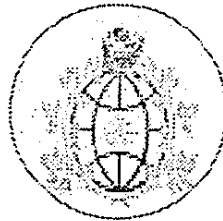


TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ YAYINLARI

Sempozyumlar / Paneller : 2

İslâm
ve
İslam ve Mo
İslam ve Mo dern
İslam ve Mo dernleş
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme
İslam ve Modernleşme



II. KUTLU DOĞUM
İLMÎ TOPLANTISI



İstanbul 1997

BİR PROBLEM OLARAK MODERNİTE

Dr. Tahsin GÖRGÜN

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi

“Masal yıkılmalı ve gerçek egemen olmalıdır.”¹

O. “Hangi şartlar altında yaşıyoruz?” sorusu, şartlarla bağlantılı olarak ortaya çıkan sorunların tesbiti açısından zorunludur; bundan dolayı her neslin, her dönemin (veya nesil veya dönem mensuplarından yeter sayıda insanın) bu soruyu sorması ve cevaplandırması vazgeçilemez bir vazifedir. Ancak “şartlar”, hem her ferdin yaşadığı hayatın ve hayatının seyri esnasında karşılaştığı şeylerin farklılığından dolayı, hem de belirli zaman dilimlerinde yaşayan insanların karşı karşıya bulunduğu (aynı) şeyleri kavrayışı, diğer zaman dilimlerinde yaşayanlarınkinden farklı oluşundan dolayı, sabit ve her zaman ve herkes için aynı değildir. Çünkü karşı karşıya olunan şeylerin farklılığının yanında, karşı karşıya olunan aynı şeylerin insanın hayatına girmesi yani yaşanması da farklıdır; buna ek olarak her nesil, içinde yaşadığı gerçekliği kendi zâviyesinden görür. Devirler, bu anlamda nesillerin içinde yaşadıkları gerçekliği kavrama keyfiyetlerine (nasıl kavradıklarına) bağlı olarak oluşurlar. Bundan dolayı “devirler” (buna ‘çağ’ veya ‘asır’ da denilebilir) bir zaman dilimi içinde yaşayan, belli bir insan grubunun içinde yaşadıkları gerçekliği kavrama şekillerinin kesişme noktalarını (=zihniyet, farkında olunsun veya olunmasın, ortak olan hususlar) ifade ederler. “İçinde yaşanan şartlar”, içinde yaşanan gerçekliğin yaygın hale gelmiş (belirli) bir şekilde kavranması ve tanımlanmasıyla ortaya çıkan “devirlerin” kavramsal çerçevesi içinde tanımlanmış, üçüncü seviyeden bir algılamaya tekabül ettiği için, ancak bu çerçevede söz konusu edilebilir. “İçinde yaşanan şartlar”dan söz edebilmek için, mensup

1 İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, İstanbul 1993, s. 15.

olunan devrin, "hangi devir" olduğu yani içinde yaşanan gerçekliği algılama şeklinin yaygın ortak kabullerinin neler olduğunun tesbit edilmesi gerekir. Ancak bundan sonra bu "devirde" tekil veya tikel bir şekilde "şartların" neler olduğu hakkında konuşulabilir.

0.1. Altında yaşanan şartlar, devrin, içinde yaşanan gerçekliği kavrayış şeklini tayin eden kavramsal çerçeve bünyesinde ve/veya neticesinde anlamlı hale geliyorsa yani "içinde yaşanan şartlar" ifadesi, gerçekliğin belirli bir kavrayış şeklinin neticesinde bir anlam ifade ediyorsa, bu şartların ne olduğunu tesbit edebilmek için, devri teşkil eden yaygın ortak kanaatlerin gerisine giderek yani onların oluşum sürecini, başka bir ifade ile tarihini gözden geçirerek, içinde yaşanan gerçeklikle ve bununla kurulan bir ilişkinin esası olarak "devrin" anlaşılması gerekecektir. Demek oluyor ki, altında yaşanan şartların neler olduğu sorusuna cevap ararken, takip edilecek yollardan birisi, şartların kökenine doğru gitmektir. Ancak bu yol sadece mümkün yollardan birisidir.

0.2. Şartların neler olduğu sorusunun cevabını aramanın diğer bir yolu da, tarihe gitmeden doğrudan "şartlar" ve "onları tanımlayan devri", doğrudan içinde yaşanan gerçeklikle alâkalı olarak ele almak olabilir. Bu durumda, hareket noktası gene doğrudan karşı karşıya olunan (mevcut) olmakla beraber, mevcudun mahiyetinin, içinde gözüktüğü formlardan tecrit edilerek yakalanması gayreti söz konusudur.

0.3. Buna göre gerçeklik, bir taraftan değişen, diğer taraftan sabit iki ana unsura sahip olaylar bütünü olarak karşımıza çıkmakta, bizi çepeçevre kuşatmaktadır. Ancak "şartlar" açısından tayin edici olan, kendinde aynı kalan veya değişen değil, bizim onunla olan ilişkimizin keyfiyetidir. Bu noktadan baktığımızda şartlar ifadesinin ilk müteallakı muallakta gibi gözükken, sabitesi olmayan veya en azından insanların konumuna ve bundan elde edilen perspektife göre algılanan yani izâfi bir şey olmak zorundadır. Çünkü şartların ne olduğu sorusuna verilecek cevaplar, insanların gerçeklikle alâkalarına, dolaşısıyla mevkıflarına bağlı olarak, birbirinden oldukça farklılık arzeder ki, bu "şartların" varlığının mutlak değil izâfi olduğunu gösterir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: şartların farklı veya aynı olması, kendinde mevcudun değiştiği veya aynı kaldığını değil, sadece farklı algılandığını ifade eder. Burada işaret edilen fark ontolojik değil, epistemolojiktir.

Ancak karşı karşıya olunanın (gerçeklik) gerçekten değişip değişmediği en esaslı bir mesele olarak karşımızda durmakta. Bununla birlikte bu husus mevcudun varlığının mahiyeti ile ilgili bir soru olarak önemini her zaman muhafaza ederken, mevcudun varlığının keyfiyeti, bizim de dahilimiz olup olmaması açısından da bizi ilgilendirirken, bir anlamda bilinebilirliğinin sınırlarını da tayin eder. Varlığının keyfiyetinde, dahiliniz olmayan şeyler hakkında "mâlumat" sahibi olabilirsiniz ama, onları bilmenin "yapabilmekle" alâkasını düşünecek olursanız, "bilemezsiniz". Bu açıdan mevcudun var oluş keyfiyeti-

tinde bir dahlin olup olmaması, onunla ilişkinin de keyfiyetini tayin ettiği için, mâlumat, bir anlamda size "zorunda olduğunuz" şeyleri söyler. Zorunda olmak, fâiliyeti sadece bir münfailiyet haline getirdiği için, teslim olmakla neticelenir ki, insanî varlığın önemli bir mütemmim cüzünden (özgürlük) vazgeçmeden gerçekleşemez. Mütemmim cüzlerinden biri eksik olan, var olamaz.

