

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRİ'DE BATI DIŞI MODERNLEŞME YA DA MODERNLEŞMENİN MİLLİ İMKÂNI*

İbrahim KESKİN**

Özet

Her ne kadar modernlik Avrupa merkezli bir mekâna yerleşmişliği ifade etse de günümüzde modernliğin farklı biçimlerine yönelik yorumlarla karşılaşmaktayız. Batı dışı modernlik olarak özetlenebilecek bu yorumlar, Batı modernleşmesinden farklılık ve bir alternatif olma iddiasındadır. Batı dışı modernlik kavramı, batılı olmayan toplumların, modernleşme deneyimlerini kendi toplumsal dinamikleri ile gerçekleştirme iddialarında temellendirilmektedir. Bu bağlamda Câbirî'nin modernlik anlayışını, alternatif modernlik ya da yerel modernlik olarak adlandırmak mümkündür. Bu modernlik biçimi, modernliği sömürge ve emperyalizmden arındırarak, akıl ve aydınlanma merkezli, kültürel ve yerel dinamikler üzerinde gelişme ve ilerlemeyi ifade etmektedir.

Anahtar kelimeler: Modernlik, Batı, Kültür, Uygarlık, Akıl, İlerleme, Geri Kalmışlık, Câbirî, İslam, Batı dışı modernleşme

Abstract

Although modernity is accepted as a phenomenon centered in Europe, there may be other interpretations of different forms aside from current concept of modernity. These interpretations may be called as the Non-western modernity unlike western modernity, and it is claimed that these interpretations are different and alternatives to the classical western modernization. The notion of non-western modernity is based on the claim that modernization experiences of non-western societies have been realized by their own social dynamics. In this context the al- Jabiri's notion of modernity may be called as an alternative or native modernity. This kind of modernity expresses a development and progress on cultural and native dynamics centered on reason and the enlightenment by purifying it from the effects of the colonization and imperialism of western modernity.

Key words: Modernity, The West, Culture, Civilization, Ratio, Development, Underdevelopment, al-Jabri, Non-Western Modernization

Giriş

Peter Wagner'in ifadesiyle II. Dünya savaşı sonrasında sosyal bilimler, modern toplumlar olarak çağdaş Batı toplumlarının, önceki toplumsal düzenlemelerden derin bir kırılma yoluyla ortaya çıktığı varsayımı ile başlamıştır. Söz konusu kırılma, yeni kurumsal düzenlemeleri, piyasa merkezli ekonomiyi, ulusal aidiyete ve rasyonel düzenlemeye

* Bu Makale, yazarın, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el- Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Bursa 2009, Yayınlanmamış Doktora Tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr. , Uludağ Ü. Fen Edebiyat. Fak. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

dayalı demokratik yönetimi ve empirik-analitik bilimleri geliştiren bilgi üretici kurumları ortaya çıkarmıştır. Söz konusu süreç itibarıyla modernlik, Batı Avrupa ve kuzey Amerika'dan oluşan bir mekâna yerleşmişliği ifade etse de yayılarak küresel bir anlam kazanmaya başlayan bir sürecin de ifadesi olmuştur. Bu anlamda modernlik bir kere inşa edildikten sonra sosyal örgütlenmenin en üstün formuna ulaştığı ve değişen koşullara uyum sağlamada gerekli tüm donanıma sahip olduğu, dolayısıyla başka bir sosyal değişimin olamayacağı kabulünü içermektedir.¹ Geçen iki yüzyıl boyunca sosyal ve politik teori, modern toplumun tekil bir modeli olduğunu ve tüm toplumların aşamalı olarak bu modele ulaşacağını varsaymıştır. Bu varsayım kurumsal düzenlemenin üst düzey rasyonelliği düşüncesinde temellendirilmiştir.²

Günümüz itibarıyla hepimizin modern olduğu yorumlarına günümüzün modernliğinin alışagelinen modernlik olmadığı yorumları eşlik etmektedir. Zira modernlik, geleceğin ufkunda radikal kurumsal düzenlemelerle daha iyi bir insanlık durumuna sonsuz bir ilerlemeye yönelik umutla ilişkilendirilirken, söz konusu beklentiyi sarsıntıya uğratan yorumlarla - hatta radikal anlamda geleceğin ufkunda hiçbir şeyin olmadığına yönelik yorumlarla- karşılaşmaktayız. Bununla ilişkili olarak artık çoklu modernlikler, alternatif modernlikler ve ardışık modernlikler gibi farklı modernlik tanımlamaları söz konusu olmaktadır.³

