğunu da belirlemektedir. Bunun sonucunda, Kutup’a göre, şu an öğrenmeye değer bulduğumuz bilgi, dünyevi bir olgudan başka bir şey değildir ve gerçek hakikatin kaynağı olan batini (görünmeyen) dünyanın varlığını ikrardan da vazgeçmişizdir.

Kutup’a göre, böyle bir rasyonalist epistemoloji sadece dünya kavramının mahiyetini eksik vermekle kalmaz ayrıca, insanların ilahi müdahale olmaksızın hüküm sürme haklarına da sağlam bir gerekçe verir. “İnsan aklı, felsefe de olduğu gibi, İslâmi düşünce gerekçeleri oluşturamaz, bu akıl sadece onu telakki eder. (...)”¹⁹³ Bu gerekçe (esbabı-ı mucibe) Tanrının haklı otoritesinin gaspı anlamına geldiği gibi, neden doğduk, nasıl yaşamalıyız ve neden ölürüz gibi, insanın doğası gereği cevap aradığı kendi varlığına ilişkin temel sorulara cevap sağlayan gerçeklerin gölgede bırakıldığının sinyalini vermektedir. İslâm dünyasında askeri müdahaleler, siyasi uyuşmazlık, yolsuzluk ve yoksulluk bunun somut neticeleridir. Kutup’a göre, sosyalizm, Marksizm ve Arap milliyetçiliğinin hepsi rahatsızlık verecek şekilde birbirlerine benzemelerinin nedeni, işte budur. Bu ideolojilerin tamamı rasyonalist dünya görüşünün meşrulaştırdığı, insan egemenliğinin tezahürleridir. Bu nedenle Kutup bunların tamamını, bir tek tabirle, yani *cahiliye* tabiriyle anmaktadır.

Batı toplumlarının sosyal yapısı ve evrim kurallarına dayanarak vücuda getirilen hüküm ve kanunların bütünü İslâma aykırıdır. Dayandıkları ana prensipleri ve temel anlayışları farklıdır. Gelişme ve ilerlemelerini dayandırdıkları kanun ve prensipler de birbirinden farklıdır. İslam toplumu kesinlikle bir beşer yapısı değildir. (...) ¹⁹⁴

Elbette, sadece rasyonalizmi reddetmiyor, aslında ona karşı panzehir sunuyor. İlahi egemenliğin sadece dini değil ayrıca siyasi ve sosyal hayatın da

¹⁹³ S. Kutub, **Muqawimat Al Tasawwur Al İslami**, Mısır, 1986, s. 45.

¹⁹⁴ S. Kutub, a.g.e., 1980, s. 70.

hakimi olduğu yönündeki ısrarı, açıkça akla dayalı olmayan bilgi teorisinin de teyididir. Bu bilgi teorisine göre insanlar değil ancak tanrı dünya hakkında bilgi ve dolayısıyla üzerinde hakimiyet sahibidir.

Kutup'un modernite kavramını cahiliye olgusu ile özdeşleştiren bu eleştirileri, bu açıdan dünyanın tanımlanması ve organize edilmesinde kullanılan rasyonel yolların doğrudan inkar edilmesidir. Bu, sadece Batının iktidarına ve onun iktidar araçlarına karşı bir protesto değildir. Ayrıca, bilginin ne olduğunu ve insanın kavrayışı açısından bilinmeye değer olan şeylerin neler olduğunu tanımlayan, bunu toplumun ve insanın bizzat kendisi için gerekli olan (her ne kadar hiçbir zaman tamamına vakıf olunmasa da) insanın tabiatı ve amaçları hakkındaki ulvi gerçeklere gönderme yapmadan gerçekleştiren epistemolojiye karşı da bir protestodur. Kutup'un eleştirilerinde önemli olan nokta ise, onun bunu, bir yüzyıl öncesinden modernite kavramını kendisinden çok daha farklı bir yaklaşımla ele alan ve ona yeni bir yorum getirmiş olan Muhammed Abduh gibi "modernlikten yana" İslâmcı düşünürlerin de eleştirilmesini içeriyor olmasıdır. Bu düşünürlere göre İslâm aleminin Batının hakimiyeti ve rasyonalizmi karşısında yeniden şahlanabilmesi ancak, İslâm'ın bir akıl dini olduğunun gerektiği gibi anlaşılmasıyla sağlanabilecektir. Kutup'un değerlendirmesine göre, Abduh'un argümanları cahiliyenin en kötü şekline, yani Müslümanların tamamının modern Batının ahlaken, felsefi ve epistemolojik iflasına gönüllü olarak eşlik etmelerine ve İslâm'ın olmazsa olmaz unsurlarının yok edilmesine yol açacak bir bozulmuşluğa davetiye çıkarttığı gibi ona örnek teşkil etmektedir.

Bazı Hristiyan ve Siyonist insanlar, İslâm'ı selefi bir din olduğunu söylerler ve kılıç zoruyla yayıldığını de. Bizden bazıları bu durumu kurtarmak adına, İslâm'ın en önemli değeri olan Cihadı ve Cihat hakkımızı ortadan kaldırırlar. Halbuki İslâm kendi özel sistemini kurma hakkı vardır.¹⁹⁵

Ona göre, Avrupa'nın kolonici ve emperyalist tavrı olan *cahiliye*, şimdilerde, Mısır kültüründe kendini göstermektedir ve Kutup'a göre bu, İslâmiyet'e karşı tehdidin bizzat İslâm aleminin içinden gelmesi durumudur. İşte bu tehlike arz eder.¹⁹⁶

Kutup, Batının hâkimiyetine karşı bir özür niteliği taşıdığını düşündüğü İslâm “modernizmi” kavramını da açıkça reddetmektedir. Zira bunu, özünde savunmacı, hem ulemanın müphem tutumu hem de Batı ve Doğu alemlerindeki laiklerin ataklarına karşı, İslâm'ın akılcılığa ve moderniteye uygun olduğunu gösterme çabası olarak görmektedir. O'na göre, bu özrün arkasında yatan gerekçe, İslâm'ın bir şekilde “suçlu” olması nedeniyle mahkeme önüne çıkartılmış olması ve bundan ötürü de haklı gösterilmeye çalışılmasıdır.

Kutup bu müdafaacı duruşun güç ve katilik eseri değil, güçsüzlük eseri olduğunu iddia etmektedir; zira İslâm “modernizmi” yenilenmeden ziyade daha da çöküşün reçetesidir. Kutup'a göre, modernizm yanlıları İslâm'ın kendini haklı göstermeye ihtiyacı olduğuna inanarak, sehven de olsa, bu tartışmaya nispeten onay (muvafakat) vermişlerdir, böylelikle İslâm aleminin Batı'nın hakimiyetine olan körü körüne itaatini daha da derinleştirmişler ve ağırlaştırmışlardır. Kutup, “Abduh'un ve arkadaşlarının yaptıkları işlerin değerini küçümsemek istemem, fakat onlar dini,

¹⁹⁵ S. Kutub, **Khasâis el Tasawur al İslâmi wa Muqawimatuhu**, Beyrut, 1983, s. 17.

¹⁹⁶ F. Al Treki, **Kutub wa al Fikir Al Mua'sir**, Beyrut, 2002, s. 87.

sapmalardan kurtaralım derken daha vahim sapmaya girmişlerdir”,¹⁹⁷ der. Kutup, bu itaatın İslâm’da aklın önemini ve modernite ve İslâm’ın, modernite ile şeriatın bir arada olabileceğini vurgulayanlarca daha da güçlendirildiğini iddia etmektedir. Kutup insan aklının dünyayı anlamakta kullanılmasının ve aklın bu manada önemini vurgulamaktan çekinmediği için, insanın bu melekelerinin, tanımı gereği, insanın tabiatı ve maksadı hakkındaki en derin gerçeklere vakıf olan ilahi kudrete itaatkâr olduğunda ısrar etmektedir.

Abduh gibi Kutup da, Kur’an’ın aklın kullanılmasını teşvik ettiğini, teknoloji gibi modern gelişmelere hem izin verdiğini hem de önceden tasavvur ettiğini farz etmektedir. Ancak, Kutup’un görüşünün merkezinde yatan fikir, ilahi kudretin usulü dairesinde tanınması için, insanın, evrenin önemli sırlarının muhtevasını anlamakta çok kısıtlı melekelerle sahip olduğunu görmesi gerekliliğidir. Daha da özelde ele alınacak olursa, ahlaki adalet, insanın varlığının gayesi ve evrende yaratılmış varlık ve şeylerin tamamına yönelik ilahi plan gibi hepimiz için çok önemli sorularla karşı karşıya kaldığında, insan aklının sınırlarına ulaştığını iddia etmektedir. Kutup düşüncenin rolünü kabul etmekle birlikte, uygulamasının son derece sınırlandırılmış olduğu düşünmektedir. Belirsiz olanın açıklığa kavuşturulması, genel olanın belirli tarihsel şeraite uygulanması ve söylenmemiş şeylerin telafi edilmesi gerekmektedir. Abduh da gerektiğinde şeriatın rasyonel yorumunu teşvik etmek suretiyle, insanın dünyayı anlama konusundaki kapasitesinin kısıtlı olduğu görüşüne katılırken, akla olağanüstü bir kapsama alanı tanımaktadır. Akıl şimdi, nassın anlamını sadece belirlemekle kalmayıp ayrıca onu inceden inceye

¹⁹⁷ S.Kutub, a.g.e., 1983, s. 21.

incelemektedir de. Akıl, kutsal kitabın mealinin oluşturulmasının yanı sıra onun yansıtılması ve açıklığa kavuşturulmasında da görev almaktadır. Kutup ve Abduh İslâm hukukunun ve tabiatın kanunlarının ilahi iradenin ifadesi olduğunda hem fikir olsalar da, Kutup nassın aklın dikte ettikleriyle uzlaşabilmesi için yeniden tefsir edilmesinin, tanım gereği, insan muhayelesinin ve algılamasının ötesinde olan ulvi gerçeklerin özünü ve arkasındaki otoriteyi yok edeceğinde ısrar etmektedir. Her ikisine de göre, modernite kavramı ve onu tanımlayan Batı hakimiyeti İslâm'ın dirilişini gerektirmektedir. Ancak, Kutup'a göre bu diriliş, rasyonalist epistemolojinin ilahi hakimiyeti aşındırıcı, Batının iktidarını ifade eden ve hızlandıran ve meşru sosyal bir sistemin kurulmasına mani olucu yolların kişilerce tanınmasına yol açacağı görüşündedir.

Cahiliye kavramı, İslâm literatüründe yeni olmamasına rağmen Kutub ona yeni bir yön ve veçhe kazandırmıştır. Cahiliye Kuttub'un Batı ve özellikle aydınlanmadan sonra gelen değerler kümesine karşı tepkisini göstermek için kullandığı bir terimdir. Dolayısıyla Kutup hem Batı akılcılığına, hem de epistemolojisine karşı çıkmaktadır. Kutub'a göre, "İslâm dininin temel tezleriyle modernitenin ana ilkeleri arasında farklar apaçık bir biçimde ortaya konur."¹⁹⁸ Abduh'un İslâm ve modernitenin rasyonel ilkelere ters olmadığını göstermesinin aksine Kutub, hem Batı hem de onu taklit etmeye çalışanlara karşı gelmiştir.

Modernitenin rasyonel temeline saldırılar Kutub'a özgü bir tavır değildir. 1. Bölümde aktarılan düşüncelerde de görülebileceği gibi, Batı'nın içinde de benzer

¹⁹⁸ Y. Ceylan, **İslâm ve Diğer Her Şey**, 2005, s. 109.

eleştiriler gelişmiştir. Bu eleştiriler, modernite ve rasyonalizmin yapı taşlarının modern Batı'nın kendi içinden de eleştiri aldığını, Fundamental İslâmcıların yanı sıra pek çok Hristiyan Fundamentalistin, teknoloji ve bilim gibi modernitenin meyveleri ile ilahi kudretin modern hayattaki mevcudiyeti için zararlı gördükleri modern rasyonalist kozmoloji ve metodolojiyi de aynı şekil de eleştirdiklerini göstermektedir.

“Modernitenin” ne olduğunun tanımlanmasının gerektiği gibi, fundamentalizmin kültürler arası kullanımının da açıklanması gerekmektedir; zira Fundamentalizm, Amerikan Protestan Hristiyan cemaati içersinde Martin Luther yandaşlarını ifade etmek için Evanjelizm tabiriyle 17 yy'da Amerika'da ilk adımı atmıştır. Bilindiği gibi, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle birlikte din ve İsa da dahil her konuda rasyonel düşünceye öncelik vermeye başlayan Avrupa bilim adamları, Kutsal kitabı yazınsal anlamda Tanrı sözü olan bir kitap değil, modern eleştirel bilimsel yöntemleri kullanarak sorgulanmaya başladı. Dolayısıyla, sistematik bir hareket olarak 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında Hristiyanlık doktrinlerini modern bilimsel metotlar çerçevesinde yeniden yorumlamaya ve sorgulanmaya açan akımlara karşı evanjelizm, Hristiyanlık bünyesinde ortaya çıkmıştır.¹⁹⁹ Evanjeliklere göre Kitabı mukaddes sadece inananların inanç kaynağı değil, aynı zamanda yaşam kaynağıydı. Bu durum, kutsal kitabın her türlü hatadan arınmış görülmesine neden oldu. Dolayısıyla laik bir hümanizm kutsal kitapla gelen kusursuz ahlak anlayışını da itelemiş oldu.²⁰⁰ Evanjelistler Aydınlanmanın dine yönelik yergisinin laik hümanizmi ahlaken yoksun bıraktığına inanmaktadırlar. Bu akımın temel amacı, sekülerleşen modern hayat karşısında, Hristiyan inancını ve kimliğini korumaktır. Onlara göre bunun yolu, İncil'deki ve İsa dönemindeki saf Hristiyanlığa

¹⁹⁹ M. Aydın, **Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü**, Ankara, 2007, s. 33.

²⁰⁰ M. Aydın, a.g.e., 43.

dönmekten geçer. Öyleyse, *Fundamentalizm*'i, toplumun dini metne dayalı temellerine geri dönme, çağdaş sosyal ve siyasi dünyada uygulayabilmek için bunları gün ışığına çıkarmaya ve yeniden yorumlamaya çalışan bir akım şeklinde tanımlamak mümkündür. Hirisyan, Yahudi ve Müslüman Fundamentalistlerin'e göre, Kutsal metinlerin açık olan anlamları ne yoruma ne de sorgulanmaya açıktır; bilakis, ilahi kelamına yanılıgyı soğan, insanoğlunun yorumları olduğuna düşüncesin delerdir.²⁰¹ Fundamentalist kesimler, böylelikle, metnin “gerçekten söyledikleri” uğruna geçmişin dini tefsirlerinin ve şerhlerinin otoritesini reddetmekte, böyle yaparak da, metnin “gerçekten söylediklerinin” aslında tefsir eyleminin bizzat kendisi olduğu tespitini inkar etmektedirler. Öyleyse, Fundamentalizm temelinde yatan ve onu moderniteyi eleştiren diğer perspektiflerden ayıran husus, onun doğanın gerçekleri ve toplum hayatının amacının mutlak ve aşıkâr olduğu yönündeki yorumsamacı (hermeneutic) karşıtı iddiasıdır. O “gerçekleri” ve kamusal alanda bunlar üzerine yürütölen tartışmaları siyasetin iştiğal konusu olarak ele alırsak, böylesi bir tanımlamanın doğuracağı sonuç, kökten dinciliğın tamamen politika karşıtı olduğudur.

Fundamentalizm terimi her ne kadar insanlarda negatif/ kötü bir intibaa veriyorsa da (özelikle İslâm'la bağlandığı zaman), aslında Aydınlanma sonrası dinsel alanda yaşanan gelişmeler sonucunda geleneksel dini doktrinlerinin içlerinin boşaltıldığı gerekçesiyle, onlara tekrar itibar kazandırmak için veya korumak için üretilmiş bir hareket/akımdır. Fundamentalizmi, sevdiğimiz ya da değer verdiğimiz şeylere karşı bir koruma refleksi olarak anlarsak, bu durum, benzeri bir davranış

²⁰¹ A. R. Scott, **The Rise Of İslamic Fundamentalism**, Detroit, 2006, s. 22.

şeklinin diğer toplum modellerinde de çıkma ihtimali anlaşılabilir kılar. Dolayısıyla, İslâm kültüründeki ilk fudamentalist düşünce, İslam'ın asli özelliklerini ve temel ilkelerini koruma kaygısıyla ortaya çıkmıştır ve Batıda ki fundementalizm ile benzeşmiştir. Yani, “Modern dönemde İslâm coğrafyasında ortaya çıkan kökenciliğin Batı’da ortaya çıkan Protestan kökenci gelişmelerle 18. ve 19. yüzyıllarda bir etkilenme ve benzeşme sürecine girdiğini söyleyebiliriz.”²⁰² Batı’daki Fundamentalist akımında de olduğu gibi, İslâm’a dışarıdan gelmiş ve sonradan ortaya çıkmış bilgiler, İslâm açısından sahih bilgi olarak kabul edilmiyordu.

Unutmamak gerekir ki, her toplumun özel şartları vardır, yani İslam dünyasındaki şartlar, Batı dünyasında kavramların varlık sebebini oluşturan şartlardan farklıdır. Buradaki amacım, Seyyid Kutub’un düşüncelerini değerlendirirken bu çağın temel düşünceleriyle olan benzerliğinin altını çizmektir. Dolayısıyla Kutup’un Abduh’la olan çekişmesi, hem İslâmi “modernizmin” önemli bir versiyonu hakkında hem de Fudamentalist İslâmcıların oldukça etkili olmuş modernite eleştirisi hakkında bilgi sağlamaktadır. Bu sayede, İslâmiyetin önemli modernite tecrübelerini genel hatlarıyla aydınlatmaktadır. Fakat, Kutup’un “Abduh ve onun gibi modernizm yanlısı İslâmi kesimlerin İslâm’ın gerekli saflığına yeterince sahip olmadıkları”²⁰³ yönündeki ısrarına rağmen, Kutup’un kendi çalışmaları bile inkar edilen modern, Batılı etkilerin izlerini bulmak mümkündür. Bunun nedeni, Kutup’un modernite eleştirilerine yönelik çalışmalarının (tıpkı Batıdaki fudamenalizm akımı gibi) Aydınlatma felsefesi, Marxsizm, sosyalizm ve liberalizm gibi ayırt edici biçimde modern fenomenlerle yakından bağlantılı olmasıdır. Kutub’a

²⁰² M. Aydın, a.g.e., 2007, s. 164.

²⁰³ S. Kutub, 1980a, s. 23.

göre ,Protestantizm ,İslam’a (Hıristiyanlıktan) daha yakın bir akımdır.²⁰⁴ Kutub’un, *Yoldaki İşaretler* ve özellikle *İslâmi Tasavvurun Özellikleri* (Khasais el Tasawur al İslâmi wa Mukawimatuhi) kitapları, Batı fudamentalist düşünürlerin kullandıkları tezlerle birbirine benzemektedir: Her ikisi Darwin’nin, Hegel’in, Marx’ın teorilerini eleştirmektedir.

Avrupa’daki dine karşı tüm düşünce ve sistemlerin kaynağı sapmalardır ve bu sapmalar üzerine kurulan akımlar; ‘idalizm’, ‘Dialektik Materyalizm’, ‘pozitivizm’ gibi. (...) Bunları hatırlasak dünyadaki kargaşanın ve problemlerin asıl kaynağının, insanın Tanrı işine karışmasından meydana geldiğini idrak ederiz ki, böyle bir bela uzun insanlık tarihinin görebileceği en kötü beladır.²⁰⁵

Demek ki, rasyonalizme yönelik modern Batının kendi içinden gelen eleştiri sadece, köktendinci Hıristiyanlara özgü değildir. Kutup’un Modernite olgusunu, rasyonellerin yaşamak ve müreffeh olmak için gerekli olan gerçekleri erozyona uğratması sonucunda ortaya çıkan bir rahatsızlık (patoloji) olarak nitelendirmesi, modern siyasal ve ahlak hayatının dayandığı rasyonalist temellerin çok önemli açılardan bizi idame ettirmekte başarısız kalmış olabileceği yönündeki endişelerini dile getiren, çeşitli çağdaş Batılı eleştirilerde de kendisine yer bulmaktadır. Bir başka ifadeyle, farklı siyasal ve kuramsal hassasiyetleri bulunan çeşitli Batılı siyaset teorisyenleri, geleneklerin bozulması, kökenleri hem ilahiyatın hem de Aydınlanma çağı rasyonalizmiyle birlikte başlayan erekbilimin inkarı ve bunu takiben otorite, ahlak ve toplum gibi kavramların anlamlarının yitirilmeye başlanmasında bulunabilecek bir süreç olan, mananın dejenere edilmesiyle modern koşulların ortaya çıktığını iddia etmektedirler.

²⁰⁴ S. Moussalli Ahmad, *İsamîc Fundamentalist Perceptions of Other Monotheistic Religions* (İnternational symposium on Mutual Perceptions Of Monotheistic Religions Since the Mid -20 Century, 17-21 April, University of Lausanne, 1995, s. 5).

²⁰⁵ S. Kutub, a.g.e., 1983, s. 57.

Örneğin *Erdemden Sonra* (After Virtue) adlı eserinde Alasdair MacIntyre, modern ahlakın eylemlerde rehber olmak ya da hayata anlam katmak konusunda güçsüz kalacağını savunur.²⁰⁶ Bunun nedeni, bu seçenekler arasında karar verebilmek için mutlak doğru ve yanlış standartlara geri dönmenin mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. MacIntyre'a göre modern ahlak tartışması, sadece bireysel tercihler ve ihtiyaçların şekillendirdiği bir lisan bakımından müdafaa edilebilecek yanı bulunan fikir kamplaşmaların sonuçsuz ve sonu gelmez çekişmesinden ibarettir. MacIntyre'ın önermesi şudur: Günümüzün ahlak söylemi rasyonalizmin modern dünyadaki ilerlemesiyle bağlantılıdır. Zira ilahi yasalar gibi üstün çerçevelerin, geçmişte anlama, ahlaki yargılara ve gerçeklerin gücüne sözde hayat vermesi söz konusu olsa bile, modern rasyonalizm söz konusu bu çerçevelerin gücünü kırmıştır; çünkü modern rasyonalizm bilginin tamamının akıl yoluyla elde edilebileceği yönündeki ısrarcı hipoteze dayanmaktadır. Örneğin, ilahi kanunların rasyonel olarak oluşturulması mümkün olmadığından ötürü, bunların gerçek olarak kabul edilmesi de mümkün değildir. Aklın olmazsa olmazları karşısında moraliteye yeni bir yer bulma çabası sırasında, söz konusu bu teleolojik çerçevelerin reddedilmiş olması nedeniyle, Aydınlanmacı teorisyenler artık iradi hareketin kısıtlamalarına cevap bulamaz olmuşlardır.

Bütün bu açıklamalara bakıldığında, söz konusu argüman sahiplerinin ortak payda olarak moderniteyi, bir kriz ve kötürümleşme durumu olarak eleştirmeleri dikkat çekicidir. Aydınlanmanın gayesinin, dünyayı bilginin yeni şekillerine, yeni tecrübeler ve siyasete açmak olduğu yönündeki iddialara zıt olarak

²⁰⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Indiana, s. 51-55.

bu eleştiriler, moderniteyi örgütleyen ilkenin genişleme değil aksine, iflas olduğunu görüşünü de içermektedir.

II.1.4.b. Kutub'un “İman” Kavramı

Kutub, etkili üslubu ve getirdiği çarpıcı, keskin yargılar ile Müslümanlar üzerinde önemli bir etkiye yol açar. Hatta Kutub'un çağdaş İslam dünyasındaki radikal akımların entelektüel yapısını oluşturan düşünür olarak da yorumlanır.²⁰⁷ Bu düşüncelerin en çarpıcı örneği “*iman*” kavramı üzerindeki yorum ve düşünceleridir. İnanç veya imanın dinin en temel kavramlarından olduğu kesindir. Dahası, İslâm da bu kavrama ait sorunlar son derece önemlidir; hatta denebilir ki, bu kavramın ne demek olduğu Müslümanlar arasında ilk huzursuzluğun çıkmasının nedeni olmuştur. Bu sorun İslâm toplumundaki gruplaşmanın nedenidir. Bu konuyu daha fazla açmak bu tezin çerçevesi dahilinde değildir; fakat Kutub'un bu kavrama getirdiği anlayış günümüzde de etkisini sürdürmesinden dolayı, işaret etmekle yetinilebilir.²⁰⁸

Kutub'a göre İman'ın üç şartı vardır. Bunlar, dille söylenecek, kalple hissedilecek ve bedensel fiiller ile gerçekleştirilecektir.²⁰⁹ Bu şartların hepsinin aynı anda gerçekleşmesi gerekir; aksı halde bu “İman”, iman sayılmayacaktır. Onun bir duygudan öte olabilmesi için “Amel” ile tamamlanması gerekir. İman ancak Amel ile pekiştirilirse anlamlı olur. Fakat Kutub'un düşüncesindeki (bazılarına göre potansiyel tehlike olarak da görülen) yenilik “Amel ” den kastettiği şeydir.

²⁰⁷ Moussalli Ahmad, a.g.e., 1995, s. 3

²⁰⁸ Kutub'un İman kavramı, açıklaması ona özgü bir yorum değildir. İmanın bu anlayışı İbn Teymiyye'ye kadar giden eski bir anlayıştır; fakat bugünün İslâm hareketlerini etkileyen daha çok Kutub'dur.

²⁰⁹ S. Kutub, *Muqawwimat al Tasawur al İslâmi*, Mısır, 1986, s. 6.

Çünkü Müslüman ümmet ne eskiden İslâm'ın yaşadığı bir 'toprak parçası' ne ataları geçmiş çağların birinde İslâm düzeni uyarınca yaşamış olan bir 'kavim'dir. 'Müslüman Ümmeti' yaşama tarzları, düşünce yapıları, görüşleri, sosyal düzenleri. Eğer ölçü ve yargıları, bütün bunların tümü sistemine dayanan bir insan topluluğudur. Söz konusu vasıfları taşıyan bu ümmet, Allah'ın şeriatına uygun yönetime yeryüzünün her yerinde son verdiği günden beri ortadan kalkmıştır. Buna göre İslâm'ın insanlığa önderlik alanındaki beklenen fonksiyonunu yeni baştan gerçekleştirebilmesi için bu ümmetin varlığı yeniden sağlamak gerekir. Ne İslâm'ın kendisi ve ne de İslâm'ın metodu ile ilgisi olmayan mazi kalıntıları, kavram kalıntıları, görünüş kalıntıları ve sosyal düzen kalıntıları tarafından örtülen bu ümmeti yeni ' bir dirilişe' kavuşturmak şarttır.²¹⁰

Başka bir yerde Kutub şöyle demektedir:

İslâm toplumu, Allah'ın şeriatını kendine kanun edinmediği halde kendilerine 'Müslüman' sıfatını yakıştırmış olan insanların teşkil ettiği toplum değildir. Bu toplum isterse namaz kılsın, oruç tutsun ve Beyt-ül Haram'ı ziyaret etsin, İslâm toplumu bir takım kimselerin Allah'ın belirlediği ve peygamberimizin açıkladığı ilkeler sistemi dışında keyiflerine göre uydurup 'Modern İslâmiyet' adı altında ortaya koydukları şey de değildir.²¹¹

Kutub Müslüman toplumunun tanımını Allah'ın kabul tarzı ve ona imanın tarzı ile ilişkilendirir. Ortaksız Allah'ın her alanda kulluğunu kabul eden ve Allah'dan başkasına kul olmayı kesinlikle reddeden bir insan cemaati doğmadıkça, Müslüman toplumu ortaya çıkmaz. İnançta ve düşünce tarzında, ibadetlerde ve dini davranışlarda, sosyal düzende ve hukuk yasalarında Allah'dan başkasına kul olmayı reddeden bir cemaat. Bu cemaate, hayatının tümünü bu kulluk ilkesi uyarınca düzenlemeye girişmelidir, ayrıca bütün bu kesimlerde şirkten arı kalırken Allah'dan başka bir güç kaynağını O'nunla eşleştirmekten uzak kaldığı gibi, O'nun dışında güç kaynağına tek başına yetki tanımaktan da aynı ölçüde kaçınmalıdır .İşte o zaman bu cemaat, İslâmi bir cemaat/toplum olur. Bu tanımlama dışındaki kalan tüm toplumlar 'Cahilliye' toplumdur ,yukarıda de söylediğim gibi , Cahilliye kavramı belirli bir zaman / mekana ait bir şey değildir, Kutub bu terimi daha çok bir sıfat olarak kullanmaktadır.

²¹⁰ Seyyid Kutub , Ma'âlim , S 15

²¹¹ Seyyid Kutub , a.g.e ,S 121

Biz de bu gün, İslam'dan önceki cahiliyenin tıpkısı, hatta belki de daha koyusu içindeyiz. Çevremizdeki her şey cahiliye damgasını taşıyor. İnsanların bakış açıları ile inançları , alışkanlık ve gelenekleri, kültür kaynakları, sanat ve edebiyatları, hukuk sistemleri ve yasaları. Hatta İslâm kültürü, İslâm kaynağı , İslâm düşüncesi ve İslâm görüşü olarak saydığımız değerlerin çoğu birer cahiliye ürünüdür (...).²¹²

Kutub 'Amel' ile kaset ettiği şey budur. Ona göre Kur'an zevk için okunacak bir kitap değildir, Kur'an uygulanmak üzere bir kılavuz kitabıdır.²¹³ Kutub'un iman kavramının yanı sıra, " La İlaha İla Allah" cümlesine getirdiği yorum da etkili olmuştur. Ona göre İslam inancının iki rükne vardır: İlki Allah'a Kul olmak (La İlaha İla Allah cümlesi temsil ettiği gibi) ve ikincisi Hazreti Muhammed'de birleşmektir. İmanın ilkeleri ve tüm İslam rükünleri (meleklerle, Kuran'a, peygambere, ahirete İnanmak) bu iki temel rükne bağlıdır. Dolayısıyla, Kutub'a göre, tek Allaha inanmayan, ibadetini Allah'dan başkasına arz eden, hukuk yasalarını Allah'ın bize tebliği ettiğinin dışına dayandıran kimse Müslüman değildir. Ona göre "Müslüman toplum, bu ilke ile gerektirdiklerini temsil eden toplumdur. Bu ilkeleri gerçekleştirmeyen toplum Müslüman değildir."²¹⁴

Kutub'a göre, tüm bu ilkelerin pratik hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bunun için Müslümanların yaşadıkları topraklar üzerinde bir yeniden diriliş hamlesini gerçekleştirmeleri gerekir. Kutub'a göre bu hamlenin bir öncü cemaat tarafından yapılması gerekir ki o, yoldaki işaretler kitabını bu öncü cemaat'e yazmıştır. Bu yüzden, İslam'ın nazari temelinin harekete dönük ve organik bir

²¹² S. Kutub, a.g.e., 1998a, s. 8.

²¹³ S. Kutub , a.g.e., 1986, s. 19.

²¹⁴ S. Kutub, a.g.e., 1998a, s. 83.

toplumda temsil edilmesi kaçınılmazdır. Bu cemaat, cahiliye²¹⁵ toplumundan bağımsız ve ona karşı olan organik ve harekete dönük olacaktır. Kutub'un bu düşünceleri İslam dünyasında büyük yankı bulmuştur; hatta bugünkü “terörist” olarak adlandırılan hareketler üzerine önemli etkisi vardır.²¹⁶ Genellikle, İslam'ın bir barış ve hoşgörü dini olduğu, şiddet içermediği ileri sürülür. Fakat önemli olan dinin nasıl yorumlandığı ve bu yorumun gerçekte ne gibi sonuçlar doğurduğudur. Eğer dini yorumlar pratikte insanlara karşı nefreti ve şiddeti körüklüyorsa, bu yorumların üzerinde de durulmalıdır.

Kutub, “La İlahla İlla Allah”ı bu şekilde yorumlarken, bir diğer Arap ve Müslüman düşünür olan Lahbabi, aynı cümleyi bir başka şekilde yorumlar. Ona göre bir şahadet iki taraflıdır: Şahadet ederken bir taraftan Allah'ın varlığı, diğer taratan da şahadette bulunanın kendi varlığı tasdik ediliyor. İnsan, şahadet'in başında ve sonunda kendini bir ontolojik değer olarak kavrar. “Ben ve başkaları aynı şahadet'e iştirak ettiğimize göre, psikolojik olarak, şahadet; başkası ile münasebeti teşkil etmekte ve sosyolojik olarak da, başkaları nazarında kendi varlığımızın, hat ve hareketlerimizin intibakında kendini müşahhas olarak ortaya koymaktadır.”²¹⁷

Lahbabi'ye göre şahadet, düşüncenin (Cogito) rolünü oynar, fakat bir nevi tersine dönmüş düşüncenin (Cogito) rolünü oynar. Benliğe, “şahadet eden ben'e” varmak için Allah'tan hareket ediyor. Halbuki, karteziyen felsefenin takip ettiği yol şüpheden başlamakta ve sonsuzluk fikrinden (yukarıya doğru bir gidiş) geçerek

²¹⁵ Burada Cahiliye toplumu sadece Müslüman olmayan toplumlar değildir daha ziyade buradaki cahiliye toplumundan kasıt edilen şey Müslüman olup fakat İslam'ın kurallarına yaşamayan toplumdur.

²¹⁶ W. Phares, **The War Of Ideas (Jihadism Against Democracy)**, New York, 2007, s. 16.

²¹⁷ M. Aziz Lahbabi, **Al Şakhsaniye Al İslâmiye**, Mısır, 1988, s. 54.

Evrene ulaşmaktadır. Prensip olarak düşünce (Cogito) tekdir. O benim düşüncemdir; başkasının buna ne katılımı vardır ne de kabulü. Buna karşılık olarak şahadet, düşünen bir ben'dir (Ego); fakat düşüncesi daha ziyade münasebetten doğan bir ben olarak ortaya çıkar; benlikler arası ilişkiyi yansıtır. Yani “ben”den “bize ” geçilebilmektir. Buna göre aynı kavramı biri bir çatışma aracı yaparken, öteki aynı kavramı bir birleşme aracı yapmaktadır.

Burada bir başka soruya alan açılıyor: Kutub'un modernite karşıtı tutumunu postmodernist bir söylem olarak varsayılabilir mi? Postmodernitenin özellikleri hakkındaki sosyal ve politik görüşlerin bölünmüşlük görüntüsü sergilemesi de, kimilerine göre, bir dereceye kadar etnik ve dini canlanmayla yakından olmasa da, bağlantılıdır. Modernizmin artık, insanın hayatının anlamı ve canlıların hayatta kalmasını sağlayacak bir temel teşkil etmediği sonucundan hareket edildiğinde, kökten dincilik esasen, “radikal şüphe dünyasında nasıl yaşanacağı soruna verilen postmodern bir cevap bulma çabasıdır.”²¹⁸ Kutup'un modernite kavramını kriz, çöküş ve kayıpla özdeşleştirmiş olması, Batı dünyasından genelde modernizme yönelik çağdaş eleştirilerde ve özelde de modern rasyonalizme yönelik eleştirilerde yansımalar bulmuştur, ancak Kutub'un söyleminin postmodernistler içerisinde olduğunu söylemek uygun olmaz. Çünkü postmodernistler her türlü hakikate karşı çıkmışlardır. Halbuki Kutub, hakikat olarak Kur'an'ı söyleminin temeline referans olarak alır.

²¹⁸ A. W. Maysiri, **Al Hadasa Wa Maba'ad Al Hadasa**, Suriye, 2003.

Rasyonalist söylem karşısındaki postmodernist eleştirilerden Hristiyan köktencilik karşısındaki laik hümanizme kadar bir çok düşünce çevresi moderniteye karşı eleştirel bir tavır takınmaktadır. Batı dünyasında Aydınlanmanın mirası olan rasyonalizm hakkında endişelerini dile getiren çok çeşitli sesler yükselmekte ve modern siyasi ve ahlaki yaşamın temellerini oluşturan rasyonel ilkelerin, artık kimseye destek olamayacakları yönünde endişeler dile getirilmektedir. Birbirine paralel bu eleştiriler Batı dünyasının içinden gelen ve birbirinden radikal derecede farklı seslerin, genel anlamda, modern dünyaya ve özel anlamda da aydınlanma dönemi sonrası rasyonalizmine yönelik eleştirilerini göstermesi açısından önemlidir. Bu eleştirilere bakarak, Batı dünyasının kendi içerisinde bu ihtilaflarla nasıl parçalandığını ve modernite kavramına karşı kendi içinde nasıl kararsız kaldığı görülmektedir. Bu durum, modernite deneyiminde ve bu kavramın tanımında çok ciddi farklılıklar bulunmasına karşın, her iki kültürde de modernite kavramına yönelik ortak eleştiriler İslâm ve Batı uygarlıkları arasındaki mesafeyi bir anlamda azaltmaktadır.

Ancak, Abduh'un ve Kutub'un birbirleriyle neredeyse taban tabana zıt fikirlere sahip olmaları gerçeği de, modernite deneyiminde ve moderniteye verilecek karşılıklarda farklılık olduğunu veya en azından, özellikle, İslâm'ın yeniden doğuşu paradigmasının kendi içinde farklılıkların olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, bu iki düşünürün tartışmaları, modernite kavramıyla yakından ve oldukça ilgilendiklerinin bir göstergesi olduğu kadar, kolonicilik dönemi ve kolonicilik sonrası dönemde İslâmiyet bağlamında modernite kavramının sahip olduğu birbirinden farklı ana hatları da ortaya koymaktadır. Bunu Kutub'un ve Abduh'un yaşadıkları tarihin koşulları içinde değerlendirmek gerekmektedir.

Felsefi bir akımı, ya da edebi bir ekolü tanımlarken onların sadece prensiplerini açıklamak eksik bir tanımlamadır. Biz bir ekolü tanımlarken ekolün çevresindeki akımları da belirtmek zorundayız. O ekole karşı akımlar veya paralel akımlara yer vermek durumundayız. Kültürel bir faaliyet içeren her tanımlamanın mutlaka iki önemli unsuru içermesi gerekir ; “-e” karşı ve “ile” birlikte.²¹⁹

Böyle bir çerçeveden bakıldığında zaman Abduh’un (1849 – 1905) Yaşadığı çağ Batı modernitesinin her yönüyle çok güçlü olduğu bir zamana tekabül etmektedir. Dolayısıyla Abduh’un modern hayatın taleplerini karşılamak için İslâm’ın yeniden yorumlanma meşruiyet ve ihtiyacını en ön sıraya koyan bir düşünür olması doğaldır.

Abduh’un amacı İslâm toplumu içindeki uçurumu gidermek ve onun ahlâki köklerini güçlendirmektir. O, bunun sadece bir şekilde yapılabileceğini düşünür: “Değişme ihtiyacını hissederek ve değişimi İslâm’ın ilkelerine bağlayarak, yer alan değişimlere İslâm’ın sadece izin verdiğini değil, bu değişimlerin bizzat onun gerekli sonuçları olduğunu ve İslâm’ın hem bir değişme ilkesi hem de onun üzerinde yararlı bir idare olarak hizmet edeceğini göstererek.”²²⁰ Dolayısıyla, Abduh’un moderniteyle barışma çabası anlaşılır bir çabadır.