O halde yukarıda bahsedilen farklılık, gerçekliğin değişip değişmediği sorusunu parantez içine alarak, gerçekliğin algılanma şekli ve bunun neticelerini dikkate almanın neticesinde işaret edilen bir farklılıktır. Çünkü:

0. 4. Gerçekliğin kendinde aynı olması veya değişmesi ile, bizim şartları algılayışımız arasında doğrudan bir alâka yoktur. Çünkü "aynı gerçeklik" içinde yaşayan insanlar, farklı şartlar altında yaşayabilecekleri gibi, farklı gerçekliklerde bulunan insanlar, aynı şartlar altında yaşayabilirler ve aynı olarak algılayabilirler. Şartlarla ilgili mesele, kısaca, bizim bizi kuşatan çevreyle ilişkimizden ibarettir. Bizim çevreyle olan ilişkimize göre, şartlarımızdan bahsedebiliriz. Bu demektir ki, şartların değişip değişmediği ile ilgili ifadeler, bizim dışımızda, bizi kuşatan çevrenin değişip değişmediğini değil, bizim çevremizle olan ilişkimizin değişip değişmediğini ifade etmektedir. "Hangi şartlar altında" yaşıyor olduğumuz sorusu, bizim çevremizle "nasıl bir ilişki düzeni" ile ilişkimizi sürdürdüğümüz sorusu olarak anlamlıdır.

0.5. Bütün bu söylenenler, bizim dışımızda bizi kuşatan çevrenin aynı kaldığı veya değiştiğini ifade etmek için söylenmedi; bizi kuşatan çevrede sürekli bir hareket ve bir değişim olduğuna şüphe yoktur. Ancak çevremizin bizim "şartlarımız" olabilmesi için, bizim hayatımıza müdahil olmuş olması yani bizim onlarla bir ilişki içinde bulunmamıza bağlıdır. Herhangi bir şekilde bizim ilişki içinde bulunmadığımız bir çevre, henüz bizim "altında veya içinde yaşadığımız" şartlar haline gelmemiştir. Çevrenin "içinde veya altında" yaşanan şartların içine girebilmesi için, bizim hayatımıza girmiş olması gerekmektedir. Şartların değişip değişmediğinden, bizim ilişki içine girdiğimiz çevreyle olan ilişkimizin keyfiyetinde bir değişiklik olup olmadığına bağlı olarak söz edilebilir.

0.6. Böyle bir sorunun sorulabilmesinin esasında, şartların değiştiğine dair herkesin yaşadığı ortak tecrübe vardır. Şartların değiştiğinin farkedilmesi, değişmeyen bazı esaslar veya dayanaklar olmadan kavranabilecek bir şey olmadığı için, "değişen" ve "kalıcı olan" birbirlerinin mütelâzımı bir ikili olarak birbirini gerektirirler. Bu noktadan bakıldığında, "şartlar" ifadesi ile nelerin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması yani onların "bulunuş şekilleri" ve "mahiyetleri" hususunda bir şuura sahip olunması gereklidir.

0.6.1. Bu soru muhtelif şekillerde sorulabilir (Soru soruş şeklinin veya sorunun belli bir şekilde cevabı da tayin ettiği düşünülecek olursa, soru sormanın bizzat kendisinin de gözden geçirilmesi gerekmektedir). Meselâ toplumla bağlantılı olarak, toplumsal şartlarımızın neler olduğu, fizikî açıdan ne gibi imkân-

lara sahip olduğumuz, bunları ne kadar değerlendirebildiğimiz, siyasî açıdan da hem uluslararası ilişkilerle ilgili olarak hem de içinde yaşanılan toplumun genelini ilgilendiren konular, bu işlerin idaresinde ne noktada bulunduğu vb. sorulabilir. Ancak bütün bu sorularda sürekli içinde yaşanılan gerçekliğin bir vechesi esas alınarak, mesele ortaya konulacağı için, esasa müteallik, bütüncül bir soru sorma imkânı başından yitirilmiş veya başından bütünü, onun bir cüzü üzerinden ele almak gibi oldukça problemlî bir bakış şekline mahkûm olunmuş olur.

0.6.2. Bütüncül bir soru sorma ise, mevcudun veya gerçekliğin bizzat kendisini söz konusu etme anlamına geldiği için, ister istemez yukarıda zikredilen soruların mevzularını aşmak yani onların ötesine geçmek anlamına gelecektir. Bu soru soruş şekli kendinde iki meseleyi birlikte getirmektedir: Birinci mesele bizzat sorunun anlamlı bir şekilde sorulmasının temellendirilmesi noktasında ortaya çıkmakta; ikinci mesele ise yine birinciye bağlı olarak mesele- nin ortaya konulması ile gerçekleşmektedir.

0.7. "Hangi şartlar altında yaşıyoruz?" sorusunu, bütüncül bir şekilde sormak söz konusu olduğunda önümüze iki alternatif çıkmaktadır: Birinci alternatif mevcudu bir bütün olarak tasvir etmek. İkinci alternatif ise mevcudun varlığını ve mevcudun öyle olmasının esaslarını kavramak. Bu ikisi birleştirilerek de mesele ele alınabilir. Şöyle ki: Mevcudu tasvir edip, onu parantez içine aldığımız zaman, geriye kalan mevcudun vücududur ki, bu meselenin mahiyeti üzerinden söz konusu edilmesi anlamına gelir (Bunu İbn Sînâ terminolojisi ile, vâcip, mümkün ve müstahil kategorileri yardımıyla yapmak mümkündür).

0.8. Mevcudun tasviri, mevcudun bulunuş şekillerinin neler olabileceği konusunda yapılacak bir ön tercihle mümkün olur. Ön tercih de ister istemez günlük tecrübeye dayanmak zorundadır (Bu hususu gene İbn Sînâ'ya müracaatla idrak, hayal, vehim ve akıl seviyelerinde yapmak mümkündür). Günlük tecrübemiz doğrudan idrakin konuları ile, anlamının konularını ayırarak yani idrakin konusu olanı fizikî alan ile (=fizikî gerçeklik), anlamının konusunu teşkil edenleri mânalı veya mâna alanı (veya mânevî alan=mânevî gerçeklik) olarak isimlendirebileceğimiz alanları birbirinden tefrik ederek, bu tefriki yaparı, yani idrak eden ve anlayarı, hem idrak etmeden hem de anlamadan tefrik etmeyi birlikte getirdiği gibi, idrakin konusu ile anlamının konusunu da anlayandan ayırmayı ön görmektedir. Yani mevcut, en azından fizikî, mânevî ve insanî olmak üzere üç alanda bizim günlük tecrübemizin konusu olmaktadır. Tasvirî olan yaklaşımla biz bu üç alanı ortaya koyabiliriz.

0.9. Tasvir ile birlikte vahdet ve hüviyetlerini tayin ve dolayısıyla tesbit ettiğimiz bu üç alanın ortak olduğu husus mevcudiyetleridir. Aralarındaki farklar mevcudiyetlerinin varlığında değil, mevcudiyetlerinin sigasında yani bulunuş şekillerinin farkları olarak söz konusu olmaktadır. Buna göre mevcudun varlığının keyfiyetinin sorgulanması, içinde yaşanılan şartların sorgulanmasının ön şartı ve vazgeçilmez mercii olarak durmaktadır.