Modernleşme kuramlarında, modernleşme genel anlamda, batılı toplumların merkeze alındığı diğerlerinin ise öteki olarak değerlendirildiği, doğal bir gelişim çizgisi içerisinde, batılı toplumların seviyesine yükselmek için onları izleme ve takip etme görevinin yüklendiği süreci ifade eder. Dolayısıyla tüm modernleşme kuramları batılı toplumların biricikliğini ve imtiyazlılığını meşrulaştırma işlevine sahiptirler. Batı dışı modernlik kavramı, batılı olmayan toplumların modernleşme deneyimlerini kendi toplumsal dinamikleri ile gerçekleştirme ve temellendirme iddialarıyla ortaya çıkmıştır. Batı dışı modernlik kavramı Batıdan farklılık ile batılı klasik modernleşmeye karşı bir alternatif olma iddiasını içeren bir ifadedir. Modernliğe yönelik yaklaşımlar, modernliğin çoğul yorumlarını anlamayı/açığa çıkarmayı hedeflese de modernliğin formlarını, Avrupa'da inşa edilmiş spesifik ve temel bir yapıya sahip olduğunu fakat modernliğin kendisini eski değerler üstünde, farklı yollardan kültürel olarak ifade edebileceğini varsayar.⁴

Bu çalışmada Câbirî'de modernliğin üç anlamı ele alınmaktadır. Öncelikle Arap-İslam toplumunun modernleşmeyle karşılaşmaları ile iliş-

1 Wagner, Peter, *Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik*, Çev.: İbrahim Kaya, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2013, s. 5-6

2 Wagner, a.g.e., s. 21

3 Wagner, a.g.e., s. 2

4 Wagner, a.g.e., s.12

kili Batı modernleşmesi ve modernleştirilmeye yaklaşımı, ikinci olarak ilerleme anlamında modernleşmenin içselleştirilmesi, üçüncü olarak ise milli bir modernleşmenin imkânına yönelik yaklaşımları ele alınmaya çalışılacaktır.

Modernleşme Nedir

Her ne kadar modernliğin başlangıcına yönelik farklı kabuller olsa da özellikle 17. Yy.dan itibaren büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı, toplum bilimlerin uzlaştığı bir gerçekliğe dönüşmüştür. Söz konusu dönüşümün doğasına yönelik birbirinden farklı hatta birbiriyle çatışan görüşler bulunmakla birlikte modernleşme olarak ifade edilen değişimin, tarihin diğer değişimlerinden oldukça farklı olduğu genel kabul haline gelmiştir. Modernleşmeye yönelik oldukça yoğun ve geniş tartışmalar ve değerlendirmeler koleksiyonu bulunmaktadır. Modernlik, modernleşme, modernizm ve modernite gibi kavramlar, anlam itibariyle farklılık arz etseler de birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Giddens'in da ifade ettiği üzere genel anlamda modernlik, 17. Yy.da Avrupa'da başlayan ve daha sonra tüm dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.⁵ Modern toplum terimi dünyanın kuzey batı çeyreğinde son birkaç yüz yıl içerisinde toplumsal oluşumlar için, pek de sorgulanmaz bir biçimde kullanıla gelmektedir. Bu kullanım, söz konusu toplumsal oluşumlar ile geleneksel toplumlar arasında temel bir ayrıma dayandırılrsa da hem modern toplumun mümeyyiz vasıflarının neler olduğunu hem de modern olarak nitelendirilen toplumsal oluşumların geleneksel toplumlardan fiili kopuşunun ne zaman başladığını göstermek oldukça sorunludur. Genel anlamda modernleşme ile kentleşme, sanayileşme, demokratikleşme süreçlerine ve bilgiyi empirik-analitik bir temele dayandırmaya gönderme yapılırsa da bu süreçlerin oldukça uzun zaman dilimine yayılması ve eş zamanlı olarak ortaya çıkmamış olması ve söz konusu süreçlerin modern dünya ve modern çağdan oldukça uzak zaman ve bölgelerde izlerinin olması manidardır.⁶

Yeni bir dünya düzeni ideali, modernliğin özünü oluşturur. Modernlik, eski dünyanın ya da eski rejimin insanların ihtiyaç duydukları/arzuladıkları mutluluğu sağlayamadığı gerekçesiyle, beşeri aklın kılavuzluğunda yeni bir dünya inşa etme/yaratma arzusunun ifadesidir. Bu anlamda modernlik, üç boyutlu bir kavramdır. Bu üç boyut, modernizm olarak yeni bir dünya tasarımından, modernizasyon

5 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 9

6 Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 22-23

olarak yeni bir dünya inşa etmeden ve modernite olarak yeni bir yaşam biçimine dönüşten oluşmaktadır.⁷ Bu anlamıyla özgül düşünme biçimlerine işaret eden modernite; kadimler ve modernler arasındaki, -bilimin, kadimlerin bilgeliğine karşı mücadelesinde kendini gösteren-kavga dönemi olarak karakterize edilir.⁸ Söz konusu değişimin modernleşme olarak tanımlanması, rasyonalitenin önemini vurgulamakla ilişkilidir. Bu değişim sürecini Weber formel rasyonalizasyon olarak tanımlamaktadır.⁹