Fakat Kutub’un durumu farklıdır (1906 - 1966). Onun yaşadığı çağda hakim olan düşünce artık Batı modernitesi değil, post modernitesidir. Dolayısıyla Kutub’un düşünceleri Postmodern akımın içersine tamamen uymasa bile onda derin izler bırakmış görünüyor.

²¹⁹ M. Aziz Lahbabi, **Mine Al kain ile Al Şakhs**, Mısır, 1962.

²²⁰ N. Al Amir, **Al Fikr Al İslâmi wa al Tadjîd**, Suriye, 2003, s. 45.

II.2. Çağdaş Arap Düşüncesi: Nahda - Modernite

Arap toplumlarının modernite ile muğlak bir ilişkisi vardır. Geleneksel hiyerarşiler üzerine kurulu otokratik yönetimler ve kutuplaştırıcı kapitalizmin etkilerine karşı vahşi bir başkaldırıyla beslenen siyasal İslâm bu muğlaklığın iki ifadesidir.

Arap dünyasında hiç demokratik devlet yoktur. Sadece otokratik olanlar vardır. Ne var ki, otokratik de olsalar Arap siyasi rejimleri, kendi toplumlarının gözünde bugüne değin hep meşruiyetten uzak olmamıştır. Hashem Sharaby'ye göre, modern devleti tanımlayan kanun üstünlüğüne karşı, burada devlet iktidarı kişisel iktidarla eşanlamlıdır. Bu Weberci bir tanımlamadır. Sharaby otokrasi ile ataerkil toplumsal değerler arasında daha da derin bir bağ kurar. Ataerkillik burada erkek egemen (kadınların toplumda geri planda kalması gerektiği inancı ve bu yönde faaliyetler) terimiyle ifade edilenden farklı bir anlamı içeriyor. Ataerkillik itaate önem atfeden bir sistemi ifade eder. Hem de her düzeyde: okul ve aile içi eğitimde eleştirel yaklaşımın köreltilmesi, hiyerarşilerin kutsanmasında, her türden ilişkinin iktidar ilişkisine dönüşmesi; dindeki katı yasaklar v.s. Avrupa Rönesansı'nı doğuran iç sosyal dinamiklerdi.²²¹ Arapların kopya çekerek kendi Rönesansları olarak adlandırdıkları, gerçekte ise bir dış şoka reaksiyon olarak doğan 19. yy bu Rönesans'tan farklıydı. Bu dönem, modernitenin tanımladığı anlamda gelenekten yeterli bir kopuşu ifade etmemektedir. Laikliğin temsil ettiği şeyi -politikanın yenilik özgürlüğü, yani modern anlamda demokrasi için gerekli olan- din/politika ayrımını

²²¹ E. Semir, *Al Din Wa al Mujtama*, Amman, 2003, s. 89.

kavrayamadı. *Nahda*, dini bir yeniden yorumlamayla karanlık yönünden arındırarak laikliğin yerine koyabileceğini sandı. Ve bugüne değin Arap toplumları, laikliğin Batı'ya özgü bir fenomen olmayıp modernitenin koşulu olduğunu anlamamaktadır. *Nahda* hâlâ gelenekten kopma hakkı anlamına gelen demokrasinin anlamını kavrayamadığı için, otokratik devletin kavramlarına mahkûm kalıyor. Bu kavrayış eksikliğinden dolayı da bir despotu –“aydınlanmış” olduğu için bile değil- “adil” (al moustabid al adel) olduğu için över. Buradaki nüans önemlidir. Modernitenin aynı zamanda kadınlara özgürlük vererek gelenekten kopma hakkını verdiğini kavrayamıyor. Aslında *nahda* moderniteyi, sonuç olarak göz önüne çıkan şeye, teknolojik ilerlemeye indirgiyor. Bu son derece basite indirgenmiş bir sunum. Ancak modernitenin gerçek tehditlerinin farkında olan aydınların varlığı azımsanmayacak kadardır. Örneğin Kasım Amin kadın özgürleşmesinin önemi konusunda; Ali Abdürrezzak laiklik konusunda; Kawakibi demokrasinin tehdidi konusunda²²² çalışmalar yürütmektedirler. Ama bu anlayışların hiçbirinin toplum üzerinde etkisi yoktur. Aksine Arap toplumunun tepkisi onların hedeflerinden vaz geçmelerine yol açar. Dolayısıyla *Nahda* Arap topraklarında moderniteyi doğurmuyor; düşürüyor. Tehditlerini tüm şiddetiyle her gün yaşamalarına rağmen Arap toplumları henüz moderniteye ulaşmadığından, Arap halkları, meşruiyetini demokrasinin prensiplerini tanımama dışındaki alanlarda koruyan veya kaybeden otokratik iktidarın prensiplerini hâlâ büyük ölçüde benimsiyorlar. Eğer emperyalist saldırıya karşı koyabilirse veya öyle bir izlenim verebilirse, tüm halkın değilse de çoğunluğun yaşam koşullarında görüntüde bir ilerleme sağlayabilirse - artık aydınlanmış despotizm haline gelmiş olan- otokratik iktidarın popülerliği garantidir. Bu aynı

²²² E. Semir, a.g.e., 2003, s. 101.

zamanda Arap toplumlarının hâlâ moderniteye girişmediğindendir ve onun neden şiddetle ve belagatle reddedildiğini açıklar. İslâmi projenin bağrında ideolojik bir tema olarak yer alan bu ret, uygun ve güçlü bir karşılık bulur. Bu modernite-dışı'lık bir yana, otokratik iktidar meşruiyetini gelenekten alır. Fas örneğinde olduğu gibi, bazı durumlarda milli ve dini monarşi geleneğidir (hiçbir Fas siyasi partisi bu monarşinin zarif mottosunu, “Allah, Millet, Kral”, sorgulamaz); Arap yarımadasında olduğu gibi, bazı durumlarda da kabile monarşisidir. Ama Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras kalan ve Cezayir'den Irak'a hüküm süren ve Memlûk iktidarı olarak bilinen bir gelenek daha vardır. Memlûk iktidarı askerlerin iş adamlarının ve din adamlarının kişiselleşmiş iktidarını bir araya getiren karmaşık (öyle ya da böyle hiyerarşik ve merkezi veya tam tersi, dağınık yapıda) bir sistemdir. Bu gruplar erkeklerden oluşur; zira kadınlar bütün yetkinin uzağında tutulur. Bu üç grup tek bir iktidar olmak üzere kaynaşırlar.

Arap dünyasında iktidar uygulamaları yukarıdaki tarifi artık geçerliliğini kaybedeceği ölçüde yenilikçi midir? Otokratik devlet ve ona bağlı siyasi yönetim yapıları görülebileceği gibi, sabittir. Ama derin bir kriz içindedirler de. Giderek modernitenin meydan okumalarına yanıt veremeyecek duruma geliyorlar. Bu da siyasal İslâm'ın doğuşundan, ama aynı zamanda da toplumsal mücadelelerin yeniden doğuşundan da anlaşılabilirliği gibi, büyük ölçüde meşruiyetlerinin temellerini sarsmaktadır. “Şu bilinmelidir ki, ister dinsel doğmalar olsun ister bir ideolojinin ilkeleri olsun bunlara mutlak doğrular biçiminde inanan insan, kendisi gibi inanmayan ve düşünmeyene şiddet uygulamaya potansiyel olarak hazırdır.”²²³

²²³ Y. Ceylan, a.g.e., 2005, s.115.

Kendisini İslâm'la özdeşleştiren çok sayıda insanı arkasına alan siyasi hareketlerin ortaya çıkışının, kültürel ve siyasi olarak geri, kendi -neredeyse kalımsal olarak- karanlık dillerinden başkasını anlamaktan aciz halkların sahnesindeki ani bir dalgalanmanın kaçınılmaz sonucu olduğuna inanmak vahim bir hatadır. Akıl ile kader arasındaki ilişki ve toplumla din arasındaki karşılıklı değişim ve adaptasyonun çok sayıda yorumundan biri olan İslâm'ın ve Müslüman halkların da dünyanın diğer bölgelerindeki dinler ve halklar gibi bir tarihi var. Ama bu gerçeklik hem Avrupa-merkezci söylemler, hem de bugün İslâmcı olduğunu iddia eden hareketler tarafından inkâr ediliyor. Aslında her ikisi de aynı kültürel önyargıyı yani halkların ve dinlerinin tarihsel ilerleme hatlarının öznel karakterinin -doğası gereği- görülemez, ölçülemez ve tarih-üstü olduğu önyargısını taşıyorlar. Batı'ın Avrupa-merkezciliği'nin karşısına günümüz siyasal İslâm'ı bir diğerini tersyüz olmuş 'Avrupa-merkezciliği' çıkartılıyor.

İslâm üzerinde hak iddia eden hareketlerin doğuşu, aslında varolan kapitalizmin yıkıcı etkilerine ve ona eşlik eden ulaşılmaz kadük ve ışıltılı moderniteye karşı vahşi bir başkaldırıdır. Söz konusu halklara verecek hiçbir şeyi olmayan bir sisteme karşı pekala meşru bir başkaldırıdır. Moderniteye alternatif olarak öne sürülen İslâm söylemi siyasidir ve teolojiyle bir ilgisi yoktur. Genellikle birlikte mahkûm edildikleri kökten dinciliğin nitelikleri kesinlikle bu söyleme uygun değildir; zaten siyasal İslâmcılar da ondan –bu terimleri kendi insanlarına değil de Batılılara hitap eden yazılarında kullanan birkaç Müslüman yazar bir yana- pek bahsetmezler.

Bu İslâm her türlü özgürlük teolojisinin düşmanıdır. Siyasal İslâm özgürlüğü değil itaati emreder. Özgürleştirici bir İslâm okuması girişiminde bulunan sadece Sudanlı Mahmut Taha oldu. Hartum'daki yöneticiler onu ölüme mahkûm edip idam ettiklerinde, Taha'yı İslâmi hareket içinde ne “ılımlı” ne de “radikal” hiçbir parti sahiplenmedi, “İslâmi Rönesans'ı” ilan eden ve hatta bu hareketler arasında “diyalog” çağrısında bulunan hiçbir entelektüel savunmadı. Bu, günümüzdeki siyasal İslâm talihsiz bir şekilde, çoğunlukla söylendiği gibi, laikliğin sözde suiistimali karşısında bir reaksiyonun sonucu değildir. Modern çağda - eski Sovyetler Birliği hariç- hiçbir Müslüman toplum gerçekten laik olmamıştır, hiçbir agresif ateizmin saldırılarına da maruz kalmamıştır.

II.4. Sekülerite ve Modern Bilinç

İslâm'da, modernliğin küresel düzlemde yayılmasının politik ve toplumsal hayatın anlamlandırılma işlevini gören geleneksel kodlar için kriz anlamını taşısa da, onun kültür dünyasında yeni bir entelektüalizme ve düşünöme alanlarına olarak sağlamlasından dolayı da anlamlıdır.

Yeni zamanlar, Müslüman dünyasının düşünürlerini yeni sorularla karşı karşıya getirdi. Modernliğin yarattığı kırılmalar, politik kültürel alanda farklı kanallarda yansıma buldu. Modernite ya Batılı Hristiyan kültürel kodlara indirgenerek bir kültür emperyalizmi olarak görölüp bütün olarak reddedildi ya da

aynı çıkış noktasından hareket eden bazıları için ise hayranlık dolu bir coşkuyla karşılandı. Modernitenin reddi biçiminde olan İslâm düşünürleri, toplumların Avrupa toplumlarıyla karşılaştırıldığında²²⁴ ortaya çıkan geriliğe bir tavır takınma eğilimindedirler. Bu erken dönem romantik tepkiler modernliğin sosyolojisini yapmaya yönelmekten ziyade, bulanık bir zihin halini oluşumuna katkıda bulundu.

Adına modernleşme denilen kurumsal ve kültürel değişim süreci, etkileri dünya çapında görülen yeni bir hayat tarzı ve toplumsal örgütlenme biçimi yarattı. Bu ise mevcut tüm geleneksel toplumsal düzenleri alt üst etti. Gerçekten de modernliğe özgü olan ve A. Laroui'nin belirttiği gibi, “bütün alanlara yayılan hiç kimsenin durdurmaya muktedir olmadığı” bu süreçte “insan bölünmeyi öğrenir, değişme her şeyi sular altında alarak biler, fabrikadan okula, daha sonra aileye ve sonunda ruhun kendisine ulaşır.”²²⁵ D. Shayegan da “istense de istenmese de dönüşsüz bir olgu, yeryüzünün kaderi ve dünyaya bakışımızın a priori biçimi haline gelen modernlikten kaçılabilir mi?” sorusunu sorar ve “her şey bu modernliğin kapsamına girmektedir, öncelikle de ondan kaçtığını sananlar”,²²⁶ der. Bu birçok değişim ve alt üst oluşun gerçekleştiği, eski kültürel unsurların modern bağlamlarda dönüştüğü bir tarihtir.²²⁷ Modernite sihrin ve kutsamaların büyüdü dünyasını bozup yerine fırtınalı ilişkileriyle modernliğin dramatik tarihini çizen iki gücü, akıllı ve özneyi, akılcılaştırma ve öznelleştirme koymuştur.²²⁸ Weber modernitenin doğuşunu bir rasyonalizasyon ve büyü yitimi süreci olarak karakterize eder.²²⁹

²²⁴ Çiğdem, Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

²²⁵ A. Laroui, **İslâm ve Modernlik**, İstanbul, 1993, s. 75.

²²⁶ D. Shayegan, **Yaralı Bilinç**, İstanbul, 1997, s. 128.

²²⁷ S. Zubaida, **Halk ve Devlet**, İstanbul, 1994, s. 158.

²²⁸ A. Y. Sarıbay, **Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm**, İstanbul, 1995, s. 12.

²²⁹ Çiğdem, a.g.e., s. 53.

Modern dünyada “iman üzerine inşa edilmiş hayatın bütünlüğü içinde yer almış ‘akıl’dan akıl üzerine inşa edilmesi bir hayatın bütünlüğü içinde yer almış din konusu dikkat çeker.”²³⁰ Bu boyutuyla modernite gerçeğin ve değerin saptanmasında dinsel öncülüğünü reddetmektedir.²³¹ Modern süreç, Habermas’ın ifade ettiği şekliyle, “sermaye oluşumu ve kaynakların seferber edilmesi; üretim güçlerinin gelişmesi ve emeğin üretkenliğindeki artış; merkezi politik iktidarın kurulması ve ulusal kimliklerin oluşması; politik katılım haklarının, kentsel hayat biçimlerinin ve örgün okullaşmanın yayılması, değer ve normları sekülerizasyonu” gibi birikimsel ve karşılık olarak birbirini pekiştiren bir süreçler toplamıdır.²³²

Modern dünyada seküler süreç insan hayatının dinsel söylem tarafından yapılan bütüncül tanımına karşı, modern söylemin parçalanmış tanımının gündeme gelmesi, diğer taraftan dinin ezeli ve ebedi ilkelerine karşılık modern düşüncede değişkenlik ve göreceliliğin ilk haline alması şeklinde görülebilir. Ancak burada laiklik ve sekülerizm arasında kavramsal bir ayrım yapmak gerekmektedir. Laiklikten bahsederken modernleşme sürecinin doğurduğu toplumsal dünyanın farklılaşmasına neden olan kopuşun kendisini politik düzeyde hissettirmesine gönderme yapılırken, bunu da içine alan fakat daha genel anlamda kültürel düzeydeki sürece de sekülerlik demek tercih edilecektir. Nitekim politik yönetimin dayandığı meşruiyet zeminin dinden bağımsız hâle gelmesiyle laiklik olgusuyla karşılaşılır. Öte yandan, geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişe paralel olarak gündelik hayat ilişkilerinin ruhani değil, dünyevi temelde tesis edilmesinin ön plana geçmesi sekülerliği doğurmuştur. Devletin laikliğinden, toplumun

²³⁰ Arslan, Abdurrahman, **Modern Dünyada Müslümanlar**, İletişim Yayınları, 2000, s. 166.

²³¹ H. B. Kahraman, **Avrupa: Türk Modernleşmesi**, İstanbul, 2002, s. 217.

²³² A. Çigdem, **Taşra Epiği**, İstanbul, 2001, s. 183.

sekülerliğinden bahsetmek daha uygun olmaktadır.²³³ Abel laikliği “din karşıtı bir gücün politikayı dinden ayırması hareketinden çok, çoğul inanç ya da ideolojilerin (dinsel ya da din karşıtı) başkaları adına yaşama iddiasından birlikte vazgeçmeleri ve olası bir toplumda bir arada varolmalarına olanak sağlayacak kuralları birlikte arama hareketi biçiminde tanımlayarak içerdiği politik anlama işaret etmektedir.”²³⁴

Weber’e göre sekülerizasyon, insan hayatının bütün alanlarının, değer kurallarının, ahlâkın toplumsal hayatın genel olarak kültürün dinsel olmayan bir paradigma içinde anlaşılması ve açıklamasıdır. Sekülerizasyonla birlikte, değer düzeyinde, dini değerler seküler değerlere; bilinç düzeyinde, öteki dünyaya ait yönelim bir dünya içi yönelimle kurumsal düzeyde, dini kurumların önceliği politik ve iktisadi kurumlarla yer değiştirir.²³⁵ Başka bir ifadeyle sekülerizasyon politikayı, hukuku, ahlâkı, hatta ekonomiyi Kilise’nin veya kutsal kitabın bakış, etki ve yetki alanından kurtarmak çabasıdır.²³⁶ Böylece sekülerleşme kendi tarihselliği içinde dünya görüşlerinin dinsel referansların dışında bir meşruiyet elde edebilmelerin imkanını yaratır.²³⁷ Modernliğin köklerinde bilgi aşkın düzlemden içkin düzleme geçer ve sonuç olarak insan bilgisi bir yapma, doğayı dönüştürme pratiği haline gelir.²³⁸ Böylece insan merkezli (anthropocentric) bir dünya görüşü seküler gelişmelerin çekirdeğini oluşturur.²³⁹ Bu dönüşümde insan kendisiyle birlikte yaşadığı bütün fiziksel toplumsal ve ahlâki dünyayı bütünüyle kökten

²³³ A. Y. Sanbay, **Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz**, İstanbul, 2000, s. 166.

²³⁴ O. Abel, **Laiklik Ne Demektir**, 1990, s. 59.

²³⁵ A. Çigdem, a.g.e., 2001, s. 78

²³⁶ A. Arslan, **İslâm Demokrasi ve Türkiye**, İstanbul, 1999, s. 124-27.

²³⁷ N. Mert, **İslâm ve Demokrasi**, İstanbul, 1998, s. 149.

²³⁸ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, İstanbul, 2001. s. 90.

²³⁹ R. Schulze, **Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarda Laiklik**, İstanbul, 1994, s. 57.

dönüştürmektedir.²⁴⁰ Bu dönüşümde insan kendisiyle birlikte içinde yaşadığı bütün fiziksel toplumsal ve ahlâki dünyayı bütünüyle kökten dönüştürmektedir. Karl Marx'ın ifadeleriyle “tüm yerleşik donuk ilişkiler arkalarında sürükledikleri saygıdeğer düşünce ve kanaatler silsilesiyle birlikte süpürüp atılır. Katı olan her şey buharlaşıp havaya karışır. Kutsal olan her şey dünyevileşir.”²⁴¹ Bu nedenle “katı olan her şeyin eriyip havaya karıştığı bir evrenin parçası olmak” ya da doğrudan bir ifadeyle modern olmak, kişisel ve toplumsal yaşamı “bir girdap deneyimi gibi yaşamak; insanını kendini ve dünyasını sürekli bir çözülüş, yenilenme, sıkıntı, kaygı, belirsizlik ve çelişki içinde”²⁴² bulması anlamını taşır.

Modernleşme süreci içinde Müslüman birey Batı ile karşılaştırmalı bir dünyada ilerlemek zorunda olan kişidir. Kendine yeten kapalı bir evrende yaşamamaktadır. Maruz kaldığı etkiler yoluyla da olsa başkası tarafından uyarılmaktadır.²⁴³ Mekanizmaları hakkında hiçbir şey bilmediği yöntemleri, nesneleri ve fikirleri tüketmeye koyulur. Teknik gücün hakim olduğu bir dünyada eski bilgilerin ve fikirlerin tedavülden katlığını fark eder.²⁴⁴ Bu aynı zamanda geleneksel ontolojik kodların açıklama gücünü yitirdiği bir kırılma noktasıdır. Bu noktadan itibaren yerleşik cevapların yeni soruları yanıtlama gücünü kaybettiği hissedilmeye başlanır.

Batı hegemonyasının bilincine varılan tarihsel dönemin –on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren- sonrasında kendisini dayatan sorular, İslâm'ın ve İslâm tasavvurunun modern bir bağlamda, farklı kanallarda yeniden yorumlanmasını

²⁴⁰ M. Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, İstanbul, 1999, s. 65.

²⁴¹ M. Berman, a.g.e., s. 135.

²⁴² M. Berman, a.g.e., s. 460.

²⁴³ D. Shayegan, a.g.e., 1997, s. 16.

²⁴⁴ D. Shayegan, a.g.e., 1997, s. 23.

doğurmuştur. Bu anlamda İslâm sahneye politik alanda fundamentalist akımlar tarafından modernlik ve modernleşmeye kararlı bir biçimde karşı olma noktasında kurulan, modernizmin dinamik ve seküler toplumu karşısına durağan ve dinsel bir toplum diken bir politik teori olarak çıkarılırken Müslüman birey de “İslâmcı” olarak kimlik kazanır. İslâm aşkın ve tamamlanmış olan modern bir bağlam içinde tarihselleştirilir, yeniden tanımlanarak aktüel ve politik bir dile tercüme edilir. Bu noktadan itibaren İslâmcılık bir politik söylem olarak tanımlanmaya başlanır.

Süreç içerisinde fundamentalist/reaksiyoner hareketleri, küresel dinamikleri de etkisiyle, daha rafine ve soğukkanlı bir düşünümselliğin izlerini taşıyan modernliğin bireysel özgürlük, toplumsal adalet ve demokratik düzen nosyonlarını benimsemiş, politik ve entelektüel ağırlığı zamanla arttıran bir tavırla dengelenmeye başladığı söylenebilir. Nitekim liberalleşme baskıları ve yeni doğan hareketlerin potansiyel gücü İslâm toplumlarının politik yaşamında temelde cevap aranan iki soruyu öne çıkarmıştır: Birincisi, İslâm ve demokrasi uzlaşır mı sorusu, ikincisi İslâmcı hareketlerin demokratik ve politik katılım hakkında ne düşündüğü meselesi.²⁴⁵ Bu sorular beraberinde başka soruların da yanıtlanmasını talep etmektedir. Örneğin, Tanrı’nın hakları ve insanların hakları arasındaki ilişki nasıl tanımlanacaktır? İslâm bireysel, politik ve toplumsal özgürlüklerin asgari şartlarını içsel olarak sağlayabilecek bir olanak sunmakta mıdır? İslâm geleneği tarafından şekillendirilen toplumlarda yönetme ve yasamanın asıl kaynağının beşeri hukuk temelinde inşa edilmesi nasıl gerçekleşecektir? İslâm bir devlette demokrasinin temel kural ve kurumlarının, yani seçim, muhalefet çoğulculuk, birden fazla politik

²⁴⁵ A. el-Azmeh, **Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık**, 1985, s. 32.

parti ve programı kavramlarının ciddi problemlerle karşılaşma ihtimali nasıl bertaraf edilecektir.²⁴⁶ İslâm, din ve politika arasındaki ayrımı onaylayacak mıdır? Böyle bir ayrım teolojik ve pratik açıdan ne ifade edecektir?

Yeni tür ilişkilerin karmaşasını gidermeye yönelik ve kavramsal berraklık yaratmayı amaçlayan benzer sorular politik tartışmaların ve İslâm dünyası düşünürlerinin son yüzyıllık süre içerisinde gündemlerinin odağında yer almıştır. Ancak bütün bu konular “revize edilmeğe ve değiştirilmeye açık konular” olduklarından ve “vahiy yoluyla kesin olarak halledilmiş hususlar olmadıklarından”²⁴⁷ üzerinde kesin bir uzlaşma ile karara bağlanmış değillerdir. Batı dışı modernlik imkanı üzerine²⁴⁸ ve bu bağlamda İslâm tarihi ve teolojisinin sekülerizm akılcılık, demokrasi, özgürlük gibi Batılı kavramaları içerip içermediği ya da kendisine ait bir biçimde üretme potansiyeline sahip olup olmadığı üzerine farklı disiplinlerden değişik yaklaşımlar sergilenmektedir.²⁴⁹

II.5. İslâm ve Modernite (Doğu-Batı)

Kavramsal düzeyde yeni bir çağ yaşanmaktadır. Bu çağda geliştirilmek istenilen tını “kültürler arasındaki diyalog” veya “uygarlıklar arasındaki diyalog” kavramı simgeler. Bu temel kavram veya tartışma iki taraf arasında sıkışmıştır:

²⁴⁶ J. L. Esposito, **Demokrasi İslâmcı Hareketler ve Devlet**, 1994, s. 70.

²⁴⁷ A. Amed An-Naim, **Liberal İslâmcı Söylemde Demokrasi Kavramı**, 1994, s. 39.

²⁴⁸ Bu konudaki bir tartışma için Bkz. Sarıbay **Postmodern Kapitalizm ve Batı Dışı Toplamlar**, Zaman Gazetesi, 04.03.2002. Ayrıca Batı dışı modernlik kavramı üzerine bir açıklama denemesi için bkz. N. Göle, **Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine**, 1999, s. 128.

²⁴⁹ Bu tartışma ile ilgili olarak bkz. B. Lewis, Bernard, **İslâm and Liberal Democracy: A Historical Overvie** 1996, s. 54 ve A. Filali-Ansary, **İslâm and Liberal Democracy: The Challenge of Secularization**, 1996 s. 79.

DOĞU-BATI veya daha dar bir çerçevede İslâm-Batı. Sorunun bu iki unsura indirgenmesi bizde, haklı olarak, bir takım sorular uyandırmaktadır. Neden İslâm? İslâm ile ne demek istenmektedir? “Batı ve İslâm arasındaki ilişki nedir? Bazıları bu formülasyona karşı çıkabilir ama bir dini yapı ile bir siyasi ya da coğrafik yapıyı nasıl eleştirebiliriz? Bu incelemenin ilk safhası buna rağmen bir tanım sorunudur. Batı nedir? İslâm nedir?”²⁵⁰

Toplumsal olarak maddi koşullar, özellikle gelişen sanayileşme ve hızlı emperyalist kapitalizme doğru koşan yayılmacı sömürencilik insan ve dünya anlayışına ilerleme ve gelişmeyi esas alan yeni bir paradigma getirir. Hegel’in tarih felsefesini ve Darwin’in evrim teorisini değerlendiren bu paradigma eskiyi, zayıf ve ilkel olarak görür. Yeniyi, modernizmi, güçlü ve gelişmiş bir uygarlık biçimi olarak, yüceltir. 19. yüzyılın başından itibaren aynı zamanda ikinci bir paradigma gelişmeye başladı ki, gerçekte bu emperyalizm çağındaki ırkçılığın bir doğuş kaynağı olacaktı. Dilbilimciler, Grekler ile modern Avrupalıların aynı Aryen dil gurubuna ait olan dilleri konuştuğunu ispatlayınca, Grekler üstün ari ırkın ataları olarak görülmeye başlanır. Aryen denilen ırkın coğrafi kökeni Avrupa’da aranır. Böylelikle bilim disiplini, tamamen mitolojik olan bir inancı üretme işlevini üstlendi. Karşıt kutuplara yerleştirilen paradigmlar, Batı’nın sömürgeleştirmeye çalıştığı Doğu ile kendisi arasında ideolojik bir sınır koymak açısından mükemmel bir işlev gördü. Ari Avrupa, kendini Semitik Doğu’dan ayrı tutmaktadır.

²⁵⁰ İbrahim abu-Rabi, **Modernlik ve Çağdaş İslâm Düşüncesi**, İstanbul, , 2003, s 115.

Bu tartışma ilk olarak Hintgtun “uygarlıklar çatışması” adlı çalışmasında ortaya çıkmıştır. Bu tartışma Sovyetler Birliğinin dağılması ile yakından ilgili bir sorundur. Sovyetler Birliğinin dağılması veya düşmesi, bir sistemin düşmesi ve bu sistemin temsil ettiği kültürel, iktisadi ve sosyal değerlerin de düşmesi anlamına gelmektedir. Bu, yeni bir gelecek vaat eden bir dünya görüşünün sonudur. Tabii ki bu dünya görüşü veya bu sistemin ondan farklı bir dünya görüşü ile çatışması normal bir şeydir: Batı’yı temsil eden kapitalist Amerika ile Doğu temsil eden Sovyetler Birliği. Bu çatışma askeri bir çatışmaya dönüşmediği için veçhesi başka bir yöne çevrilmiştir; ideoloji, din, bilim, kültür, değer ve düşünce çatışmasına dönüşmüştür. Sovyetler Birliği’nin dağılması, Batı’nın düşmansız kalmasına yol açmıştır. Amerikanın sorunu Sovyetler Birliğinin dağılması ile başlamıştır. Yıllardır kendini bu düşmana göre ayarlayan Amerika birden biri yok olmasıyla sorunu başlar. Kendi “Ben”ini ancak ona karşı mücadele eden başka bir “Benin” varlığı ile tanıyabilen (mümkün olabilecek) bir “Ben”in sorunudur ki, Amerika çok farklı etnik, kültür ve dillerden oluşmaktadır. Onları bir arada tutmak için onlara karşı, onları yok etmek için isteyen bir düşmanın varlığı ile mümkün olur. Bu “Ben”in birliği ancak böyle sağlanır. “Doğu, fakat nasıl? Bu kitapta göstermeye çalışacağım nokta bu (...). Ayrıca şunu hemen belirtmek istiyorum ki Avrupa sadece şekil olarak ele aldığı alçaltılmış ve saptırılmış bir doğu kavramı ile kendi kültürünü belirlemiş ve güçlendirmiştir”²⁵¹

Fakat aynı zamanda “11 Eylül” medeniyetler çatışması tezi için bir ikilem ortaya çıkartır. “11 Eylül” terörist bir eylemdir; devlet temelli değildir, legal ve

²⁵¹ E. Said, a.g.e., 1998, s. 15.

görünürlüğü olan bir aktör tarafından yapılmamıştır. Tüm bu belirsizliğin içinde belirlilik konumunda olan İslâm ve “11 Eylül”ü gerçekleştirenlerin İslâm’la ilişkisidir. “11 Eylül”, Soğuk Savaş sonrası dünyada düşman öteki olarak kodlanan İslâm’la gerçekleşen ilk somut karşılaşmadır. “11 Eylül”ü İslâm’la özdeşleştirmek, İslâm’ı terörizmle özdeşleştirmeyi getirmiştir. Burada yeni bir kavram çifti belirir: “*Merkez ve Taraflar*”. “Merkez”i temsil eden Batı ve “taraf”ı temsil eden diğer ülkelerdir. “Merkez”, kontrol eden güç’tür ve “taraf” kontrol edilen zayıf’tır. Bu yeni teoriye göre tehdit “taraftakiler”den geleceğini öne sürmektedir. Yeni çatışma “değerler” çatışmasına dönüşmektedir: İslâm’ın temsil ettiği değerler ve Batı’nın temsil ettiği değerler.

Merkez ile etraftakiler arasındaki çatışma iki eşit taraflar arasında (Batı’nın büyük ekonomik ve silah üstünlüğü nedeni ile) olamayacağından, çatışma coğrafya, tarih ve kimlik çatışmasına dönüşmüştür. Bu da, Edward Said’in *Oryantalizm* kitabının konusudur ve (belki) bu kitabın önemi buradan kaynaklanmaktadır ki, bu konuya ilerde daha ayrıntılı bir şekilde döneceğiz. “Ondukuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, Doğu her şeyi ile Batı’dan daha alt düzeyde olmasına rağmen, yinede Batı tarafından incelenmeli ve doğrulanmalıdır. Dolayısıyla, Doğu’nun meselelerini bir sınıf, bir mahkeme, bir hapishane, Bir el kitabı açısından ele alan, analiz eden, inceleyen, yargılayan, gözeten ve yöneten bir Doğu bilimidir.”²⁵²

17’inci ve 18’inci asırlar arasında Batı kendi hegemonyasını genişletmek için çoğu Doğu ülkesini sömürgesi altına almıştır. Batı’nın bu emperyalist

²⁵² E. Said, a.g.e., 1998, s. 65.

genişlemesinin nedenini Batı, uygarlığı Doğu'ya aktarmak, diye açıklamıştır; uygar olmayan Doğu uygarlaştırılmaktadır. Dünya ikiye ayrılmıştır: uygar olan ve vahşi-uygar olmayandır. Bu tarz bir düşünmeyi Aydınlanma filozofları bile desteklemiştir. Bu uygarlık, deyim yerinde ise kendine bir totem kuruyor. Ben buyum siz şusunuz; yapmanız gereken bana tabi olmaktır. Ben Batı'yım, akıl, bilim, demokrasiyim; sen Doğu'sun, duygu ve güdü, din fanatizmisin. Peki bu düşünme tarzı felsefeye ve bilime yansıması nasıl olmuştur? Bunun felsefedeki karşılığı *ontolojidir*. Ontoloji var olanı tanımlayıp sınıflandıran bir felsefe dalı olarak Elealı Parmenides ile başlatılır. Parmenides, “bilginin amacı ve ödevi var olanı düşünmektir”, “yalnız varolan vardır ve ancak bu düşünülebilir; var olmayanı yoktur ve düşünülemez”²⁵³. E. Dussel totoloji gibi duran bu cümleyi son derece açıklayıcı şekilde yorumluyor. Bir insan için varlık, kendi yaşam dünyasıyla örtüşüyor; belli bir alanı aydınlatıp da görünmeyen ışık gibidir. Bu Parmenides için Grek kültürüne özgü olan ışıktır ve Helen dünyasının sınırlarına kadar uzanır. Bu ufkun dışında olan her şey, bir olmayandır, yoktur, barbarlıktır.

Batı'daki bilimsel anlayış, kendi üstünlüğünü mythos – logos zıtlığıyla sağlama almaktadır. Geleneksel anlatım, mythos'un karanlık, cahillik, Batıl inanç, doğanın esiri olan insan olarak alırken, logos'u ise aydınlık, bilgi, akılcılık, doğaya hakim olan insan ve onun eşitlik – özgürlükçü bir toplum düzenini kurma çabasıyla ilintili olan bir kavrayış şekli olarak alıyor. Ama bununla beraber mythosun hem zaman açısından eskilere, hem de mekan açısından ötekilere, yani “bizden”, Batı'dan çok farklı olan kültürlerle ait olduğu düşüncesi sunuluyor. Demek ki ötekiler, az

²⁵³ M. Gökberk, a.g.e., 1993, s. 27.

gelişmiş bir zihin yapısına sahiptir. Edward Said'ın açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, Doğu'nun Batı medyasında hep geri, değişmez, feodal, despotik, tembel, fanatik dinci olarak gösteriliyor. Uluslararası ilişkilerin ontolojisini kuran olgunun çatışma olması ve bu olgunun güvenlik sorununa birincil öneme sahip bir nitelik vermesi, aynı zamanda siyasal alana da ekonomik ve kültürel alanlara karşı öncüllük ve belirleyicilik rolünü verir. Uluslararası siyaset, Uluslararası ekonomi ve kültürel ilişkilerden daha önemli ve daha belirleyicidir. Üstelik, biz – onlar/dost – düşman çatışması temelinde siyaset anlayışı ve medeniyetler çatışması tezi ekonomik ve kültürel ilişkilerden konuştuğu zaman da, bu konuşma çatışma temelinde bir uluslar arası ilişkiler çözümlemesini içermektedir; etnik ya da dinsel kültürel çatışmalar gibi. Bu süreç içinde de, hem bir medeniyet olarak İslâm totalleştirilmekte ve İslâmi kimlik homojenleştirilmektedir; hem de İslâm tarihsizleştirilmekte, İslâm'ın içinde taşıdığı farklılıklar, farklı deneyimler, farklı yaşam tarzları, farklı söylemler göz ardı edinmekte, İslâm'ı kimlik bilinmesi ve dönüştürülmesi gereken kültürel bir nesne olarak kurgulanmaktadır. İslâmi öznenin bilinmesi ve dönüştürülmesi gereken “kültürel bir nesneye”ye dönüştürülmesi süreci, farklı olanın “ötekileştirilmesi” sürecidir.

O zaman, Batı ile Doğu arasındaki çatışma Uygarlık ile Vahşilik arasında bir çatışmadır, bu da en azından gösteriyor ki Batı'nın kendi uygarlığından başka bir uygarlık tanımamasıdır. Uygarlık demek Batı uygarlığı demektir. Şimdi ise Batı bu aynı kavramlara bir dönüş yapmıştır, fakat ufak bir değişiklik yaparak: o da Vahşi kavramı yerine “Terörizm” ve İslâm ya da İslâmi Terörizm kavramını ileri sürmektedir. Bu savaş Batı uygarlığına karşı ve onun değerlerine inanmayan ve sahip

olmayan öteki uygarlıklara karşı yürütülen bir savaştır ki, bu öteki uygarlıkların başında İslâm gelmektedir. Yani, özetle savaşın adı “Batı ile Doğu” ya da *İslâm ve Modernite* .

1798 yılında Napolyon Mısırı işgal ettiğinde, “Müslümanların geriliğinden İslâm sorumludur”, iddiasında bulunur. Bu eleştiriye yanıt dinin savunulması olarak sergilenir. Böylece zayıflığın gerçek sebebi gözden kaçırılır. Buna göre İslâm dünyasının yenilgisi İslâm dinindendir. Herkes dikkatini İslâm’a çevirdi. Tüm sorun İslâm’da olduğunu düşünölmeye başlanır. Müslüman ölkeleri, Müslüman oldukları için geridirler veya Müslüman oldukları için demokratik değildirler. Bu Batı’nın Doğu’ya bakışı ve onun hakkındaki kabulüdür.