0.10. Tebliğimizde modernitenin, içinde yaşadığımız şartların bağımsız değişkeni olması (veya haline gelmesi) ve bir mevcut olarak bizde mevcudiyetinin keyfiyeti söz konusu edilecektir (hasbihâl ve ilmihâl kavramlarının yeniden işlerlik kazanması).

1. Modernite, Batı'nın mevcut halini ifade eden bir kavramdır.² Bu kavramın müsemmasının ne olduğu konusundaki tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa, bizim için önemli olan husus, modernitenin bizim hayatımıza girmesinin ve hayatımızda edindiği yerin gözden geçirilmesidir. Bu haliyle modernite, her ne kadar bizim dışımızda ortaya çıkmış bulunsa da bizim de hayatımıza girmiştir (modernleşme) ve bu haliyle bizim de bir problemimiz haline gelmiştir. Mesele modernitenin ne anlamda problem olduğu sorusudur. Modernitenin problem olması demek, onun hayatımızda edindiği (veya bizim ona hayatımızda verdiğimiz) yerin gözden geçirilmesi demektir. Moderniteyi kabul etmekle, nelerden vazgeçmek zorunda kaldık veya vazgeçtik? Moderniteden vazgeçecek olursak, nelerden vazgeçmemiz gerekecek? Bu iki soru, iki alanda derinleştirilip, düşüncenin konusu yapılabilir: Bilgi ve amel.

2. Modernitenin bizim hayatımıza girmiş olması, onun bir anlamda kabul gördüğü yani geçerli hale geldiğini ifade etmektedir. Daha başka bir ifade ile, başkaları için bir "durum" olan şey, bizde "değer" haline gelmiştir (modernizm). Çünkü bir durumun "varlığından", bir değer "geçerliliğinden" söz etmek anlamlıdır.³ Modernitenin problem olarak ele alınması demek, olgunun nasıl olup da değer ifade edebildiğini ele almak anlamına gelir.

2.1. Modernitenin bir durum olması, onun değerlerden arı olduğu veya hiçbir değere istinat etmediği anlamına gelmez; modernite mutlaka belirli bir dizi değer "geçerli olduğu" yani gerçekleştiğini ifade eder ki, modernite asıl olarak bu değerlerin gerçekleştiği, ikinci dereceden bir gerçekliği ifade etmektedir.

2.2. Bir hal olarak modernite ile, bu halin değer haline gelmiş olmasını (medeniyeti emir veren ve bir şeyler talep eden bir şey olarak görerek, bu emir ve talepleri yerine getirme gayretine düşmek) birbirinden ayırmak ge-

2 Bu kavram bugün kullanıldığı anlamı yeni kazansa da, daha önce aynı anlama gelen başka kavramlar bu kavramın yerini tutuyordu. Bunlardan birisi "medeniyet", başka birisi "asrîlik" idi. Bu kavramlar önceleri mutlak olarak kullanıldı; kastedilen hep Batı ve Batı'nın o günkü haliydi. Bazan bu kavramlar "muasır" gibi bazı sıfatlarla beraber kullanıldı ki, bu durum daha açık bir şekilde kavramın anlamını tayine hizmet etmektedir (bk. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul 1997, s. 101).

3 Bu husus, Batı'yı mutlak anlamda taklit etmek gerektiğini savunanlarda olduğu kadar, bu hususta dikkatli olmak gerektiğini vurgulayanlarda da göze çarpmaktadır. Batı'nın (veya modernite) sadece bir olgu olarak bizim açımızdan bir şey ifade ettiği, zannediyorum hâlâ anlaşılmasız değildir. Bu hususla ilgili Mustafa Şekip Tunç *Türk İnkılabına Bakışlar* in ilk baskısına yazdığı takriz yazısında da dikkat çekmektedir. Tunç, "Gittikçe artan muvaffakiyetleriyle mestolan Avrupa zekâsı her mâniayı devirmek, realitelerin her türlü baskısını ihmal etmek ve insanlığın nev'i ve tarihi her türlü ananesini istihfaf ile karşılamak temayüllerini izhar edecek bir hale gelmiştir" (s. 23) derken, Avrupa onun için sadece bir olgu olarak söz konusu değildir; olması gerekenin ölçüsünün arandığı, dolayısıyla değerli ve böylece değerlendirilen, kendi başına bir "değer"dir.

rekmetedir. Ancak bu tefrik yapıldığı zaman hem modernite anlaşılabilir bir mevzu haline gelebilir, hem de anlaşılmasıyla birlikte bir mesele olarak ele alınabilir.

3. Modernitenin bizim hayatımızda bir yer edinmesine modernleşme diyoruz. Başka bir ifade ile, moderniteyi bağımsız değişken olarak görüp, ona hayatımızda bir yer vermeye başladıktan itibaren modernleşmeye başladık ki, başlı başına bir konu olması sebebiyle bunun tarihini burada uzun uzun ele almaya hem gerek yoktur, hem de bir tebliğin sınırlarını aşan geniş bir muhtevası vardır. Ancak burada birkaç hususa işaret etmek gerekmektedir:

3.1. Modernitenin bizim hayatımıza girmeye başlamasından önce, biz kendi hayatımızı bütün boyutlarıyla düzenliyorduk.⁴ Yani modernite boş olan bir alana gelerek, boşlukları doldurmadı; mevcut içinde, biz ona bir yer açarak onun hayatımızda bir yer edinmesini sağladık (Bu husus, modernleşme sürecinde bizim "seçmeci" davrandığımız anlamına da gelmektedir). Yani modernleşme bize ait olanın, bizim tercihimizle gerçekleşse de, aleyhine bir gelişmeydi.

3.2. Modernite, bizim hayatımıza girmesiyle birlikte, bizde bir taraftan başkalaştı;⁵ diğer taraftan başkalaşmış haliyle bizde kendisine uygun ve bu anlamda bize has bir dizi "yeniliği" de birlikte getirdi. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu yeniliğin, bizde mevcut olanın yenilenmesi (tecdid) şeklinde gerçekleşmeyip, "taşımaya" bir karakteri olmasıdır ki, taşıma olmasıyla, taşınanın geldiği yerde, ondan önce "başkasının" bulunduğu düşünülecek olursa, yeniliğin niçin bize has bir karakter kazandığı daha da kolay anlaşılabilir. Yani "yeniye", kendinden öncekinin gördüğü vazifeyi üstlenmesi beklentisiyle bir yer verildi; ancak "yeni" kendinden bekleneni değil, kendinde mündemiç olanı gerçekleştirerek varlığını devam ettirdi.⁶

4. Modernite, geçerlilik talebiyle birlikte hayatımıza girdiği için, önceleri pratik bir zorunluluk olarak katlandı; ancak bu pratik zorunluluklar anlamını yitirince, bir taraftan bizim hayatımıza girdiği haliyle kendisine açtığı alanın (daha doğrusu kendisinin) mahiyeti gereği, bir mutlak geçerlilik iddiasında bu-

4 Bu husus meselâ takvim ile ilgili değişikliklerde kendisini göstermektedir. "... Avrupa milletleriyle olan münasebetin günden güne artmasıyla onların takvimlerine olan ihtiyacımız daha ziyade anlaşılmasından dolayı Avrupa milletlerinin kabul ettiği Gregoryen takviminin bazı tâdilâtla kabul edilmesi" 1916 yılında Meclis-i Meb'ûsan tarafından bir kanunla gerçekleştirilmiş, ancak Meclis-i A'yân tarafından uygulanması engellenmiştir (bk. Peyami Safa, a.g.e. s. 77).

5 Peyami Safa bu başkalaşmayı şu şekilde ifade eder: "Garp'dan getirdiğimiz medenî âdetler arasında hıristiyan an'anaları da vardır. Garb takvimi ve Avrupa muâşeretü hıristiyanıdır. Latin harflerini kabul ve -meselâ üniveriste gibi- Garp tabirlerini ve istilâhlarını Arap'inkilere tercih ettikten sonra bütün âdetleri ve sembolleriyile, İslâm beynelmileliyeti içinden çıkarak, hıristiyan beynelmileliyeti içine girmiş oluyoruz. Fakat benimsediğimiz Garp an'anaları, dinî mahiyetlerini kaybederek, tamamıyla medenî bir mahiyet almışlardır. Bunların içinde hıristiyan ruhu ne derece bakidir?" (Peyami Safa, a.g.e. s. 109).

6 Said Halim Paşa bu hususu muhtelif yazılarında ve meselâ "İslâmlaşmak" adlı yazısında özellikle vurgular.

lunmaya başladı.⁷ Mutlak geçerlilik iddiası, önceleri iddianın yürürlüğe konulduğu ve ifade edildiği vasıtaların kendine has üslûbu nedeniyle anlaşılmadı.

4.1. Geçerlilik taleplerindeki mutlaklık, bir taraftan modernitenin mahiyeti gereği ortaya çıktı; modernleşme süreci, aynı zamanda "modern hukukun" yerleştirilmesi vasıtasıyla veya yardımıyla devam ettiği için, hukukun mahiyeti gereği, zorunlu itaati ve itaat etmeyenler karşısında bir dizi yaptırımını öngörüyordu.

4.2. Diğer taraftan bulunduğu yerin, yani "modernite"yi temsil eden kesimlerin, konumlarının imtiyazlı bir yer olması hasebiyle, bu imtiyazdan istifade edemeyen kitlelerin imtiyazı sorgulama durumuna gelmeleri halinde, dayanaklarının ve imtiyazlarının kaybolacağı (haklı) kaygısına sahip olmaları yönünden, kendilerini rahat hissetmeyişleri, modernitenin bizdeki bulunuş şekillerinin mutlakçı bir tavır almalarını yani kendisini alternatif kabul etmeyen bir konumda görmek zorunda hissetti. Bu bir anlamda vasıtanın amaç haline gelmesi yani moderleşmenin başarısızlığa uğradığının farkedilmesinden ibarettir.

5. Modernitenin bir problem haline gelmesi, esas olarak vasıtanın amaç haline gelmesi (=modernizm) noktasında kendisini göstermektedir ki bu modernleşmenin bir proje olarak amacından sapması yani başarısızlığa uğraması anlamına geliyordu. Bu anlamda modernleşmenin başarısızlığa uğraması, modernitenin bir problem haline gelmesinin esasında yatan temel sâik gibi gözüküyor.⁸

5.1. Modernitenin problem haline gelme süreci, modernleşme sürecinin zorunlu bir neticesidir. Çünkü modernleşme amacına ulaşamamış yani başarısızlığa uğramıştır.⁹ Modernleşme sürecinde birbirinden farklı dört aşamayı amaçlarını esas alarak birbirinden tefrik etmek mümkündür:

7 Aslında Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde bir tavır olarak ortaya çıkmış hiçbir kesimin açıkça Batı taklitçiliğini savunduğunu tesbit etmek mümkün olmasa da, muasırlaşmak tezi, muhtelif şekillerde anlaşılabilir, muasırılığın ölçüsü olarak alınan Batı'nın ve onun karşısında takınılan tavrın, zorunlu olarak bir taklidi mündemiç olduğu anlaşılıyor (bk. Peyami Safa, a.g.e., s. 71-72). Bu husus özellikle Batı kanunları ve ahlâkı söz konusu olduğunda daha bâriz bir şekilde ortaya çıkmaktaydı. İlgi çekici olan, bütün bu menfi tavırlara ve şikâyetlere rağmen, muasırlaşmanın hemen hemen sadece hukuk ve ahlâk alanlarının görünen kısımlarında gerçekleşerek, meselâ iktisat ve sanayi alanında hemen hemen bir tesir göstermemesiydi. Bu husus epeyce açıklanmaya muhtaç bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki, burası oldukça önemlidir. Bu nokta siyasi rejim ile ilgilidir. Parlamenter demokrasinin bize en uygun idare şekli olduğu konusundaki, aydınlar arasındaki "icmâ" (bk. Peyami Safa, a.g.e., s. 72), muhtemelen bir form olarak değil de, muhteva olarak da Batı taklitçiliğini öngörüyordu ki, bu husus yukarıda zikredilen, nazari taklit karşılığında rağmen, insanları farkında olmadan fiili olarak taklide zorluyordu. Öyle gözüküyor ki modernitenin sistem üzerinden, yapısal olarak tesir etme karakteri kendisini burada göstererek, girilen yol icabı, yapısal olarak benimsenen modernitenin mahiyeti gereği, teferruatta taklidi zorunlu hale getiriyordu. Modernleşme konusunda henüz yeterince anlaşılmamış olan önemli hususlardan birisi bu nokta gibi gözüküyor.

8 Bu husustaki bazı tartışmalar için bk. Peyami Safa, a.g.e., s. 39-43.

9 M. Fuad Köprülü 1913 yılında *Tasvir-i Efkâr*'da (2 Mart 1329-1913) bu hususu şu şekilde dile getiriyordu: "Bir memleketin icabatı, ihtiyacı, an'anatı nazarı itibara alınmayarak yapılan yenilikler, eski mevcutları büsbütün ihlâlden başka bir şeye yaramaz". Aynı gün Ahmet Ağaoğlu da "Tanzimatçılığın iflâsı" adlı yazı yazarak benzer ifadelerle Tanzimat döneminden o güne kadar yapılanların niçin "adem-i muvaffakiyete mahkûm" olduğunu anlatıyordu (bk. Peyami Safa, a.g.e., s. 42).

5.1.1. İlk aşamada modernleşme, orduyu yenilmekten kurtarmak amacıyla mâtuf idi. Orduda yapılan "ıslahâtın" orduyu yenilmekten kurtaramadığı anlaşılınca bir adım daha ileri gidildi.

5.1.2. İdarede yapılacak "tanzimat" ile devletin güçlendirilmesi ve bunun sayesinde yenilgilerden kurtulmak, bir aşamanın ayırıcı hususiyeti haline geldi. Tanzimat getirdiğinden çok götürdü: Meselâ fıkıh modern merkezîyetçi bir "devletin" işine yarayacak bir "mecelle" haline getirildi. Bu durum, arzu edilenin aksine devleti güçlendirmede; aksine "devletin varlığı" tehlike alanına girdi.