Batı’nın İslâm’a karşı bu görüşü iki şeyi göstermektedir: İlki, Batı’nın Doğu’ya olan bakış açısı, yani Doğu’nun tek bir parça oluşu; ikincisi, Batı’nın İslâm’a olan bakış açısı, yani tek bir İslâm’ın varlığı. “Gerçek, Doğu’nun Oryantalistler tarafından çizilen kararı anlayamayacaklarını ileri sürerek Oryantalizmin işlediği metot hatalarını ortaya çıkarmak mümkün olamaz. Her iki görüş de yanlış olur. Kitabımda işlediğim konu Gerçek ve doğru bir Doğu’nun varlığı değildir; (İslâm, Arap veya diğerleri Robert K. Merton’un deyimini ile “iç” dünyaya ait bir görüş açısını “dış” dünyaya ait fikirlerin üzerine çıkarmak da değildir. Tam tersine söylemeye çalıştığım Doğu’nun kendi kendine var kılındığıdır. Kendilerine ait din, kültür ve bazı ırk özellikleri taşıyan temelden değişik yerli halklar ile bir takım coğrafi ayırım alanları öne süröldüğüdür. Bu ayrımların tümü tartışabilir nitelik taşımaktadır. Bir siyahın sadece siyahlar üzerine yazabileceği

yahut bir Müslüman'ın sadece Müslümanlar hakkında fikir yürütebileceği bir ortam tanımıyorum. Bu ölçü bütün diğer yersiz ayrımlar için de geçerlidir”²⁵⁴ Oysa İslâm ve Modernite bir kavram olarak, dahası bir problem olarak Doğu problemini olarak yansıtılamaz. Ancak böyle bir problemin de varlığı yok sayılamaz. “Küresel ölçekte belki de inkarı pek olmayan bir gerçek bugün yaşamakta olanlar, 15.yy’dan itibaren Avrupa denilen coğrafya da oluşmaya başlayan ve adına “ modern” denen bir dönemin ürünüdür. Bu dönem dört yüzyıldan beri kendisini oluştururken, aynı zamanda dünyayı da kendine göre değiştirip dönüştürmüştür.”²⁵⁵

Müslümanların modernite ile kurmuş oldukları ilişki ilk başlarda Batı’ya karşı bir muhalefet olarak görünse de, gerçekte o moderniteye kapılarını kapatmamıştır. Demokrasi, ilerleme, bireycilik ve kapitalizm kendi gelenek ve kültür dünyaları içinde karşılığını bulmaya çalışmıştır; bulamadıkları zaman da bu değerler İslâm ile çatışmadığını, İslâm’ın akıl dini olduğunu söylemektedir. Muhammed Abduh bu düşünce tarzını benimser. Bu yeni “durum” kökten bir kopuş olmasa bile kendisini meydana getiren coğrafya üstündeki insanlara ait 15 yüzyıllık bir geleneği, inanma ve yaşama biçimi, kültür, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketim biçimlerinden toplum modeline kadar her şeyi kökten nitel bir değişime uğratar.

“Müslümanlar yaklaşık 17. yüzyıldan, modern dünyanın güçleri ile karıştıkları tarihten başlamak üzere, uzun soluklu bir mücadele ile bu “projeye” cevap vermeye çalıştılar. Üç yüzyılı aşan mücadelenin vardığı noktada

²⁵⁴ E. Said, E., a.g.e., 1998, s. 434.

²⁵⁵ A. Arslan, **Moden Dünyada Müslümanlar**, İstanbul, 2000, s. 16.

Müslümanların yaşadıkları coğrafya ve değerlerinin büyük çoğunluğu modernitenin ve modern dünyanın bir parçası olmaktan kurtulamadı”²⁵⁶

Medeniyet, artık Batı üstünlüğünün bir ifadesi olarak tanımlanır hale gelmektedir; dahası onun kültürel modeline evrensellik atfetmektedir. “Sonuçta bu toplumların (Batı-dışı) tarihleri modernleşme ve Batılaşma (yada bunları reddetme) yolunda siyasal seçkinlerin iradesi tarafından belirlenen sürekli bir çaba haline gelmektedir. Doğu’nun Batı dünyası ile karşılaşması, iki kültür arasında karşılıklı bir alış veriş üretme yerine, İslâmcı kimliğin geri çekilmesiyle sonuçlanmaktadır”²⁵⁷

Eğer uygarlıkların belirleyici özelliklerini tanımlamak istersek, genel olarak diyebiliriz ki, Yunan uygarlığında aklın otoritesi hakim idiyse, İslâm uygarlığının özgül niteliği ise metin otoritesidir (NASS). Bu, akıl ve başka etkinlerin bir rol oynamadığı anlamına gelmez, ama İslâm uygarlığının hususiyeti, onun merkezindeki metnin, Kurân’ın işlevidir. Bir metnin dinsel otorite olarak tanınıp onun uygarlık kuran işlevinin öne çıkması ile onun adeta hayatın tüm sorunları için tek otorite olarak alınması arasında bir fark vardır. Yaşamımızda maalesef görmekteyiz ki, inancı aşan bir Kurân otoritesi toplumun tüm alanlarını ve bilimi kapsayan bir doğma oluşturmuştur. Kurân dinsel bir otoritedir, ama mesela tarih veya fizik bilgileri için başvuru kaynağı değildir. Buna karşın bugün, Kurân’ın aklın şimdiye dek tanıdığı ve tanıyacağı tüm hakikatleri içerdiğini söyleyen bir eğilim güçlenmektedir (İslâm ile bir yaşam).²⁵⁸ Bu tehlikelidir. Hem akıl için hem Müslümanların bilinci için tehlikelidir; çünkü bu iki sonuç doğurmaktadır: Birincisi, insan aklının önemini

²⁵⁶ A. Arslan, a.g.e., 2000, s. 17.

²⁵⁷ N. Göle, a.g.e., 2002, s. 66.

²⁵⁸ H. E. Zeyd Nasır, **İslâm’la Bir Yaşam**, İstanbul, 2004, s. 49.

azaltır ve böylece gerilik güçlendirilir; ikincisi Kurân bir vahi metni olmaktan çıkıp politik, ekonomik veya hukuki bir dinsel risaleye (metin) dönüşür. Böylece Kurân esaslı bir yanını, kendi özgül dinsel ve genel anlamda etik boyutunu kaybeder.

Din, bir bakıma, bilme benzeyen bir tarafı vardır: Onunla ilgili hangi görüş benimseniyorsa, onun pek çok şeyi etkilemesi sağlanır. Örneğin, Newton’un bilimde yaptığı devrimi sadece fizik bilimi olarak kalmadı, hemen hemen bütün bilim ve hatta sanat anlayışı bundan etkilenmiştir. “Newton Fizik’un biliminde yaptığı devrim sadece fizik bilimi veya sadece bilimi değil, sanatı, edebiyatı hatta müziği etkilemiştir; Newton’un bireysel atomlardan oluşan kainat fikri, ekonomide Adam Smith’in münferit girişimcilerden oluşan, çıkarlarını kovalayan kapitalist/liberal anlayışının mesnedini teşkil eder. Münferit atomların birbirleriyle ilişkisi ekonomide bireylerin ilişkisi şeklini alır”²⁵⁹

Dinin de (bilimde olduğu gibi) böyle bir işlevi vardır; yani çevredeki her şeyi değiştirme gücü vardır. İslâm uygarlığının hususiyeti, onun merkezindeki metnin, Kurân’ın işlevidir. Sadece teoloji değil, gramerde, edebiyatta, hukukta, tarih yazımında, plastik ve ses sanatlarının tipik formlarında, coğrafyada, diğer bir çok bilimler ve söylemlerde Kurân ile meşguliyet içinde olmuştur. Bütün bunlar yadsınamaz. İslâm dini Nass’a dayalı bir din olduğu için, bir “yorum” problemi ortaya çıkmıştır. Ünlü Arap yazarı Aziz al – Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler* adlı çalışmasında şöyle demektedir: “Bu kitapta toplanan yazılar, İslâm’ın idamesini sağlayan ne kadar durum varsa o kadar farklı sayıda İslâm olduğu düşüncesine

²⁵⁹ A. Alatl, **İkinci Aydınlanma Çağı**, Ankara, 2000, s. 10.

dayanmaktadır. Çeşitli biçimlerde ve mekanlarda kendini gösteren Avrupa İslâm'ı için de geçerlidir bu yargı.”²⁶⁰

Tek bir İslâm'ın varlığı düşüncesi bir yanılgıdır, Bu yanılgı hem günümüzde yaşayan Arap ve Müslüman, hem de Batı' da geçerlidir. Günümüzde bu basit iddianın (Tek bir İslâm'ın varlığı) bile savunulmaya ihtiyacı olması, belki de, zihinlerde yerleşen ‘muhayyel İslâm’ın taşıdığı gücün bir ifadesi ve göstergesidir. İslâm bir din (Batı da tasavvur edildiği gibi) olarak doğası gereği kapalı değildir.

“Kültürelcilik”e göre, kültür diye adlandırılan bir kendiliği, tarihsel bir kitlenin geçmişinde ve bugününde belirleyici bir uğrak olarak ele alır; yani tarihsel bir kitlenin atfedilmiş ayırıcı özelliklerin, özgülüğünün, hatta adının -Batı, İslâm vb- benzersiz ve indirgenemez bir kültüre karşılık geldiği düşünülür. Öyle ki, bu kültür, söz konusu kitlenin hem tarihinin hem de bugününü teşkil eder. Dolayısıyla kültürelcilik, kavramsal ve imgelemsel temsilleri, tarihsel kitlenin hayatindeki nihai ve indirgenemez sınırlar olarak ele alır, oysa, bütün toplumsal ve tarihsel sınırlar kavramsal değildir. “Kültür adı altına belli belirsiz bilinen şeyin, söz konusu kitlenin oluşumunda mutlak belirleyici rol oynadığı, kitle içersinde yeterli bir tanımlayıcı unsur olduğu iddiası temelsizdir.”²⁶¹ Müslümanların, nitel evrime direndiği, somut anlamda hiçbir tarihsel dönüşüme maruz kalmadığı düşünülür. Sanki bir şekil de tarihin dışında, bütün zamanlarda geçerli olan kollektif bir tinle donatılmıştır; Dindarlıkla ve imana dayalı eylemlere tanımlanmıştır. Etraflarını saran modernitenin, toplumsal, siyasal ve kültürel gelişmelerine kökten direnen bir Geist'tir bu. Şeriatın

²⁶⁰ A. A. Aziz, **İslâmlar ve Moderniteler**, İstanbul, 1996, s. 11.

²⁶¹ A. A. Azmeh, a.g.e., 1996, s.37.

bile toplumlara koşut bir şekil de evirilmiştir. “şeraitin ne şimdi ne başka bir zamanda, tam bir mutabakatla kabul edilmiş bir kod olmadığını, yalnızca hukukla ilgili bir ilkeler toplamıdır. Bütünlük adına sahip olduğu tek şey, adına işlev gördüğü yönetimlerle olan ilişkisine dayanır. Çünkü şeriat bir gerçektikten ziyade bir simgedir; bir addır yalnızca. Nesnel bir tarihsel kendilik olmadığı gibi –İşlâm şeriatının tarihi hakkında hiçbir fikri olmayanların iddialarının tersine – makul biçimde “ tatbik edilebilir ” bir kanunlar toplamı de değildir.”²⁶²

Çok yakın bir geçmişe kadar din meselesi fazla önem taşıımıyordu, gündelik hayatta İşlâm henüz siyasallaşmamıştır daha. İşlâmi kamusal yaşam da az bir etkiye sahipti. Bu fenomenler, 1980’li yıllara kadar dar bir çevreyle sınırlı kaldı. Fakat, Müşlüman kardeşler, Suudi Arabistan’ın oluşturduğu bir eksen çerçevesinde, Arap milliyetçiliğiyle, bu milliyetçiliğe dahil edilen sosyalist projeyle ve bunun sonucu olan Sovyet–Arap dostluğuyla mücadele etmek üzere taraftar toplamaya başladı.

Milliyetçilik ile sosyalizmin doruk noktasına çıkığı yıllarda, geçerli olan siyasal ve toplumsal söylem, modernist ve reformcuyuydu, dinsel terimler barındırmıyordu. Bugün Batı diye adlandırılan şeye karşı yürütölen savaş, o zamanlar kapitalizm ile emperyalizme karşı yürütölüyordu. Bugün anlaşılan şekliyle “költer emperyalizm”e karşı bir savaş değildi. Modernite karşısında, sadece marjinal kategoriler şeriatın uygulanması ve günü geçmiş ilkelere bağlı kalınması çağrısında bulunuyor, (özellikle kadınlar konusunda) bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasını talep

²⁶² A. A. Azmeh, a.g.e., 1996, s. 80.

ediyordu. Sadece bu guruplar, siyasal alanı, el kesme, taşlama gibi cezaların uygulanacağı bir alan olarak görüyordu. Böylece, bir yandan da –en azından biçimsel düzeyde– geniş çaplı bir tarih projesi bağlamında aydınlanmayı, bilimi, evrensel uygarlık değerlerini savunan kültür siyasetleri de geliyordu. Evrensel olana karşı özgül olan üzerinde odaklanmak, özü dinle tanımlanmış, öteki uluslardan farklı bir ulus olabileceğimiz fikrine saplanmak, bilinçli bir ilkelcilik olarak değerlendiriliyordu.

O zamanlar, İslâm'ın her şeyin kökeninde yattığı için bütün sorunları çözeceği tezi henüz oluşmamıştı. Dolayısıyla sekülerizm konusunda Avrupa'da yaşanan süreçlerin benzeri Arap ülkelerinde de yaşanmıştır. Fukahanın yerine hukukçular, sakallı ve sarıklı şeyh'lerin yerine öğretmenler, şeriatı uygulayan kadıların yerine hukukçular almış, entelektüel yaşamın temellerini oluşturmak üzere doğa bilimleri, tarih ve coğrafya benimsenmiştir. Bu sekülerleşme, bazı fıkıh ilkelerinin yasa maddesi biçimine sokulmasıyla, hepsinin modern yaşam ve ilerleme standartlarına uyarlanmış kodlar halinde birleştirmesiyle hayata geçirilmiş bir gelişmedir. Şeriatın bazı mefhumları bir yana bırakılmıştır. Sözgelimi şahitlik – özellikle kadınların şahitliği-, diyet, faiz ya da sigorta işlemleri üzerindeki yasak olması gibi.

Avrupa kapitalizminin uzun kolu, bütün dünyayı ideolojik ve iktisadi bir standartlaşma sürecine tabi kılar. Avrupa küresel bir kültürün tetikleyicisi olmuştur, dolayısıyla, İslâm ister istemez küreselleşmiştir. Bunun bir göstergesi olarak de

İslâmcı siyaset, toplum ve tarih anlayışının temelinde yatan fikirlerin Batı modernitesine borçlu olmasıdır.

Müslüman ülkelerdeki bu değişimin tezahürü, siyasal İslâm'ın kendisinin bile, Arap kültürü ile siyasetine hakim olan, Avrupa kökenli modernist ideolojilerin kavramlarını kullanmasıdır. Bu modernist reformculuğun gelişmesinde kilit isimler Muhammed Abduh ile öğrencisi Reşid Rıza'dır. Bunlar, Kurân'ın Müslüman dinsel ve entelektüel hayatının diğer temel metinlerinin yorumlanması için çabaladılar. Bu, bir yandan Kuran'ın ve diğer temel metinlerin entelektüel düzeyde güvenilirliğini gösterme, diğer yandan da modernliğin kaçınılmaz mecazlarını ve değerlerini benimseme çabasıdır. 19. yüzyılın sonundaki reformcu söylemin en belirgin niteliği, o dönemde yaygın olan, pozitivizmle ve Darwincilik'le ilişkilendirilen iyimser evrimciliğe bağlılığıdır. Bu özellik reformculuğu 20. yüzyılın sonlarında bazı kesimleri etkisi altına alan öze – dönüşçülük (revivalism) belirgin bir biçimde farklı kılmaktadır. Evrimci pozitivistin benimseme nedeni, ulusların ilerlemesini sağlayan doğal belirleme atıfta bulunarak reformculuğu nesnel bir bağlama yerleştirme olanağı sağlamasıydı. Darwincilik de, hayatta kalma mücadelesi gibi basit bir mefhumla dayanmasında, hayatta kalmak için birbiriyle mücadele eden uluslar imgesine “bilimsel”doğalcı bir nitelik kazandırmasından ötürü savunuluyordu. Bu, Osmanlı Devleti ile diğer Doğu devletlerinin maruz kaldığı emperyalist taarruz için gayet uygun bir metafordur. Muhammed Abduh, toplumsal evrimi Comte'un modeli çerçevesinde üç evreye ayırır. İnsan varoluşunun üç gelişme aşamasından geçtiği sonucuna varır. İlki doğal varoluş, ikincisi toplumsal, üçüncüsü siyasal varoluştur. “İnsan (ilk aşamada) basit ve içgüdülerine bağlıdır, hayatını idame ettirmeye, kendini

korumaya, gücünün sınırları içerisinde diğer doğal ihtiyaçlarını gidermeye çalışır. Sonra, kendiyle ilgili kaygıları, onu, türünü koruma arzusuna sevk eder, sayısız ihtiyacı onu diğerlerinden yardım almaya zorlar. Böylece başkalarıyla bir araya gelir, birlikte olur ve şehirler kurar. Bu aşamada ilerledikten sonra kendisiyle ve türüyle ilgili meseleler üzerine eğilir. Böylece siyasal olur. İşte bütün hakları ve ödevleriyle, uygar insandır.”²⁶³

Abduh’un evrimciliği, toplumsal sistemlerin bağlamı içerisinde en alt gelişmişlik düzeyinden en yükseğine doğru tedrici biçimde ilerleyen çizgisel bir harekete işaret eden nesnel bir bağlamdır. Evrimciliği, kendine özgü bir tarzda, yaşadığı dönemin din ve eğitim anlayışlarıdır. Özellikle Herbert Spencer’den esinlediği düşünceler çerçevesinde, evrimciliği dinler tarihine uyarlamıştır. Spencer gibi Abduh da dinlerin evriminin kültür ile toplumun evrimine koşut bir seyir izlediğini düşünür. İktidara dayalı bütüncül otorite, insanın ilkel evresiyle uyumludur. Otorite imgesi ve ölüm korkusu, insan zihnini kaba algılamaya dayanan putlara kutsallık atfetmeye, onlara tapmaya sevk etmiştir. Sonra, insanların yararlı ile zararlı arasında ayırım yapmasını sağlayacak zihinsel olgunluğa erişmesiyle birlikte, peygamberlik evresine geçilmiştir. Nihayet, üçüncü evrede, “ihtiras şeytanının izinden gidip siyasetin baştan çıkarmalarına teslim olduğu için yitirdiği nebevi hakikati yeniden kazanır.”²⁶⁴ İslâm dahil olmak üzere, insanlığın ilerleyişiyle uyumlu olan nesnel, tarihsel bir evrim bağlamına yerleştiren evrimci anlayışı benimseyen tek kişi Abduh değildir. Cemaleddin Afgâni de, insan imgelemenin ussal düşünme yetisiyle birlikte geliştiğini düşünür. İlkel insan, taş gibi çok somut nesnelere

²⁶³ M., *El – A’malu Al kamile*, Mısır, 1977 s. 37.

²⁶⁴ M. Abduh, a.g.e., 1977, s. 558.

tapınırken, sonra ateşe, putlara, yıldızlara tapmaya başlamış, ardından da doğaüstü varlıklara tapmıştır. Afgâni'nin benimsediği tavır da bazı özgöl noktalar olmakla birlikte, onun düşüncesi de evrim kuramından devşirilmiş nesnel tarihsel bağlamında değerlendirilmelidir. 19. yüzyılın hakim kavramsal aracı olan evrimcilik, Abduh ve diğerlerinin 19. yüzyıl Arap (Müslüman) düşüncesindeki hakim eğilimlerle de örtüşüyordu.

İlk reformcular asıl kaynaklarını, özellikle liberal düşünce mirasını inkar etmez. Et- Tahtavi Rousseau'yu, Voltaire'i, Montesquieu ve Condillac'ı okuyan, kanunla yetkileri sınırlandırılmış devlet ve mutlak devler konusunda Avrupa'da geliştirilen düşünceleri derinlemesine kavrar.²⁶⁵ Reşid Rıza selefiye akımına bağlanmadan önce, Batı siyasal düşüncesine yakınlık duymuştur.

Modernite, girdiği her toplumun inanma ve yaşama tarzını, insanı tanımlama biçimini, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketimini, yönetme ve yönetilme anlayışını mahiyet olarak değişikliğe uğratarak vücut bulur. Öte yandan hakikatin akıl merkezli tanımı, ister istemez insanı da hakikatin merkezine taşıdı, kazandığı yeni mevkiinden dolayı “modern akıl”, aynı zamanda tarafsız varsayıldığından, evrensel olduğu savunulmaya başlandı. Evrensellik iddiası, modern bilgi/bilimin ve teknolojinin desteğiyle, dünyanın Avrupa dışındaki insan ve kültürleri tarafından kolayca kabul edilebilir hale getirilmiş olur.

²⁶⁵ A. Arwi, **Al aydolejya Al arabiye Al mua'sira**, Kahira, 2000 s. 73. Hatta, Abduh yabancı eserleri inceleyebilmek için başka dilleri öğrenme ihtiyacı duymuştur (bkz., A. Arwil, a.g.e., s. 65).

16. yüzyılda hem Protestanlığın Almanya’da ağırlık kazanması hem de Almanya Habsburg İmparatorluğun iç politikası açısından kritik bir dönemde birlik ve bütünlüğünü koruyabilmesi açısından Osmanlı’nın Balkan hattı üzerinden ilerleyerek oluşturduğu “Türk tehdidi” önemlidir. Osmanlı’nın Avrupa’ya dayanması, tarihçi Winfried Schuze’nin sözleriyle Avrupa’nın “modern, yani hesapçı ve çıkarlarını gözetken siyasal anlayışını” bulması, ortak bir Batı Hristiyanlığına aidiyet fikrinden ayrılarak Machiavelli tarafından ustaca dile getirilmiş, çıkar politikasını uygulamaya zorlayan en temel etkinlerden biridir.²⁶⁶

Modern dönemle beraber sadece yeni bir toplumsal/siyasal birim olan “ulus–devlet”le, kendine ait Avrupalılık fikri de oluşmaya başlar. Batı, artık yeni bir bilgi, yeni teknolojiler ve yeni güç kaynakları elde etmeye başlar. Modernite bir zihniyet, bir hayat, bir dünya düzeni ve bir uygarlık projesi olarak gelişmektedir. Bu gelişme, 15. yüzyılın sonlarından itibaren yavaş yavaş dışarıya taşar. Elde ettiği yeni güç kaynakları ile beraber silahların ve güçlü orduların eşliğinde yerküreyi kuşatarak, bütün toplumsal yapıları parçalar ve onları istikrarsızlığa mahkum etmiş olur. Çözülen toplumsal yapıların, bu defa kendi değer sistemine ve kendi değer yapılarına göre yenden örgütlenmelerini ister. Yaklaşık 17. yüzyıldan itibaren artık dünya genelindeki toplumsal değişimin tarihsel seyri Batı modernite merkezli ve onun tarafından belirlenmiş olmak gibi bir “kaderle” karşı karşıya kalmış olur. Dolayısıyla, moderniteyle karşılaşması ciddi bir travma olarak bugüne kadar gelen izler bırakılmıştır. Dahası, günümüzün İslâm’ı düşünce ve mücadelesinin bu karşılaşma neticesinde şekil alır. Modern bilgi, düşünce ve ideallere karşı karşıya

²⁶⁶ O. Konty, a.g.e., 2002, s.119.

gelmenin neticesinde savunmasız duruma düşen bu kültür ve hayat biçimlerinin insanları, kendilerini savunmak üzere bir anlam ve imkan aramanın, ayakta kalabilmenin mücadelesini yapmaktan günümüze kadar vazgeçemedikleri bilinmektedir. Bu insanların başlangıçtaki çabası, farklı bir dünyaya karşı, kendi hayat ve değerler evrenini korumaktır. Ne var ki, onların Batı modernitesi verdikleri bu mücadelenin, kendileri bir parçası olmuştur. Bununla beraber Batı'nın askeri teknolojik kuvvetleri, modern düşünce ve idealleri ile karşılaşan Müslümanlar, bu hakimiyetten kurtulmak için “muhalifin” elindeki fiziksel ve entelektüel “araçlara sahip olmalıdır. Ve yine bu araçların imkan ve yardım ile kendi geleneksel yapılarını ve eski değerlerini yeni den inşa etmek ve canlandırmaktır. Öte yandan modern güçlere karşı girişilmiş çaba, çözüm olarak seçtikleri yöntem iki gruba ayırmak mümkündür: “Laik” ve “İslâmcı”. Bu iki grup karşı karşıya kaldıkları modern güçlerle hem baş edebilmek hem de toplumu içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlamaktadır. Geri kalmışlıktan kurtulma sürecinde geçmiş, tarihsel tecrübenin yardımından daha çok, engel teşkil edeceği genel kabul gördüğünden, bu tecrübeye karşı kuşkulu ve yer yer reddedici tavırlar görülür. Laikler, toplumsal yapının dini/kültürel dünyasını tamamen değişmesi gerektiğini ve modern toplum tasarımını mevcut bünyeye aktarılmasını savunurken, İslâmcılar moderniteyi din/gelenek içinde üretmek istemiştir. Müslümanlar, modernitenin getirdiği yeni hayatın gelişmelerine uyum sağlamak için Kur'an ve Sünnet'e başvurdular. Maksat Kur'an ve Sünnet'in yardım ile “teknoloji” ve “bilim” gibi bazı araçları kendi bünyelerine aktararak sahip olmak ve böylece kendine ait hayat ve değerler dünyasını kurmaktır. Fakat burada modernite karşısında iki ayrı İslâmi tavırdan bahsetmek mümkündür, yani Müslümanların moderniteyle ilk karşılaştıkları olan

tavırlarını ile sonraki (zaman geçtikçe) olan tavırları. İlk grubun en önemli temsilcilerinden el – Afgâni (1838- 1897) ve Muhammed Abduh (1849 –1905), ikinci grup ise en önemli temsilcisi Seyyid Kutub’tur (1966 ölüm). İlk grubun amacı din/gelenek içersinde moderniteyi, üretmenin imkanı ve ona uyuma yolları aramak; İslâm’ın akıl dini olduğunu, modernite ile zıtlaşmadığını göstermektir. İkinci grubun tersi olarak, toplumlarına girmiş olan moderniteyi İslâmlaştırmaktır. Biri, İslâm’ı modernleştirmeye çalışırken, ikincisi moderniteyi İslâmlaştırmaya uğraşıyordu. Bunun neticesi olarak bu iki grubun zihniyet ve inşa etmeye çalıştıkları dünya/toplum farklı olmuştur.

Her iki grubun, toplumlarında bir geri kalmışlık sorunu olduğunu kabul ederken, çözümü moderniteyle bulmuşlardır. Dolayısıyla modernitenin her şeyden önce bir zihniyet biçimi, yeni bir insan anlayışı ve en önemlisi modernite bir bilgi üretme projesi olduğunu kabul etmişlerdir. Modernite sadece teknik/teknolojik araçlarla ve bu araçların kullanımına indirgenebilecek bir mesele olmaktan önce, insan zihni üzerinde kurmuş olduğu hegemonyanın kendisiyle ilgilidir. Modernitenin insan zihnini kendi ilkelerine göre şekillendirmek isteyen yaptırımcı entelektüel bir güç olması, insanı çok zaman çaresiz duruma sokar; kendisine ait tarihin yeni idealler ve değerler doğrultusunda, başkaları tarafından değiştirmesine seyirci kalmak durumunda bırakır. Yukarıda sözü edilen İslâmi ikinci grubun çıkış noktası budur; özellikle de Batı modernitesinin hegemonyasından kurtulma çabasıdır. Bu bağlamda sorulması gereken soru, acaba Müslümanlar kendi dini ve tarihi tecrübesinden başta bilgi olmak üzere kendileri için önemli olan “hakikat” tanımı, yaşamakta oldukları hayatın anlamını ve üretim-tüketiminin hedefini kendileri tanımlayabiliyorlar mı?

Her yere yayılmış Batı modernitesinin bu soruya yanıt vermesinin olanağı yok gibidir. Zira bu tanımlama ve tayinleri Batı belirliyor ve evrensel olduğu varsayılan her tarafı kapsayan değerleri yine Batı modernitesi yaratıyor. Ayrıca, mevcut modeli (Batı modernitesi) elde etmek isteyenlerin Batı ve Doğu şeklinde coğrafi bir ayrıma gitmiş olması meselenin farklılığının dini veya felsefi olmaktan önce coğrafi bağımlı olduğu hususunda yanlış bir yönlendirmeye sebep olmuştur.

“Oryantalizm ele alındığı sırada sadece profesyonel oryantalist ve onun çalışmalarını değil, aynı zamanda Doğu adını verdiğimiz bir coğrafi, kültürel, dilbilim ve etnik alana bağlı araştırma konuları da düşünmek gerekir (...) Bir coğrafi ‘alan’ dan bir bilimsel uzmanlık dalı şeklinde söz açmak özellikle ‘oryantalizm’ konusunda oldukça göz alıcıdır. Zira hiç kimse buna karşılık bir ‘Baticılık’ kavramını aklına getirmemektedir. Oryantalizm özel, hatta orijinal durumu böylece daha ilk anda ortaya çıkıyor (...). Zira çeşitli bilim dalları genellikle ele aldıkları “malzeme”nin adı ile anılmaktadır (mesela bir tarihçi insanların o günkü durumlarından hareketle geçmiş devirlerini ele alır). (...) Bu açıdan ‘oryantalizme’ benzeyen başka bir bilim dalı yok gibidir. Belki yeryüzünde hiçbir bölgesinde sosyal gerçekler, konuşulan diller, politika, tarih ve çeşitli konular bir coğrafi bölgenin sınırları içine alınarak incelenmez.”²⁶⁷

Edward Said’in *Oryantalizm* kitabı, Doğu-Batı ilişkisinin gelişme, azgelişmişlik, emperyalizm ve kolonyalizm gibi sosyo-ekonomik kavramlarla irdeler. Birçok sosyal bilimci bu bakışın etkisi ile Doğu-Batı ilişkisinin kültürel bir hegemonya ile şekillendiğini ve emperyalizm, kolonyalizm gibi süreçleri önceleyen Oryantalist söylemin, yani Batı’nın doğu’yu Avrupa merkezci bir şekilde algılamasının, bu süreçler üzerinde etkilerinin olduğunu kabul etmektedir. Oryanalizm en geniş tanımıyla, oryantalizmin temeli “biz-onlar” düalizmine dayanır.²⁶⁸ Oryantalizm, kendini (occident) denilen bir siyaset – kültür oluşumuna ait hisseden birinin Doğu (orient) olarak betimlediği bir oluşumun öğeleri hakkında konuşmasıdır.

²⁶⁷ E. Said, a.g.e., 1998, s. 80.

²⁶⁸ O. Konty, a.g.e., 2002, s. 118.

Said'e göre çağlar boyunca Batılıların doğulular hakkındaki her türlü bilgisi ve bu bilginin temsili çarpık, eksik ve yanlış algılamalara dayanır. Batının Doğu fikri çoğu zaman Batı'yı yücelten ve metinler boyunca devam eden, hem düşünsel hem de eylemsel düzeyde ortaya çıkan egemen bir konuma yaslanmaktadır. Batı'nın Doğu ile her karşılaşmasında bu iktidar ilişkisi, yani oryantalizm söylemi kendini yeniden üretir. Said oryantalizmi üç kategoriye ayırır: “*Açık oryantalizm*” (*manifest Oryantalizm*). Bu kategorideki Oryantalistler Batı'nın diğer kültürlerle üstünlüğünü vurgulamak için (bilinçli olarak) Doğu ile Batı arasındaki farkları irdelerler. İkinci olarak “*gizli (latent) oryantalistler.*” Bu yazarlar bilmeden ve istemeden, Doğu ile Batı arasındaki farkı vurgulamışlardır. Bu kategoriye sadece Oryantalist akademisyenler değil, Doğu hakkında herhangi bir beyanda bulunmuş olan her türlü ünlü yazar veya düşünür girer. Marx, Victor Hugo, Dante burada oryantalizm bir düşünce biçimidir. Örneğin Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eseri bile her ne kadar Doğu ile doğrudan ilgili olmasa da, Doğu'ya ilişkin önyargıları ve fantezileri yeniden üretmiştir. Üçüncü, “*modern oryantalizm*”dir. Bu akım 18. yüzyılın geç dönemlerinde başlar. Modern oryantalizm bir hükmetme, yeniden yapılandırma, doğu'yu ve doğuluları çeşitli pratikler ve kurumlarla temsil etme biçimidir. Bu pratiklere örnek olarak doğu'yu öğrenme, gözlemleme, oraya yerleşme ve klonize etme çabaları verir.²⁶⁹ Bu türden Oryantalizm, Said'e göre iç tutarlılığı olan ve süreklilik arz eden bir söylemdir. Ama yine modern oryantalist söylemin “doğusu” da gerçek doğuyla örtüşmez. Doğu denen olgu aslında insanların Batı'da yarattığı bir imgelemedir. Ayrıca, tarihsel gerçeklik değil de metinlerin kurduğu gerçeklik

²⁶⁹ O. Konty, a.g.e., 2002, s. 270.

Batılı devlet adamlarının, düşünürlerin bakış açısını şekillendirmiştir. Doğu'nun bir imgeleme olmasından dolayı Oryantalizm bir söylem olarak incelenmelidir. Oryantalizm söylemi Doğu dünyasını durağan ve türdeş, Doğu insanları ise her yerde aynı olarak temsil eder. Ayrıca Said'a göre Avrupa'nın diğer kültürlerle üstün olduğu iddiası oryantalist söylemi mümkün kılar ve Avrupa'nın kültürel hegemonyasını besler. Bu metinsel ilişkilerinin yaratmış olduğu pratikleri de içerdiğine söylemektedir, yani Batı'nın siyasi pratikleri kaçınılmaz olarak bu metinlerin doğruluk iddialarıyla şekillenmiştir. Böylelikle Oryantalizm sadece doğu'yu yanlış anlamakla kalmaz; aynı zamanda, "Doğu karakteri " gibi, Batılıların üzerinde düşündüğü, araştırdığı ve yönettiği genel kabul görmüş doğruları da yaratır. Bu imgeler özellikle stereotipik, değişmez ve tarihsizdir. Oyantalist iktidar biçimini kavramak ve metinler ile somut siyasi pratikler arasındaki ilişkileri ortaya koymak için Said Foucault'nun iktidar/bilgi kavramı irdeler.

Doğulunun anlaşılmayan ruhunu anlamak ve anlatmak, oryantalist düşüncenin kendime biçtiği bir görev olarak beliriyor. Doğu'nun karmaşıklığını Batı'nın ilim merceğinde anlamak mümkün görüyordu. Doğu bir hasta gibi teşrih masasına yatırılır. İyi ve kötü, güzel ve çirkin her şey Batı'nın ölçütlerine göre dile gelecektir. Öyle ki, Napolyon sonrası oryantalizm, tamamen bir kuram oluşturma biçimini almıştır. Napolyon öncesinde, Doğu'ya ilişkin temsil ve tasvir sadece öndeydi. Napolyon'dan sonra ise, Doğu'ya tam bir şekil verilmeye çalışılır. Doğu'yu anlatırken de aslında anlattığı kendisidir;²⁷⁰ çünkü nesne teşrih masasındadır ve nesnenin hastalıklı yönlerine ilişkin belirleyicilik Batılıya aittir. Doğu'nun siyasi

²⁷⁰ E. Said, a.g.e., 1998, s. 20.

devleti hasta ise, bu Batı'nın siyasi devleti hasta değildir şeklinde düşünülür. Doğu'nun duygusallığı vurgulanırken bu Batı'nın akılcılığına vurgudur. Doğu'nun tarihsizliği vurgulanırken bu Batı'nın tarihselliğine vurgudur. Doğu despot ise bu Batı'nın despot olmadığını anlatmaktır. Oryantalizmi “Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimi”²⁷¹ şeklinde değerlendiren Edward Said, Doğu ile Batı arasındaki farka işaret etmiş olmakla beraber, bu farkın çatışmanın değil, zorunlu birlikteliğin işareti sayılması gerektiğini de belirtmiş olmaktadır.

Oryantalist düşüncenin temelinde, Doğulu ulusların Batılılardan farklı ve evrensel nitelikli bilgi ve zihin yapısının Batılı bilgi ve zihin yapısı olduğudur. Bu sonuca göre geçmişlerinde ve geçmişleri hakkında değerlendirmelerinde, bu ulusların Batılılardan daha değerli bir bilgi ve tarih yaratamadığı kabulü vardır.²⁷² Sonuçta, bireysel açıdan kendisini tarihin öznesi olarak gören Batılı, Batı dışı toplum ve toplulukları, özneye bağlı ve özneye yakınlık ve uzaklıkla değerlendirmiştir. Bu nedenle, Batı dışı ülkelerin tekrar dünya tarihine dahil olmaları için Batı'nın değerlerine göre kendisini yeniden üretmelidir.

Dünya tarihini Avrupa öznesine bağlı yeni bir gözle okuma, oryantalist ruhun bir dayatmasıdır.²⁷³ Avrupa merkezli tarih yazımlarının amacı yeni bir tarih öznesi oluşturmaktır. Bu tarih öznesi ise “Avrupa insanı”dır. Öteki'ne karşı özne konumunda olmak, öteki'ni nesne olarak görmeyi ve nesnenin de değerinin özneye

²⁷¹ E. Said, a.g.e., 1998, s. 14.

²⁷² Süphandağı, İsmail, **Batı ve İslâm Arasında Oryantalizm**, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 31.

²⁷³ Fouda, Ahmed., a.g.e., s. 33.

yakınlık ve uzaklık ölçüleceği bir durum ortaya çıkarır. Bu durumda öteki ile Avrupa insanı –tarihin öznesi – ve tarihin öznesi olmayan arasındaki ilişki bir efendi-köle ilişkisine dönüşmüş olmaktadır. Yine bu ilişki de tarihin öznesi olan Avrupa insanı ile öteki arasındaki diyalogların tümü, kaçınılmaz olarak tek taraflı işlemek durumundadır. Yani Avrupa veya daha geniş bir sözle Batılı, öteki ile diyalogunu ya hakimiyet kurmak ya da öteki’ni kendi içinde eritmek amacıyla geliştirir.

Doğu kimliğinin ve öteki’liğin politik ifadesi biçiminde varlık kazanan oryantalizm, Doğu ve İslâm’ı kurgusal bir biçim de hapsetmiş ve öteki ile ilişkilerini de kurgusal çerçevedeki algılayışına paralel biçimde yeniden üretmiştir. Batı bugün bu yanlışının özeleştirisinden uzak görünmektedir. Dolayısıyla, Batı’da Edward Said’ın karşılaşmış olduğu olumsuz tepkilerin nedeninin anlamak zor değildir. Edward Said’in önemi bugüne dek eğmen olan “özne” yapıyı, nesne konumunda incelemiş olmasıdır. Bir düşünce klasiği olarak görülen *Oryantalizm*, öznenin kendisine dönük ilk büyük çaplı eleştirisidir.²⁷⁴ Said’in Hristiyan oluşu bile onun eleştirilerinin kuşkuyla karşılanmasını önleyememiştir. Çünkü o her şeyden önce o doğuludur. Ve sırf bu yüzden Batı eleştirilerinde kısmen de olsa sübjektif davranmakla suçlanmıştır. Edward Said’in yaptığı şey ise, Oryantalizme zihinlerde bir şekil vermenin yanı sıra, onu sistemli bir ideoloji olarak okumak ve Batı’nın akıl-uygarlık ve medeniyet gibi değerlerini sorgulamaya açmak olmuştur.

Sosyolojik düşünce içinde öteki’leştirme mantığının hakim vasıf olarak belirmesi, Batı, İslâm-Doğu ilişkilerinde de öteki imajından hareket edilmesi,

²⁷⁴ Amin,Ahmed, **Mukhtarat felsefiye** ,Dar el- Saki ,Beyrut, 2001s. 55.

Doğuya karşı yine benzer bir mantık yürütülmesi, ötekileştirmeye dayalı zihinsel yapının Batı insanının varlık ilişkisindeki belirleyiciliğini ortaya koymaktadır.²⁷⁵ Bu mantık biçimine rengini veren özne kavramı “ben” düşüncesidir. Ben olmadan bir ötekinin olması mümkün değildir. Ben ve öteki arasındaki ilişki, eğer çoğul bir yapıya dayalı anlatılırsa, o zaman Ben, Biz/Öteki ise Onlar olur. Bu sefer söylem biz ve onlar biçiminde devam eder. Ve sorun bir medeniyet karşılaştırılmasına dönük ise o zaman ben ve biz yerine Batı, öteki ve onlar yerine de Doğu veya İslâm kavramı geçecektir. “Ben” düşüncesi modernizmi tanımlamada anahtar kavram olarak bu sefer “ birey”e dönüşür.²⁷⁶ Aynı şekilde eğer siyasal yapılanma söz konusu ise birey’in yerine bu sefer de “ulus-devlet” almış olur. Yazın’ın kültürel bir ekseninde geliştiği varsayılırsa bu sefer birey’e ya da ulus-devletin yerine çağdaşlaşma alacaktır. Her kategoride ayrı bir öteki’leştirme mantık biçimini devreye sokan Batı, bütün bu oluşumları karşıtlarına göre üretmektedir. Bu mantık biçimi, öncelliği olan husus, Batılı zihin yapısının öteki’ne endeksli bir işleyişe bağlı olarak geliştiğidir. Sonuçta, bu mantık biçimi, sömürü mekanizmasını ortaya çıkaran bir yapı doğurmuştur.

Tanımlama çabasından dolayı Doğu mercek altına alınmıştır. Mercek altına alan batılıydı. Batılı öznenin karşısında her şey farklıdır; yani öteki’dir. Batılı, nesnesi üzerindeki hegemonyasını dört temelde kurar: Siyasi bakımdan sömürgeleştirir. Entelektüel açıdan onun düşünce dünyasını irdeler ve kendi kavramlarına göre tanımlar. Kültürel bakımdan zevklerini ve tüketim anlayışlarıyla

²⁷⁵ İ. Süphandağı, a.g.e., 2004, s. 54.

²⁷⁶ S. Awni, **Al Hadatha Wa al Fard**, Amman, 2002, s.76.

değer sistemlerini değiştirir. Ahlâki bakımdan ise “neyi bizim gibi yapmadıkları, bizim gibi anlamadıkları”nı ortaya koyar.

“Rönesans’tan aydınlanma çağına, sanayileşme devrimine ve şimdi de bilgi çağına damgasını vuran Batı tarihi, bir kez yeniliğin merkezi, böylece de modernliğin referansı haline geldikten sonra Batı-dışı deneyimler solgunlaşmış ve dünya tarihinin inşa edicileri olmak açısından güçlerini kayıp etmişlerdir. Sonuç olarak da özel isimleri olmayan, sadece Batı’ya referansla; Batı-dışı, ötekiler, arta kalanlar, olarak tanımlanmaktadırlar.”²⁷⁷

Dünya tarihinin inşa edicileri arasında yer almamak, tarih- dışı kalmak anlamını taşıyor. Batı-dışı toplumlar bu yüzden, dünya tarihine katılabilmek adına, Batı’ya bağımlı kalmak zorunda olurlar. Tarihin dışında kalmak, bu bağlamda, Batılı tanımlamayla zayıf bir tarihsellik olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle öteki’nin süreklileşen bir ikilem içinde çırpınışı söz konusudur. Batı’dan farklı tarihi deneyimler geçirmiş olan Doğu’nun kendi tarihini anlamak için Batı tarihinin kodlarını referans alması, oryantalistleşmenin özünü oluşturur. Batı modernliğinin pratiklerini, farklı bir medeniyet anlamak için referans olarak kullanmak, özne-nesne ilişkisi bağlamında bir efendi-köle ilişkisini kabule dönük bir çabadır. Foucault, ilerlemeci ve eleştirel tarih yazımlarını, Batı’nın Doğu’yu ötekileştirme sorunu yüzünden eleştirir ve bu tarih yazımlarının, modernitenin kurucu projeleri olduğunu ileri sürer. Modern kimliğin akıl ile hareket eden ussal bir özne olması, tarihsel ve söylemsel bakımdan farklı ulus ve medeniyetlerinin barbar, vahşi gibi algılanması sonucunu doğurmuştur. Buradan hareketle sermaye dönemini niteleyen modernitenin globalleşmesi tezi, Avrupa merkezcidir. Kendisini tarihin öznesi gibi algılayan Batılı bilincine göre, değer kazanmak ya da kayıp etmek, tarihin öznesine yakınlık ve

²⁷⁷ N. Göle, a.g.e., 2002, s. 56.

uzaklık ile ilgilidir. Tarihin öznesine olan yakınlığı kurumunun yolu, Batı'ya özgü bakış açısına sahip olmaktır. Moderniteyi kuran iç dinamikler de, akıl ve sermaye dönemi kavramları da Batı'ya özeldir. Batı, sermaye dönemi ile Doğu'ya yayılmış ve globalleşme çizgisini oluşturmuştur. Bunun sonucunda ise akıl ve Batı kavramları, özdeş kavramlar olarak yan yana tutulmuştur. Böylelikle dünya tarihinin merkezi durumuna gelen Batı, global bir nitelikte ilerleme tarihinin de merkezi oluyor. Dolayısıyla, öteki'nin tarihini okuma gayeleri, oryantalizmin global bir hegemonik proje olarak uygulanmasına dönüktür. Dünya tarihini özellikle öteki'nin (Doğu) tarihini okumada, evrensel gönderim noktası olarak Batı'nın yaşadığı tarihsel süreçlerin referans alınması, oryantalizmin, global hegemonik amaçlarını duyuruyor. Özellikle modern süreçle beraber, Batı karşıtı söylemlerde, evrensel kod olarak Batılı terimler kullanılmaktadır. Tarihsel ve söylemsel bir kurgu olarak Batı, kendini Doğu karşıtlığına göre üretmiş, kendisini farklı kılabilmek için, Batı-dışı toplumları 'tanımlamış' ve onları farklı kategoriler içerisinde yerleştirmiştir.²⁷⁸ Doğu-Batı gibi geniş aidiyetlerin öne çıkarılması, bir zihinsel inşa süreci sonucudur ve Batı, bu inşa süreci içerisinde karşısındakinden farklı olduğunu, karşısındakini, 'tanımlamaya' dönük imgelerle, ortaya koymuştur. Bütün karşılaştırmalarda Batılı kodlar ölçü alınmış, Batılı düşünce ve tarih süreci merkeze alınmıştır. Medeni-vahşi, geri-ileri, aydın-cahil gibi ikili karşıtlıklardan birincileri Batı'yı, ikincileri ise Doğu'yu temsil eder. Bu temsil biçimi bize modernitenin Batı'ya içsel masum bir olgu olmadığını, esas itibarıyla kuruluşundan bu yana 'global bir hegemonik proje' olarak da işlev gördüğünü anlatmaktadır. Buradan hareketle Oryantalizm'in modernizmin yayılcılığını kodlayan ideolojik proje olarak algılanabilirliğini, Edward Said'in

²⁷⁸ S. Yafut, a.g.e., 2001 s. 66.

Oryantalizme getirdiği tanımda da görüyoruz. Said “farklılıkların tarih içinde dondurulmasını Batı-dışı kültürler olarak kodlanan ilişkilerin ‘geleneksel toplum’ kategorisi içinde hapsedilmesini ve öteki olanın denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir ‘kültür nesnesi’ olarak kurulmasını temsil eden ve bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bu tarih okuma anlayışına Oryantalizm adını verir. Çünkü Doğu her zaman ön yargılara algılanmış ve belli şablonlara bağlı oryantalist kaynaklı bilgiler, Doğu’ya içeriden tanımaya olanak sağlamıştır. “Dolayısı ile Oryantalizm penceresinden görünen Doğu, Batı bilimi ile getirilen, Batı bilincinde oluşan ve daha sonra Batı’nın imparatorluğu ile ortaya çıkarılan bir seri kuvvet elemanları ile çerçevelenmiş bir takdim sistemidir. Oryantalizmin bu tarifi daha çok politik görünüyorsa da olayın izahı basittir; Zira benim için Oryantalizmin kendisi bazı politik güçler ve bazı politik hareketlerin üretimidir.” Oryantalizm, ham maddesi Doğu uygarlığı, Doğu halkı ve toprağı olan bir yorum okuludur. Bu okulun objektif bulguları, yetenekli bilgilerinin ortaya koydukları sayısız eserler, yayınlanan ve tercüme edilen kitaplar, sıraya konan gramer bilgileri, sözcükler, ölmüş devirlerin yeniden canlandırılan eserleri, akılcı bir görüşle insanların faydasına sunulan pek çok metin, aslında konuşma dillerinin içinden çıkarılmış ölümsüz gerçeklerdir.²⁷⁹ Her Çağın, her medeniyetin kendine özgü bir ruhu vardır. Alışlagelen görüş açısını, eşyaya bakış tarzını, değerleri ve yasakları-kısacası kültürün esaslarını belirleyen işte bu ruhtur. Üstelik pek çok birey için doğduğu medeniyetin egemen eğilimleri ile uzlaşmaktadır. Zamanın ruhu gerçekten hesaba katılması gereken bir güçtür ve bu akıntıya kürek çekmek hiç de kolay değildir. Samuel Huntington’un *Medeniyetler*

²⁷⁹ E. Said, a.g.e., 1998, s. 278.

Çatışması adlı makalesinde ileri sürdüğü gibi, “yeni dünyadaki çatışmanın en temel kaynağı ne birincil derecede ideolojik ne de ekonomik olacaktır. İnsanlar arasındaki en büyük yarıma ve çatışmanın baskın kaynağı kültürel olacaktır. Dünya meselelerinde ulus devletler en güçlü aktörler olarak kalacaklar, ama küresel siyasetteki başlıca sorunlar değişik kültürel medeniyet ulusları ve grupları arasında olacaktır. Medeniyetler çatışması dünya siyasetine hakim olacak ve bu medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin savaş alanları olacaktır.”²⁸⁰ Söz konusu Makalenin takip eden sayfalarında Huntington, bu medeniyetlerin ikisine, yani İslâm ve Batı arasındaki çatışmaya büyük bir önem atfediyor. Edward Said, Huntingtonun bu tezini yetersiz bulmaktadır. Ona göre Batı ve İslâm iki katı kavram değildir. Bütün bir din veya medeniyet için varsayımsal konuşmanın büyük çapta demagoji olacağını söyler; dahası, tarihin insanlar tarafından yapıldığı ve aynı şekilde yok edilip yeniden yazılabileceğidir. Böylelikle “bizim” Doğu’muz, sahip olmak ve yönetmek üzere “bizim” olur. O bölge insanların ne oldukları ve ne olmak istediklerine ilişkin kendi vizyonları adına mücadele etme güç ve yeteneklerine karşı sonsuz saygım var. Çağdaş Arap ve Müslüman toplumlarına karşı geri kalmışlıkları, demokrasiden yoksun olmaları, ve kadın haklarını tanımamaları yüzünden o derece yoğun ve bile bile arsızca bir saldırı yapıldı ki, *modernite*, aydınlanma ve demokrasi gibi nosyonların hiç de o kadar basit ve üzerinde anlaşılmış kavramlar olmadığını unutuyoruz.²⁸¹

Modernite sadece belirli bir bilgi/düşünme tarzı değildir; aynı zamanda kendine ait belirli kabulleri, özellikleri ve gelecek beklentileri olan bir hayat tarzıdır. Her hayat tarzının bilindiği gibi, kendine ait idealleri vardır ve nihaî olarak insana o

²⁸⁰ S. Huntington, 1933 Foreign Affairs dergisi.

²⁸¹ Al –Ahrâm gaztesi 13 ağustus 2003 .

ideallere ulaşma vaadinde bulunur; ya da insan o ideallere ulaşmak için yaşadığı hayatı, belirli bir şekle sokarak yeniden düzenler. Modernite nedir? Bu tanımda modernite İslâm'ın neresinde duruyor?

Her tanım aslında bir sınırlandırma demektir; bunun yanında konuya verilecek cevabı da bu sınırlar içerisine hapseder. Bu da çok zaman, fazlasıyla indirgemeci bir nitelik taşır. Bu nedenle oldukça derin ve kapsamlı, aynı oranda geniş bir mesele olan moderniteyi belirli bir tanıma indirgeyerek ya da belirli sebeplere dayanarak açıklama işi başlangıçta yetersiz kalacağı varsayılabilir. Fakat buna rağmen, problemi biraz somuta indirmek ya da zihinsel düzeyde ona ilişkin bir belirlemede bulunmak için şu varsayılabilir: Modernite, Tanrı/Kitap merkezli bir düşünme, yaşama ve siyasal/sosyal düzenden insan/akıl merkezli bir düşünmeye, yaşamaya ve siyasal/sosyal düzene geçiş olarak tanımlanabilir.²⁸² Zira modernite, geçmişten memnun olmayan bir zihniyet biçiminin dünyayı yeniden anlamlandırma girişimi ve buna bağlı olarak dünyayı yeniden fiziksel düzeyde inşa etme çabasıdır. Bu sebeple modern dönemde neredeyse her şey hem nitelik olarak hem de anlam olarak köklü bir değişimden geçmiştir. Bu geçişle beraber bir kere her şeyden önce bizim akıl, bilgi, insan, toplum, varlık, tabiat, hakikat, tarih ve zaman anlayışımızın mahiyet olarak köklü bir değişimden geçirilmiş olduğu belirtilmelidir. Örneğin, moderniteyle beraber insanlar ilk defa dini, tabiatı ve insanı birbirlerinden bağımsız, ayrı ayrı ele alarak değerlendirmeye ve anlamlandırmaya tâbi tutmuşlardır. “Bilgi” ile alakalı olarak bir değerlendirme yaparsak: Geçmişte bilgi insanı daha iyi bir insan/kul yapmanın aracıydı. Halbuki modern dönemden itibaren bilgi, insanın tabiat üzerinde hakimiyet kurmasının aracı olarak görülmeye başlanmıştır.

²⁸² İ. Abu rabi, *El fikir al a'rabi Al Hadith*, Mısır, 2002, .s.201.

İslâm ve modernite tartışmasının iki temel sorusu vardır: Din ve modernite uzlaşabilirler mi ya da uzlaşma imkanları var mıdır? Modernite din için ortaya çıkardığı en önemli yükümlülük nedir? Bu iki soruya verilecek yanıt buradaki tartışmanın önünü açabilir. Ancak öyle görünüyor ki, üçüncü bir soru da ortaya atılabilir: Din, modernite için hangi yükümlülüğü getirmektedir?

Birinci soru din ve modernite karşısında tarafsızsa da ikinci sorunun tek yanlı takdimi ve üçüncü sorunun da gözardı edilmesi, sadece modernitenin din için kimi ödevler getirdiği varsayımına neden olur. Sanki modernite bütünlüklü bir şeydir ve dinlerden bir şey edinilmesine olanak tanımaz. Bu varsayım, yani modern insanın minnetsizliği ve dinin tek yanlı olarak moderniteye muhtaç olması ne açık bir gerçektir, ne de bunu doğrulayacak kesin bir kanıt ikame edilebilir. İşte bu nedenle üçüncü sorunun ele alınması zorunludur. Bu nedenledir ki, burada tartışılan konunun adı “İslâm ve Modernite”dir. Bu başlık, iki tarafın varolduğunun altını çizer. İki kavramının ilişkisinde dinin modernitenin yükümlülüklerine riayetle mükellef olduğu ve modernitenin de tıpkı tanrılar gibi buyruk bildirip ödev belirleyen tek taraflı bir ilişki değildir.

İkinci nokta, önerilen tartışma başlığının genel olmasıdır. Söze dökülmesi oldukça zor olan şey, bütün dinlerin tartışmaya katılabileceklerini söylemektir. Ya da tüm dinler arasında ortak bir öz bulunduğu ve o ortak özle modernite ile tartışmaya girilebileceğinden kolaylıkla söz edilemez. En uygunu, tartışmanın alanını “İslâm ve modernite” olarak sınırlamaktır. Ayrıca zamanımızda İslâm, bazı okuma biçimleri modern toplumlarda ciddi çatışmalar ortaya çıkaran en diri dindir. Bu bakımdan İslâm ve modernite ilişkisinden bahsetmek zorunlu

görülmektedir. İslâm'la ilişkinin Avrupa'da Hristiyanlıkla yaşananın aynısı olacağı varsayımı, ispatlanmamış bir ihtimalden fazlasını ifade etmez. Her geçen gün doğrulayıcı kanıtları ortaya çıkan bir diğer ihtimal, bu iki dinin çeşitli konularda modernite ile karşılaşmasındaki ortak yönlerine rağmen her birinin modernite karşısındaki kendine özgü boyutlarına göz kapamak mümkün değildir. Kısacası, diğer dinler konusunda, kural olarak o dinlerin uzmanları kendi dinlerinin modernite ile ilişkisini ele alabileceklerinden dolayı, bu tezde sadece İslâm'ın modernite ile ilişkisini değerlendirilecektir. Örneklemeler İslam'ın egemen olduğu Ortadoğu coğrafyasını esas alacaktır.

Bu iki noktanın belirlenmesinden sonra tartışmanın asıl ögesinin açılımı olanaklı olmaktadır. Asıl problem, modernitenin mevcuttaki anlaşılma biçimidir. “Modern” ve “Modernite”, her iki kavram da yenilenme, yeni olma, şimdi ve bugün olma gibi anlamlara işaret eder. Bunların olumlu ya da olumsuz bir içeriği yoktur. Bugüne ait ve yeni olan her şey zorunlu olarak iyi veya kötü değildir. Fakat modernite veya yenilenme (teceddüd) kavramı kullanıldığında bu, sadece yeni olma anlamına gelmez. Yeni olma özellikli bir şeydir. Sonradan ortaya çıkmış yeni bir şeye işaret eder. Yahut yeni olmanın, geçmiş bütün dönemlerden ayırtedilen özellikleriyle kendine özgü bir şekline atıf vardır. Modernitenin tanımları iki genel gruba ayrılabilir: Birinci grup, moderniteyi toplumsal ve kültürel bir yapı veya Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmış tarihsel bir dönem olarak gören anlayışlardır. Bu nedenle burada moderniteye hiçbir önek konulamaz. Doğu modernitesi ya da İslâm modernitesi veya bunun gibi isimlendirmelerin anlamı yoktur. Modernite, belli bir zaman kesitinde ve yerkürenin belli bir köşesinde ortaya çıkmış bir olgudur. Bu olgu hem bilimsel, hem toplumsal bir olaydır. Öyle ki, modern bilimin modern

öncesi bilimden, modern sanayinin modern öncesi sanayiden, modern toplumun modern öncesi toplumdan farkını gözlemlenebilir. Bu farklılık o kadar ciddidir ki, onu insanlık tarihinde kırılma noktası olarak gözönünde bulundurulabilir. Yani tarihi, bu dönem ve bundan önceki dönem şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Modern öncesi döneme ait her şey gelenek adını alır ve din, geleneğin asli bileşenlerinden biridir. Bu bakımdan, modernitenin böyle algılandığı bir yaklaşımda din ve modernite ilişkisinin ne olduğuna dair sorunun cevabı, gelenek ile modernitenin veya yeni olanla eski olanın uzlaşması meselesine girer. Bu başlangıç telakkisinde bu sorunun cevabı olumsuzdur. Modernite, yani Batı’da ortaya çıkan görkemli durum, Hristiyanlıkla ve genel olarak da bütün dinlerle uzlaşmazlık içindedir. Şu anlamda ki, bu süreç, dinin hayattaki rolünün ortadan kaldırılması veya sınırlandırılmasıyla, en azından onun özel yaşama ve vicdanlara hapsedilmesiyle sonuçlanacaktır.

Modernite tanımlarının ikinci grubunda modernite artık tarihsel bir olgu değildir. Tam tersine bir durum, bir dünya görüşü veya bir yaşam biçimidir. Her ne kadar başlangıçta Avrupa’da ve iki üç yüzyıl zarfında ortaya çıkmışsa da zorunlu olarak tarih ve mekan aidiyeti yoktur. Avrupa’da veya 17, 18 ya da 20. yüzyılda yaşamamış da olsa herkesin sahip olabileceği bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşünün kendine has özellikleri vardır. İkinci anlamda modernlik için kopuşla ilgili tüm özellikleri almak veya onların bir kısmını seçmek gerekir. Açıktır ki modernitenin tüm özelliklerini almakla (ikinci anlamda bile olsa) dinle, bu cümleden olarak da İslâm’la uzlaşmazlık beklenmedik bir şey olmaz. Ama eğer modernitenin armağanları arasından seçimde bulunma uygun bulunursa, o zaman İslâm ve modernitenin uzlaşma imkanından söz edilebilir. Moderniteden söz edileceği ya da onun İslâm’la ilişkisinin ölçüleceği zaman, bu iki anlayıştan hangisinin

kastedildiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Öyle anlaşıyor ki, bu iki algılama biçimi çoklukla birbiriyle karıştırılıyor. Birincisinin tarihsel tahakkukuna yöneldiğinde, bu anlayışta tartışma daha bilimseldir. İkinci anlayışta ise tartışma biraz kopuşla ilgilidir; çünkü bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Yani, İkinci anlayışta modernite, adı din olan başka bir şeyle -ki onu da ideoloji olarak düşünülebilir- ölçülen bir ideolojidir. Bu tezdeki tartışmada birinci anlam gözden uzak tutulmuyor. Hristiyanlık içinde gelişen Batı deneyiminden esinleniliyorsa da, modernitenin ikinci anlaşılma biçimini göz önünde bulunduruluyor. Yani bu dünya görüşü veya yeni hayat tarzının İslâm'la karşılaştırılması ve ikisinin bir arada olup olamayacağına bakılıyor: Hem Müslüman, hem de yenilikçi olmak mümkün mü değil mi? Bundan dolayı burada amaç edilen, modernitenin ikinci yorumudur.

Ortadoğu toplumlarında halkın modernlikle karşılaşması üzerinden geçen 150 yıl boyunca, çoğunlukla din ve modernite ilişkisinde üç tür yaklaşım gözlemlenebilir: Bunlardan ikisi, iki farklı açıdan uzlaşmazlığa kaildir. Birinci yaklaşımda İslâm'ın modernite ile uzlaşmazlığı, İslâm'ın kabulü ve modernitenin reddiyle kendini ortaya koymaktadır. İki çevre, İslâm ile modernitenin çatışmasından İslâm'ın başarıyla çıktığını, modernliğe batıl mührünün vurulduğunu düşünmektedir.²⁸³ Bunlara göre modern olan, dindarlığı sahneden söküp atmaya niyetlenmiş şeytani bir şeydir. Bir birlerinden farklı olan bu iki çevre, geleneksel dindarlar ve gelenekçilerdir (traditionalists).

Gelenekçiler modern dünyada ve moderniteyi yaşamaktadırlar. Hatta moderniteyi iyice anlamışlardır da. Ama moderniteyle aralarında mesafeyi korumaya

²⁸³ F. Alwn , *Al Fikir al a'rabi al mua'sir*, Mısır, 2001, s. 28.

alışırlar; onu insanlık için zararlı görürler. İnsanın kemalini, gelenekte bulunan kutsal olana dnŖte bilirler. Fakat geleneksel dindarlar için gelenek, en önemli ögesi din olan bir Ŗeydir. Hatta günlük hayatlarında moderniteden o kadar da Ŗikyeti değildirler; çünkü onların modernite kavrayıŖları modern dünyanın teknolojik koŖulları ile sınırlıdır.

Ortadoğu toplumunda geleneksel dindarlık, gelenekilere göre daha yaygındır. Genel olarak Rene Guenon ve Frithiof Schuoh'u takip eden gelenekçiler ile özel olarak Dr. Seyyid Hüseyin Nasr ve öğrencileri ikinci kesim içinde değerlendirilebilir.²⁸⁴ Bunların hepsi İslm ve modernite iliŖkisinde İslm'ın tarafını tutmak ve mümkün mertebe moderniteyi bir kenara itmek gerektiğine inanırlar. Bu iki kategori açısından İslm anlayıŖı çoklukla tarihsel İslm'dır. Onlar, var güçleriyle, tamamlanmıŖ ve kemale ermiŖ olduğunu dŖndkleri -zaman boyunca ortaya ıkmıŖ- tarihsel İslm'ı savunurlar. Ne tarihsel İslm'da ne de modernitede hiçbir tercihe inanmazlar. Bu yaklaŖım; Kitab'ın metni, Peygamber'in sünneti, Müslümanların pratiği ve din adamlarının yorumlarını savunur. Bu çevrede modernite bir bütün olarak eleŖtirilir ve reddedilir.

İkinci yaklaŖımda da İslm ve modernite uzlaŖmazdır. Fakat uzlaŖmazlıėın gerisinde İslm'ın üstünlüğü kabulü yoktur. Bu yaklaŖımın taraftarları İslm'ın ve diğer bütün dinlerin geleneğe ait olduklarına inanır. Geleneğin tarihsel dönemleri de gemiŖtir. Eğer zamanın çocuğu olacaksak moderniteye teslim olmaktan ve dinimizi modernleŖtirmekten baŖka çaremiz yoktur. Bu yaklaŖımın sahiplerinin sayısı giderek artmaktadır. Bunlar da birinci grup gibi ya hep ya hiç projesini takip etmektedirler.

²⁸⁴ F. Alwn, a.g.e., 2001, s.55.

Onlar, dinin bir bütün olarak kabul edilebilecek bir şey olmadığına inanıyorlar. En çok, kişi kendi kişisel hayatında, özel alanda dindar kalmak istiyorsa kalabileceğini düşünüyor. Fakat onlara göre din, kamusal alana girmesine izin verilecek bir şey değildir. Onlara göre dinin özü kulluk, modernitenin özü ise akılcılıktır. Kulluk yapmaya gönül verdiğiniz ve söze itibar ettiğinizde gerçekte modern akla giriş izni vermemiş, onun kendisini göstermesine engel çıkarmış oluyorsunuz. Bu yaklaşım, çoğunlukla laik veya seküler bireylerin kavrayış biçimidir.²⁸⁵ Burada birbirine yakın anlamda kullanılmış “laik” ve “seküler” kavramlarının ne kendi mecralarında, ne de tercümelerimizde belli ve somut tarifleri yoktur. Bizim toplumumuzda kullanılan tariflerin minimal ve maksimal yanları vardır. Ama bu fikrin taraftarlarının çoğu, ya dinin toplumsal hayattan tamamen sökülüp atılmasına veya kamusal alandan çıkarılmasına ya da kamusal alanın bazı noktalarından, mesela devletten uzaklaştırılmasına inanan laik düşünürlerdir. Özetlersek, ya dinin rolünü minimal ve oldukça alt seviyede görmekte, ya da dinin rolünü olabildiğince azaltmaya inanırlar. Bunlar İslâm ve modernitenin uzlaşamayacaklarını düşünmektedirler.

Fakat İslâm ve modernitenin uzlaşabileceğine davet eden bir üçüncü yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşımın taraftarları, hem Müslüman olup hem de modern dünyada yaşanabilir ve modernitenin gerekleri imkan ölçüsünde kabul edilebilir olduğunu düşünmektedirler. Bu çevreyi, genellikle dindar yenilikçiler veya Müslüman aydınlar oluşturur.

Modernitenin varlık ile bilgi arasındaki bağlantı düşüncesiyle İslâm’ın varlık ile bilgi arasındaki bağlantı düşüncesi arasındaki farklılıklar göstermek için,

²⁸⁵ F. Alwn, a.g.e., 2001, s.78.

modernite düşüncesinin temeli sayılan pozitif bilim ve düşüncesini iki düşünme türünden söz edilir. Birincisi, modernite dış dünyayı, düşüncenin uzayan bir boyutu olarak kurgulamaktadır, yani dış dünyayı tamamen bizim zihnimizde kurguladığımız senaryonun bir uzantısı olarak inşa edilmektedir. Zihnin dış evrende uzayan bir varlığı konumunda olan tabiat, ölçülebilir matematik prensipler üzerine işler. O halde modernite düşüncesinden beslenen pozitif bilim, ancak ölçülebilir varlığı konu alabilecektir.

İkincisi, gerçek (real) olanın, görünen (phenomenal) olana indirgenmesi, yani gerçekliğin görünen görüntüyle eşitlenmesini savunan zihni dönüşümdür. Görünen (phenomenal) ve ölçülebilir olan şeylerin teorisi de, positivist felsefeden beslenen positivist bilim anlayışına tekabül eder. Dış dünyanın, ölçüme dayalı matematik modeller ve teoriler yoluyla bilenebileceğini ön gören Batı akılı, buradan ontolojisini kurar: Varlık nedir? cevap olarak üretilen, “ölçülenebilirin dayattığı her şeyin bir kanuna sahip olması gerektiği düşüncesi ”, varlığı görülen bir tabiat olarak kurmaya yönelir. Bu anlayış Hegel felsefesinde, yaratıcı kudret dahil her şeyi rasyonalize etme ve dolayısıyla tabiatlaştırmaya dönüşecektir: çünkü ölçüm mantığı bunu gerektirir.

Eğer epistemolojinin “her şey söz ve kavramla ifade edilebilir anlayışı” modernitenin temeli ise, bilimin kendi iç dinamiklerinden ve prensiplerinden başka bir zihniyet veya üst zihniyete karşı sorumlu olması diye söz konusu değildir. Kuran cevap getirdiği sorulardan birisi, modernitenin “neyi bilebilirim ” şeklindeki epistemolojik sorusu değil “insanın varlıkla münasebet ve var oluş seviyem nedir ”

şeklindeki ontolojik sorudur²⁸⁶, İslâma göre Allah, Varlık ve insan kavramları birbirine bağlı kavramlardır. Modernite de varlığı araştırmak başlı başına önemli bir faaliyetken, İslâm de ise varlık seviyesi ve ahlâk kuraları bağlantılıdır.

Modernite de hedef: Dış tabiata ve insan tabiatına tahaküm etmek ve onu ele geçirmek, İslâm de ise hedef Allaha kulluk ve onun rızası kazanmaktır. Batı'da düşünsel plânda zihniyet devrimi Descartes'la başladı. “Cogito ergo sum” (düşünüyorum o halde varım) önermesiyle ifade ettiği fikrin Batı düşüncesinde dinin kültürel alanda hakimiyetine son vermiştir. “Düşünüyorum o halde varım” tezi kişiyi düşüncüyü varlıkla ilişkinin merkezine koymaktadır. Eğer bu önerme kabul edilirse, var olmak idrak edilmiş olmak anlamına gelmekte, varlıkla idrak özdeşleşmektedir. Descartes’ın bu tezinin dinî düşünceye iki önemli etkisi oldu. Bir taraftan insanı, daha doğrusu “düşünen ben”i doğrunun ve gerçekliğin ölçüsü yaptı, diğer taraftan bütün kadim dinî geleneklerde ortak olan, hakikatin insana bildirilmesi olarak ifade edilen “vahiy” fikrini, anlamsız hale getirdi. Bunun neticesinde, Descartes’tan sonra gelişen Batı düşüncesinde düşünen egonun fizikî, metafizik ve ahlâkî her türlü hakikati keşfedebileceği ve hatta icat edebileceğine inanıldı ve rasyonel tahkik ve eleştiri, deney ve gözlem hakikatin en belirleyici ölçütü olarak görüldü.

Descartes’ın temelini attığı bu düşüncüyü Kant daha da geliştirerek, özellikle Saf Aklın Tenkidi isimli eserinde bilgiyi sadece tecrübe alanına münhasır kılmakla kalmayıp, aynı zamanda klasik anlamda metafiziksel bilginin doğru ve yanlışlığının kanıtlanamaz olduğunu ortaya koydu. Eğer insan gerçekten sadece

²⁸⁶ H. E. Z. Nasır, a.g.e., 2004, s.53.

tecrübe edebildiği şeylerin bilgisinden haberdar olabilirse, o zaman daha ziyade gaybın, yani tecrübe edilemeyenin bilgisine dayanan dinî bilginin imkânından bahsetmek mümkün olamazdı. Böylelikle din bütünüyle bilgi alanının dışına itilerek, sadece özel ve ferdi inanç haline getirildi. Bu aslında dinin toplumsal, siyasî, kültürel ve sanatsal alandan çekilmesi anlamına gelmekteydi ki, böyle de oldu. Batı’da Aydınlanma ile birlikte din bütün bu alanları rasyonel düşünceye bırakarak daha çok kişisel inanç alanına münhasır kılındı. Kant Descartes’ın “düşünen ben”ini evrenselleştirmiş ve sadece Batı insanı için değil, aynı zamanda bütün bir insanlık için neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğunu tayin etmeye kalkışmıştı. Kant’tan sonra Batılı konuşurken sadece kendi adına değil, bütün bir insanlık adına konuşuyor, bütün bir insanlık adına hüküm veriyor ve bütün bir insanlığa yol gösteriyordu.

Hegel ise Kant’ın düşüncesinde “insanlık” haline gelen Descartes’ın düşünen egosunu mutlaklaştırdı ve adeta Tanrı haline getirdi. Bu durumda düşünen ben kainatın ruhu haline geliyor, şuur hali insana münhasır kalmayıp, bütün bir varlığın ve oluşun içine hulul etmiş oluyordu.²⁸⁷ Hristiyanlıktaki Tanrı’nın insanlaşması kavramını Hegel tersine çevirdi ve insanın şuur halini bütün bir var oluşa, tarihe, sanata ve dine yükleyerek insanı tanrılaştırdı. Hegel’in düşüncesine kadar hâlâ kültürün önemli bir unsuru olmaya devam eden din artık tamamen insana ve bilgiye kılavuzluk iddiasını terk ediyor ve onun yerini dinleşen kültür alıyordu. Artık Batılı “aydınlanmış” insan sadece insanlık adına konuşmuyor; aynı zamanda Tanrı adına konuşuyordu. Onun bulduğu gerçekler, ulaştığı fikirler, ortaya koyduğu müesseseler her zaman ve her mekanda mutlak ve geçerliydi. Hegel’e göre, gerçek

²⁸⁷ E. Alzubi, *Mejelet al a’rabi*, 2002, s.58.

olanın rasyonel ve rasyonel olanın da gerçek olması bu anlama geliyordu. Bu tezden mülhem ve her biri kendince rasyonelliğin birer ifadesi olan kapitalizm, komünizm, liberalizm, idealizm, pragmatizm v.s. gibi onlarca ideoloji yeşerdi. Bu zihni transformasyonu geçiren Batı medeniyetinin aslı Descartes'ın “egoizmi”ne dayanır. Modernite felsefesi, yetiştirdiği insan ve geliştirdiği müesseseleriyle ele alındığında, onun aslında kendini Tanrı yerine ikame eden insanın şişirilmiş benliğinin somutlaştırılmış hali olduğu anlaşılır.

Kendini Tanrı yerine ikame eden modern insan, bu durumun sonucunda Hristiyanlık ve İslâm gibi geleneksel dinlerin sunduklarını modern insanı küçümsemiştir. Dinî alanda insana Tanrı adına hareket etme yetkisi vermiş ve bunun neticesinde modern insan Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm gibi kadim geleneklerde reform yapmaya zorlamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
POSTMODERNİTE YA DA MODERNİTENİN
ELEŞTİRİSİ

III.1. Postmodernite ve İlgili Kavramları

Postmodernite kavramının tanımını yapmak, postmodernite düşüncesinin kendisiyle çelişen bir durumdur. Postmodern olarak nitelenen yazarlar, tanım ve sınırlamaların modern durumu yansıtan bir özellik olduğunu iddia ederler. Bu nedenle tanımlama yapmaya pek istekli değillerdirler. Kullanılan tanımlama ve kavramlaştırmalar bütünü yansıtmak yerine, postmodern olarak adlandırılan dönemde birçok alanda yaşanan gelişmelerin ve ortaya çıkan durumların değişik boyutlarını yansıtan bir özellik gösterir. Yapılan her tanım, yapıldığı alanın özellikleriyle de yakından ilişkilidir. Postmodernitenin ne olduğuna yönelik kesin bir kuram olmadığı gibi, üzerinde uzlaşılmış bir tanım da yoktur. Postmodernite sürecini irdeleyen literatürler incelendiğinde tanımlama, kavramlaştırma ve kuramlaştırma girişimlerine çeşitlilik ve çok sesliliğin yaşandığı görülmektedir. Postmodernlerin tanımlama yapmak konusundaki isteksizliği çok eleştirilse de bu durum tam da postmodernitenin bir özelliğini yansıtır.

Postmoderniteye yönelik ilgi özellikle 1970’li yıllardan sonra artış göstermektedir. 1970 öncesi dönemde postmodernite ile ilgili az sayıda literatür bulunmaktayken bu dönemden sonra, bir çok alanda yaşanan değişimler nedeniyle postmodernite konusu çok farklı alanlarda gündeme gelmiştir.

Terim olarak “Postmodernizm” sözcüğünü ilk kez Frederico de Onis 1930’lu yıllarda modernizme karşı küçük çapta bir tepkiyi anlatma için kullanmıştır. “Postmodernizm” terimi, Rauchenberg, Cage, Burroughs, Barthelme, Fiedler, Hassan

ve Sontag gibi genç sanatçılar, yazarlar ve eleştirmelerce müze ve akademide kurumsallaşmasından ötürü reddedilen “tükenmiş” yüksek modernizmin ötesinde yer alan bir hareketi anlatmak üzere kullanıldığı tarih olan 1960’lı yıllardır; özellikle de mimaride, görsel sanatlar ve sahne sanatlarında daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. Bu yıllardan sonra hem Avrupa hem de Amerikan teorisyenleri için bu terim ilgi odağı oldu.²⁸⁸

Postmodernizm kavramını ilk kullananlardan bir de Alnold Toynbee’dir. O, söz konusu terimi 1934’de tasarladıysa da 1939’da kullanmıştır. Hacimli bir eseri olan *A Study of History* isimli kitabında Toynbee, birinci cildin ilk sayfalarındaki bir dipnotta, tarihçilerin “modern” olarak göndermede bulundukları dönemin, aşağı yukarı on dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde –yani 1850 ile 1875 arasında- sona erdiğini öne sürer. Toynbee’nin bu tespiti söz konusu dönemin akabinde “modernizm sonrası” bir döneme girildiğini, postmodernitenin yirminci yüzyıldan çok on dokuzuncu yüzyıla denk düştüğünü gösterir. Toynbee eserini yazarken modern dönemin sonuna dair olan bu düşüncüyü pekiştirmiş ve çalışmasının 1939’da yayımlanan beşinci cildinde ise “postmodernizm” terimini kullanmıştır.

Bazı Batılı yazarlar “Postmodernizm” teriminin ilk olarak 1870’lerde kullanılıp, 1926’da bir kitabın başlığı olarak ortaya çıktığını ifade ederler. Fakat postmodernizmin toplumsal ve kültürel olarak çekirdeği II. Dünya Savaşından sonra atılmıştır.²⁸⁹ Zira, II. Dünya Savaşı’nın akabinde gerek Aydınlanmanın optimistik

²⁸⁸ M. Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, İstanbul, 1996, s. 28.

²⁸⁹ A. Y. Sarıbay, **Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm**, İstanbul, 2001, s.6.

vizyonunun yıkılması gerekse de insan bilimlerinde ortaya konulan yeni metodoloji arayışları, postmodern yaklaşımlarında ciddi bir habercisi niteliğindedir.