5.1.3. Devleti kurtarmak için, devletin yeniden inşası gerekiyordu; mutlak irade sahibi gibi gözüken padişahın yetkilerinin sınırlanması, başka bir ifade ile bazı şartlarla "meşrut" hale getirilmesi, iki defa denendi; I. Meşrutiyet, beklenenin aksi neticeleri vereceği anlaşıldığı anda, kendisinin varlığını koruyacak dayanaklar henüz sağlanmadığı için terkedildi. II. Meşrutiyet'le birlikte, devleti kurtarmak için, "siyasî modernite" bütün boyutlarıyla hayatımıza girdi.¹⁰ Ancak bu, devleti kurtarmaya yetmedi ve devlet yıkıldı.¹¹

5.1.4. Modernleşmenin son aşamasında denenmedik olarak geriye kalan bir şey vardı: Toplumunu modernleştirmek, başka bir ifade ile "yeni, modern

10 Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 40; Ziya Gökalp biraz daha farklı bir şekilde ifade etse de, bu hususun farkındadır. O, her ne kadar Meşrutiyet'i, Tanzimat ruhunun bir neticesi olarak görse de, siyasî modernitenin "hâkimiyeti halka vermek" şekliyle hayatımıza girdiğini vurgulamaktadır. (Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 41; *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'tan naklen). Benzer düşünceler, Yunus Nadi tarafından da savunulmuştur: "Tanzimatçılık usûl-i tecceddüdü, esâsât-i metineye hiç de ehemmiyet bir tehâlûkle Garp'a teveccüh etmiş, her şeyi Garp'tan almak tarikini ihtiyar ile Şark'ı hemen kâmil denilecek bir halde ihmal eylemiştir. Tanzimatçılar mektep açılar, lâkin medreseler hâl-i sâbıklarını muhafaza ederek kaldılar. Ortada dârü'l-ülüm olmak üzere hem mektep, hem demedrese bulundu. Bunların veche-i tedris ve tâlimleri bittabi muhtelif gayeler takip etti. Çıkan netice mektebin de medresenin de tam bir fayda temin edememesi suretinde tecelli eyledi. Tanzimatçılar ortaya adliye teşkilâtı çıkardılar, fakat mehâkim-i şer'iy (y) e de muhâfaza-i mevcüdiyyet eyleyerek tevzi-i adâlet ve ihkâk-ı hukuk bir mecrâ-yı sâlime mâlikiyetten uzak kaldı. Milliyet meselesi ise Tanzimatçılar'ın hiç haur ve hayalinden geçmemişti. Binaenaleyh Tanzimat'tan itibaren terakki ve tekâmül namına atıldığı iddia olunan hatveler hep evham ve hayalata istinat eylemişti. Bunun neticesi, kendi mahsûsât-ı kavmiyye ve milliyesine sahip bir millet halinde taazzuv edememeliğimiz suretinde tahakkuk etti. Tanzimatçılık gerçi iflâs etti, fakat bize de, işte görülüyor ki, pek pahalıya mal oldu" (*Tasvir-i Elkâr*, 27 Şubat 1329-1913'dan naklen, Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 41 - 42; benzer görüşleri M. Fuad Köprülü ve Ahmed Ağaoğlu da savunmaktadır).

11 II. Meşrutiyet'ten sonra, Balkan Savaşı sonrası Kılıçzâde Hakkı imzasıyla neşredilen bir yazıda ifade edilen düşünce epeyce buna denk düşüyor: "Değil Asya'ya çekilmek, kutuplara firar etsek Avrupalılar gibi düşünmedikten, Avrupalılar gibi çalışmadıktan sonra orada dahi yakamızı bırakmazlar, mevcüdiyet-i mukaddese-i dîniyye ve milliyemizi muhafaza ettirmezler. Bugün Avrupa'dan tartedtiler, yarı dünya yüzünden kaldıracaklardır" (*İctihad*, sy. 58, 14 Mart 1329 (1913), nakleden Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 38); (Bu ifadelerde dikkat çeken gene en önemli husus, bir düşmanlıktan bahsedilirken, kurtuluşun düşman gibi olmakla mümkün olacağı gibi bir var sayıma dayalı olarak aranmasıdır. Dikkat edilecek olursa, "gibi olmadıkça, rahat bırakılmamak", olmak, mevcut olmak ve var olmak arasında bir tefrik yapılmadan aynı şeyler olarak kabul edilmiş; Batılılar gibi düşünme, Peyami Safa'nın da aynı yerde vurguladığı gibi, Batılılar gibi yaşamaya dönüşerek, mevcüdiyeti, sadece fizikî ve formel bir şey olarak kabul ederek, bu anlamda korumanın yeterli olacağı zannedilerek, bunun muhtevasının ve keyfiyetinin ne kadar tayin edici olabileceği farkedilememiş gibi gözüktüyor).

bir toplum yaratmak".¹² Cumhuriyet dönemi, bu amacın gerçekleştirilmesi için gayret sürecinden ibaret gibi gözüküyor.¹³ Ancak, son yetmiş yıllık tarih, bu amacın da başarılı olamadığının en büyük şahididir.¹⁴

5.2. Bu noktada önce orduyu güçlendirmek, sonra devleti güçlü kılmak, daha sonra devleti kurtarmak için yapılan teşebbüslerin başarısızlığa uğramasıyla birlikte, yeni bir toplumun yaratılması gayretlerinin de başarısızlığa uğraması, meselenin "modernleşme" ile ilgili değil, "modernite" ile ilgili olduğunu düşündürmektedir.

5.3. Modernleşmenin kendinde bir problem olması, ortaya çıkan meselelerin "bizim zaafımızdan" değil de, karşımızda olanların "faziletinden" olduğu var sayımında¹⁵ esasını bulmaktadır. Bizim niçin zaafa düştüğümüz sorusu değil de, başkalarının niçin güçlü olduğu sorusu zihinleri meşgul etmeye

12 Elmalılı Hamdi Efendi'nin *Metâlib ve Mezâhib'e* (İstanbul 1341/1925) yazdığı "Dibâce" tam bu döneme denk düşmektedir. Hamdi Efendi'nin ifadeleri, onun bu dönemde olup bitenle ne kadar yakından ilgilendiğini ve muhtemel ne gibi vahim neticeleri getirebileceğini sezdiğini göstermektedir. Hamdi Efendi şunları söylemektedir: "Millet-i İslâm (ve cealnâküm ümmeten vasaten litekûnû şühedâe ale'n-nâs) sınına mazhar olmak için (ve yekûnû'r-rasûlû aleyküm şehiden) müeddâsı mücebince hazret-i resûlullahı mâbihilistişhâd itihaz edebilmeli ve ümem-i sâireden istiğnâ ile istiklâl-i tâtme sahip olmalıdır ki yalnız dergâh-ı ulûhiyyet önünde rûkû edebilsin. Halbuki bugünkü ümmet ulûm-ı eslâfını zâyî etmekte bulunduğu gibi ulûm-ı âhîrinde dahi bilvücuha nâkus olduğu için şevket-i İslâm'dan behremend olamamış, millet-i Garbiyye'ye karşı olan noksân-ı ilmiyyesi hasebiyle onların el-iyâzubbillah tamamen tehlike-i imtisâline mâruz bir halde kalmıştır..."