Postmodernizm üzerine bugün sadece Batı’da değil Türkiye’de de birçok eser kaleme alınmaktadır. Postmodernizm sanatsal, entelektüel ve neredeyse bütün akademik alanlarda kendini göstermektedir. Madan Sarup’un da belirtilmiş olduğu gibi, postmodernizm, dikkatimizi günümüz toplumunda ve kültüründe yer alan değişimler ile büyük dönüşümlere yönelttiğinden dolayı pek çok insanın ilgisini çekmektedir. Terimin birden bire böylesine gözde bir terim haline gelmesi söz konusu toplumsal ve kültürel değişimler dikkate alındığında şaşırtıcı olmasa gerek.²⁹⁰

Dochherty, “Postmodern” hayaletin dokunmadığı neredeyse tek bir entelektüel faaliyet alanının olmadığını ifade eder. Bu hayalet, mimariden zoolojiye kadar her kültürel disiplinin üzerinde iz bırakmakta; biyoloji, ormancılık, coğrafya, tarih, hukuk, edebiyat ve tüm sanat dalları, tıp, siyaset, felsefe, cinsellik vb. ye uzanmaktadır.²⁹¹ Dochherty, çok tartışılan “Postmodern nedir?” sorusuna ve terime basit bir tanım getirmenin hem boşuna hem de yersiz bir çaba olacağını belirtir. Aslında pek çok argüman tam da postmodernizmin nasıl tanımlanması gerektiği sorusundan çıkmıştır.²⁹² Birçok postmodernist yazar onun tanımlamayacağı

²⁹⁰ M. Sarup, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Ankara, 1997, s. 187-188.

²⁹¹ T. D. Dochherty, **Postmodernizm: Bir Giriş**, İstanbul, 2000, s.7.

²⁹² T. D. Dochherty, a.g.e, 2000, s. 7-8.

konusunda ısrar etmektedir.²⁹³ Featherstone, terimin hem moda hem de tanımlanmasının insanı sinir edecek denli zor olduğunu belirtir.²⁹⁴

Kumar, postmoderne ilişkin makul ölçülerde net bir tanımla işe başlamanın isabetli olacağını belirtmesine rağmen bu durumun açıkça, postmodernist pratiğin büyük kısmına ters düştüğünü de ifade eder. Kumar'a göre postmodernistlerin bir tanım yapmaktan kaçınmanın zor olacağıdır. Aslında postmodernizme ilişkin herhangi bir tanım ister istemez modernist olacaktır.²⁹⁵ Soykan, postmodern deyiminin kullanım alanı bakımından da tartışmalı olduğunu belirtir. Edebiyattan mimarlığa, resme, müziğe, dansa, moda, gastronomiye, psikanalizden teolojiye, toplumbilime, tarihe ve felsefeye, kısacası hemen hemen tüm kültür alanlarına ve yaşam biçimlerine giren bir kavramın kullanımında uzlaşım beklemek Soykan'a göre kolay değildir.²⁹⁶

Postmodernite döneminde, birbirinden çok farklı alanlarda yaşanan değişimleri kapsayan bir tanım üzerinde uzlaşmanın kolay olmadığı aşıkardır. Postmodernistler net bir tanım yapma ya da bir tanım üzerinde uzlaşım sağlama yerine değişik alanlarda ortaya çıkan değişimleri belirterek bir durum tespiti yapmayı tercih ederler. Yapılan tanımlamalar çoğu zaman birbirinden kopuk ve bağımsızdır. "Postmodernizm nedir?" sorusundan yanıtının bu sistematik olmayan özgürlükçü, dolayısıyla muğlak öneriler de aramak gerekir. Şöyle ki, postmodernizm bozarak yeniden anlamlandırmayı ilke edinen kültürel bir olgudur. Büyük söylemlere karşı

²⁹³ S. Ziyaüddin, a.g.e., 2001, s.20.

²⁹⁴ M. Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, İstanbul, 1996, s. 52.

²⁹⁵ Kumar, a.g.e., 1999, s.129

²⁹⁶ Ö. N. Soykan, **Türkiye'den Felsefe Manzaraları**, İstanbul, 1998, s.124.

çıkma cesaretini buradan alır, meşruiyetini buradan sağlar. Çekiciliği ve gizemliliği ise şüpheli ve sorgulayan yaklaşımın bir sonucudur.²⁹⁷

Modernite kavramının tanımlanması yapılırken karşılaşılan bir sorun olan kavramların zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılması ve iç içe geçme haline, postmodernite kavramının tanımlanması yapılırken de karşılaşılmaktadır. Literatürde modern durum ile ilgili kavramlaştırmalarda olduğu gibi, postmodern durumu yansıtan kavramlaştırmalarda da iç içe geçmişlik ve birbirinin yerine kullanılma durumları söz konusudur. Buna rağmen kavramları kullanım alanlarına göre ayırmak da mümkündür.

Featherstone, postmodern teriminin henüz üzerinde anlaşma sağlanmış bir anlamı olmadığı gibi terimin türevleri olan postmodernlik, postmodernite, postmodernleşme ve postmodernizmden oluşan terim ailesinin sıklıkla kafa karıştıran ve birbirinin yerine geçebilen tarzda kullanıldığını ifade eder.²⁹⁸ Kullanılan terim çiftlerinin esasen Batı toplumlarındaki kültürel değişimin mahiyetine; bunun diğer toplumlara sirâyetine işaret ettiğini ifade edilmelidir. Söz konusu değişimin kapsadığı alan kadar geniştir ki, terim çiftleri müzikten filme, tiyatrodan fotoğrafa; mimariden edebiyata; felsefeden sosyolojiye, antropolojiye hatta coğrafyaya kadar kullanılmaktadır. Kullandıkça da bazen bir alanda içerdiği anlam, değerine kaymakta ve muğlaklığa sebep olmaktadır.²⁹⁹

²⁹⁷ M. Okyayuz, **Postmodernizm: Modernitenin Öteki Yüzü**, 2000, s.165.

²⁹⁸ Featherstone, a.g.e., 1996, s.34

²⁹⁹ A. Y. Sarıbay, **Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm**, İstanbul, 2001, s.5.

Çoğunlukla da modernite sonrası anlamında kullanılan postmodernitenin, modern toplum ve kültürün içine girdiği yeni bir durumu olarak simgelenir. Bu yeni durumda teknoloji ve enformasyonunun şekli değişmiş, üretimin yerini tüketim, realitenin yerine imaj, bütünün yerine parçalanma almıştır. Büyük anlatıların inkarına yönelinmiş, yüksek kültür terkedilmiş ve popüler kültür hakim konum kazanmıştır. Bunun felsefi düzeyde formülasyonu ve meşrulaştırılması, postmodernizm, Batı dışı toplumlara sirayeti ise postmodernleşmedir.³⁰⁰

Bu yaklaşımlar modernliğin 1970'lerden sonraki şiddetli eleştirilerinde güçlülük kazanmıştır. Bu dönemde postmodernlik, daha güçlü bir iddia haline gelmiştir. Ancak, burada postmodernlik ile postmodernizm arasındaki ayırım önemlidir. Postmodernlik bir zaman dilimine, postmodernizm ise ayırık bir ideolojiye işaret eder. Postmodernizm, anti-kurumsallık ve anti-evrensellelikle bir anlam kazanır.³⁰¹

Bu kavramsal ve eleştirel değişim, ilk olarak, baş döndürücü etkisinden dolayı tam anlamıyla teşhis edilemediği gibi, doğal olarak da adlandırılmadı da. Fakat bir süre geçip ortalık nispeten sakinleşince, ortak bir belirlemede uzlaşma sağlanmış gibi görünmektedir: Modernite sona ermiş, onun felsefi yansıması olan modernizm iflas etmiş, toplumda ve kültürde yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Değişen/değişmiş olan buydu. Tanımda uzlaşma sağlanınca, adlandırma çok da zor olmadı: Modernite sona erdiğine göre, kuşkusuz ondan sonra yeni bir durum gelene tekabül edilebilirdi ve modern sonrası olarak adlandırılabilirdi. Buna da postmodern

³⁰⁰ Sarıbay, a.g.e., 2001, s.5.

³⁰¹ M. Fields, **Postmodernism**, 1995, s. 6-7.

denildi. Postmoderni, modern olandan radikal kopuş olarak görenlerin yanı sıra, onun radikal yeni bir uzantısı şeklinde görenlerde vardı.³⁰²

Postmodernitenin kavram olarak ne anlama geldiğine yönelik tartışmaların yanında, dönemselleştirme ve bu dönemi niteleme konusunda da literatürde ciddi farklılıklar yaşanmaktadır. Kimi yazarlar ortaya çıkan yeni durumu modernitenin devamı olarak niteler ve moderniteyle olan sürekliliğe vurgu yaparken, kimi yazarlar meydana gelen yeni durumu moderniteden tamamen farklı bir post'luk (sonralık) durumunu yarattığını ve bu durumun moderniteden tamamen farklı bir yapıyı yansıttığını ifade ederler. Literatürde bu iki yaklaşımı da savunan çok sayıda görüşle karşılaşmaktadır.

Eleştirmenler yaşanan kavram ikiliklerinin kendiliğinden ima ettiği esas tezin, felsefede, sanatta, kültürde ve toplumsal yapıda yepyeni bir çığır açıldığı, moderniteden mutlak bir kopuşun yaşandığı yönünde ifade ederler. Bu kopuşun niteliğine ve hangi düzlemlerde gerçekleştiğine yönelik açıklamalar çok çeşitlilik gösterse de, en azından postmodernist söylemin bütününden böyle bir kopuş teorisi çıkarmak mümkündür. Postmodernizm şu ya da bu şekilde, modernitenin başarısızlığa uğramış olduğu, kendi vaatlerini gerçekleştirememiş ya da bu vaatlerin tam tersi bir noktaya savrulmuş olduğu varsayımından hareket eder. Bu tarih yorumuna göre, modernitenin eşitlik, özgürlük, kardeşlik vaatlerinin vardıdığı nokta toplama kampları ve Fulag adaları. Dolayısıyla kopuş, modernitenin toplumsal örgütlenme ilkelerinden, ideallerinden, dünyayı anlam biçimlerinden, sanat ve kültür

³⁰² Sarıbay, a.g.e., 2001, s.3-4.

duyarlılıklarından ve kurtuluş projelerinden kopuştur.³⁰³ Jeanniere, postmoderniteden söz edenlerin tümünün günümüz dünyasının ağır bir bunalımdan geçmekte olduğu saptamasını yaptığını iddia eder. Bilimsel alan da dahil olmak üzere yaşlı modernitenin tüm kesinlikleri geçerliliklerini kaybettiklerinde hala moderniteden söz edilebilir mi?³⁰⁴

Postmoderniteyi, modernden kopuş ve farklı yeni bir durum olarak görenlerin yanında literatürdeki görüşlerin büyük bölümü postmoderniteyi değişik açılardan modernite dönemiyle ilişkilendirirler. Moderniteden farklı bir yapılanmaya sahip olsa da postmodern dönemin kendine referans gösterdiği dönem modern dönemdir. Postmodern düşünür ve yazarlar postmoderniteyi tanımlarken ve farklılıklarını vurgularken, kendilerine referans noktası olarak modern dönemi/düşünceyi/olguları alırlar.

Kumar’a göre, postmodernizm terimine yükledikleri anlam ne olursa olsun, bu anlam belli bir modernlik düşüncesine gönderme yapmak zorundadır. Postmoderni anlama ve sorgulamak için ilkin modernliğin anlamını kavramak zorundayız.³⁰⁵ Giddens, modernliğin ötesine geçilmediğini; onun radikalleşmesi evresinin yaşanıldığını iddia eder.³⁰⁶ “Modernliğin dinamikleri varlığını sürdürmektedir; kapitalizmin yayılması, bilimin ve teknolojinin dönüştürücü etkisi, kitle demokrasisinin yaygınlaşması gibi. Bu yüzden postmodernlikten ziyade düşünümsel modernleşme üzerine konuşmayı tercih ediyorum. Yalnızca modernlik

³⁰³ G. Savran, **Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?**, 1999, s. 159.

³⁰⁴ A. Jeanniere, **Modernite Nedir?**, İstanbul, 2000, s. 105.

³⁰⁵ Kumar, a.g.e, 1999, s.88.

³⁰⁶ A. Giddens, a.g.e. 1998, s. 91.

var ve modernlik üzerine, ancak modernlik içinden düşünebiliriz. Postmodernizmin daha çok modernizm karşıtı, son tahlilde aydınlanma karşıtı bir düşünce ve tavrın ifadesi olarak sunulur. Eğer postmodernizm, on dokuzuncu yüzyıldan kopuk, sadece yirminci yüzyılda ortaya çıkmış bir olgu olarak ele alınırsa, bu sunuşa itiraz etmek belki zorlaşır. Fakat on dokuzuncu yüzyılın sonundaki toplumsal, kültürel ve düşünsel durumlarla bağlantısı düşünüldüğünde postmodernizm o durumların radikalleşmesi olarak net bir görünüm kazanır.³⁰⁷

Herhangi bir tanıma indirgenemeyecek bir karmaşıklığa, düzensizliğe sahipse de, postmodernizmin öncelikle modernlikle bir hesaplaşmadır. Bu yönüyle kuşkusuz içinde modernizm karşıtlığını ya da modernizm öncesi de barındırmaktadır.³⁰⁸ Wagner, postmodernist yazımların modernliğin sonunu ilan edersen gönderme yaptıkları durumun örgütlü modernliğin krizi olduğunu belirtir. Wagner, Batı toplumlarında son kırk yıl boyunca ortaya çıkan kurumsal değişmelerin bazılarını yerleşik düzenlemelerin kısmi bir Batı ve kapalı pratiklerin yeniden açılması olarak nitelendirmenin yerinde olacağını ifade eder. Bununla birlikte, bu değişmeler toplumsal dönüşüme vardığı oranda bunun modernliğin sonu olmaktan daha ziyade modernliğin ikinci büyük krizi olarak görülmesi gerekir.³⁰⁹

Smart, tartışmanın modern toplum düşüncesinin aziz tutulan analitik ve politik varsayımlarının hemen hepsinin, bilginin ilerici, kümülatif, bütüncül, evrensel ve rasyonel olduğunu bildiren varsayımların, modernliğin düşünümsel potansiyelinin

³⁰⁷ A. Y. Sarıbay, *Fin de Secle 2000*, 2002, s. 20.

³⁰⁸ N. Zeka, *Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Postmodernizm*, İstanbul, 1994, s.10.

³⁰⁹ P. Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, İstanbul, 1996, s.42.

postmodern tarzda radikalleşmesi sayesinde sorunlaştırılmasından doğduğunu belirtir. Bu durum, modern projenin sınırları ve kısıtlılıkları konusunda tetikte durmamızı sağlayan bir radikalleştirmeydi.³¹⁰ Postmodernizm, geliştirmeci/kalkınmacı ve ilerlemeci görüşlerin söylemsel etkilerini kaybettiği bir alanda muhalif ve marjinal bir karşı çıkış ifadelendiren bir hareket olarak görülebilir.³¹¹

Literatürde postmoderniteyi sanayi sonrası toplum tezleriyle ilişkilendiren görüşler de bulunmaktadır. Kumar, postmodernizmin sanayi sonrası toplumun kültürü olduğunu belirtir.³¹² Olağan bir sanayi değil, postmodern olarak adlandırılan olgu ileri düzeydeki sanayi kültürünü yaşayan toplumlarının durumunu ilişkin süreçlerle ilgilidir. Postmodern ile sanayi sonrası toplum arasındaki ilişkiyi ele alan kuramcılarının hepsi de postmodern kültür ile sanayi sonrası toplum arasında bir yöndeşlik ya da tamamlayıcılık görmektedir.³¹³ Bartos, postmodernizm teriminin sıkça postendüstriyalizm yerine kullanıldığını belirterek, yapısal değişimleri yapısal olmayan kültürel olan değişimlerden ayırmanın daha yararlı olduğunu ifade ederek postmodernizm kültürel değişimlere işaret ettiğini vurgu yapar.³¹⁴ Postmodernite ve endüstri sonrası toplum arasında bağ kurulduğunda, “en geniş anlamıyla postmodernizm, kapitalist düzenin endüstriyel modernleşmeden öte yeni bir çağa girildiği öne sürülmektedir. Modernlik endüstriyel toplumların yapısı, postmodernlik

³¹⁰ B. Smart, **Postmodern Toplum Teorisi**, İstanbul, 2000, s.321.

³¹¹ R. Löwy, **Development Theory, Globalism and the New World Order: The Need for a Postmodern Antiracist and Multicultural Critique**, 1991.

³¹² Kumar, a.g.e., 1999, s.138.

³¹³ Kumar, a.g.e., 1999, s. 139

³¹⁴ O. Bartos, **Postmodernism, Postindustrialism and the Future**, 1996, s. 319.

ise endüstri ötesi kapitalist toplum yapısıdır.”³¹⁵ Bazı postmodern analizler, temel toplumsal dönüşümler ile kapitalizmin formasyonel farklılaşması arasındaki bağlantılar üzerine durur. Buna göre postmodernizm, modern dünyaya alternatif bir biçimde ortaya çıkan, kapitalizmin değişen doğası, medya ve tüketimcilikle yayılan, insanın çevresi ile kurduğu yeni ilişki biçimlerini anlatır.³¹⁶

Bütün bu belirlemeler rağmen, postmodernite dönemi/kavramı/süreci ile ilgili tartışmalar yoğun olarak devam etmektedir. Bu tezde postmodernite kavramı, modernite dönemiyle de ilişkilendirilerek, modernite döneminin radikalleştiği ve bu dönemle sürekliliği vurgulayan bir anlamda kullanılacaktır. Postmodernite düşüncesinin referans yaptığı birçok nokta, özellikle tezin temel inceleme alanını kapsayan örgütler göz önüne alındığında, modernite dönemiyle olan karşıtlık temel alınarak gündeme gelecektir. Postmodern düşünürler, postmodernite dönemiyle ilişkili görüşlerini ortaya koyarken vurgu yaptıkları temel unsurlar modernite dönemindeki kavram ve yapılardır. Bu bağlamda tezde postmodernite dönemi vurgulanırken amaçlanan modernite sonrasının değişik alanlarındaki gelişmeleri kapsayan sanayi sonrası toplum post fordist toplum, üçüncü dalga toplumu, enformasyon toplumu olarak adlandırılan tanımlama ve dönemselleştirmeleri de içine alan daha kapsayıcı bir kullanım ve vurgu olacaktır.

³¹⁵ İ. Erdoğan, **Kapitalizm, Kalkınma, Postmodernizm ve İletişim**, İstanbul, 2000, s.216.

³¹⁶ Kumar, a.g.e., 1999, s.148-149.

III.1.1. Postmodernizmin Kavramsal İçeriği

Postmodernizm hakkında çeşitli felsefeci ve sosyal bilimciler tarafından yapılan çalışmalar ekseninde dūřınıldūđında, postmodernistlerin hem postmodernizmin tanımında çekingen davrandıkları, hem de yaptıkları tanımlar üzerinde anlaşamadıklarını gözlemek mümkündür. Postmodernistlerin bir kısmı, postmodernizm ile ilgili herhangi bir tanıma pek sıcak bakmamışlardır. Hatta bazı dūřınırlar, postmodernizm denebilecek görüşlere sahip olmalarına rağmen, kendilerini postmodernist olarak tanımlamak istememişlerdir. Postmodernistlerin tanımlama yapmaktan kaşmalarının çeşitli nedenleri vardır. Bu nedenlerden biri ve belki de en önemlisi, postmodern kavramına dair herkesin iştirak edebileceği bir tanım yapmanın bizatihi postmodern kavramıyla ve söz konusu kavramın muhtevasıyla çelişmek anlamına gelecektir. Aslında postmodernizme dair yapılan herhangi bir tanım, ister istemez modernist bir perspektif içerisinde kalmış olacaktır. Böyle yapıldığı taktirde, tanımlar, Krishan Kumar'ın da belirttiği gibi postmodernistlerin özenle karşı çıktığını akılcılık ve nesnelcilik niteliklerine bulaşmış olacaktır.³¹⁷

Postmodernizme dair yapılan tanımların farklı olmasının nedenlerinin anlaşılabilmesi için, ona, herhangi bir filozofun veya dūřınırn herhangi bakış açısından yaklaştığına dikkat edilmesi gerektiği söylenebilir. Postmodernizmi tarihsel bir dönem olarak ele alan bir kimsenin tanımının, onu zihinsel bir durum olarak algılayan bir başkasının tanımından farklı olacağı açıktır. Tarihsel bir dönem

³¹⁷ Kumar, a.g.e., 1999, s.129.

olarak ele alındığı takdirde, postmodernizm kavramının, II. Dünya Savaşından sonra dünya toplumlarından meydana gelen değişikliklerle bağlantılı olduğu görülecektir. Çünkü bu savaştan sonra Aydınlanmanın iyimser görüşünün yıkılmasına paralel olarak aşağı yukarı her toplum yeni arayışlar içine girmiştir. Bu dalgalanma ve değişimler döneminin hiçbir kurum değişikliğe uğramadan kurtulamadığı gibi din de kurtulamadı. Yeni yaklaşımların geliştirdiği eleştiriler ile bilim, felsefe, sanat, mimari, vb.nin alanların önceki sabit yerleri sarsılmaya başlar. Bütün gelişmelerin ortak bir kavram altında adlandırılmamasına rağmen, hem fikir olunan: Modernitenin sonunun gelmiş olması; buna bağlı olarak da modernitenin felsefi uzantısı olan modernizm iflas etmiştir. Modernitenin sonu geldiğine göre, “yeni durum” da “modern sonrası” yani “postmodern” ismiyle adlandırılması kaçınılmazdır.³¹⁸

Anlaşıldığı kadarıyla yirminci yüzyılda gelişen olaylar, modernizmi hayal kırıklığı uğratmıştır. Bu dönemde, daha önce görülmemiş iki dünya savaşı, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya’da hakim bir konuma gelmesi ve “karşılıklı” yıkımın belirgin olduğu dengeli bir nükleer savaş tehdidi tarafından beslenmiş olan uzun süreli bir “soğuk savaş” dönemi yaşanmıştır. Avrupa’nın iktisadi bakımdan en gelişmiş, sanatsal bakımdan en ileri ve felsefi olarak en yaratıcı milletlerden biri olan Almanya’da en katıksız bir vahşet rejimi doğmuştur.³¹⁹ Medeniyet ve ilerlemenin merkezi olarak bilinen Avrupa’nın ortasında altı milyondan fazla Yahudi’nin korkunç bir katliama uğraması,³²⁰ modernizm ve Aydınlanma projelerine çok büyük

³¹⁸ Sarıbay, a.g.e., 2001, s.3-4.

³¹⁹ D. West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, İstanbul, 1998, s. 262.

³²⁰ R. Eaglestone, **Postmodernizm ve Holocaust’un İnkâr Edilmesi**, Yayınları, İstanbul, 2002, s. 7-8.

bir darbe indirdi. Aydınlanma projesinin başarısızlığının veya eksikliklerinin başka bir göstergesi ise 21. yüzyıla girmeye hazırlanan insanlığın içinde bulunduğu durumdaki yokluluğun artışıdır. Beş milyar insandan bir milyarı yokluk içindedir.³²¹ Savaşların bitmemesi, özellikle savaşlarda çok sayıda savunmasız sivillerin, özellikle de çocukların kadınların ve yaşlıların ölmesi³²² durumu anlaşılamaz bir trajediye dönüştürmüştür. Sonuç açısından değerlendirildiğinde, olup biten ‘ötekiler’in yok edilmesi programı olarak adlandırılabilir. Bunun insanlık adına yapılmış olması modernizmin ana temalarından biri olarak Hümanizmin de sorgulamasına yol açmıştır; çünkü “insanlık” adına barbarlık yapıldığında o insanlığın ne tür bir “insanlık” olduğunu sormak kaçınılmaz olmuştur. Bu olgunun sorgulanması Hümanizm’in dayandığı meşruluk zeminin de tartışmaya açılması ve Hümanizm’in meşruluğunun yok olmaya başlaması anlamına gelir.³²³

Modernlik, insanlığı akıl dışılıktan kurtarıp mutlu ve sorunsuz bir yaşam vadeden ilerici bir güç olarak tarih sahnesine girdi. Fakat Rousenau’a göre bu vaadin yerine getirilip getirilemediği tartışılabilir bir konudur. Postmodernistler, yirminci yüzyılda açığa çıkan toplumsal istikrarsızlıklardan dolayı, geleneksel kurumlara ve bu kurumlara ilişkin yapılan “derin yorumlar”a güvenmemek için yeterince neden olduğu sonucuna ulaşırlar.³²⁴

II. Dünya Savaşı’ndan sonra (1945) dünya toplumlarında köklü bir önemli değişimlerin ortaya çıktığına dair, filozoflar ve sosyal bilimciler arasında neredeyse

³²¹ İ. Özdemir, **Postmodern Düşünceler**, İstanbul, 2002, s. 42.

³²² Z. Brzezinski, **Kontrolde Çıkmış Dünya**, İstanbul, 1996.

³²³ A. Akay, **Postmodern Görüntü**, Ankara, 2002, s.53.

³²⁴ P. M. Rosenau, **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri**, Ankara, 1998, s. 24-25.

tam bir uzlaşma vardır. Fakat bu değişim ve dalgalamalar modernizmin iflas ettiği anlamına gelir mi? Bu değişimler yeni bir döneme girilmiş olduğu anlamına gelir mi?

Postmodernizm öncesi, modern dönemin felsefi eleştirisini yapan filozofların postmodernizmin habercileri olarak yorumlanır. Söz konusu filozoflar arasında Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, James ve Dewey ile Sade, Bataille ve Artaud yer almaktadır. Nietzsche keskin bir felsefi eleştiri yaparak Batı felsefesinin temel kategorilerinden ayrılmış ve bu eleştiri birçok postyapısalcı ve postmodern eleştirinin teorik öncüllerini sağlamıştı. Nietzsche, felsefi özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırdı. Bu anlayışların temel olduğu Batı felsefesinin yerine olguların (fact) değil, yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının (construction) olduğu perspektivist bir yönelimi koyar. Nietzsche felsefi sistemleri aşağıladı ve yeni felsefe yapma, yazım ve yaşama tarzlarına çağrıda bulunur. Dilin tamamının metoforik olduğu ve öznenin yalnızca dil ve düşüncenin bir ürünü olduğu konusunda ısrar eder.³²⁵ Bu yaklaşımları ile Nietzsche postmodernizmin öncüsü olarak gösterilmektedir.

Ernst Gellner postmodernizmin “görecilik” özelliğini vurgulayarak, onu, tek, kapsayıcı, nesnel, dışsal ya da aşkınsal doğruluk tasarımı dışı bileyen ve yanıp sönen bir kültürel moda olarak tanımlanmaktadır.³²⁶ Bryn S. Turner’a göre Gellner, postmodernizmin bir hiper-görecilik türü olduğu kanaatindedir. Buna göre

³²⁵ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 39.

³²⁶ E. Gellner, **Postmodernizm İslâm ve Us**, Ankara, 1994, s. 43.

postmodernizmle birlikte bütün adetler ve inançlar, içinde hiçbir evrensellik ihtimali bulunmayan subjektif bir yönlendirmeye indirgemektedir.³²⁷

Dave Robinson da postmodernizm yaftasının net olarak ne anlama geldiğini gerçekte hiç kimsenin bilmediğini ileri sürmektedir. Ona göre şimdiye kadar en az iki ünlü “postmodernist” filozof bu terimi tartışmalı bulduğu için kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Kapsamlı bir tanım yapmaktan vazgeçerek Robinson, kesin olarak postmodernizme atfedebileceğimiz bircik özelliğin, derin bir şüphecilik içerdiğini ve bu şüpheciliğin de dil ve anlama yönelik büyük bir saplantıdan doğup şekillendiğini belirtmektedir.³²⁸

Postmodernizm teorik tasarımcılarından biri olan düşünür J. F. Lyotard, postmoderni “metaanlatılara yönelik inanmazlık” olarak tanımlamıştır. Lyotard’ın ifade ettiğine göre söz konusu inanmazlık kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir ürünüdür.³²⁹ Lyotard, bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci özgürleşimini ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli insanlık bilgisini öğretebilmek için gereksinim duyulan bilgiyi insana felsefesinin sağlayabileceği düşüncesine kesinlikle karşı çıkar. Bu anlamda Madan Sarup’a göre Postmodern kurum, evrensel bilginin ve köktenciğin (fundadionalism) eleştirisiyle tanımlanır hale gelmiştir.³³⁰

Lyotard, postmodernliğin bir dönemleştirilmesinin yapılmasına karşı çıkmıştır. Lyotard’ı bu düşünceye yönelten şey, dönemleştirmenin belirgin bir

³²⁷ B. S. Turner, **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, İstanbul, 2002, s. 37.

³²⁸ D. Robinson, **Nietzsche ve Postmodernizm**, İstanbul, 2000, s. 43-44.

³²⁹ J. F. Lyotard, **Postmodern Durum**, Ankara, 1997, s.11-12.

³³⁰ M. Sarup, a.g.e., 1997, s. 190

şekilde ilerleme nosyonu ile olan bağlantısıdır. Bu nedeni, tarihte veya insan bilimlerinde herhangi bir ilerleme varsaymaksızın dönemleştirme yapmak imkansız olduğundan ve postmodern diye nitelenen düşünürler de ilerleme düşüncesini modern bir metaanlatı olarak kabul ettiklerinden, dolayı olsa gerek. Lyotard postmodernizmi kesinlikle bir dönemleştirme çerçevesinde ele almamaktadır. Çünkü ona göre postmodern dediğimiz şey aslında modernliğe gebe olabilir şeydir ve modernlikle postmodernlik arasında bir kopuş olduğu kadar, bir geçiş de söz konusudur. Ya da başka bir ifade ile postmodernizm modernizmden farklı bir döneme yada algılayış biçimine sahip olarak, modernizm ile bir arada hatta ondan önce de varolabilecek bir karaktere sahiptir. Lyotard, Descartes'in cogito'yu ortaya attığı zaman postmodern olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Bu iddiasıyla da o gerçekte postmodern terimini tarih içinde tarihsizleştirmekten başka bir şey yapmaz.³³¹ Lyotard'ın özenle vurgulamış olduğu husus, postmodern bir toplumda bilginin konumunun değişmesidir. Onun ifadesine göre “toplumlar postendüstriyel olarak ve kültür postmodern olarak bilinen çağa girdikçe, bilginin statüsü değişikliğe uğrar.” Diğer postendüstriyel toplum teorisyenleri gibi Lyotard da, teknolojiye yeni keşif ve ilerlemelerin bilginin doğasını değiştirdiğini ifade etmektedir. Lyotard'a göre bilginin kendinde bir amaç olduğu düşüncesi gözden yitiyor. Bilgi artık satılmak için üretiliyor, bundan böyle de yalnızca bu amaç için üretilecektir. Bilgi, dünya çapında gerçekleşen iktidar rekabetinde ana bileşen olacak ve bir gün gelecek tıpkı eskiden ulus devletlerin toprağın denetimi için kapışmış olmaları gibi enformasyon denetimi için kapışacak olmaları akla yatkın gelecektir.³³²

³³¹ Akay, a.g.e., 2002, s. 62.

³³² M. Sarup, a.g.e., 1997, s. 192-193.

Foucault gibi Lyotard da postmodern toplum ve kültür biçimlerinin analizlerini geliştirmekte ziyade, modern bilginin eleştirilmesi ve yeni bilgiler yönünde çağrılarda bulunulması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Lyotard’a göre modern bilginin üç koşulu vardır: Temelci iddiaları meşrulaştırmak üzere meta anlatılara başvurulması; meşrulaştırmanın doğal sonucu olan gayri meşru kılma ve dışlama; homojen epistemolojik ve ahlâki reçetelere duyulan arzu. Postmodern bilgi, bunun tersine, meta anlatılara ve temelciliğe karşı çıkar, büyük meşrulaştırma şemalarından sakınır ve heterojenlikten, çoğulluktan, sürekli yenilikten ve katılımcılıkların üzerinde anlaşma sağladıkları yerel kuralların ve kural koyucu şemaların pragmatik inşasından ve dolayısıyla mikropolitikadan yana çıkar.³³³

Lyotard bilgi karşısında bir “dil oyunları” yaklaşımına ayrıcalık tanır ve toplumda dolaşıma girmiş bulunan çeşitli söylemlerde onaylanan çeşitli geçerlilik iddiaları, değerler, konumlar arasında yasa koyucu rolüne soyunan tüm felsefi tarzları reddeder. Lyotard, totalleştirici toplum teori ve eleştirisiyle uğraşmaktan ziyade, yerleşmiş “küçük anlatı”lara sahip heterojen mikro analizlerden yanadır. Bu konudaki ifadesi: “(...) Dil oyunlarının farklı evrelerde farklı biçimlere bürünebilen (heteromorphous) doğasını kabul etmek ilk adımdır. (...) İkinci adım, bir oyunu ve bu oyunun içinde yapılabilecek “hamleler”i tanımlayan kurallar üzerindeki her hangi bir uylaşımın yerel olması gerektiği, yani söz konusu oyunun mevcut oyuncularının dayandığı ve sonuçta iptal edilebileceği ilkesidir.”³³⁴

³³³ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 203.

³³⁴ D. Kellner, **Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar**, Ankara 2000, s. 380-381.

Anlaşıldığı gibi Lyotard, bir şeyi meşrulaştırma için her hangi büyük bir anlatıya başvurulmasına karşı çıkmaktadır. Ancak Best ve Kellner'in ifade ettiğine göre Lyotard kendi epistemolojisiyle tutarlı olsaydı “post” oyununa hiç dahil olmazdı; çünkü “post” terminolojisi insanı bir ana anlatıyı, totalleştirici dönemleştirmeleri ve tarihsel, ardışık düşünmeyi-Lyotard'ın saldırdığı modern düşünce tarzlarının hepsini- barındıran bir tarihsel, ardışık söylemin içine sokar. Lyotard yeri geldiğin bu çıkmaza dikkat eder ve postmodern terimindeki “post”a farklı bir anlam kazandırmaya çalışarak kendisini bu çıkmazdan kurtarmaya girişir.

335

Postmodernizm'i “Modernizm'in sonu” olarak gören Gianni Vattimo'ya göre postmodern olarak adlandırılabilir bir tecrübenin kökleri bir şeyin –Varlık dahi- mübadele değerine irca edilmesindendir ve kabaca gerçekliğin namütenahi yorumlanabileceği olarak tanımlanabilir. Gerçekliğin sonsuz yorumlanabilirliği, bugün metafiziğin, varlığın ve hakikatin “zayıflaması” olarak anlaşılmaktadır.³³⁶

Diğerleri tarafından bir postmodernist olarak gösterilen ancak kendisini postmodernist olduğunu kabul etmeyen ve postmodernizmin bir kavram bile olmadığını söyleyen Jean Baudrillard,³³⁷ postmodern dönemi gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayrımın bulanıklaştığı ve farkının belli olmadığı bir dönem olarak görmektedir. Ona göre bugün “hiper gerçeklik” söz konusudur. Diğer bir ifade ile bu, gerçekten daha gerçek olan bir gerçekliktir. Baudrillard, hiper-gerçekliğin kaydetmesiyle birlikte simülasyonlar bizzat gerçekliği oluşturmaya başlar ve

³³⁵ Best-Kellner, a.g.e., s. 213.

³³⁶ Vattimo, Gianni, **Moderniğin Sonu**, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 23.

³³⁷ J. Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, Ankara, 2003, s.12

simülasyonun gerçekliği bizzat gerçeğin ölçütü haline geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir simülasyonlar toplumunda modeller ya da kodlar tecrübeyi yapılandırır ve model ile gerçek arasındaki ayırımı aşındırır.³³⁸

Postmodernizme dair fikir beyan eden düşünürler yalnızca postmodern olarak nitelenen düşünürler değildir. Bunun yanı sıra söz konusu kavramı farklı perspektifler içerisinde değerlendirmeye tabi tutan yazarlar bulunmaktadır. Modernizmi, Aydınlamada tasarlanan fakat henüz tamamlanmamış bir proje olarak gören Habermas’a göre, bugün postmodernlik iddiasında bulunan, başka bir deyişle postmodernlik olarak nitelenerek savunulan idealler, Aydınlanmanın projesi olarak modernliğin söyleminde gösterilmiştir. Bu ideallerin realizasyonu bu yüzden modernliğin terk edilmesiyle değil daha fazla modernlikle, daha fazla akıl, rasyonellik ve Aydınlanmayla olabilecek bir şeydir.³³⁹ Habermas’ın Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi düşünürlerin “neo-muhafazakar” oldukları iddiasının altına yatan dürtü, bu insanların bize şu değil de bu toplumsal yönde hareket etmemiz için “teorik” bir neden önermemeleridir.³⁴⁰ Habermas ile aynı Eleştirel Kuram okulundan gelen Albrecht Wellmer, bugün modernliğin yadsınması ya da geçersizleştirilmesi olarak görünen şeyin temelde “özeleştiril” bir modernizm biçimi olduğunu savunur. Modernliğin eleştirisi modern tasarımın doğumundan itibaren üstü kapalı bulunuyordu. Postmodernizm olsa olsa, geriye kalan ütopyacılık ve bilimciliği bir tarafa atarak bu eleştiriyi “yeniden” yönlendirmiştir.³⁴¹ Açıktır ki, bu yaklaşımlar postmodern olarak nitelenen farklı bir dönemden ziyade modern dönemin

³³⁸ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 149-150.

³³⁹ Topçuoğlu-Aktay, **Postmodernizm ve İslâm Küreselleşme ve Oryantalizm**, Ankara, 1999, s. 14.

³⁴⁰ R. Rorty, **Habermas, Lyotard ve Postmodernite**, Ankara, 2000, s. 275.

□ Kumar, a.g.e., 1999, s. 209.

sürekliliğine ve kendi iç dinamizmine göndermede bulunarak postmodern dönem nitelenmesine sıcak bakmamaktadırlar.

Modernitenin karakteristiklerinin eleştirel yanlarının ön plana çıkmasını “kültürel gerilim” olarak tanımlamak olanaklıdır. Postmodernistlerin argümanları üzerinde yoğunlaştığımızda söz konusu “kültürel gerilim” onları nihilizm ile neo-modernist olma seçeneklerinden birini tercihe maruz bırakıyor. Bu bağlamda “postmodernist” olarak nitelenen düşünürler “neomodernist” olarak tanımlanırsa, bir yanlışlık oluşmaz görünüyor. Modernitenin karakteristiklerinin eleştirilmesi, hatta reddedilmesi başkadır; onları maruz kaldığımız olumsuzluklar olarak niteleyip son tahlilde yüceltmek başkadır. Postmodernizm, modernizmin bütün “karşı”larını yüceltmekten başka bir şey yapmıyor. Dolayısıyla bu noktada Huyssen’in görüşlerinde de açığa çıktığı gibi, “(...) Postmodernizm en derin düzeyde, sadece modernist kültürün yörüngesini nitelendiren daimi yükseliş ve iflas, tükeniş ve yinelenme döngüsü içindeki başka bir krizi temsil etmez. Daha ziyade, modernist kültürün yeni tipte bir krizini temsil eder. (...) Postmodernizm, modernizmi modası geçmiş hale getirmekten uzaktır. Tersine postmodernizm, modernizme yeni bir ışık tutar ve bir çok estetik stratejileri ve taktiklerini yeni topluşımların içine dahil edip orada çalışmalarını sağlayarak temellük eder.”³⁴²

Postmodernizm konusunda ihtiyatlı davranan ve postmodernizmi, modernizmin radikalleşmesi olarak gören diğer bir düşünür de Anthony Giddens’tir. Ona göre biz, “bir postmodernlik dönemine girmek yerine modernliğin sonuçlarının

³⁴² Sarıbay, a.g.e, 2001, s. 105-107.

eskisinden daha çok radikalleştiği bir başka döneme doğru gidiyoruz.” Giddens, modernliğin ötesine geçmiş olmadığımızı, onun radikalleşmesi evresini yaşadığımızı ifade etmektedir. “Henüz, postmodern bir toplumsal evrende yaşamıyoruz; ama yine de modern kurumlarca geliştirilenlerden farklı yaşam tarzları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sezer gibi olmaktan fazlasını da görebiliriz.”³⁴³

Giddens, bugünkü toplumun “açık uçlu bir düşünümselliği” içinde barındırmasının kendisine bir totolojik dokunulmazlık zırhı sağladığını, bunun da modernliği her türlü “postist” aşma irade ve girişimini geçersiz kıldığını ifade eder. Çünkü düşünümsellik, kendi üzerinde düşünme yeteneğinin en üst noktası olarak modernliğe yüklenirken, modernliğe yönelik en radikal eleştiriler bile, bu sayede ahvalden sayılıp cami kılınmaktadır. Bu durumda ister modernliğe yönelik radikal eleştiriler anlamında alınsın, ister modernliğin tarihsel bir halefi sayılsın, isterse de modernliğin içerdiği tüm hakikat iddialarını yadsıyarak onu aşmaya yönelik aşma girişimi sayılsın, tüm postmodernizm iddiaları son kertede modernliği daha bir radikalleştirmekten başka bir şey yapmış olmazlar.³⁴⁴

Aydınlanma düşünürlerinin beklediğinden çok farklı bir dünyada yaşadığımızı kabul eden Giddens, Lyotard’ın ve diğerlerinin belirttiği anlamda, bilgi savlarını desteklemenin uygulanabilir yöntemlerine artık sahip olmadığımız düşüncesinin değil, başka etkenlerin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Bu etkenlerden ilke tasarım yanlışları, ikincisi kullanıcı hatası ve üçüncüsü

³⁴³ A. Giddens, a.g.e, 1998, s. 13-54.

³⁴⁴ A. Topçuoğlu, a.g.e., 1999, s. 15

amaçlanmamış sonuçlar ve toplumsal bilginin düşünümseelliği ya da döngüsellidir.³⁴⁵

Son olarak postmodernizmin ne olduğu ne olmadığı tartışmalar konusunda Richard Rorty'nin son zamanlarda söylediği şeyleri göz önünde bulundurulursa durum biraz daha karmaşık hale geldiği söylenebilir. Zira Rorty'ye göre aslında postmodernizm bir şakadan, oyundan ibarettir. Kimse postmodernizmin ne olduğu konusunda en ufak bir fikre sahip değildir. Dolayısıyla, ne anlama geldiği belirsiz olan bir kavramda ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Bu kavramı zihin haritamızdan çıkartmalıyız.

Postmodernizmin bir şaka olması postmodernist düşünce tarzına uygun bir şey olarak görülmelidir. Eğer ilke 'ne olsa gider' ise, izafi olanın mutlak hakimiyetine boyun eğmemiz gerekiyorsa ve her şey eriyip akışkan bir hale geliyorsa, postmodernizm de kendi sonunu getirecek değerler manzumesini üretebilmeli ve bu noktada dürüstçe 'bu iş buraya kadarmış' diyebilmelidir.

Aktarılan bu tanım ve açıklamalarda postmodernizme ilişkin ortak bir zemin bulmanın güç olduğu açıktır. Belki de söz konusu tanımlamalardaki yegane ortak nokta toplumların gerek siyasi, gerek kültürel, gerek sanatsal, gerekse düşünümsel yönden büyük bir değişikliğe uğradığı hususudur. Bununla birlikte yaşanan bu dalgalanma ve değişikliklerden sonra Postmodernizm gibi yeni bir teoriye ihtiyaç olup olmadığı konusunda oldukça farklı yaklaşımların vardır.

³⁴⁵ Giddens, a.g.e., 1998, s. 147-148.

Habermas, Giddens gibi modernizmin taraftarı olan düşünürler, toplumdaki mevcut istikrarsızlıkları kabul etmekle beraber bizim, postmodern bir dönemde değil, hala tamamlanmamış bir proje olan modern dönemde yaşadığımızı ileri sürmektedirler. Söz konusu düşünürlere göre modernizmin her ne kadar bazı eksik ve noksanlıkları varsa da, bu eksiklikleri aşma kapasitesini zaten kendi bünyesi içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla yeni bir teoriye ihtiyaç yoktur.

Sonuç olarak söylenebilir ki, 'ist'ler gibi postmodernistler de toplumu, girdiği bulanıklıktan kurtarmak için teori geliştirmişlerdir. Ancak tezin daha sonraki bölümlerinde tartışılacağı gibi, postmodernistlerin insanlığa yeni bir alternatif sunmaktan daha çok modernizm teorisi eleştirmişlerdir.

III.1.2. Postmodernizmin Temel Karakteristikleri

Genel anlamda ele alındığında Postmodernizm, modern dönemde başat konumda olan temel fikirlere karşı büyük bir güvensizlik duyan veya söz konusu fikirleri reddetme eğilimde olan bir eleştirel bir akımdır. Modernizm, düalizm, rasyonalizm, hümanizm gibi birçok düşünce ekolü ile bağlantılıyken, Postmodernizm modernizm tarafından üretilen her türden değere karşı kuşkuludur.

III.1.2.a. Meta-anlatıların Sonu

Daha önce Lyotard'ın postmodernizme ilişkin yaptığı tanımlamasında geçtiği gibi Postmodernizm meta-anlatıların güvenilirliğinin kaybedilmesiyle karakterize olmaktadır. Postmodernistlere göre bir toplumda neler olup bittiğini bir bütün olarak anlamaya çalışmak ve toplumun sorunlarını herkesin iştirak edebileceği bir çözüme kavuşturmak bir meta-anlatıya başvurmak demektir.

Postmodernistler meta-anlatılara güvenmezler. Hegel'e Marx'a ve her türden genel felsefe biçimlerine şüphe ile bakarlar.³⁴⁶ Zaten postmodernizmin oluşumdaki en önemli etkenlerden biri de Marksizmin kaderidir. Marksizm, “fiili olarak varolan” belli sayıdaki sosyalist rejimin ideolojisi haline gelerek, teoriden pratiğe doğru olan evrimini yirminci yüzyılda tamamlamıştır. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki rejimlerin, 1989'dan itibaren çöküşü de Marksist projeye duyulan son inancı ortadan kaldırmıştır.³⁴⁷ Büyük anlatılardan vazgeçilmesi “küçük anlatılar”ın özgür oyunu için gerekli sahayı açar. Lyotard'a göre, küçük anlatılar, hem bilimdeki hem de toplumsal hayattaki “hayat gücünün icadı” olan malzemelerdir. Bunlar “göreneksel” ya da “yerel” bilgi biçimindedir ve bu halleriyle de bağlamsal koşula bağlı ve sınırlıdır. Homolojik tümeller içerisine ifade edilen meta anlatıların iddialarından farklı olarak küçük anlatılar “paralojik”tirler, yani bilimsel mantığın kuralları uyarınca yanlış akıl yürütme ve mantık dışı argüman olarak görülenleri kabul ederler.³⁴⁸

³⁴⁶ M. Sarup, a.g.e., 1997, s. 209

³⁴⁷ D. West, a.g.e., 1998, s.262-263

³⁴⁸ Kumar, a.g.e., 1999, s. 163.

Marksizm ve Komünizm'in yenilmesiyle birlikte dünyadaki tüm ideolojik çatışmalar tükenmiştir. Bu görüşü savunanlardan biri olan Fancis Fukuyama “tarihin sonu”nu ilan etmektedir. Çünkü Hegel açısından olduğu gibi Fukuyama’ya göre de tarih rakip medeniyetlerin çatışmalarının öyküsüdür. Tarihe ileriye dönük, ilerlemeci hareketini kazandıran bu çatışmadır. Artık bunun gibi çatışmalar olmadığından “tarih”de yoktur.³⁴⁹

Meta-anlatı kavramı, ilk olarak Lyotard tarafından ortaya atılmıştır. Bu kavramla Lyotard, artık modernitenin büyük umut ve beklentilerinin sona erdiğini iddia etmiştir. Onun ifade ettiği şekliyle söylenecek olursa “hangi birleştirme türünü kullandığına ve spekülative yada bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir.” Lyotard’a göre büyük anlatıların sonu, II. Dünya Savaşı’ndan sonra teknoloji ve tekniklerin bozucu dalgalanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü teknoloji eylemin amaçlarından araçlarına vurgu yapmıştır.³⁵⁰ Lyotard modernitenin bir bilgi biçimi olduğunu vurgulamaktadır.

“Modern terimini, kendisini Tinin diyalektiği, anlamın yorum bilgisi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı türünden her hangi bir büyük anlatıya açık bir müracaata bulunarak. (...) bir meta söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran her hangi bir bilimi betimlemek için kullanacağım”.³⁵¹

Lyotard’dan farklı olarak Jürgen Habermas, gerçekte 1989 devrimini bir “nekahat devrimi” yada tazmin olarak adlandırmıştır. Habermas, Orta ve Doğu

³⁴⁹ Kumar, a.g.e., s. 230-231.

³⁵⁰ Lyotard, a.g.e., 1997, s. 85.

³⁵¹ Kellner, a.g.e., 2000, s. 379.

Avrupa toplumlarının bu devrimler esnasında yeni bir şeylere girişmeyip komünist deneyimin onları rayından çıkardığı modernlik yoluna tekrar geri girmeye çalıştıklarını savunur. Örnek aldıkları modeli açıkça Batı'nın anayasal demokrasisi ve gelişmiş kapitalizmiydi. Habermas bu devrimin akla yada genelde “büyük anlatılar”a karşı girişilen postmodernist bir ayaklanma olduğu düşüncesini kabul etmez. Buna göre 1989 devrimlerinin reddettiği tek büyük anlatı, Marksizm'in anlatısıydı. Başka yönlerden bu devrimler Batı liberalizminin büyük anlatılarına belirleyici bir şekilde yönelmişlerdir.³⁵²

Görüldüğü kadarıyla Lyotard ve onun düşüncesinin etkisinin altında kalanlar modernizmin özünde bulunan rasyonalizm, hümanizm, determinizm daha sonra Marksizm gibi fikirleri hakkında meta-anlatı deyip bunlardan vazgeçemeye çalışırlar. Dikkatimizi çeken nokta şu oldu ki, meta-anlatıları reddeden postmodernistler söz konusu anlatılar arasında ayırım yapmayıp hepsini bir kefeye koymaktadırlar. Doğal olarak da postmodernistler bu konuda dine her herhangi bir ayrıcalık tanımamışlardır. Onların gözünde evrensellik peşinde koşan ve bütünsel bir çözüm vaat eden diğer fikirler gibi din de bir meta-anlatıdır. Dolayısıyla postmodern bir bakış açısına göre diğer anlatılar ne kadar geçerliyse din de o kadar geçerlidir.

III.1.2.b. Rasyonalizme Bakışı

Modern olarak gösterilen dönemin en büyük özelliklerinden biri rasyonelliktir. Bilindiği gibi, Aydınlanma insan aklını merkeze aldı. Bütün akılları

³⁵² Kumar, a.g.e., 1999, s. 232-233.

tek bir akla indirgedi. Bu akıl ile üretilen bilgilerin tüm insanlık için genel geçer olduğuna hükmeder. Böylece insan hayatı bütün yönleriyle rasyonalize olur.³⁵³ Descartes ve Aydınlanma filozoflarının büyük bir kısmı, bizi “insan” kılan şeyin aklımız olduğunu iddia eder. Descartes, belirli bir felsefi ve bilimsel incelemelere odaklanarak kendimizi sınırlandırdıktan sonra, akıl gücümüzü kullanarak, yanlıgsız bir bilgiye ulaşabileceğimizi savunur. Buna göre, akıl evrensel, nesnel, ve özerktir; belirli bir yöntemle uygun olarak kullanıldığında bilimin ve toplumun ilerlemesine imkan tanıyan bir araçtır.³⁵⁴

Şimdi modernizmin insan aklına yüklediği anlamdan farklı olarak postmodernizme göre toplumda herkesin, her kesiminin kendine özgü bir düşünce tarzı, bir düşünsel motifi vardır. Zaten postmodernizmin de ana kaynağı buradadır. Derrida'nın yapıçözümünde (deconstruction) de olduğu gibi, olgular farklı düşüncelerin bileşimiyle hayat bulur, yeniden yorumlanır. Bu daha çok “aklın yolu birdir” atasözünün altını kazan bir argümandır. Aklın yolu gerçekten bir midir? Bu modernitenin onayladığı bir künye, bir logos olamaz mı? Ya da olsa olsa, rasyonelce (o güne göre mutlak doğru olarak bilinen) tasarlanmış bir slogan olamaz mı? Zaten rasyonellik denilen şey bile bilimin asıl yasalarını bir ideal uğruna hiçe sayıyor. Akıl, bir düşünceler kümesinden çok, farklı düşünce yolculuklarından oluşur. Bu da önümüze sonsuz bir düşünce kombinasyonu koyar. Yani nesnel düşünce dedikleri şey, bir zamanlar bir şekilde bireylere kabul ettirilmiş olan milyarlarca öznel düşünceler yumağından sadece biri ya da bir kaçını temsil ediyor. Zaten modernizm ile postmodernizm arasındaki ayrılığın ana kaynağı da burada vuku buluyor.

³⁵³ M. Tekin, **İslâm'ın Postmodern İmkânı**, 2000, s. 564.

³⁵⁴ D. Robinson, a.g.e., 2000, s. 15.

Descartesçi rasyonalizme karşı bir şekilde postmodernistler, rasyonalizmin şiddetli eleştirmenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirsizliğe ve karar verilemezliğe vurgusuyla postmodernist, aklın önemsiz ve hatta karşıtı yaratan bir şey olduğu izlenimini verir. Ancak daha yakından bakıldığında postmodernistlerin mekanistik mantık kavrayışına karşı çıktıkları görülür. Onlar mantığın, bir birleşik sistem oluşturduğu düşüncesini kabul etmezler. O nedenle, akıl yürütmenin öncüllerden sonuçlar çıkarmaktan çok daha fazla bir şeyden ibaret olduğunu öne sürerler. Buna göre postmodernistleri, aklın saf olmadığına, toplumsal sonuçlara sahip bulunduğu inanırlar.³⁵⁵

Postmodernistlerden önce modern aklı Frankfurt Okulunun önemli isimleri olan Horkheimer ve Adorno eleştirmişlerdir. Onlar, toplumsal rasyonelliğinin irrasyonellige dönüşüme yollarını; Aydınlanmanın nasıl yalana dönüştüğünü ve modernliğin karakteristiği olan özgürlük ve ilerleme tarzlarının nasıl tahakküm ve gerilemeye dönüştüğünü açığa çıkartırlar. Onlara göre Aydınlanmacı akıl, kendisiyle rekabet eden tüm düşünce tarzlarını ortadan kaldırıp ve doğruluk konusunda hak iddia eden tek düşünme tarzı olarak kalması onu totaliter hale getirmiştir. Horkheimer ve Adorno, bilim ve araçsal aklın mistik hale geldiğini; daha önceleri dine atfedilen üstün güçlere körü körüne itaat ve tapınma tarzlarının yeniden ürettiğini savundu.³⁵⁶

³⁵⁵ J. W. Murphy, **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, İstanbul, 2000, s. 141.

³⁵⁶ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 264-265.

Postmodernistlerin akla yönelik kuşkulu davranmalarının ilk ve temel nedeni, modern aklın, evrenselciliği, birlik ve bütünlüğü, aynı kuralların her yerde geçerli olduğu görüşü gerekli görmesidir. Modern yaklaşımlar arasında bakıldığında akıl yürütmenin ülkeden ülkeye, kültürden kültüre ve farklı tarihsel dönemler boyunca temelde aynı kaldığı varsayılır. Postmodernizm ise, aksine, her durumun farklı olduğunu ve özel bir biçimde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu yüzden her biri kendine ait bir mantığa sahip olduğu için bütün paradigmaların eşit olduğu postmodern bir dünyada evrensel akla yer yoktur

İkinci olarak, akıl Aydınlanmanın modern bilimin ve Batı toplumunun ürünü olduğu için, modern bilim gibi, akıl da, totaliter ve baskıcı olup çeşitliliğe ve hoşgörüye engel olur. Zira akıl, Aydınlanmanın kendisine kazandırdığı muhtevadan dolayı ilerleme ve hümanizme yoğunlaşmış bir karakter arz etmektedir. Oysa postmodernistlere göre akıl, insanlığın içinde bulunduğu durumda herhangi bir iyileşme sağlayamadığı gibi evsizlerin, kadınların, siyahların ve diğer ezilen grupların sorunların da çözmemiştir. Bu ise Aydınlanmanın akla yönelik optimistik vizyonunun bir anlamda geçersizliğine işaret etmektedir. Zira Aydınlanmacı optimizm, ilerlemeci tarih nosyonunun da bir sonucu olarak insanların akılla erginsizlikten kurtularak daha iyi ve müreffeh bir dünya da yaşama imkanı elde edeceği varsayımını gütmekteydi.

Söz konusu optimistik vizyon ise yukarıda da ifade edildiği gibi, yirminci yüzyılda yaşanan dünya savaşları, faşizm, sosyalizmi gibi diktatörlüklerin ortaya çıkması ve bunların insan bilimlerindeki tezahürleri yüzünden ciddi anlamda

sarsılmış ve postmodernizm olarak nitelediğimiz felsefeler için tarihsel bir arka plan oluşturmuştur.

Üçüncü olarak, akıl ve rasyonalite postmodernistlerin duygulara, içebakış ve sevgiye, özerkliğe, yaratıcılığa, hayat gücüne, fanteziye ve tefekküre duydukları güvenle bağdaşmaz.³⁵⁷

Habermas, postmodernistleri önemli konularda eleştirmekle beraber, onların modern araçsal akla yaptıkları eleştiriyi önemli ölçüde paylaşmaktadır. Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki, Habermas, postmodernistlerden farklı olarak yapıbozumcu bir yaklaşımdan ziyade, aklın yeniden inşa edilmesi gerektiğine dair bir anlayışı benimsemektedir ve modern felsefeye yönelik postmodern eleştirinin büyük bir kısmını kabul etmektedir. O, kendisine özgü bir rasyonellik anlayışı geliştirir.³⁵⁸ Özne merkezli akla karşı olarak kendisinin “iletişimsel akıl” dediği akıl kavramını ortaya atar. Bu kavramla, her şeyi bilen özne tekinin perspektifi, eşitler arasındaki iletişimsel etkileşim yoluyla elde edilen uzlaşıya dayalı anlaşılmaya tabi kılınır.³⁵⁹

Batı’nın akılcılığı, mantığı, ahlâkı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam kuralları vb.’nin nesnel üstünlüğünün temellerini herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı belki de tartışmaya açık bir konudur. Ancak Bauman, modern dönemde yaşayan felsefecilerin böyle bir şeyi dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürdüğü ve onlar bu arayışın başarı getireceğine –getirmesi gerektiğine- olan

³⁵⁷ Rosenau, a.g.e, 1998, s.208-209.

³⁵⁸ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 286-287.

³⁵⁹ Kumar, a.g.e., 1999, s. 208.

inançlardan hiçbir zaman vazgeçmedikleri bir gerçek olduğunu vurgulamaktadırlar.³⁶⁰

III.1.2.c. Anti-hümanizm

Postmodernizmin diğer bir özelliği de anti-hümanist olmasıdır. Bilindiği gibi yakın zamanlara kadar felsefi teorilerin çoğunda Descartes'in kendi bilinçli akıl yürütmemiz dışında her şeyden şüphelenmenin mümkün olduğu anlayışı net olarak görülmekteydi. Açıkça hümanistik bir karakter sergileyen söz konusu felsefeler açısından varlık da dahil olmak üzere her şey beşeri öznenin aklına irca edilmiş ve meşruiyetini de akla yönelik referanslardan almıştır. Buna karşılık David Hume gibi bazı filozoflar, tutarlı bir merkezi kimliğin varlığını sorgulamışlardır.³⁶¹ Freud ise, bireysel bilinç ve davranışın sadece, bilinç dışının rasyonel veya saydam olduğu pek de söylenemeyecek olan mekanizması aracılığıyla anlaşılabilirliğini telkin ettiği için, tecrübenin bilinçli öznesinin konumunu çok tartışmalı bir hale getirir.³⁶² Aynı şekilde Heidegger'in son dönem yazılarında doğrudan doğruya modern Batı Felsefesi'nde özneye verilen abartılı rolün kaybedilişi görülmektedir.³⁶³

Hümanizme yönelik eleştiriler bağlamında düşünüldüğünde hümanist düşüncedeki bilen öznenin önceliğine ve ayrıcalığa yönelik meydan okumalar ve dolayısıyla “özneyi” öldürmenin ana sorumluluğunu talep eden grup ise II. Dünya

³⁶⁰ Z. Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, İstanbul, 1996, s. 145.

³⁶¹ D. Robinson, a.g.e., 2000, s. 92.

³⁶² West, a.g.e., 1998, s. 217.

³⁶³ West, a.g.e., s. 221.

Savaşı sonrası Fransız yapısalcıları ve postyapısalcılarıdır.³⁶⁴ Postmodernizmin savunucusu olarak görülebilecek bir filozof olan Gianni Vattimo, hümanizmin bunalımı ile “Tanrı’nın Ölümü” arasında bağlantının söz konusu olduğunu savunmaktadır. Çünkü Vattimo’ya göre içine girmiş olduğumuz dönemle birlikte hümanizm, meselelerini artık aşkın bir temele atıfta bulunarak çözmeye muktedir değildir. Bu anlamada Vattimo, metafiziğin sonucu ve sonucunu simgeleyen “Tanrının Ölümü”nün hümanizmin krizini doğurduğunu söyler.³⁶⁵ Öyle anlaşıyor ki özneye karşı kuşkulu bir anlayışa sahip olma özelliği sadece postmodernistlere özgü değildir; onlardan önce de bazı filozoflar öznenin konumunu sorgulamışlardır.

Hümanizme ve Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerin bir diğer uğrak noktası da, yapısalcı düşüncedir. Yapısalcı düşünce hümanizm eleştirisinde, insanı ve toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar çerçevesinde anlamının gerektiği üzerinde durur. Yapısalcılık bu eleştirileriyle, özneyi dilin, kültürün veya bilinç dışının etkisinin bir sonucu olarak konumlandırmak ve öznenin bilinçli, nedensel ve yaratıcı bir etkinliğe sahip olduğu iddiasındaki modern düşüncüyü reddetmek suretiyle özneyi radikal bir biçimde ademi merkezileştirmiştir.³⁶⁶ Yapısalcılığın akabinde ortaya çıkan postyapısalcı yaklaşımlar ise yapısalcılığın söz konusu eleştirilerin mantıksal uzantıları bakımından daha ileri götürmüşler ve yapı kavramını da dahil olmak üzere her türlü temel fikrini eleştirerek özneyi bütünüyle adem-i merkezileştirmişlerdir.

³⁶⁴ S. Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, İstanbul, 1999, s. 221.

³⁶⁵ Vattimo, a.g.e.,s. 85-86.

³⁶⁶ Best-Kellner, a.g.e., 1998, s. 35.

Genel olarak postmodernistlerin özneye karşı çıkmalarının üç nedeni olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi, özne kavramının bütünüyle metafizik geleneğin ve özellikle de modernliğin üretti bir şey olmasıdır. Modern bilim dinin yerini alınca otomatik olarak rasyonel birey Tanrı'nın yerine geçmiştir Bu ise postmodernistlerin kabul edemeyeceği bir iştir. İkincisi, modern özne nosyonunun hümanistik bir karakter sunmasıdır. Postmodernistler hümanizmi bir meta-anlatı saydıkları için hümanizmin merkezi bir konumunda olan özneyi de reddederler. Postmodernistlere göre hümanizmin amaçları ile fiili pratik arasında açık bir uyumsuzluk vardır. Postmodernistlerin özneye karşı çıkmasının üçüncü nedeni ise, düalist karakterli felsefelerin bir sonucu olarak öznenin bir nesneyi gerektirmesidir. Postmodernizm özne-nesne ayırımını kabul etmeyen bir akım olduğu için modern özne-nesne düalizmini bütünüyle ortadan kaldırma cihetine girmiştir.³⁶⁷

Bu yüzden postmodernist felsefe anti-hümanist bir felsefe olarak nitelendirilebilir. Zira postmodernistler, hümanizmin insanı özneyi merkeze yerleştirdiği, insanın evrenin her şeye hükmeden her şeye karar veren ve her şeyi kontrolü altında tutan efendisi olduğunu ima ettiği için hümanist felsefeyi baskıcı bulur ve dolayısıyla da, özneyi mahkum ederler. Hümanizm, postmodernizme göre, adalet ve eşitlik aradığını iddia etmesine rağmen, liberal toplum tarafından adaletsizliği ve eşitsizliği meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Dahası, hümanizm Batı'nın üstünlüğünü, kültür emperyalizmini, onun başka kültürler üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırmak üzere kullanılmış bir ideolojidir.

³⁶⁷ Rosenau, a.g.e., 1998, s. 89-90.

III.1.2.d. Görelilik

Modern dönemde mutlak olarak geçerli olan her şey postmodern dönemde göreliliğe bir hale gelmektedir. Modernite, büyük anlatılar denilen ve hayata yön veren büyük fikirlerle kuşatılmıştır. Postmodernistlere göre ise doğru, akıl, erdem, tanrı, gelenek ve tarih gibi fikirlere uyarak yaşamak anlamsızdır. Bilim, din ve Marksizm gibi kesin doğruya ulaştığını iddia eden tüm dünya görüşleri, gücü tekeline alan doğaları gereği yalancı yapılardır. Kesin olan bir şey yoktur ve doğru, ihtimal dahilinde göreliliğe olan bir şeydir.³⁶⁸ Aslında hakikatin tek, mutlak ve statik yapıdan dinamik, çoğul göreliliğe bir yapıya kavuşturulmasında Leonard Swidler'e göre şu altı faktör etkili olmuştur: Tarihsellik, niyetsellik, bilim sosyolojisi, dilin sınırları hermenötik ve diyalog.³⁶⁹ Bilindiği gibi modern dönemde hakikatin tek, mutlak, nesnel olduğu ileri sürülüyordu. Böylece söz konusu dönemde hakikat konusunda insanın yorumu gereksileşiyordu. Tam bu noktada postmodernistlerin anlayışının oldukça farklı olduğu görülmektedir. Zira postmodernistlere göre hakikat mutlak, tek ve nesnel değil, çoğul, öznel ve kişinin yorumuna bağlı olan bir şeydir.

Felsefe tarihine bakıldığında zaman sadece modernist felsefi akımlar değil, diğer felsefi fikirlerin de büyük bir kısmı hakikati bulmakla uğraşmaktadırlar. Fakat postmodernistler, saf hakikat ışığının altında hayatın tadını çıkarmayı amaçlamazlar; daha çok göreliliğe bir perspektif içerisinde hakikatler çokluğu içerisinde kalmayı

³⁶⁸ Serdar Ziyaddin, *Postmodernizm ve Öteki-Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, İstanbul, 2001, s. 21.

³⁶⁹ J. Hick, *İnançların Gökkuşağı*, Ankara, 2002, s. 10.

yeğlerler. Onlar katı mantıksal aksiyonlardan çok, çamurlu kavramlarla çalışırlar.³⁷⁰ Postmodernistlere göre hakikat “dil oyunları” içerisinde anlaşılmalıdır. Modern felsefenin postmodern eleştirisinin öncülüğünü yapan filozoflar arasında Nietzsche, Heidegger ve Wittgenstein gösterilmektedir. Lyotard, Wittgenstein’in “dil oyunları” kavramsallaştırmasını benimsemiştir. Lyotard’a göre eğer bir tek bakış noktasını (örneği bilişsel) benimser, onu tarihsel doğru ve ahlâksal sorumluluk soruları konusunda ayrıcalıklı bir değer gibi ele alırsak dil oyunlarının çeşitliliğine hoşgörüyle bakmayı asla beceremeyiz.³⁷¹

Postmodernistler genel geçer, tarih dışı ve objektif bir hakikatin mümkün olmadığına inanmaktadırlar. Onlara göre hakikat ya anlamsız ya da keyfi bir şeydir. Bundan dolayı onlar hakikatin olabilirliğini savunan bütün ideolojilere karşı çıkarlar. Aşırı postmodernistlerden ve hakikati yadsıyan bir olan Derrida, “kendinde hakikat diye bir şey yoktur. Sadece bir hakikat aşırılığı söz konusudur. Bana yönelik olsa da, benimle ilgi de olsa hakikat çoğuldur”, der. Postmodernistlere göre hakikat fikri, iddiaları tahrik ettiği için bir tür “terörizmidir” Hakikatin sırf varoluşuyla bile kendisiyle aynı fikirde olmayanları susturduğunu söylenir.³⁷² Halbuki postmodernistler “ötekiler”i susturmakla değil onların görüşlerine yer vermekle tanınmaktadırlar.

Postmodern bir dünyada hakikat iddiasında bulunan fikirler arasında bir ayrıcalık yoktur. Dolayısıyla modern dönemde başat konumda olan “bilim hakikatin merkezidir” anlayışı, savunulmaz bir şeydir. Çünkü postmodernistler bilimsel

³⁷⁰ Murphy, a.g.e., 2000, s. 31.

³⁷¹ M. Sarup, a.g.e., 1997, s. 217.

³⁷² Rosenau, a.g.e., 1998, s. 134-135.

verilerin diğ er verilerden farklı olmadığını savunurlar. Bilimin sağladığı şey, gerçekliğin yalnızca bir yorumudur. Weber’in ileri sürmüş olduğu gibi bilimin takdimini yaptığı evren yalnızca belirli bir evrendir. Bu alan dışında, bilimin gerçekliği tartışılabilir bir şeydir. Bilim, hakikatten çok, bir enformasyon havuzu sağladığında, bu enformasyon yapısı ne toplumun bütününe yayılabilir ne de toplumun bütününce reddedilebilir.³⁷³

Postmodernistler gerçekliğin dilin kullanımı içinde kavramlaştırıldığını iddia ederler. Postmodernistlere göre dilin etkisinden kurtulmak imkansızdır ve dil dışında hiçbir şey yoktur. Postmodernistler dilin yalnızca bir araç olmadığını, insanların dünyayı anlamaları sağlayan bircik çerçeve olduğunu düşünmektedirler.³⁷⁴ Aynı şekilde Nietzsche de dilin sınırlarından kaçamayacağımıza, çünkü dilden başka hiçbir seçeneğimizin olmadığını, her zaman dilin içinde kalarak iş görmek zorunda olduğumuza inanmaktadır.³⁷⁵ Derrida’ya göre de Batı metafiziğinin başlıca yanılsamalarından birisi, usun dili doğruya ulaşabileceğine duyduğu inançtır.³⁷⁶ Bu nedenle hakikati “söylemin bir sonucu” olarak gören postmodernistler, dilden bağımsız bir hakikatin olmayacağını savunurlar.³⁷⁷

³⁷³ Murphy, a.g.e., 2000, s. 176

³⁷⁴ Murphy, a.g.e., 2000, s. 52-54

³⁷⁵ M. Sarup, a.g.e., 1997, s. 74.

³⁷⁶ M. Sarup, a.g.e., 1997, s. 83.

³⁷⁷ Rosenau, a.g.e., 1998, s. 136.

III.2.3. Postmodern Dönemde Din

Son yıllarda modernist felsefesinin bir uzantısı olarak sayılabilecek sekülerizm sorgulandığı söylentilerinin yayılmaya başladığı inkar edilmez bir gerçektir. Başka bir deyişle insanlığın “tanrısız bir dünya”nın veya dinin yerine pozitif bilimin ve insan aklının ön plana tutulduğu modernist bir dönemden kurtuluş yollarını bulmak için sanki büyük bir gayret içerisinde olduğu hissedilmektedir. Zira bilimin “putlaştırılması” sonunda gelinen durakta bugün Batı’da kendileri de itiraf ettiği gibi “yaygın bir hayal kırıklığı, insan kötülüklerini düzeltereğine dair ise bir inanç kaybı vardır”. Söz konusu durumu Havel şu sözlerle açıklamaktadır. (...) Bu buhranın çağdaş uygarlık ruhu ile yani metafizik kesinliğin kaybolması, transandantın yaşanması, her türlü kişilik ötesi ahlâksal otoritenini, hatta her türlü yüceliğin kaybolmasıyla belirlenen çağdaş uygarlık ruhu ile doğrudan bağlantılı olduğu kanısındayım (...)

Havel, modern çağdaş yaşanan “Tanrı’dan yüz çevirme olayının insanoğlu için bir “mega intihar”a sürüklenmek anlamına da geldiğini de belirtir. Zira görülebildiği kadarıyla dinin yerini doldurmaya çalışan bilim, toplumsal refahın sağlanması bir yana dünyayı adeta yaşanmaz hale getirmiştir. Bu noktada (Ulrich Beck’ten alıntı yapan) Zygmunt Bauman’ın da ifade ettiği gibi modernleşme süreci bir “risk toplumu” aşamasından -temel soru artık “modernleşmenin bir parçası olarak sistematik bir şekilde üretilen riskler ve tehlikeler nasıl önlenebilir, en aza indirilebilir, dramatize edilebilir ya da bu tehlikeler nasıl meydan okunabilir” olmak üzere- zenginlik üretimi mantığının gidere yerini riskten kaçınma ve risk yönetimine

bıraktığı “risk toplumu” aşamasına geçene kadar sürekli olarak artmıştır. Riskin en yüksek düzeye çıktığı böyle bir toplumda din bir kurtarıcı rolü ile öne çıkabilir.

Aşkın ilkenin unutulması nedeniyle dünya, merkezi olmayan bir çembere dönmüş ve bu merkezin kaybolması da, beşeriyeti büyük kaoslarla karşı karşıya getiren ‘varoluşsal bir çıkmaza’ götürmüştür. Batı’nın insanı için, hayatındaki aşkın boyutun yitirilişini unutmak amacıyla çevresinde yarattığı kuruntular dünyası gerçek niteliğini her geçen gün daha belirgin ortaya koyarken, merkez’in görüşünü yeniden keşfetme ihtiyacı ivediliğini gittikçe daha büyük ölçülerde hissettirmektedir. Yeşilyurt’a göre bunun açık bir kanıtını, bütün şaşırtıcı başarılarımıza ve gösterdiğimiz sürekli ilerlemeye rağmen, gerçekten de mutlu olmayışımızda buluruz. Bu şartlar altında, postmodernizm, modern yaşam içinde kendisine yabancılaşmış insanın, manen itibarını iade etmek için, çok çeşitli biçimleriyle yeniden dine dönüşü vaat eder ve önerir. İnsanlar, Tanrı’ya inancı yitirildiği bir dünyanın, Tanrı’ya inanılan bir dünyadan daha kötü oluşunu gördüler.³⁷⁸

Anlaşıldığı gibi dünya bugün, bazı istisnaları hariç, Peter L. Berger’in ifade ettiği gibi olabildiğine dini bir dönem yaşamaktadır. Bu da 1950-60’larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan ve sekülerleşme teorisi şeklinde isimlendirilen literatürün yanıldığını gösterir. Berger aslında bu literatüre katkıda bulunanlardan birinin de kendisinin olduğunu söylüyor. Ona göre o zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebepler vardı. Gerçi bu literatürün bazı yönleri hala geçerliliğini korumaktadır. Çünkü modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep

³⁷⁸ Z. Bauman, **Postmodern Etik**, İstanbul, 1998, s. 241

olduğu hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Ama modernleşmenin sekülerleşme karşı birçok güçlü etkilerini kaybetmişler, ama hem eski hem de yeni dini inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekiller, bazen de aşırı dini ifadelere dönüşerek fertlerin hayatındaki yerlerini korumuşlardır. Temsil ettikleri dine inanan veya dinini önerdiği uygulamaları yapanların sayısı az da olsa da dini kurumlar sosyal ve politik alanda etkin olmaya devam etmişlerdir.

Postmodernizm ve din konusunda böyle bir pespektiften yaklaşıldığı zaman postmodern dönemi, dinin yeniden önem kazanacağı ve söz sahibi olacağı bir dönem olarak algılamak mümkündür. Zira söz konusu dönemde insanlar, bilimin veya insan düşüncesinin başka bir biçiminin dinin yerini alacağına inanmak istemiyorlar. Yani insanların, insanlık tarihinde dinin hor görülen bir konumuna getirildiği Aydınlanma denilen dönemini yaşamaktan uzak durmak istedikleri görülmektedir. Bu yüzden günümüzde özellikle Batı dünyasında dine sıcak bakanların sayısının günbegün arttığını söyleyebiliriz. Bazı İslâm düşünürlerinin modernliği eleştirdiği ve dine dönüşe imkan tanıdığı için postmodernizmi kendilerine çekici bulmalarının sebebi de bu olsa gerek.

Postmodernizmle “dine dönüş” arasında bağlantı kuranlar arasında Sarıbay’a göre Neo-Muhafazakar olan D. Bell ile Neo-Marksit olan F. Jameson yer almaktadırlar. O kadar ki, karşı siyasal değerlere sahip olmalarına rağmen bu iki düşünür dini, modernitenin parçalayıp kırılgan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmektedirler. Her ikisi de postmodern “kültür” içinde

toplumsal bağı onarmak için dinsel sembolizmin yenilenmesi çağrısını yapmaktadır.³⁷⁹

Postmodern anlayışıyla birlikte son zamanlarda yalnızca yeni dini akımlar meydana gelmiyor, aynı zamanda daha anlamlısı da, geleneksel dinler yeniden diriliş sürecini yaşamaktadırlar. Bu gibi şeylerin pek de iyi anlaşılamadığı seküler Batı’da geleneksel dinlerin yeniden dirilişine, aşağılayıcı bir fundamentalizm damgası vurulmuştur. Gerçekte modernizmin çöküşü ile geleneksel dinlerin yükselişi arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır. Son on yıldır, insanlığın ilerleyişinin kaçınılmazlığı konusunda, komünizm, seküler milliyetçilik ve Batı inancı gibi sözde dine hareketler hem giderek meşruluklarını yitirmekte ve hem de bir çöküş süreci yaşamaktadır. Bu nedenle eski tanrılara geri dönülmektedir.³⁸⁰ Bu konuda Bauman’ın postmodernliğe yaptığı tanımın yukarıdaki bilgilerle paralellik içerdiği varsayılabilir. Bauman, postmodernliği, dünyanın büyüsunü bozmak için girişilen, sonunda sonuçsuz kalan uzun ve gayretli modern mücadeleden sonra, dünyanın “yeniden büyülu hale getirilmesi” olarak görmektedir. Bauman insan davranışındaki modernliğin getirdiği o katı rasyonel kurallara riayet edilmemeye başladığını ifade etmektedir. O, duygulara itibarın iade edildiği, yararlılık ve amaç açısından açıklanamayan, açıklanamaz hatta irrasyonel sempatiler ve bağlılıkların meşru olduğunu söylemektedir. Buna bağlı olarak postmodern dünyada gizem, sınır dışı edilmeyi bekleyen zar zor tolere edilen bir yabancı değildir artık.³⁸¹ Yani dini yönelişlerin daha fazla kendisini bulduğu heyecan, duygu, sezgi, tutku, beklentiler vb. bugün

³⁷⁹ Sarıbay, a.g.e., 1, s. 86-87.