Galiba fertler alelekser on dört on beş yaşlarında bulûğa ermeğe, devr-i tufûliyyetten devr-i şebâba atlamağa başladıkları gibi, milletler de on dördüncü ve on beşinci âsâr-ı târihiyyelerinde başka bir intibaha ve başka bir hayata intikâl devresine giriyorlar. Avrupa intibahı on dördüncü asr-ı milâdî içlerinde başlamış idi. Târih-i hicrî-i İslâm'da içinde bulunduğumuz aynı asırlarda da büyük bir intibahın başladığını görüyoruz. Bugün bocalayıp duran bu cereyân-ı intibâh şuur-ı rûhiyyesine erememiş ve henüz vahdet-i nefsiyyesini toplayamamış bulunduğu için, gayet hevîlnâk bir seyir geçirmektedir.

Hudânekerde vicdân-ı ictimâisini gâib ederse tûl-i müddet emvâc-ı felâket içinde kıvrınacak ve hiçbir milletin sulb-i cem'iyyetine giremeyecektir; Cenâb-ı Hak'tan temenni ettiğimiz vechile vicdân-ı ictimâisini zayı etmek sizin bu edvâr-ı intibâhî takip edebilirse, akıl ve hissine, ruh ve bedenine kemâl-i metânetle nizam verip istikbâl-i karîbin en büyük bir milleti olarak zuhur edecek ve medeniyet-i hâzırının emrazından müerrâ bir hayât-ı sahîh ile bütün milletlerin mâbihilistişhâdî olmak seviyesine gelecektir" (*Metâlib ve Mezâhib*, Dibâce, s. 12-13).

13 Peyami Safa bu hususu şu ifadeleriyle dile getirir: "Bugünün genci, kendisini bütün unsurlarıyla ve cevherleriyle yaratılmış, olduğu kadar tastamam olup bitmiş hazır bir cemiyet içinde buldu" (a.g.e., s. 52-53); bu cemiyet ise, "itikadları içinden ittihâd-ı İslâmcılık ve turancılık fikirlerini atan (atarak) Türk inkılâbı, Garp milletleri arasında bir muasır devlet mevki almış olduğu için, kendisine gelinceye kadar, münevver veya kibar bir zümrenin temayülleri halinde kalan Avrupa muâseret, âdet ve an'anelerini de resmen benimseyerek" oluşturulma yolunun bir neticesi idi (a.g.e., s. 109).

14 Peyami Safa *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın ilk baskısına (1938) yazdığı ön sözde, Cumhuriyet döneminde yapılanların herhangi bir muhasebesinin yapılmadığına işaret eder ki, bu durum, eserin yirmi sene sonra (1958 ?) ikinci baskısına yazdığı önsözde de şikâyet konusu olduğu gibi, bazı istisnaların dışında hâlâ da değişmiş değildir (bk. Peyami Safa, a.g.e., s. 8, 10, 14).

15 "Birgün evvel şu kâfiristandan hayrile halâs olmaklığım için dualannızı niyaz ederim. Zira Paris'e kadar geldik, 'halkın nakil ve methetdikleri' Frengistan'ı dahi göremedik, O 'tuhaf şeyler ve akıllı Frenkler' kangı Avrupa'dadır bilemem.... Frengistan'ı, sizi ihâfe ve yahut igvâ için, her kim 'sena ederse' sual buyurasız, sen Avrupa'ya gittin mi deyu, hayır gitmedim, tarihlerden bilirüm der ise iki kısımdan biridir ki şimdî izah olunur, belî gittim ve biraz zaman eğlendüm derse elbette Frenkler'in taraftan ve casusudur, gitmedim derse iki kısımdır, ya eşşektir, Frenkler'in yazdıklarını dinler, yahut gayreti dîniyesinden tamamen Frenkler'i metheder ki zımnında ehl-i İslâm'ı çıksın deyu, işte bu kaidei külliyyeyi bilesiz..." (tek tınaklar bana ait, T. G.) (1802- 1806 yılları arasında Paris'te elçi olarak bulunmuş olan Hâlet Efendi'nin mektuplarından; Enver Ziya Karal, *Hâlet Efendinin Paris Büyükelçiliği (1802-1806)*, İstanbul 1940, s. 32-35; bu kitabı görmemi sağlayan sayın Prof. Dr. Abdülkadir Özcan'a müteşekkirim; krş. Mümtaz'er Türköne, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, İstanbul 1995, s. 46-47).

başladıktan sonra ancak, modernleşme mümkün görülmeye başlamış; mümkünün gerçek haline gelmesiyle birlikte, bizim yeterince modern olamadığımız gibi bir düşünce yerleşmeye başlayabilmiştir. Bütün aşamalarında modernleşme süreci, yeterince modernleşemediğimiz fikriyle atbaşı yürümüş ve birbirini kuvvetlendirerek varlıklarını sürdürebilmiştir.

6. Modernleşme, bizim modern ile giriştiğimiz özel bir ilişkinin gerçekleşme sürecidir. Bu sürecin "platonik" denilebilecek bir ontolojisi ve epistemolojisi vardır. Buna göre, modernleşme, bizim gerçeklikle alâkamızı doğrudan değil de dolaylı bir şekilde kurmaya başladığımız andan itibaren başlamış, bu ise bizim gerçeklik ve gerçeklik ile ilgili bir alâkamız olan "bilgimizin keyfiyetini" esasından değiştirmiştir (ayne'l-yakîni terkederek ilme'l-yakîni tercih etmek). Şöyle ki:

6.1. Bilindiği gibi Platon'un ideler nazariyesine göre, bizim bu dünyadaki bilgimiz doğrudan bilgiler olamaz; çünkü gerçeklik beş duyardan başka bir yetenekle ulaşılabilecek bir yerdedir (ideler âlemi); gerçekliği kavramak için, beş duyunun ötesine geçmek gerçekliği olduğu gibi kavramanın ön şartıdır. Gerçeklik kendi başına bir varlık alanı oluşturmakta, bu dünyada var olan her şey ancak ideler âleminde bulunan asıllarına benzedikleri veya onların varlıklarından aldığı pay kadar varlığa hak kazanabilmekte ve dolayısıyla var olabilmektedir. Eğer var olmak ve varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, mümkün olduğu kadar "ideler âlemini" tanımak ve bu âlemi hayatımızda tecessüm ettirmek zorundayız.

6.2. Bugün bizim durumumuzun "platonik" tarafı, olan ile olması gereken arasında kurduğumuz alâka noktasında kendisini göstermektedir. Buna göre modernleşme, Batı'daki "ideal (müessesese, düşünce, bilim vb.) formlar"ın (ideler âlemi) benzerlerinin bizde oluşturulması sürecidir. Bir anlamda "iyi ve doğru" nun ideal formlarının Batı'da bulunduğu var sayılmış,¹⁶ bize düşen ise, orada bulunanı tanıyarak, onların benzerlerini bizde tecessüm ettirmekten ibaret görülmüştür. Yani hakiki varlık,¹⁷ Batı'da bulunmakta, biz ise olsa olsa bu varlığın bilgisine ulaşarak, onu mümkün olduğu kadar kendi hayatımızda sağlamakla yükümlü bir konumdayızdır. Sadece Batı'da mevcut olanlar, bizde de var olabilmekte, varlıklarını onlardan almakta ve onlara benzeme oranları kadar "mükemmel" olabilmektedirler; olmayanlar, bulunma hakkına sahip değildir. Batı, sadece bir olgu olmaktan çıkmakta, olması gerekenin ölçütü de olmaktadır.

16 Bu husus, muhtemelen Batı'nın kendine ve kendi dışına bakışını ifade etmekte, bu bakışın benimsenmesiyle birlikte, bizde de yer edinmişe benziyor (bk. Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 115); "Kültür ve Medeniyet olarak ne varsa, klasik deniz kıyılarında Yunan, Sion, Roma ve barbar kanından doğan bu Avrupa'dadır. Bütün diğer milletler düşüncelerini, âdetlerini ve politikalarını oradan alıyorlar. Bir Çinli erkek Londra'daki insanlar gibi, bir Çinli kadın Paris'teki insanlar gibi giyiniyor. Geri tarafı da öyle: Kanunlar, silâhlar, endüstriler de aynı modayı takip ediyor..."

17 "Dünyanın her tarafında muhtelif sanatlar görülür; fakat hakiki ilimler yalnız Avrupa mahsulüdür" (bk. Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 117).

6.3. "Hangi şartlar altında yaşıyoruz?" sorusu, öyle gözüktüyor ki, bizde uzun zamandan beri, bu platonik tavrın bir neticesi olarak, unutulmuş sorulardan biridir. Aslına bakılacak olursa, bu soru hiç de sorulmamış değil gibi gözüktüyor; sorunun sorulmuş olması, doğru sorulmuş olduğu anlamına gelmez. Soruyu soranlar ve bu soruyu sormaya devam edenler, hiçbir zaman 'biz'im "Hangi şartlar altında yaşıyoruz?" sorusunu, "Hangi şartlarla karşı karşıyayız?" şeklinde sormadılar. Soru hep, 'biz'im parantez içine alındığımız bir şekilde gündeme geldi. 'Biz'in hep unutulması, belli bir süre sonra, bizi olmayan, 'yanlış' bir şey olarak gösterdi.¹⁸ Bize ait olan her şey yanlıştı: dinimiz, dinden fazla idi, toplumsal tarihimiz feodalizm olmadığı için eksikti (Birileri bunu telâfi etmek için bizde de feodalizm olduğunu ispat etme gayretine girişti!), insan hakları diye bir kavram tanımıyor olmamız, insanların haklarının olmadığı bir dünyayı oluşturduğumuz anlamına geliyordu, telif edilen eserler Batı dillerinden biriyle veya onlarda sonradan ortaya çıkmış olan kavramlar bulunmadığı için, bilgi ve alâkalı kavramların yanında, onların tekabül edeceği mevzuunun (müsemmanın) olmadığı anlamına da geliyordu. Hâsılı bizde hiçbir şey yoktu. Bu tavır bizi ister istemez bilgi alanında "tüketici" bir konuma itiyordu. Artık ayne'l-yakînin anlamından bahsedilemezdi; nasılsa başkaları bizim için de çalışıyor, bizim adımıza düşünüyor ve bizim için de bilgi "üretiyordu".¹⁹

Bilgi alanında tüketici duruma düşmemiz, tükettiğimiz mâlumatın bizim tecrübemizi öngörmemesi veya bizim sadece tecrübenin konusu olarak söz konusu edilmemiz, bizim olmadığımız veya normal olmadığımız gibi bir neticeyi birlikte getirmiştir ki, bu husus önce bizi yok saymış daha sonra bu yok sayışın benimsenmesiyle birlikte yok olmuşuzdur. Kısaca ifade etmek gerekirse, bizim modernitemiz, bizim yok olmamız anlamına geldiği için, modernite bizim karşımıza bir "varlık meselesi" olarak çıkıyor. Yani ancak biz kendi varlığımızı farkedip, bu farkedişin gereğini yerine getirmeye kalktığımızda, modernite bir problem olarak kavranabilmektedir. Modernitenin problem olabilmesinin ön şartı, bizim yok olmadığımızın şuuruna varmamızdır.

Modernleşme, bize ait olanın geçersiz kılınması sürecidir. Bu süreç, müesseselerden başlayarak, bütün hayata yansımış, takip edilen yol gereği, en fazla bize ait olması gereken mâzimiz bile, varlığını koruyamamıştır. Artık mâzimiz bizim kendimizi tanıyabileceğimiz bir şecere olmaktan çıkmış, bizimle

18 Peyami Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar*'da Garp ve Şark'ı birbirinden tefrik edip, onlar hakkında konuşurken (s.111-140), kendi gördüklerini değil de Batılılar'ın görüşünü ifade etmesi ve daha sonra kanaatine bunlarda olduğunu düşündüğü yanlışları tashihe teşebbüs etmesi, kendi gözüne inanmama ve ona güvenmeme, yani epistemolojik bir fâil olmaktan ne kadar uzak kalındığının çok sayıdaki örneklerinden sadece biridir. Burada gözü olmakla birlikte, kendi gözünü kullanmayan çok özel bir insan tipi konuşmakta ve konuşurken de başkasının kendisini ve kendi kendisini nasıl gördüğünü nakletmektedir. Mesele bu noktada kalsa gene fazla bir mesele olmayacak gibi görünüyor; ancak vâkinin, başkasının gördüğünden ibaret olduğunun var sayılması, bunun arkasından geliyor ki, asıl vehamet buradan itibaren başlıyor. Bugün bütün hayatımızda hâkim olan tavır, bu tavrın sadece gerçek haline gelmiş bir halinden ibarettir.

19 Bu konuda bk. Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul 1993.

alâkası olmayan, tarihte yeri olmayan bir yanlışlar toplamından ibaret hale gelmiştir (meselâ İslâm hiçbir dönemde doğru anlaşılammış, buna bağlı olarak da İslâmiyet'in doğru olarak anlaşılıp yaşanması için modernleşmemiz gerekmiştir!). Tarihimiz olmuş, ama yersiz olmuş kozmik bir hatadır. Ne "Aydınlanma", ne "Rönesans", ne "Reform" olan bir tarih, hele hele bir ilim-din çatışması da yaşamamışsa, sanayi devrimi, toplumsal devrimler, sınıf mücadelelerinin olmadığı, rasyonalist, empirist, idealist felsefelerin olmadığı, modernitenin ve postmodernitenin olmadığı, hippie hareketlerinin, feminizmin, varoluşçuluğun olmadığı bir tarihe tarih demek, onu "genel ve standart" gidişat içinde bir yere yerleştirmek mümkün olamamakta, bu durumda farklılığı farkederek, bu farklılığın kıymeti üzerinde durma yerine, tarih de bilfiil yok sayılmaktadır. Kısaca bizim modernitemiz bizi öngörmemektedir.