³⁸⁰ D. J. Adams, **Postmodernizmin Teolojik Anlamı**, 1999, sayı 4, Elazığ, s. 251.

³⁸¹ Bauman, a.g.e., 1998, s.47.

kınanan şeyler değildir. Aksine mantıksal ve rasyonel olan insan davranışlarına önem verildiği kadar aynı oranda bunlara da önem verilmektedir.

Anlaşıldığı gibi, modernizm beraberinde sekülerizmi (dünyeviliği) getirirken postmodernizm kutsalı yeniden canlandırmaktadır. Dolayısıyla Gabriel Moran, ortaya attığı “postmodern dünya, modern öncesi bir dünyayı mı düşünür?” sorusuyla buna dikkat çekmektedir. Çünkü Moran’a göre yeniçağla birlikte eski ilahların tekrar dönüşü, ileriye olmaktan daha çok geriye atılmış bir adımdır.³⁸² Bu noktada Akbar S. Ahmed’in “geçmişle bağların koparılmaması, sürdürülmesi, postmodernizmin ağırlık özelliklerinden biri olmaya devam etmektedir” ifadesi kayda değerdir.³⁸³ Ancak postmodernizmin geçmişle bağların sürdürülmesi nostaljik bir tutumu ima eder; “geçmişe sığınma” ya da geçmişe kaçış söz konusu değildir.³⁸⁴

Bu konuda Vehbi Başeri’ye göre Modernizmin dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık postmodernizmin etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerikleri, Müslüman entelektüeller açısından oldukça anlamlıdır. Kendi inancına, kimliğine, geleneklerine, yaşam biçimine ve içinde ilişkilerin sürdürüldüğü cemaat yapılarına küçümsemeyle yaklaşan, onları insanlığın modern-öncesi geçmişine öteleyerek devrimi tamamlamış şeylere indirgeyen; dahası ortaçağ karanlığına ait şeyler olarak ortadan kaldırmaya ve modern evrensellelerle ikame etmeye girişen modernizme kıyasla postmodernizmin sempati dolu görünen yaklaşımı, modernizmin baskısını bertaraf etmektedir. Ancak postmodernizmin, modernizm kadar, evrenselci

³⁸² D. J. Adams, a.g.e., 1999, s. 252

³⁸³ A. Amed An-Naim, Abdullahi, **Liberal İslâmcı Söylemde Demokrasi Kavramı**, 1994, s. 30.

³⁸⁴ V. Başer, **Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi**, Ankara, 2001, s. 71.

yönelimler içeren bütün büyük-anlatılara karşı olduğu hatırlanmalıdır. Postmodernizm, modernizm ve İslâm dahil bütün büyük anlatıları bir küçük-anlatı, bir öyküleme biçimi düzeyine indirgemektedir. Postmodernistler kutsala yakınlık gösterirken, terimin geleneksel anlamıyla kutsala yaklaşma ya da kutsala erme gibi bir tutum içinde değil fazlasıyla seküler bir tutum içindedirler.³⁸⁵

Her ne kadar postmodern dönemle birlikte dinlerde ve kutsal kavramında canlanması teyit eder görünen pratikler ve yaklaşımlar ortaya çıkmış olsa da, söz konusu canlanış ne dinlerdedir ne sekülerizmin sorgulanmasındadır. Modern dönemde marjinal bir konuma getirilen dine, postmodernistler tarafından bir yer açıldığı doğrudur. Ancak Bauman, postmodern aklın, modern aklın hedeflerindeki aşırılıkları dur demeyecek kadar mütevazı ve bunları defedemeyecek kadar da zayıf olduğu söylemektedir.³⁸⁶ Bu yüzden postmodern dönemdeki dine dönüş hareketi bizi dinlerin gerçekten canlandığı düşüncesine de sevk etmemelidir. Dini, hurafe ve mitler kategorisinin içine sokmaya çalışan ve bunların hepsini gerilerde kalması gereken şeyler olarak sayan modernizm ile dini küçük bir anlatı olarak kabul eden ve ancak günlük ihtiyaçlarımıza cevap verdiği takdirde benimsenebilir bir şey olduğunu savunan postmodernizm arasında (dinin özü açısından) herhangi bir farkın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira modern dönemde sekeülarizmin başat konumda olduğu gibi postmodern dönemde de bir şey değişmemiştir. Yine Tanrı'nın bildirdiği şeylerin insanın evren içindeki konumunu belirleme konusunda geçerliliği yoktur. Başka bir deyişle postmodern dönemde de Tanrı, insanın özgürlük alanından kaldırılması gereken bir engel olarak algılanmaktadır.

³⁸⁵ Başer, a.g.e., 2001, s. 76-77.

³⁸⁶ Z. Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, 1997a, s. 234-235.

Öyle anlaşıyor ki, postmodernizmle birlikte kutsal kavramı yine gündeme gelmiştir. Ancak unutulmaması gereken şu ki geleneksel formlar içerisinde kutsal değil postmodernizmin bizzat kendisinin dönüştürdüğü kutsal ortaya çıkmıştır. Yani insanlık, kutsal kavramı devre dışı bırakılırsa insan hayatın da anlamsız hale gelir kararına varmıştır. Fakat insanlar bu defa kutsal kavramının içini geleneksel kutsal yerine din dışı kutsallıklarla doldurmaya çalışmışlardır. İnsanı, hayatın merkezine yerleştirerek, her şeyin ölçütü haline getirilmesi ve böylelikle kaçınılmaz olarak insanın, Tanrı'nın yerini alma komedisine soyunması, insana Tanrı'ya yüklenen özellikler yüklenmesi, sonuç olarak din dışı sahte kutsallar, ikonlar, tanrılar icat edilmesine ve üretilmesine yol açmıştır. Tüm bunların üretilmesini mümkün kılan spor, müzik, eğlence ve kültür endüstrisinin hayatın vazgeçilmez tapınakları haline gelmesine giden kapıları sonuna kadar açmıştır³⁸⁷

Modern dönemde otoritesinin dünyamızdan çıkarılmakla Tanrının maruz kaldığı halin aynı şekilde postmodern dönemde de devam etmekte olduğu rahatlıkla görülebilir. Zira bu, John W. Murphy'nin de belirttiği gibi postmodern dinin mihenk taşı Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" sözüdür. Nietzsche, artık tarihe anlam ve yön veren, ahlâki değerlerin varoluş nedeni olarak Tanrı'nın olmadığını ileri sürmektedir. Nietzsche'ye göre bu Tanrı ya ölü yada marifetten yoksun olan bir Tanrı'dır.

Böylece postmodern dönemde Tanrı'nın semavi evi yıkılmıştır. Tanrı artık bir meta-söylem statüsüne, yani bir zamanlar varolduğuna inanıldığı gücüne sahip

³⁸⁷ Y. Kaplan, **Seküler Aklın Ötesi**, Ankara, 2001, s. 102.

değildir. O nedenle, postmodernizmle birlikte teolojik olduğu iddia edilen problem, birdenbire toplumsal ya da tarihsel bir problem haline gelmektedir. Postmodernistlere göre teolojik sorular, sonsuz, anlatımı imkansız bir varlığa yöneltilemez veya bu tür bir varlık bu soruları cevaplayamaz. Bundan dolayı postmodernistler Nietzsche'den hareketle metafiziğin bu türünün sona erdiğini dile getirmektedirler.³⁸⁸ Tanrı'yı devre dışı bırakan ve bu dünyada kendini özgür hissetmek isteyen insan, büyük bir ümitsizlik duygusuna kapılmıştır. Zira Yeşilyurt'un belirttiği gibi "Tanrı-evren-insan" üçlüsü arasında irtibat kesildiği için, birey uçsuz bucaksız bir evren içinde "kozmetik bir yalnızlığa" düşmüştür.³⁸⁹

Tanrı'nın otoritesi ve değeri devre dışı bırakıldıktan sonra, kalan her şey yeryüzüdür. Bu nedenle, yalnızca dinin yatay boyutu denilen boyutuna bir önem atfedilebilir. Gündelik faaliyete eşlik eden din, zorunlu olarak kaosla sonuçlanmaz. Din barış, aşk ve yardımseverlik gibi faziletlerin egemen olduğu bir cemaat oluşturmaya çağırır. Ancak bu faziletlerin kaynağı, postmodern dine göre tanrı değildir. Eğer bu ideallerin bir anlamının bulunması gerekiyor ise, anlamları öznellikler-arasılıktan çıkıyor olmalıdır. Sözün gelişi aşk ve nefret bir ezeli ve ebedi varlıktan çok "öteki"ne yöneltilmiş bulunmalıdır.³⁹⁰

Postmodernizmin dine dönüş imkanı tanımadığı, kutsalı canlandırmak bir yana aksine bizi kutsaldan arındıran bir dönem olduğunu söyleyenlerin sayısının da az olmadığı hatırlanmalıdır. Bu nedenle dünyayı kutsaldan arındırma teşebbüsünde

³⁸⁸ Murpy, a.g.e., 2000, s. 129.

³⁸⁹ T. Yaşilyurt, **Seküler Dünyada İman Toplulukları-Modern İnsan İçin İmanın Anlamı**, 2001, s.123.

³⁹⁰ Murphy, a.g.e., 2000, s.130-131.

bulunan postmodernizme karşı gerçek direniş, Batılı olmayan ilahi geleneklerden gelir. Böylece bu düşünce ve yaşam tarzları postmodernizmin baş hedefleri olmaktadır. Kutsal fikri İslâm'dan Çin'e Amerika'nın yerli kültürlerinden, Avustralya ve Afrika'ya kadar tüm Batılı olmayan kültürlerin merkezindedir. Dini ya da doğal kökenleri ilahilik fikri, Batılı olmayan kültürlerle kimlik veren temel kaynaktır. Batılı olmayan geleneklerin ilahi temelleri onu Batı'dan farklı kılıp öteki yapan yegane unsurdur. Postmodernizm hem bu gelenekleri hem de tarihi, kendine göre şekillendirmeyi amaçlar. Postmodern projenin hedefi de, Amerikalı filozof Richard Rorty'nin deyişiyle “dünyayı kutsaldan arındırmaktır.” Rorty “birine maksimum acı çektirmenin yolu, sevgili olarak kabullendiği her şeyi anlamsız ve güçsüz hale getirmektir”, der³⁹¹. Ziyaüddin Serdar'a göre zaten postmodernizmin yapmak istediği şey bundan farklı değildir. Ona göre İslâmdaki kutsallık fikrinin altını oymayı amaçlayan bir postmodern roman olan “Şeytan Ayetleri”, Rorty'nin felsefesinin hayata geçirilmiş halidir.³⁹²

Lyotard, postmodern durumu tasvir ederken şöyle diyordu: “Aydınlanma, metafizik, büyüsel anlatıların mevcudiyetini yok ederek, bilimsel rasyonalist ve hümanist söylemleri onların yerine ikame etmiş olmaktadır. Bu ikamenin sonraki aşamalarında bizzat akılcılık, rasyonalizm, hümanizm ve özgürlük gibi idealler birer anlatı mahiyetini kazanmış ve üstelik bunu eskisinden çok daha totaliter temellerde tesis etmiştir. Bu anlatılardan türetilen demokrasi, özgürlük, nesnellik gibi büyük anlatıların hiçbir zaman gerçekleşemeyecek anlatılardan ibaret olduğu bilinci çağımızı postmodern çağ olarak nitelendirmemizi sağlayan bir bilinç durumudur.”

³⁹¹ S. Ziyaüddin, *Postmodernizm ve Öteki-Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, İstanbul 2001, s.9.

³⁹² S. Ziyaüddin, a.g.e., s. 9.

Böyle bir durumda ise Yasin Aktay’a göre normal bir akıl yürütme ile gidilmesi gerekirse ilk etkilenecek olan dinlerdir.³⁹³ Diğer bir ifade ile modernizmin yaptığı, otorite olan bir şeyi tahtından indirerek onun yerine başka bir otorite koymaktan başka bir şey değildir. Dinin yerine bu kez bilim geçmiştir. Fakat postmodernistler ne bilim ne dinin ne de felsefenin bir ayrıcalığının olmasını isterler. Böyle bir perspektiften hareket edildiği zaman dinin, postmodernizmin “meta-anlatı” olarak saydığı şeylerden hiçbir farkı yoktur. Yani diğer büyük-anlatılar reddedilmelidir.

Postmodernist anlayış “meta-anlatılar”ın reddi olarak algılanacak olursa, o zaman Bryan Turner’in de dediği gibi büyük dinlerin büyük anlatılar da yanı derecede alay ve parodi konusu olacaktır.³⁹⁴ Turner’in görüşüne paralel bir şekilde görüş beyan edenlerden biri Rosenau’dur. Ona göre Postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun her şeyi-kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslâm’ı ve modern bilim aynı dereceye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren söz-merkezci, aşkın ve totalize edici üst-anlatılar oldukları söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter. Bu tür bütün düşünce sistemleri, büyücülük, astroloji veya ilken kültürlerin varsayımlarından ne daha çok ne daha az kesin sayılabilecek varsayımlara dayanırlar.³⁹⁵

Postmodern dönemde dinin, modern dönemdekine göre daha sıkışmış bir konumda olduğu ifade eden Turner’e göre İbrahimi kökenli dinler modernizasyon

³⁹³ Aktay, Yasin, **Postmodern Dünyada Din**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 308-309.

³⁹⁴ B. S. Turner, a.g.e., 2002, s. 41.

³⁹⁵ Rosenau, a.g.e., 1998, s. 25.

sürecinde hayatta kalmayı başarmışsa da, postmodernite alanında dinsel mutlakçılıkla ilgili köklü sorunlar vardır. Epistemolojik terimlerle postmodernizm, gerçeğin bütün teolojik açıklamalarının yapıbozumunu (deconstruct) gerçekleştirir, onları, sadece masallar ya da bunların yorumlarının eğretilmesini gizleyen (sahte) bir sahiplik iddiasıyla mitolojik büyük anlatılar haline dönüştürmekle tehdit etmektedir.³⁹⁶

Postmodernizmin yapıçözüm yöntemiyle dini metinlerin anlaşılmasına da büyük değişikliklere yol açtığını söyleyebiliriz. Postmodernizmin en önemli özelliklerinden biri yeniden yapısal parçalanma süreci olarak bilinmektedir. Yapısal parçalanma, tam olarak “tıpkı bir soğanın kabuklarının soyulması işlemi gibi metinlerin parçalanması” anlamına gelen bir sözcüktür. O istenilerek yapılan bir süreçtir. Tıpkı Jacques Derrida’nın şu sözünde olduğu gibi: “Neden şeyleri oldukları gibi bırakmak yerine onları parçalamak için uğraşılır? Burada bulunan hiçbir şey kuvvetin etkisi olmadan şuraya hareket etmez. Benim üzerinde ısrar ettiğim parçalanma nötr değil kasıtlıdır.” O, metinlerin kabul edilen anlam standartlarının meşruluklarını azaltma yolu ve otoritenin geleneksel anlamlarının özüne doğru giden bir metottur. Parçalama, metnin, bireysel bilgi kısıntılarını ekarte etme (saf dışı bırakma) ve birbirinden ayırmak amacıyla bir metnin olası bütün perspektiflerden kontrol edilmesidir.³⁹⁷

Bundan hareketle Yeşilyurt’a göre metnin bağımsız olmadığı söylenebilir. Yani metin, herhangi bir zaman sürecinde, metnin anlamını etkileyecek dış faktörlere

³⁹⁶ Turner, a.g.e., 2002, s.142-143.

³⁹⁷ Adams, a.g.e, 1999, s. 256.

bağlıdır. Bu nedenle ne geçmiş ne de hiçbiri zaman bir ilkenin anlamı olmamaktadır. Dolayısıyla parçalanma, katagorik olarak, herhangi bir metne nihai bir anlamın verilebilmesini mümkün olmadığı ifade etmektedir.³⁹⁸

Postmodernizm globalizasyon süreciyle birlikte düşünüldüğü zaman postmodern dünyada dinin, çoğul kültürlerin kaçınılmaz bir aradalığının görececi etkisiyle anomik bir sürece tabi olması, dolayısıyla ortadan kaybolma sürecinin hızlanması ile postmodernleşmenin yerelleşme süreçlerini de teşvik edici etkisiyle daha bir canlanması arasında kaldığını söylemek mümkündür. Bu durumda postmodernizm bir yandan ironik bir biçimde Tanrının intikamı meteforuyla ifade edilen bir durumdan, bir yandan da bir dinsel çözülüş durumundan söz edilmesini mümkün kılan karmaşık bir süreci ifade etmektedir.³⁹⁹

Gerçekten de postmodern dönemde kutsalın canlanması veya dine bir kapı açılıp açılmadığını kestirmek pek de kolay değildir. Söz konusu dönemde dine bir kapı açılmışsa eğer, o da postmodernizmin bizzat kendinin kurguladığı bir kapıdır. O kapı dini özel alana iten bir kapıdır. Yani sonuçta postmodernizmin dinle ilgili tutumunda indirgemeci yaklaşımdan kurtulamadığı önemli ölçüde görülmektedir.

Postmodern dönemde dini önemli kılan, Sarıbay'ın da ifade ettiği gibi cemaat olgusudur. Postmodernistlere göre insanların birbirleriyle anlaşmaya vardıkları nokta hakikattir ve din, gücünü ancak bu noktadan almaktadır. Ona göre, modernleşmenin cemaat hayatını eritmesi, aynı zamanda inanc kaybı ve ritüelden

³⁹⁸ Yeşilyurt, a.g.e., 2001, s.257.

³⁹⁹ Y. Aktay, a.g.e., 1998, s. 307.

uzaklaşma anlamlarına da gelmekteydi. Bununla beraber, postmodernleşmenin cemaat hayatını ön plana çıkarması, ne tam anlamıyla dinsel inancı yeniden tesisi, ne de ritüele yeniden dönüşü içermektedir. Çünkü postmodernleşme Tanrı'nın artık büyük anlatı kaynağı olduğunun reddedildiği bir süreç olarak işlemektedir. Tanrı'nın tarihe anlam ve yön verdiği, moralitenin varlık sebebi olduğu ve nihai hakikat anlayışını temsil ettiği dönem artık gerilerde kalmıştır.⁴⁰⁰

Postmodern dönemde ağırlı olarak, dinin sosyolojik boyutuna önem verilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi dinselliğin öğeleri olan sevgi, hayırseverlik ve adalet duyguları da postmodernizme göre Tanrı tarafından ilhan edilmemekte, özneler-arası bir anlamlandırmadan türemektedirler. Çünkü postmodernizm Nietzsche'den mülhem olarak sadece şahıslar arası bir kozmolojinin varlığını kabul eder. Buna göre ancak "ben" ("I") ve "Öteki"nin ("Other") birleştiği nokta hakikattir ve dini değerler sadece bu alan içinde ifadesini bulur. Dinsel veya değil, cemaat oluşumu da böyle bir süreçte meydana gelmektedir. Postmodernite dine kişiler arası bir konum verir. Bu anlamda postmodernite dini özel bir alana itmektedir. Zaten postmodernistlere göre dinin sığınacağı en son kale özel alandır.⁴⁰¹

Son dönemlerde postmodern dünyanın adeta üstadı olarak görülen Richard Rorty de etnosantrizmi över ve bize, boş yere nesnellik ve evrensel ölçütler arayarak zamanımızı tüketmek yerine, "kendimi hangi cemaatle özdeşleştirmeliyim" ve "yalnızlığıma ne yapabilirim" sorusuna cevap aramamızı önerir. Çünkü modernliğin yıkmaya kalkıştığı şeyler bugün modernizmden öç almaktadır. Cemaat, gelenek,

⁴⁰⁰ Sarıbay, a.g.e., 2001, s. 90-91.

⁴⁰¹ Sarıbay, a.g.e., s.93.

kendine ait olanları sevmek, kendi türüne bağlılık, tutkun olmanın gururu, kökler, kan, toprak, milliyet; bütün bunlar artık kınanan şeyler olmaktan çıkmıştır.

Görüşleri Richard Rorty ile ciddi bir paralelliğe sahip olan Bauman’a göre; yaşadığımız çağın postmodern çağ olup olmadığından emin olunmasa da, kabileler ve kabilecilik çağında yaşanıldığı söylenebilir. Bugün insanların kendi geleneklerine bir dönüşü söz konusu ise bile bu, modernliği sonu anlamına gelmemektedir.⁴⁰²

Bugünkü dünyada cemaat olgusunun ön plana çıkmasının sebebi, Sarıbay’a göre, özellikle kentlerde kökleşmeye başlayan hayat tarzlarının en önemli özelliklerinden birinin, öznenin modernitede görülen merkezi önemini yitirmiş olmasında aranmalıdır. Böylece, duygular, kontrol dışına çıkarak, anlık duygular ve duygusal yaşantılar öne çıkar. Öznenin merkezi önemini yitirmesinin en önemli sonucu ise, cemaate bağlılık duygusunun belirmesi ve bunun da yeni bir “estetik” paradigma’ya vücut vermesidir. Bu tür “estetik paradigma” etrafında yoğunlaşan cemaatlere bazı sosyologlar “postmodern kabileler” demektedirler.⁴⁰³

Sonuç olarak postmodernizm karışık bir süreci ifade ettiği için onun dinle olan ilişkisinin de belirsizliği devam eder. Bilindiği gibi postmodern durum ada söylem modernlik eleştirileri üzerine kendisine yer belirlemeye çalışmaktadır. Bu durum çağımız insanların yaşantılarında yeni bir anlam dünyası keşfetmelerinden çok, varolan anlam dünyasının daha da bulanıklaşmasını ve belirsizleşmesini

⁴⁰² Z. Zygmunt, **Postmodern Hoşnutsuzluklar**, İstanbul, 1997, s. 111-112.

⁴⁰³ Sarıbay, a.g.e., 2001, s. 89-90

gündeme getirmiştir. Böylece bir belirsizlikte, din ve geleneğin postmodernlikte birlikte yeniden ele alınışı da, sorunlu bir alana girmek olarak görülebilir.

Bu dünyayla ilgili bütün kavramlar ve dinlerle ilgili değerler, postmodernliğin özellikle vurguladığı gerçekli dikkate alındığında tanımlanmaz gibi görülmektedir. Yaşamın bütün farklı renklerini aynı potada eriten bazen bir boşluk denizinde kaybeden, bazen de piyasanın mantığına göre şekillendiren postmodernlik, dinin farklı renklerini de işine geldiği gibi kullanmaktadır. Modernliğin din konusunda kesin tavrı, bu nedenle postmodern söylemde bir sorunsal olarak kalmaktadır.⁴⁰⁴

III.2.3.a. Dinsel Çoğulculuk

Postmodernleşmenin küreselleşme ile birlikte yürüdüğü söylenebilir. Küreselleşmenin de beraberinde getirdiği şartlar, çeşitli inançları kültürel ve coğrafi olarak belirli sınırlara hapseden eski anlayış ve görüşlerin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Çünkü farklı dinsel geleneklere ve kültürlere mensup olan insanlar aynı işte ve aynı evde beraberce yan yana yaşamaya başlamışlardır (Bugün internet vasıtasıyla dünyanın dört yanından aynı anda farklı din ve kültüre mensup olan insanlarla konuşulması göz önünde bulundurulursa, küreselleşmenin etkisinin ne kadar kaçınılmaz olduğu anlaşılabilir). Zira, dünyamızın küçük küresel bir köy halini

⁴⁰⁴ Perşembe, Erkan, “Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu”, **Ekev Akademi Dergisi**, 2002, yıl 6, sayı 13, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Ankara, 2002, s. 16.

alması demek, farklı din ve kültürlere mensup insanların birbiriyle daha yakın kişisel ilişkiler kurması anlamına da gelmektedir.⁴⁰⁵

Küreselleşme sürecinin sonucu olan ulus-devletin zayıflamasının doğurduğu boşluğu din doldurabilmiştir. Hemen hemen bütün ulus-devlet yapılarında zaten varolan birçok etnik ve dini grup, büyük birleştirici ideolojilerin zayıflamasıyla birlikte kendi yerel mensubiyetlerini daha fazla hissetmeye başlamışlardır. Bununla birlikte küreselleşmenin dini inançlar üzerindeki etkisi sadece bununla sınırlı değildir. Küreselleşmenin dinin yükselişi kadar, dinsel inançlardaki zayıflamayı da beraberinde getirecek çok negatif sonuçları da vardır. Bir yandan dünyanın her tarafından bir sürü değişik milliyetle karşılaşan insanların kendi milli kimliklerinin sınırların görmeleri kadar, hatta daha fazla bir etkilenim , bir inanca mensup olanların aşırı çoğalmış ve her türden inanç ve ritüel biçimleriyle karşılaşmaları esnasında meydana gelmektedir.⁴⁰⁶

Küreselleşme olgusuna şahit olan insanlar, eskisi gibi dünyayı tek doğru, tek hakikat, tek din, tek kültürün bulunduğu bir yer olarak düşünmemektedir. Bugün bizim bir kültüre ve dine mensup olduğumuz gibi, diğer insanların da benzeri farklı değerlere sahip olduğunu gözlemliyoruz. Fakat bu gün sorun olan bizim diğer dinlere nasıl bakmamız gerektiğidir. Arnold Toynbee, bizim diğer dinlere ve onların taraftarlarına nasıl yaklaşmamız gerektiği konusunda şöyle bir çözüm getirmektedir: “Kendi inançlarımızı ve kanaatlerimizi doğru ve hakiki olarak göreceğiz. Ancak

⁴⁰⁵ Hick, Jhon, **İnançların Gökkuşağı**, Çev, Mahmut Aydın, Ankara, 2002, s.44.

⁴⁰⁶ Aktay, Yasin, **Postmodern Dünyada Din**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998,s.51.

bunu yaparken diğ er inanç ve kanaatlerin onları takip edenlerin için doğru ve hakiki olduğunu da kabul edeceğiz.⁴⁰⁷

Dini  oğulculuk bağlamında Jean Chevalier'in dikkat çektiği şu hususlar da oldukça dikkate değerdir:

Gelecekte de dinin var olması kaçınılmazdır. Ancak, bir takım soruları ve    itleri veya aynı imanı paylaşan insanlar, daima vicdanlarının h  rriyetini savunmak için bir araya gelmeye çalışacaklardır. Hiçbir dinin insanlardan uzak yaşamadığı doğrudur, fakat bu geleceğin dindar cemiyetleri, sert eleştirilerinden sonra bizzat m  minler samimi yaşayışı ve birlikleri içinde denge noktasını bulacaklardır, b  ylece kutsal ruhun cazibesi, Allah'ın kullarının h  rriyeti, aşk kanunu, dogmatik ahl ki kilise yasalarının yerine geçme temayülünü g  sterecektir. B  ylece dinler, tutarlılıklarını, hiyerarşik bir sistemden daha çok, amel ve ibadet sahasında yoğun bir uygulamadan alacaklardır. İşte o zaman çok değişik bir takım dini str  kt rleri meydana gelerek, bir toleransla ayinlerde, k  ltlerde, ahl k ve benzeri inançlarda bir plüralizm doėacaktır⁴⁰⁸

Dini çoğulculuğa, postmodern dönemde belirgin bir şekilde sıcak bakılmasının sebebi, söz konusu dini çoğulculuk nosyonu potmodernizmin görecilik ilkesiyle uyuşmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi postmodern dünyada her şey olabilir ve her şey yapılabilir, fakat edebiyen kalacak hiçbir şey yapılamaz ve olan her şey geliyorum demeden gelir ve haberimiz olmadan da ortadan kaybolur. Hiçbir şey kesin olarak bilinemez ve bilinen her şey farlı bir biçimde bilinebilir;

⁴⁰⁷ Hick, a.g.e., s. 26.

⁴⁰⁸ Chevalier, Jean, **Din Fenomeni**,  ev. Mehmet Aydın, Damla Matbaacılık, Konya, 1995, s. 40.

(Yani) bir bilme biçimi ancak diğer bilme biçimi kadar iyi yada kötüdür. Bir zamanlar kesinliğin arandığı yerlerde bugün geçerli kural kumardır ve azimle hedefe koşmanın yerini risk almıştır.⁴⁰⁹

John Hick'e göre dinsel çoğulculuk, büyük dünya dinlerin her birinin Nihai Gerçekliğe yönelik bir cevap olup onların her birinin insan kurtuluşunun bir bağlamı olduğu düşüncesi; hepsinin aynı olduğu veya aynı şeyi söylediği ya da aynı manevi uygulamaları takip ettikleri ve ya özdeş ahlâki kurallar ve kültürel yaşam tarzlarına sahip oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine Hick, dinsel çoğulculuğu, dünya dinlerin Gerçekliği idrak ve tecrübe etmede birbirlerinden ayırt edici özelliklere sahip farklı olgular olarak görür. Böyle bir anlayışın pratik sonucu, herkes için aynı olan yeni bir global dinin olması gerektiği değil, aksine mevcut dünya dinlerini her birinin taraftarlarının kendi dinsel geleneklerini samimi bir şekilde yaşayarak kendilerine özgü bir tarzda Nihai Gerçekliğe mümkün olduğu oranda tam olarak mukabelede bulunmaları gerektiğidir.⁴¹⁰

Buradan yola çıkılarak postmodern dönemde dinler-arası diyalogun oldukça önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Zira küreselleşme süreci, dinleri küresel büyük sorunlar karşısında ortak bir tutum almaya, çözüm üretmeye zorlamaktadır. Bu da karşılık olarak “öteki dini” anlamayı, ortak sorumluluklar alanı geliştirmeyi, hoşgörü ve temenniyle yeniden düşünmeyi önemli kılmaktadır. Unutulmamalı ki, diyalog halinde olan, dinlerin kendisi değil, onların inananlarıdır. Elbette bu açıdan denebilir ki, yeni dönemde dinler arasındaki ilişkinin eskisi gibi sıcak çatışmalara

⁴⁰⁹ Bauman, a.g.e., s. 39

⁴¹⁰ Hick, a.g.e., s. 75-76.

konu olacağı yönünde görünürde hiçbir belirti yok. Yani kimse yeni Haçlı savaşları beklememektedir. Tersine, doğru beklenti, farklı dine bağlanmışlar arasında ortak sorunlar karşısında ortak ahlâki sorumlulukların gelişeceği yönündedir.

Postmodernistler, nihai, evrensel ve kendini tek hakikat olarak gören bir dine pek sıcak bakmamışlardır. Zira, Bauman'ın dediği gibi toplumsal kargaşanın sebebi “tekilleştirici yorumsama”dır. Ona göre, eğer –kutsal bir metin bağlamında- birbiriyle çelişen iki yorumcunun her biri kendinin haklı olduğunu, kurtuluş için gerekli olan hakikatin, metinlerden kendisinin anladığı şey olduğunu söyleyecek olsa burada kavga çıkabilir. Halbuki bunu iddia etmek yerine onlar “metnin bir biçimde ve yetmediyse bundan da farklı bir biçimde ve böylece sonsuz sayıda farklı olarak anlaşılabilceği konusunda anlaşacak olsalar, o zaman müzakereye başlayabilirler ve müzakere eden insanlar öldürmezler. (yani) “tekilleştirici yorumsama”nın tersine “çoğullaştırıcı yorumsama”, “öldürmeyi hedefleyen bir varlığı değil “metni hedefleyen bir varlık”ı öngörmektedir.⁴¹¹

Dinsel çoğulculuk görüşünün, Modern Batı kültürün ürünü olmadığını savunan Hick'e göre, bu konuyla ilgili özellikle Müslüman sufilerin etkisinin inkar edilemeyeceğini ifade etmektedir. Hick, Celaleddin er-Rumi'nin çoğulcu bakış açısı için kendi döneminin dinleri hakkında söylediği şu sözden daha iyi bir örnek olamaz diyor: “Lambalar farklıdır ama ışık aynıdır”.⁴¹²

⁴¹¹ Bauman, a.g.e., s. 285

⁴¹² Hick, a.g.e., s. 72

Ancak tüm çoğulcu olma iddialarına rağmen Ziyaüddin Serdar’a göre, postmodernizm, tekilciliğe kurt gibi a tır. Onun ifade ettiği şekliyle söyleyecek olursa postmodernizm, “yüzeysel  oğulculuğuyla, özüne işlemiş tekilciliğini maskeleymektedir”. Böylece postmodernimin, kültür ve gelenekler arasında bir eşitliğin veya sentezin söz konusu olacağı iddiası zandan ibarettir. Serdar postmodernizmdeki kültürlerin sentezine yapılan çağrıların, dünyanın Batılılaştırılması ve Batı medeniyetinin evrenselleştirilmesi yolunda atılmış kurnazca adımlar olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Zira ona göre sentez, ancak evrensel sahnede eşit olarak temsil edilen eşit güce sahip eşit iki kültür arasında gerçekleşebilir. Güçlü egemen kültür, zayıf ve bağımlı başka bir kültürle birle mez, güçlü olan zayıfı yutar. Zayıf olan egemen düzenin belirlediği gündem ve ilkeler doğrultusunda yeniden şekillenir ve kendisi olmaktan çıkar. Bunu da sentez denemez.⁴¹³

III.2.3.b. K kencilik (Fundamentalizm)

Yukarıda postmodernizmin önemli bir niteliğinin ‘görecilik’ olduğu söylenmişti. Hatta Ernst Gellner’in deyimiyle, postmodernizm “tüm pratikleri ve inançları, içinde hiçbir evrenselcilik ihtimalinin bulunmadığı öznel yönelimlerden ibaret gören bir tür hiper-g reciliktir.” Gellner, günümüzde bu hiper-g reci postmodernistlerle fundamentalist dini hareketlerin y kseli ine, biraradalığına aldanmamak gerektiğini, haddi zatında bunların birbirlerine rakip unsurlar

⁴¹³ S. Ziyaüddin, a.g.e., 2001, s. 36-39.

olduklarını kaydederler.⁴¹⁴ İnsanların köktencilığe sarılmalarının sebebi, kendilerinin sahip oldukları değerler ve hakikatlerin, postmodernizm tarafından görelî bir hale dönüştürülmesindendir. Zira kendisinin sahip olduğu gerçeği tek ve hakiki olarak görmek insanın doğasında vardır. Bu yüzden postmodernizmin görecilik ilkesinin ters etki yaratıp köktencilığe neden olduğu söylenebilir. Bugün dünyanın dört bir yanında köktenci hareketlerin baş gösterdiği gözlenmektedir. Sadece Doğu dünyasında değil, Batı dünyasında da, (Avusturya’dan ardından Fransa’daki seçimlerde radikal sağcıların oylarının artışı) radikal ve köktenci hareketlerden gelebilecek bir tehdidin söz konusu olduğu söylenebilir. Doğu dünyasında ise, “canlı bombalar” sanki gündelik bir yaşamın bir parçası haline gelmiş durumdadır. Yani dünyanın her tarafında bugün insanlarda bir köke dönüş veya öze dönüş görölmektedir. İnsanları böyle bir duruma iten en önemli faktörlerin başında postmodernizmin olumladığı düşünce ve yaşam standardı gelmektedir.

Köktencilığın postmodern bir din biçimi olduğunu savunan Z. Bauman, bu konuyla ilgili Gilles Kepel’in görüşüne katılmaktadır. Kepel’e göre günümüzde köktenci hareketler “tamamen bizim çağımızın çocukları; istenmeyen çocuklar ve belki de bilgisayarlaşma ve işsizliğin ya da nüfus toplaması ve artan okuryazarlığın piçleri. Ve yüzyılımızın kapanış yıllarında bunların çıkardığı ağlama ve şikayet sesleri bizi, bunların soyunu araştırma ve tanınmayan nesillerinin izini sürmeye itiyor.”

⁴¹⁴ A. Aktay, a.g.e., 2000, s. 305-306.

Postmodern anlayışın ortaya çıkmasıyla beraber, din konusunda modern felsefeden kaynaklanan eleştirilerde bir azalmanın söz konusu olduğu görülmektedir. Ancak bu, postmodern dönemde dinin hiçbir yönünün eleştirilmediği anlamına gelmemektedir. Zira görüldüğü gibi postmodernizm, bir yandan kutsalın yeniden canlandırılmasına veya dine dönüşe imkan tanıyan ve diğer yandan da dünyayı kutsaldan arındırmaya çalışan bir süreç olarak karşımızda durmaktadır. Sonuçta modernizmin dine yönelik kesin tavrı postmodernizmde bulanık ve belirsiz kalmaktadır.

Postmodernizm tarafından dinlere indirilen en büyük darbe onun hakikate yönelik tavrından geldiğini söyleyebiliriz. Her şeyi görecelileştiren postmodern anlayış hakikatin parçalanmışlığına da yol açmıştır. Postmodernizmin iddiaları insana tek, mutlak ve evrensel bir hakikatin olmağı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktada postmodernizmin dine yaptığı etkisinin olumsuz olduğu söylenebilir. Zira aşağı yukarı bütün dinler, hakikatin tek ve mutlak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zaten hangi din olursa olsun, insanlara açıkladığı hakikatin sadece kendisinde bulunduğunu iddia etmezse o zaman o dinin ikna edici olabilmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Bu bakımdan postmodernizm dinsel olan hakikate bir sınırlama getirmiştir. Dini toplumsal hayattan uzak tutmaya çalışan veya dini hakikatin artık gerilerde kalması gereken bir husus olarak gören ve bunun yerine bilimin ve insan aklının geçmesi gerektiğini savunan modernist anlayıştan farklı olarak postmodernizm, dine bir yer açmaya çalışmaktadır. Ancak postmodernizmin dine ayırmış olduğu yerin, bilime, felsefeye ve diğer düşünce biçimlerine verdiği yerden hiçbir ayrıcalığı yoktur. Dolayısıyla felsefe ve bilimin açıklamaya çalıştıkları hakikat “mini” olduğu gibi dini

hakikat de ancak “mini” bir hakikat olabilir. Bu anlamda hakikatin cazibeliği konusunda büyük bir değişikliğin ortaya çıktığı malumdur. Bu değişiklik hayata uygulandığı takdirde, postmodernizmin iddia ettiği çoğul bir hakikatin peşine düşenlerin sayısının azalacağı söylenebilir. Bu noktada özellikle İslâm dinin tevhid anlayışıyla postmodernizmin çoğul hakikat anlayışı arasında büyük bir farkın söz konusu olduğu gözümüze çarpmaktadır.

Dinlerin insanlığa hitap edebilecek fazla bir yönünün olmadığı veya dini iddiaların ancak insan aklının kavrayabileceği çerçevede ele alınması gerektiğini söyleyen modernizm ile dini özneler-arası bir alana indirgemeye çalışan ve dinin aşkınsal alanını göz ardı eden postmodernizm iddiaları arasında (dini özel bir alana itme açısından) büyük farkların bulunmadığını ifade edilebilir. Zira evrensel bilgi, ezeli ve ebedi hakikatin olmadığını savunan postmodernizm, dini, modernizm gibi insanı merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı postmodern dönemde de dinin özel bir alana itilerek onun, indirgemeci bir yaklaşımla açıklanmaya çalışıldığı önemli ölçüde hissedilmektedir.