7. Modernleşmeyi mümkün kılan en önemli husus, olgu-değer arasında kurulan bir ilişkidir. Bu hususta İbn Sînâ'nın bir düşüncesi, bizim bu hususu anlamamıza epeyce yardımcı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre, varlık kendinde iyi, yokluk kendinde kötüdür. Yani var olmak, iyi olmayı da birlikte getirmektedir. Var olmanın, özellikle müesseseler alanında, işler durumda olmak anlamına geldiği düşünülecek olursa, Batı'da gayet iyi işleyen müesseselerin iyi olduğunu kolayca düşündürebilmektedir. Modernleşme, mevcudiyeti korumanın bir yolu olarak görüldüğüne göre, varlığın bütün değerlerin esasında yatan bir değer olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak mesele, yukarıda kısaca işaret edildiği gibi, beklenildiği gibi gerçekleşmemiştir; (modernleşmenin başarısız olması, hiçbir tesir ortaya çıkarmadığı anlamına gelmiyor, 'amacını' gerçekleştirmediği anlamına gelmektedir). Modernleşmenin bu başarısızlığının neticesinde, var olmak veya varlığı korumak için girilen ilişkide, yok olmakla karşı karşıya gelmek söz konusu olabilmektedir.

Olgu-değer ilişkisi açısından mesele ele alınacak olursa, olguların değerle çatışmasının mümkün olmadığı görülür. Çatışan olgu ile değer değil, olgulara yüklenen değerlerle diğer değerlerdir. Çünkü olgu kendinde bir değer taşımadığı için (bu anlamda varlığın kendi başına bir değer olup olmadığı tartışılabilir) değerlerden daha farklı bir alana aittir. Farklı alanlara ait olan daha doğrusu bulunuş şekilleri (mahiyetleri) farklı olan şeylerin birbirleriyle çatışması düşünülemez. Mülkiyet kavramının veya mülkiyetin olmadığı yerde hırsızlığın olmayacağı açıktır.

Modernite ile birlikte ortaya çıkan dünya içi fayda-zarar hesapları kendisiyle birlikte olgu ile değer arasındaki mahiyet farkını ortadan kaldırmışa benziyor. Bilginin bir değer olduğu ile ilgili tez, dünya içi bir düşünce tarzı içinde, faydalı olması ile tamamen anlam değiştirmiş, bilgiye "daha yüce amaçlar açısından" bir ara değer yüklemiştir. Bilgi ile ilgi arasındaki alâka, bilgi ile çıkar arasındaki alâkaya dönüştürülünce de, ilgi sadece dünya içi çıkar ilişkileri olarak kavranmış, bunun neticesinde de bilginin aynı zamanda insanı dönüştüren bir durum olduğu unutulmuştur (geleneğimiz bunu "el-akl bi'l-meleke"

ile ifade ediyordu). Aslında böylesi bir tavır bütün hümanist tavırların ortak kaderi gibi gözüküyor. İnsanı esasa yerleştiren her türlü bakış şekli, neticede insanı bulmakta, her şeyin başı ve sonu insan olduğu gibi ortası da insan olmakta (insanın tayin ettiği esaslar ve amaçların çizdiği alan içinde gene insanın vasıta yani vasat olması), insanın taşıyamayacağı kadar ağır olan bu “evvel ve âhir, zâhir ve bâtın” olma iddiası, insanın (toplum, rejim, sistem vb. içinde) yok olması ile noktalanmaktadır. Bu durum bizi insana ilgisizliğe mi itmelidir? Hayır. Mesele insanı “insan” olarak korumak veya insan olarak kalmaktan ibarettir.

7.1. Bu noktada moderniteyi problem olarak gören postmodernite ile modernitenin bizde problem haline gelmesinde denk düşen temel bir husus vardır: Postmodernistler için, modernite, -modernistlerin ve modernitenin oluşumuna katkıda bulunanların iddialarının aksine- insanı köleleştirmiştir. Postmodernizm bu noktada ahlâkî alanda yani insan özgürlüğü noktasında kendini ifade edebilmektedir. Postyapısalcılığın, postmodernizmin bir şekli olması da bunu ifade eder.

7.2. Bizde ise modernleşme, varlığımızı sürdürme amacının gerçekleşmesi için tutulan bir yol olarak, başarısızlığa uğramasıyla birlikte, varlığımızı da tehlikeye düşürmüş, böylece moderniteyi bizim açımızdan bir varlık meselesi haline getirmiştir.

8. Sonuç olarak, modernitenin bizde problem haline gelmesini bir temsille kısaca şöyle ifade edebiliriz:

Bir vücut düşünün ki, beyin bazı aksaklıklar gösteren tabii kalbini sunî bir kalp ile değiştiriyor. Bu değiştirmenin neticesinde yeni “kalp” ile diğer organlar arasında bir dizi uyumsuzluklar ortaya çıkıyor. Bunun üzerine beyin, uyumsuzluk kaynağının yeni kalbe uyumsuzluk gösteren diğer organlarda olduğunu düşünerek, bu organların büyük bir kısmını, kalbe uygun bir şekilde değiştiriyor. Ancak bütün bu değişiklikler, kalp ile diğer organlar arasında olması beklenen uyumu sağlayamadığı gibi, kalp vücudun asıl bünyesini oluşturan diğer hücrelerle olması gereken alâkasını da kuramıyor. Yeni organlara ayak uyduramayan (!) hücrelerin değişmesi veya dönüşmesi gerektiğini düşünen beyin, hücrelerin hepsinin kalbe ve diğer organlara uymamasını (arzu edilen yönde değişmemesini), onların anladığı dilin, kalbin ve diğer organların kullandığı dil olmadığına bağlayarak, bu dilin değişmesini sağlama gayretine girişiyor. Bu gayret esnasında beyin de kendi kendini, kalp ve diğer “yeni organların” dilinin gerektirdiği yönde değiştiriyor. Hücreler bildikleri dilden daha başka bir dil öğrenmeye zorlanıyor. Yeni dili öğrenenler, bu dilin, sunî kalbe ve vücuda idhal edilen sunî parçalara tekabül etmesi dolayısıyla, tabii çevreye/ çerçeveye yabancılaştıkları için, gerçeklikle alâkalarını koparıyorlar. Diğer taraftan sunî parçalar da sabit olmadıkları için, yani bizzat organizma tarafından beslenmedikleri için, yeni gelen organların “ihtiyaçlarını” karşılamak için,

sürekli yenileniyorlar. Bunun neticesinde yeni tabii bir dil ortaya çıkamadığı gibi, "yeni dili" öğrenenler eski dili de unutmuş olarak, birbirleriyle iletişim imkânını da yitiriyorlar. Sunî parçalar arasındaki ilişki, dilsiz bir şekilde sürerken, diğer hücrelerin büyük bir kısmı, kendi kodlarını eksik de olsa kullanmaya devam ediyorlar. Ancak kelimeler tek anlamlı olmaktan çıktığı için, her kafadan bir ses, her sestten birçok anlam çıkmaya başlıyor. Kodun (dil ve dilin referansları) değiştiğini önceleri farketmeyen hücreler, yeni kodu eskisi gibi algılayıp anlamaya devam ediyorlar. Ancak zaman içinde bazı şeylerin değişmiş olduğunu farkedince, önce kendilerini beynin ve diğer organların tesir alanı dışında tutmaya çalışıyorlar; bunun çözüm olmadığını farkettikten sonra ise, kendileri beyin de dahil olmak üzere, kalp, ciğerler vb. gibi diğer organları oluşturmaya başlıyorlar.