Son olarak söylenebilir ki, genel anlamda günümüzde insanların artık tanrısız bir dünyada yaşama istemedikleri görülmektedir. Diğer bir deyişle insanlar dünyada kurulabilecek insan-merkezli bir düzene inanmak istememektedirler. Zira bilim ve teknolojinin insana verdiği güven, bugün insanların bizzat kendileri tarafından inkâr edilmektedir. Özellikle teknolojinin eğilimlerde bulunduğu kanaati gittikçe daha çok kabul görmekte ve yaygınlaşmaktadır. Postmodernizmin, bütün bunları eleştirmekle beraber insanlığa din konusunda bir alternatif sunmaktan uzak

olduğu da görölmektedir. Başka bir deyişle adeta kendisini yabancı olarak hissedenden insan, girmiş olduğu bu bulanıklıktan kurtulmak istiyorsa, dini, din kendini nasıl tanımlıyorsa öyle tanımlamalıdır ve dini kendinden başka hiçbir şeye indirgememelidir.

Postmodernizm bütün teorik yapılanmasına karşı, bütün diğerk düşünce akımları gibi o da eleştirilerden nasibini almaktadır. Postmoderniteye yöneltilen eleştirilerin en önemlilerinden birisini, postmodern düşünürlerin moderniteye ve modern düşünceye ait temelleri yıkmalarına karşılık, bu temellerin yerine yeni bir kuram ve sistem getirmemeleri oluşturmaktadır. Modernist olarak tanımlanan yazarlar tarafından getirilen “Ne öneriyorsunuz?” sorusu yanıtsız kalmaktadır. Postmodern olarak adlandırılan düşünürlerin ise böyle bir amaca sahip olmadıkları görülebilir. Onların tartışmalarında durum tespitleri vardır. Bu nedenle, modernite düşüncesine yönelik temel eleştirilerine karşı, ortaya çıkan duruma, yaşanan sorunlara yönelik bütüncül bir kuram ve çözümler ortaya koymamaktadır. Böyle bir kuram koyma niyeti, postmodern düşüncenin özüyle de bağdaşmamaktadır.

Bir diğerk eleştiri de, modernite dönemini eleştirilirken, söz konusu modernite kendilerinin oluşturdukları ve kurguladıkları bir modernite tasarımıdır. Aşırı genellemeci tutumlarından dolayı, modernizmin modern dönemi nasıl eleştirdiğini görmemektedirler. Savran’a göre postmodernizm kendisini bir teori olarak oluştururken kendi karşıtından, modern ya da moderniteden besleniyor, onu olumsuzlayarak, yadsıyarak kendini var ediyor. Ancak postmodernizmin besin kaynağını oluşturan karşıtı, büyük ölçüde kendisinin kurguladığı bir karşıt: Postmodernizm modernizm ya da moderniteyi farklılaşmış, türdeş, yekpare bir bütün

olarak oluşturuyor. Aydınlanma Marksizmi, Modernizm özdeşliğine dayanan bir bütün bu. Bu yekpare bütünde Descartes da var Marks da, Rousseau da, Hegel de. Foucault'un özerk, akıl sahibi özne kurgusuna dayalı Batı "epistemesi"ne yönelik eleştiri Derrida'da Logos merkezli Batı düşüncesinin eleştirisi olarak belirirken, Lyotard'ın üst ya da büyük anlatılara yönelttiği eleştiri Baudrillard'ın gösterge mantığına dayalı ve üretimci söylemlere yönelik eleştirisiyle bütünleşiyor.⁴¹⁵

Postmoderniteye yönelik eleştirilerden biri de postmodern düşüncenin meta anlatılara yönelik olumsuz bir tavır takınmasına karşılık, kendisinin de bir meta anlatı haline geldiğidir. Postmoderniste söylem meta söylemin iktidarın karşı küçük dil oyunları desteklerken, kendi söyleminin iktidarını kutsar. Conner, bu duruma işaret eder: "Postmodern teori, görünür duruma getirme iddiasında olduğu kültürel farklılık ve çoğulluk dünyasını adlandırarak, tam da bu dünyayı gözden gizler. Postmodernist söylemde, artık hiçbir konsensüs olanağının kalmadığı konusunda büyük ölçüde konsensüs bulunması, nihai otoritenin ortadan kalktığının otoriter bir tavırla ilan edilmesi ve bütünlüğün artık düşünülemez olduğu bir kültür durumunun bütünsel ve kapsamlı bir anlatısının dolaşıma sokulup desteklenmesi gerçekten çarpıcıdır. Postmodern teori, kültürel ve eleştirel pratiğin farklı alanları arasındaki farklılığın indirgenemez olduğu noktasında ısrarlıdır ama, öte yandan ironik bir şekilde, kıyaslanamazlık durumları arasında kendi açtığı hendeklere akıp orada karşılaştırmalı araştırmalar için bütünüyle yeni bir kavramsal aygıtın ağırlığını taşıyabileceği kadar katılaştan da gene postmodern teorinin kavramsal dilidir."⁴¹⁶

⁴¹⁵ Savran, a.g.e., 1999, s. 160.

⁴¹⁶ Conner, a.g.e., s. 23

Bu eleştirilere karşı postmodernler çelişkiyi de olumsarlar. Onlar rasyonel bir bütünlükçü sistem sunma iddiasında bulunmazlar. Kumar, kuram ve gerçeklik arasındaki uygunluk konusunda yapılmaya çalışılan samimi incelemelerin, postmodernistler tarafından ironik bir gülümsemeyle karşılandığını belirtir. Çelişki ve döngüsellik bir mantık hatası olarak görülmek bir yana, post-modern kuramın bazı değişkelerinde fiilen alkışlanır.⁴¹⁷ Postmodernite, bütünsel mantıklı bir kuram sunma amacını taşımaz. Bütüncül teori yerine mevcut olana vurgu yaparlar. Farklılıkları, çeşitlilikleri, ironiyi ve çok sesliliği teşvik eder, olumsarlar.

⁴¹⁷ Kumar, a.g.e., 1999, s. 129.

SONUÇ

Modernite, girdiği her toplumun inanma ve yaşama tarzını, insanı tanımlama biçimini, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketimini, yönetme ve yönetilme anlayışını mahiyet olarak değişikliğe uğratarak vücut bulmuştur. Öte yandan, hakikatin akıl merkezli tanımı, ister istemez insanı da hakikatin merkezine taşır. İnsan kendisini merkeze alırken, temel niteliğini, yani akıl varlığını da evrensel olarak öne sürer. Ancak aklın bu evrenselliği öne çıktığı andan itibaren bir sorunu da beraberinde getirir: Batı, evrensel ilan ettiği Logos ile kendisini özdeş kılmaktadır. Aklın bu evrensellik iddiası, modern bilgi/bilimin ve teknolojinin desteğiyle de, dünyanın Avrupalı olmayan kültürlerine bir türden mutlak akıl olarak sunulur.

Bu durum Müslümanların modernite ile kurmuş oldukları ilişkinin belirsizliğine yol açmıştır. İslâm, bir yandan eleştirel bir tutum, hatta bir türden karşı olum sergilese de, Batıyla ilişkilerini kökten kopartmamıştır. İslâm toplumları bir yandan demokrasi, ilerleme, bireycilik ve kapitalizm gibi kavramlarının karşılıklarını kendi kültürlerinde bulmaya çalışmışlardır; herhangi bir karşılık bulamadıklarında da durum bazen sert bir muhalefete dönüşmüştür, bazen de bir değer olarak İslâm'ın yeniden yüceltilmesi ile sonuçlanmıştır. İslâm'ın bir “akıl dini” olduğu varsayımından hareketle savlarını kuran Muhammad Abduh'un düşünceleri bu yönde şekillenmiştir. Bu yeni “durum” kökten bir kopuş olmasa bile kendisini meydana getiren coğrafya üstündeki insanlara ait 15 yüzyıllık bir geleneği, inanma ve yaşama biçimini, kültür, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketim biçimlerinden toplum modeline kadar her şeyi kökten nitel bir değişime uğrattı.

Yeni zamanlarda Müslüman dünyasının düşünürleri yeni sorularla karşı karşıya kalmıştır. Modernliğin yarattığı kırılmalar politik kültürel alanda farklı kanallarda yansıma buldu. Modernite ya Batılı Hristiyan kültürel kodlara ingirgenerek bir kültür emperyalizmi olarak görülüp bütün olarak reddedildi ya da aynı çıkış noktasından hareke eden bazıları için hayranlıkla dolu bir coşkunlukla karşılandı. Modernitenin reddi biçiminde de kabulü biçiminde de olsa İslâm düşünürleri, toplumların Avrupa toplumlarıyla karşılaştırıldığında ortaya çıkan geriliğe bağlı olarak bir tavır takınma eğilimindeydiler. Bu erken dönem romantik tepkiler modernliğin tabanını yapmaya yönelmekten ziyade, bulanık bir zihin halini oluşumuna katkıda bulundular.

Yaşanılan bu çağda “kültürler arasındaki diyalog” ya da “uygarlıklar arasındaki diyalog” adı ile bir takım uygulamalar gerçekleştirilmeye çalışılıyor. Kavram çiftinin kaynağındaki *bilinç gerilimi*, uygulamada politik bir uzlaşma ile aşılmaya çalışılıyor. DOĞU/BATI veya daha politik bir ayrımla İslâm/Batı olarak bu temel kavram çifti ya da tartışma, iki taraf arasında sıkışmış olarak duruyorsa da, bütün gerilimlere rağmen, çelişkiler aşılmak da isteniyor.

Kavramların kendi içindeki çelişkileri açımlayan bir akıl yürütme metodu, bu kavram çiftinin gerilimin aşılmasını bize bir olanak olarak sunabilir. Derridacı bir yapı söküm çelişkinin analizini sağlayabilir. Ama Doğu, şimdilik daha etkin bir eleştiri metodu ile meşgul görünüyor. Postmodern söylem Doğu entelektüelleri için olumlu anlamda beklenmedik bir malzeme sunuyor. Postmodern analiz bir yandan Batı’nın dayandığı paradigmalara saldırıyor, bir yandan da politik çoğulculuğu

savunuyor olmasından dolayı yıllardır Doğulu eleştirilerin gereksinim duyduğu kavram ve söylemi sağlamaktadır. Ancak bu postmodern söylemin bir kurtuluş söylemi olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmez. Tersine, Doğulu entelektüellerinin eleştirisinin Batı’da bir karşılığının oluşmuş olması açısından önemlidir. Ve ilk defa bir söylem çerçevesinde iki taraf bir birbirini anlayabilme olanağını ele geçireceklerdir. Ancak Postmodern eleştirinin kutsal olan her şeyi yerle bir etmeye çalışması açısından bakıldığında, bütün yönleriyle postmodernizm Doğulu bir söylem ve dünya anlayışı açısından kabul edilir değildir. Ancak postmodern analizin uygulanabilirliğinin zorunluluğunu sağlayan bir kuramsal çerçeve olmadığı için, her eleştiri grubu kendi postmodern söylemi içinde kavram ve uygulamaları eleştirebilir. Bu durumun sağlayabileceği en az etki, hiç olmazsa politik İslâmın terörize edilmesinin önüne geçilmesinin entelektüel olanağını sağlayabilir.

Postmodern anlayışın ortaya çıkmasıyla beraber, din konusunda modern felsefeden kaynaklanan eleştirilerde bir azalmanın söz konusu olduğu görülmektedir. Ancak bu, postmodern denemde dinin hiçbir yönünün eleştirilmediği anlamına gelmemektedir. Zira görüldüğü gibi postmodernizm, bir yandan kutsalın yeniden canlandırılmasına veya dine dönüşe imkan tanıyan ve diğer yandan da dünyayı kutsaldan arındırmaya çalışan bir süreç olarak karşımızda durmaktadır. Sonuçta modernizmin dine yönelik kesin tavrı postmodernizmde bulanık ve belirsiz kalmaktadır.

Postmodernizm tarafından dinlere indirilen en büyük darbe onun hakikate yönelik tavrından geldiğini söyleyebiliriz. Herşeyi görecelileştiren postmodern

anlayış hakikatin parçalanmışlığına da yol açmıştır. Postmodernizmin iddiaları insana tek, mutlak ve evrensel bir hakikatin olmadığı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktada postmodernizmin dine yaptığı etkisinin olumsuz olduğu söylenebilir. Zira aşağı yukarı bütün dinler, hakikatin tek ve mutlak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zaten hangi din olursa olsun, insanlara açıkladığı hakikatin sadece kendisinde bulunduğunu iddia etmezse o zaman o dinin ikna edici olabilmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Bu bakımdan postmodernizm dinsel olan hakikata bir sınırlama getirmiştir. Dini toplumsal hayattan uzak tutmaya çalışan veya dini hakikati artık gerilerde kalması gereken bir husus olarak gören ve bunun yerine bilimin ve insan aklının geçmesi gerektiğini savunan modernist anlayıştan farklı olarak postmodernizm, dine bir yer açmaya çalışmaktadır. Ancak postmodernizmin dine ayırmış olduğu yerin, bilime, felsefeye ve diğer düşünce biçimlerine verdiği yerden hiçbir ayrıcalığı yoktur. Dolayısıyla felsefe ve bilimin açıklamaya çalıştıkları hakikat “mini” olduğu gibi dini hakikat de ancak “mini” bir hakikat olabilir. Bu anlamda hakikatin cazibeliği konusunda büyük bir değişikliğin ortaya çıktığı malumdur. Bu değişiklik hayata uygulandığı takdirde, postmodernizmin iddia ettiği çoğul bir hakikatin peşine düşenlerin sayısının azalacağı söylenebilir. Bu noktada özellikle İslâm dinin tevhid anlayışıyla postmodernizmin çoğul hakikat anlayışı arasında büyük bir farkın söz konusu olduğu gözümüze çarpmaktadır.

Dinlerin insanlığa hitap edebilecek fazla bir yönünün olmadığı veya dini iddiaların ancak insan aklının kavrayabileceği çerçevede ele alınması gerektiğini söyleyen modernizm ile dini özneler-arası bir alana indirgemeye çalışan ve dinin aşkınsal alanını göz ardı eden postmodernizm iddiaları arasında (dini özel bir alana

itme açısından) büyük farkların bulunmadığını ifade edilebilir. Zira evrensel bilgi, ezeli ve ebedi hakikatın olmadığını savunan postmodernizm, dini, modernizm gibi insanı merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı postmodern dönemde de dinin özel bir alana itilerek onun, indirgemeci bir yaklaşımla açıklanmaya çalışıldığı önemli ölçüde hissedilmektedir.

Son olarak, buradaki tartışmada kuramsal bir öneri sunmaktan kaçınılmış olursa da, İslam ve modernite yaklaşımlarının kendi içindeki meşru ilkelerinin bir araya getirilmesi ile tartışılabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Meşru ilkeler aracılığı tartışabilmek, her türden fundamentalliğin bir tutum olarak dünya egemenliğinin karşısında durmanın olanağı sağlanmış olur. Buradaki öneri, doğru ya da yanlışların listesini sunmak değil, bu listenin gerekli görülmesi koşullarının ortadan kaldırılması önemlidir. Çünkü doğruluk ve yanlışlık listesinin düşüncesi bile politik bir tutumdur. Önemli sonuç, politize edilmemiş düşüncelerin önünü açmaktır. Bunun için herkesin kendi aynasına bakması gerekmektedir. Batı modern olarak kendisini sunarken ne kadar totaliter ise, Doğu da kendisini korurken o kadar fundamentaldir.

ÖZET

Tez, özünde “İslâm ve modernite” ikili karşıtlığının kurgusökümünü amaçlamaktadır. ‘Ve’ bağlacının imlediği, İslâm ve modernite’nin bağdaşabilirliği/bağdaşamazlığı matriksi temel alınarak karşıtlığın özü kavranılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, ilk adımı tarihsel gelişimi içinde modernitenin anlamının kurgulanışı betimlenmeye çalışılmıştır. Bu betimlemeyi, İslâm’ın (Din ve kültür sistemi) bu kurgulanış içinde nasıl görüldüğü, İslâm’dan ne anlaşıldığının açıklaması izlenmiştir. Son olarak da, Modernitenin krizi olarak ortaya çıkan Postmodern durum içinde filizlenen eleştiriler bağlamında, İslâm’ın kendinden ne anladığı ve modernite görüşü içinde biçimlenen İslâm anlayışına gösterilen tepkilerin kavramsal çözümlemesi yapılmıştır.

Ayrıca, bu çalışma, modernitenin en temel ve en özgün metafizik savı tarihsel varoluş için mükemmel bir norm oluşturma çabası olarak gösterilmektedir. Bu çabanın kurumsal kaynağı ise Aydınlanmanın ‘Evrensel Etik’ ve ‘Evrensel Us’ paradigmasıdır. Etik ve entelektüel olan evrensel bir tarihsel sürecinin olanağını tartışmalı biçime dönüştürüyorsa modernite ve İslâm karşıtlığı olarak konulan durumun anlamı nasıl biçimlenebilir? Bu temel sorunun yanıt aşamalarında modernitenin kurgulanış aşamaları ve temel savları irdelenmiştir.

Son olarak çalışma, Postmodern tartışmalar doğrultusunda Batı’nın İslâm değerlendirmesi ve postmodern anlayış çerçevesinde İslâm dünyasının kendini nasıl değerlendirdiği üzerinde yoğunlaşmıştır.

SUMMARY

In this thesis we try first to discuss the meaning and the significance of modernity, and try to show modernity in all its dimensions. Then we try to discuss the relation of modernity and Īslām, What do Muslims understand by Modernity? Have they absorbed Western ideas, and is there an Īslāmic vision to Modernity, and finally we try to discuss the meaning of post modernity with relation to Īslām.

In generally the relation between Īslām and modernity is thought to be negative .But i think it is superficial approach. In fact one has to go deeper both into Īslāmic philosophy as well as culture and history as into the meaning and significance of the term modernity. In fact Modernism and modernity have evoked great deal of controversy in the Īslāmic world .The response of the Īslāmic world also has not been uniform to the project of modernity. But in the same time, we can see that the modern West is itself riven by disagreements toward modernity. This challenges the often implicit equation of the modern condition with the western condition, it also undermines the opposition between Īslām and the west by suggesting that there is an at times common critique of modernity, despite differences in the ways modernity has been experienced and defined.

However, in every era of human history, modernity, or some equivalent term, has meant the ways, norms and standards of the dominant and expanding civilization. Every dominant civilization has its own modernity over a wide area and radiated (its) influence over a much broader, far beyond its imperial frontiers. Today, the dominant civilization is western, and western standards therefore, define modernity. But the question stil, will Īslām respond?

KAYNAKÇA

- Abduh, Mohammad, **Risalat al-Tawhid**, Kahire, Darul Şuruk, 1966.
- Abduh, Mohammed, **Al İslam Din Al A'lim Wa Al Madaniya**, Beyrut, Al Haya, 1989.
- Abduh, Mohammed, **El – A'malu Al kamile**, Mısır, Almajlis, 1977.
- Abel, Oliver, “Laiklik Ne Demektir”, çev. Haldun Bayrı, **Defter**, sayı 13, 1990.
- Adams, Daniel J., **Postmodernizmin Teolojik Anlamı**, çev. Temel Yeşilyurt, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 4, Elazığ, 1999.
- Adorna, Theodor, **Against Epistemology**, London and Cambridge Mass, Basil Balckwell and MIT Perss, 1983.
- Adorno, Theodor, “Husserl and the Problem of İdealism”, **Jurnol of Philosophy**, Vol. XXXVII, no. I, January, 1940.
- Ahmed An-Naim, Abdullahi, **Liberal İslâmcı Söylemde Demokrasi Kavramı, İslâm ve Demokrasi**, Kollektif Tüses Yayınları, 2002.
- Akay, Ali, **Postmodern Görüntü**, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 2000.
- Aktay, Yasin, **Postmodern Dünyada Din**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.
- Al –Azma, Aziz, **Al Kawmiya Al A'rabiya Wa Al İslamawiya**, Beyrut, Darul Fikr, 1983.
- Al -Azme, Aziz, **İslâmlar ve Moderniteler**, çev. E. Gen, İstanbul, İletişim, 1996.
- Al Cabiri, Mohamad Abed, **Nahnu Wa Al Turas**, Moroko, Al Markiz yayın evi, 1980.
- Al- Marzuki, abu Yaarub, **Şurut Nahdat Al Arab**, Beyrut, Darul fikr al Muaasir, 2001.
- Al Treki, Fathi, **Kutub wa al Fikir Al Mua'sir**, Beyrut, Darul Şuruk, 2002.

- Alatlı, Alev, “İkinci Aydınlanma Çağı”, **Doğu Batı Dergisi**, sayı 10, Ankara, 2000.
- Al-Azmeh, Aziz, “Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık”, çev. İskender Savaşır, **Toplum ve Bilim**, Sayı 29/30, 1985.
- Alzubi, Emin, **Mejelet al arabi**, sayı 89, Kuwait, 2002.
- Amara, Mohamad, **abu Al Alala al Mawdudi**, Mısır, Darul Şuruk, 1987.
- Amara, Mohamad, **Al İmam Mohammad Abduh**, Beyrut, Darul Weyhda, 1985.
- Amara, Mohamad, **Alrad a’la al Dahriyyun li al Afgâni**, Mısır, Darul fikr, 1982.
- Amin, Ahmed, **Muhtarat felsefiye**, Beyrut, Dar el- Saki yayın evi, 2001.
- Appleby, R. Scott, **The Rise Of İslamic Fundamentalism**, Detroit, Greenhaven Pres, 2006.
- Arkun, Muhammed, **Al İslâm, Aruba, Algarb**, Beyrut, Dar el saki yayın evi, 1995.
- Arkun, Muhammed, **Kur’an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Önal, İstanbul, İnsan yayınları, 1985.
- Arkun, Muhammed, **Nafize Ala Al İslâm**, Beyrut, Dar atıye yayın evi, 1996.
- Aron, Raymond, **Sanayi Toplumu**, çev. E. Gürsoy, İstanbul, Dergah Yayınları, 1997.
- Arslan, Abdurrahman, **Moden Dünyada Müslümanlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.
- Arslan, Ahmet, **İslâm Demokrasi ve Türkiye**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- Arwi, Abdullah el, **Al aydolejya Al arabiye Al muasira**, Al Kahira, Al Ahram yayın evi, 2000.
- Awni, Semir, **Al Hadasa Wa al Fard**, Amman, AlShoruk yayın evi, 2002.
- Bacon, Francis, **Novum Organum**, çev. S. Akkaş, Ankara, Doruk yay., 1999.

- Barthes, Roland, **Yazı ve Yorum**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- Bartos, Ottomar, “Postmodernism, Postindustrialism and the Future”, **The Sociological Quarterly**, Volume, 37, Number 2, 1996.
- Başer, Vehbi, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, **İslâmiyat**, Cilt. IV, Sayı 3, Ankara, 2001.
- Baudrillard, Jean, **Simülakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003.
- Bauman, Zygmunt, **Modernite ve Holocaust**, çev. Suha Sertabiboğlu, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1997.
- Bauman, Zygmunt, **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2000.
- Bauman, Zygmunt, **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
- Benhabib, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Benjamin, Walter, **Son Bakışta Aşk**, çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.
- Berman, Marshall, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Ü. Altuğ ve B. Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Best, Steven-Kellner, Dauglas, **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

- Birnbaum, Norman, **Sanayi Toplumunda Kriz**, çev. T. Karatekin, F. Ülgüt, İstanbul, Babil Yayınları, 2002.
- Boroujerdi, Mehrzad, **İran Entelektüelleri ve Batı**, çev. Fethi Gedikli, , İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001.
- Brzerzinski, Zbigniew, **Kontrolden Çıkmış Dünya**, çev. Haluk Menemencioğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1996.
- Bumin, Tülin, **Tartışılan Modernlik**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996.
- Cahoone, Lawrence E., **Modernliğin Çıkmazları**, çev. A. Demirhan, İstanbul, İnsan Yay., 2001.
- Callincos, Alex, **Against Postmodernism**, Newyork, Polity Prees, 2002.
- Ceylan, Yasin, “İslâm ve Diğer Her Şey”, **Doğu-Batı Dergisi**, sayı 31, Ankara,2005.
- Ceylan, Yasin, “Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak”, **Doğu-Batı Dergisi**, Sayı 10, Ankara, 2000.
- Chevalier, Jean, **Din Fenomeni**, çev. Mehmet Aydın, Konya, Damla Matbaacılık, 1995.
- Collingwood, R. G., **Tarih Tasarımı**, çev. K. Dinçer, İstanbul, Ara Yay., 1990.
- Çigdem, Ahmet, **Taşra Epiği**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2001,
- Çigdem , Ahmet, **Aydınlanma Felsefesi**, İstanbul, İletişim Yay., 1999.
- Çigdem, Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.
- Dante, **İlahi Komedya**, çev. R. Teksoy, Oğlak, İstanbul, 1998.
- Descartes, Rene, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yay., 1994.
- Dochherty, Thomas D., “Postmodernizm: Bir Giriş”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi**, Der. Yavuz Alagon, İstanbul, Mavi Ada Yayımcılık, 2000.

- Eaglestone, Robert, **Postmodernizm ve Holocaust'un İnkâr Edilmesi**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Evereset Yayınları, 2002.
- Edward, Beverly Milton, **İslamic Fundamentalism Since 1945**, New York, Routledge yayınları, 2005.
- Erdoğan, İrfan, **Kapitalizm, Kalkınma, Postmodernizm ve İletişim**, İstanbul, Erk Yayınları, 2000.
- Esposito, John L., “Demokrasi İslâmcı Hareketler ve Devlet”, **İslâm ve Demokrasi**, 1994.
- Esposito, John I-Woll. John O., **Makers of Contemporary İslâm**, Oxford University Ress., 2001.
- Ezioni, Amitai, **Modern Organizations**, Pretice-Hall, 1964.
- Featherstone, Mike, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Fields, Martin; “Postmodernism”, **Premise**, vol. II, no:8, 1995.
- Foucault, Michel, **Büyük Kapatılma**, çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Foucault, Michel, **The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language**, çev. A. M. Sheridan, New York, Pantheon Books, 1972.
- Foucault, **Söylemin Düzeni**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayın, 1992.
- Fouda, Ahmad, **Al-Hadasa wa al-Turas**, Beyrut, El-Merkez Al-arabi yayın evi, 2003.
- Gellner, Ernest, **Postmodernizm İslâm ve Us**, çev. Bülent Peker, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994.

- Gibb, Hamilton Alexandar Rosskeen, **Modern Trends İn İslam**, İllinois, University of Chicago Press, 1945.
- Gibb, Hamilton Alexandar Rosskeen, **Whither İslam?**, London, Victor Gollancz Press, 1932.
- Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Giere, Ronld N., **Science and Technology studies: Prospects for an Engilihtened Postmodern Synthesis, Science, Technology & Human Values**, 1993, vol: 18, no: 1, Vinter.
- Goldman, Lucien, **Aydınlanma Felsefsi**, çev. E. Arslan, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.
- Gorz, Andre, **İktisadi Aklın Eleştirisi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995
- Gökberk, Macit., **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Yayınları, 1993.
- Göle, Nülifer, **Melez Desenler**, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- Göle, Nülüfer, “Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu –Batı Dergisi**, Sayı 2. Ankara, 1998.
- Hardt, M-Negri. A., **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Harvey, David, **Postmodernliğin Durmu**, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayınları, 1997.
- Hekman, Susan, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. H. Arslan-B. Balkız, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

- Hick, John, **İnançların Gökkuşaağı**, çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu, 2002.
- Horkheimer, Max, Adorno, Thedor W., **Aydınlanmanın Diyalektiğı**, çev Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Horkheimer, Max, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.
- Horkheimer, Max, **Eclipse of Reanson**, New York, 1947.
- Hourani, Albert, **Al Fikr Al A'rabi Al Muaasir**, Beyrut, Darul Nahda, 1995.
- Hourani, Albert, **Al İslam Fi Al Fikir Al Orobi**, Beyrut, Al Ahliye Yayın evi, 1984.
- İbrahim abu- Rabi, **Modernlik ve Çağdaş İslâm Düşüncesi**, çev. Ünal Çağlar vd., Yöneliş Yayınları, 2003,
- İbrahim, Galyon, **İghtiyal Al A'kl**, Mısır, Madbuli yayın evi, 1990.
- İkbal, Muhmmmed, **İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev. Sog Huri, İstanbul, 2002.
- İzutsu, Toshihiko, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, İstanbul, Pınar yayınları, 2005.
- Jahanbakhsh, Forough, **İslâm Democracy and Religious Madernism in İran (1953-2000)**, Brill, 2001.
- Jeanniere, Abel, "Modernite Nedir?" **Modernite Versus Postmodernite**, İstanbul, Vadi Yayınları, 2000.
- Kahraman, Hasan Bülent, "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su", **Liberalizm Devlet ve Hegemonya**, (Derleyen: E. Fuat Keyman) İstanbul, Everest Yayınları, 2002.

- Kant, İ., “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”, çev. N. Bozkurt, **Seçilmiş Yazılar**, İstanbul, Remzi, Yay., 1984.
- Kant, İ., “Dünya Yurttaşlığına Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Tasarımı”, çev. Uluğ Nutku, **Yazko Felsefe Yazıları**, 4. Kitap, 1982.
- Kant, İ., **Arı Usun Eleştirisi**, çev. A. Yıldırım, İstanbul, İdea, 1993.
- Kaplan Yusuf, “Seküler Aklın Ötesi”, **İslâmiyet**, Cilt IV, Sayı 3, Ankara, Avrasya Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayreddin, “İslâmi Uyanışın Öncüleri”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, sayı. 29, 1985.
- Kellner, Douglas, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve sorunlar”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Kierr, Clark v.d., “Sanayileşmenin Mantığı”, **Sosyoloji Yazıları**, Der: İhsan Sezal, Ekin Kitapevi, 1995.
- Konty, Oliver, “Üçgenin Tabanını Yok Sayan Protogoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üstüne”, **Doğu-Batı Dergisi**, Sayı 20, Ankara, 2002.
- Kumar, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Çev. M. Küçük, Ankara, Dost Yay., 1999.
- Kutub, Seyyid, **Al A’dalah al İjtima’iye Fi al İslâm**, Mısır, Darul Şuruk, 1984.
- Kutub, Seyyid, **Al Salâm al A’alami Wa al İslâm**, Mısır, Darul Şuruk, 1983.
- Kutub, Seyyid, **Din Bu**, Çev. Furkan Hocaoglu, İstanbul, Özgün Yayıncılık, 1998.
- Kutub, Seyyid, **Khasaîs al Tasawur Al İslâmi wa Muqawwimatuhu**, Mısır, Darul Şuruk, 1982.

- Kutub, Seyyid, **Ma'âlim Fi al Tarik**, Darul Şuruk, Mısır, 1980.
- Kutub, Seyyid, **Muqawwimat al Tasawur al İslâmi**, Mısır, Darul Şuruk, 1986.
- Kutub, Seyyid, **Nahwa Mujtama' İslâmi**, Mısır, Darul Şuruk, 1980.
- Küçük, Mehmet, “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”,
Modernite Versus Postmodernite, Derleyen Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, 2000.
- Küyel, Türker, Mübahat, “Klâsik, Skolâstik, Modern”, **Klasik Çağ düşüncesi ve
Çağdaş Kültür I. Sempozyum**, Türk Tarih Kurumu Basımevi,
Ankara, 1977.
- Lahbabi, Mohamad Aziz, **Al Şakhsaniye Al İslamiye**, Mısır, Darul Maarif, 1988.
- Lahbabi, Mohamad Aziz, **Mine Al kain ile Al Şakhs**, Mısır, Dar el Maarif, 1962.
- Larori, Abdullah, **Tarihselcilik ve Gelenek**, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları,
1993.
- Laroui Abdullah, **İslâm ve Modernlik**, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet
Yayınları 1993.
- Löwy, Richard, “Development Theory, Globalism adn the New World Order: The
Need for a Postmodern Antiracist and Multicultural Critique”,
Journal of Black Studies, v.28, 1991.
- Lyotard, J.F., **Postmodern Durum**, Çev. Ahmet Çigdem, Vadi Yayınları, Ankara,
1997
- Macintyre, Alasdair, **After Virtue**, İndiana, University of Notre Dame Pres, 1984.
- Mahafda, Ali, **Al İtijahat Al Fikriye A'ında al A'rab**, Beyrut, Al Ahliya yayın evi,
1987.
- Mahmod, Zeki Neheb, **Hazha Al A'sr Wa Thaqâfatuhu**, Beyrut, Darul Şuruk, 1980.

- Marcuse Herbert, **Negations: Essays In Critical Theoriy**, Çev. J. J. Shapira, Boston, 1968.
- Margulies, Philip, **The Rise Of İslamic Fundemantalism**, New York, Thomson yayınları, 2006.
- Martin, Jay, **Diyalektik imgelem**, çev. Ü. Oskay, İstanbul, Ara Yayınları, 1989.
- McNeill, William H., **Dünya Tarihi**, Çev. A. Şenel, İmge Yay., Ankara, 2001.
- Mert, Nuray, **İslâm ve Demokrasi**, İz Yayıncılık, 1998, 2002.
- Mevdudi, Seyyid Ebu'l Ala, **Gelin Müslüman Olalım**, Çev. Filiz Türel, Pınar Yayınları, 2006.
- Moussalli, Ahmad S., "İsamic Fundamentalist Perceptions of Other Monotheistic Religions", **İnternational Symposium on Mutual Perceptions on Monotheistic Geligions since the Mid – 20 Century**, 17 – 21 April, University of Lausanne, 1995.
- Murphy, John W., **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.
- Nasır Hamid Ebu Zeyd, **İslamla Bir Yaşam**, Çev. C. Moralgil, İstanbul, İletişim, 2004.
- Nasr, Hassein, **Ideals and Realities of İslâm**, London, George Allen and Unwin ltd., 1966.
- Nasr, Hassein, "Muslim Modernists: The Torch-Bearers of Progressive İslâm", **The İslâmic Quarteriy**, Vol. XXXI, Number 3, London, 1987.
- Nietzsche, Frederick, **Eylem Ödevi**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Birey Yayınları, 1983.

- Nietzsche, Frederick, **Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi**, çev. S. Umran, İstanbul, Birey Yay., 2002.
- Nietzsche, Frederick, **İyi ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Ara Yayınları, 1990.
- Nietzsche, Frederick, **The Will to Power**, çev. Walter Kaufmann-R.J. Hollingdale, New York, Random House, 1967.
- O'leary, De-Lacy, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, Çev. H.Yurdayın-Y.Kutluay, Pınar Yayınları, 2003.
- Okyayuz, Mehmet; "Postmodernizm: Modernitenin Öteki Yüzü", **Doğu Batı Dergisi**, sayı 10, Ankara, 2000.
- Özdemir, İbrahim, **Postmodern Düşünceler**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2002.
- Paz, Oktavio, **Öteki Ses**, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 1997.
- Perşembe, Erkan, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", **Ekev Akademi Dergisi**, 2002, yıl 6, sayı 13, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Ankara, 2002.
- Phares, Walid, **The War Of Ideas (Jihadism Against Democracy)**, USA, Palgrave yayın evi, 2007.
- Rahman, Fazlur, **İslâm**, İzmir, Selçuk Yayınları, 1981.
- Rida, Saadeh, **Al Falsafa Wa Al Din**, Beyrut, Darul Fikr, 1990.
- Ritzer, George, **Toplumun McDonaldlaştırılması**, Çev. Ş. Süer Kaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Robinson, Dave, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest Yayınları, 2000.

- Rorty, Richard, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, Çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ankara, Vadi Yayınları, 2000.
- Rosenau, Pauline Marie, **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri**, Çev. Tuncay Birkan, Ankara, Ark Yayınları, 1998.
- Said Edward, **Al Aliha Alati Tafşal Daima**, Beyrut, Darul Takwin, 2003.
- Said Edward, **Freud Wa Gayir Al Orobiyyin**, Beyrut, Darul Adab yayın evi, 2004.
- Said, Edward, **Al İstişrak**, Beyrut, Muasasit Al abhath yayın evi, 1991.
- Said, Edward, **Oryantalizm**, Çev. Nezh Uzel, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.
- Sanbay, Ali Yaşar, **Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.
- Sarıbay, Ali Yaşar, “Fin de Secle 2000”, **Bilgi ve Düşünce Dergisi**, , sayı 1, 2002.
- Sarıbay, Ali Yaşar, **Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001.
- Sarup, Madan, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev. A. Baki Güçlü, Ankara, Ark Yayınları, 1997.
- Savran, Gülnür; “Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?”, **Defter Dergisi**, sayı 38, 1999.
- Schulze, Reinhard, “Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik”, **İslâm ve Demokrasi**, Tüses Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Serdar Ziyaddin, **Postmodernim ve Öteki-Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi**, Çev. Gökçe Kaçmaz, İstanbul, Söylem Yayınları, 2001.
- Shayegan, Daryush, **Yaralı Bilinç**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 1997.

- Smart, Bary, “Postmodern Toplum Teorisi”, Çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ankara, Vadi Yayınları, 2000.
- Snyder, John R., “Modernliğin Sonu Hakkında” Vattimo, Gianni, **Modernliğin Sonu**, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Soykan, Ömer Naci, **Türkiye’den Felsefe Manzaraları**, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1998.
- Süphandağı, İsmail, **Batı ve İslâm Arasında Oryantalizm**, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004.
- Synthesis, **Science, Technology & Human Values**, vol: 18, no: 1, 1993.
- Şaylan, Gencay, **Postmodernizm**, Ankara, İmge Kitabevi, 1999.
- Tanilli, Server, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası**, Cilt IV, İstanbul, Adam Yay., 1999.
- Tanyeli, Uğur, “Modernizmin Sınırları ve Mimarlık”, **Modernizmin Serüveni**, İstanbul, Y.K.Y., 2000.
- Tekin, Mustafa, “İslâm’ın Postmodern İmkânı”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 10, Konya, 2000.
- Thiele, L.P. “Nietzsche’s New Seas”, **American Political Science Review**, vol. 86, no. 1, 1992.
- Toffler, Alvin, **Üçüncü Dalga**, Çev. Ali Seden, İstanbul, Altın Kitaplar, 1981.
- Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, **Postmodernizm ve İslâm Küreselleşme ve Oryantalizm**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- Touraine, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. H. Tufan, İstanbul, YKY, 1995.
- Turner, Bryan S., **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, Çev., İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2002.

- Turner, Bryan, S., **Oryantalizm Kapitalizm ve İslâm**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
- Vattimo, Gianni, **Moderniğin Sonu**, Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999.
- Vaye, Lilian; “Secularization in a Context of Advanced Modernity”, **Sociology of Religion**, Fall, 1999.
- Wagner, Peter, **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996.
- Watt, Montgomery, “İslâmın Avrupaya Tesiri”, Çev. H.Yavuz, **Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı.11, Ankara, 1994.
- Weber, Max, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1993.
- West, Davit, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.
- Yafut, Salim, **Nahnu wa hum**, Al-merkez al-Arabi, Adlar al Baydaa, 2001.
- Yaşilyurt, Temel, “Seküler Dünyada İman Toplulukları-Modern İnsan İçin İmanın Anlamı” **İslâmiyet**, Cilt IV, Sayı 3, Ankara, Avrasya Yayıncılık, 2001.
- Zeka, Necmi; **Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Postmodernizm**, Derleyen: Necmi Zeka, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1994.
- Zubaida, Sami, **Halk ve Devlet**, Çev. Sami Oğuz, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.