Weber'in tanımlamasına göre rasyonalizasyon, geleneksel pratiklerin amaçlanan hedeflere daha etkili bir biçimde ulaşmak için tasarlanan prosedürler lehine terk edilmesini ya da reformdan geçirilmesini içerir.¹⁰ Bu, toplumun, araçsal rasyonalizasyon aracılığıyla yeniden tasarlanması anlamına gelmektedir. Rasyonalite, rasyonel düzenliliğe sahip bir dünya tasarımında temellenir. Akıl, insani kuvvetler içinde, imtiyazlı bir şekilde konumlandırılmıştır. Akıl varlığı olarak İnsana düşen görev, söz konusu (teorik/zihinsel) düzenliliği keşfetme/elde etme yeteneği olarak entelektüel yetilerini açığa çıkarmaktır.¹¹ Bu kabulde rasyonalite, insani özün gerçekleştirilmesinin en iyi yolu olarak görülmüştür. Rasyonelleşme yoluyla kurumlar, belirli amaçların daha etkili yerine getirilmesinin araçları haline getirilmiştir. Geleneksel kurumların ve pratiklerin verimlilik adına yeniden biçimlendirilmesi, dini inanç ve değerlerin otoritesini tahrip eder hale gelmiştir. Rasyonelleşme, gelenek ve dinin daha fazla eylem ve pratiklerin temeli olamayacağını, insan eylemlerinin artık dine ya da geleneğe referansla yapılırlıktan çıkacağını varsaymaktadır.¹²

Bu dışlama din ve geleneğin davranışlar için yeter sebep olamayacağı şeklindeki eleştiriyi sınırlı kalmamış aynı zamanda din ve geleneğin her türlü kötülüğün, geriliğin sebebi olarak itham edilmesine dönüşmüş ve kutsal şeyler, bilgisizliğin ve aşağı durumun yansıması olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bilgisizlik ve gelenek bir birleriyle ilişkilendirilip, Avrupa'nın tiksinti duyulan eski rejiminin unsurları olarak görülmüşlerdir. Cehaletle ilişkilendirilmiş gelenek, rasyonalite ve bilimsel bilgiye karşıt olarak konumlandırılıp insani faaliyetlerin akıl ve bilimsel bilgi tarafından yönlendirilmesi gerektiği savunulmuş-

7 Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayıncılık, Ankara 2008, s. 108-109. Wagner, Peter, *Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik*, Çev.: İbrahim Kaya, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2013, s.2

8 Hollinger, Robert, *Post-Modernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s.37

9 Weber, Max, *Economy and Society*, s. 85

10 West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.20

11 Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.", *İmmanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.

12 West, a.g.e., s.20

tur. Rasyonel düşünme ve empirik gözlemin karşısında konumlandırılan gelenek, dogma ve hurafeyle özleştirilmiştir. Entelektüel bakımdan özerk bilimsel, sanatsal ve ahlaki alanlar, eskinin dini dünya görüşünden kesin ve ona karşıt bir biçimde ayrılmış ve bilimsel bilgi geleneksel bilgiye tezat olarak görülmüştür. Her inanç ve kabule rasyonallite ve empirik gözlem kurallarına uyum testi uygulanmaya başlanmakla kalınmayarak, geleneğin eleştirisi cehalete duyulan nefretle birleşmiştir.¹³ Rasyonel bir varlık olarak insan moderniteyle birlikte artık temel bir referans konumuna yükseltilmiştir. İnsanın bu şekilde konumlandırılması en genel anlamda hümanizm kavramında ifadesini bulur.

Hümanizm, köken itibarıyla antik dönemden, Protogoras'ın "her şeyin, var olanların var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü" görüşüne kadar geri götürülmektedir. Protogoras'ın bu ifadesi hümanizm'in karakterine yönelik oldukça önemli ipucu sağlamaktadır.¹⁴ Entelektüel ve toplumsal hareket olarak Rönesans düşüncesinde somutlaşan hümanizmin bağlamını, Ortaçağ düşüncesinin tabiatüstüne müracaat etmek suretiyle insani varlığı baskı altına alması, bu dünyanın öte dünya lehine değersizleştirilmesi ve feodal rejimlerin bireyi ortadan kaldırır tarzda işlemesi oluşturmuştur. Ortaçağ düşüncesine tepki olarak insanın merkeze alındığı Grek ve Roma düşüncelerine geri dönüş şeklinde başlayan hümanizm, bireyin kurtuluşuna odaklanmıştır. Rönesans döneminde, bilim öncesi çağın mistik ve estetik karakterini bünyesinde barındıran hümanizm 17. yy.a gelindiğinde, felsefe ve bilimlerde meydana gelen değişime paralel olarak köklü bir dönüşüm yaşamıştır. Modern seküler hümanizm, akli insan varlığının tek ve en yüksek kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin doğaüstüne müracaat etmeden gerçekleştirebileceğini ve insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkaran felsefi akımı ifade etmektedir.¹⁵ Descartes'in "cogito"sunda ifadesini bulan modern seküler hümanizm, insanı evrenin merkezine yerleştirerek varlığın efendisi olma perspektifine işaret eder.¹⁶ Bu anlamıyla hümanizm Aydınlanma düşüncesinde en yetkin formuna ulaştırmıştır.

Entelektüel ve felsefi bir hareket olarak Batı tarihinde bir dönüm noktasına işaret eden Aydınlanma, 18. yy. da insan hayatını iyileştirmek için bir projeye dönüşmüştür. Söz konusu proje, insan sefaletinin cehaletten kaynaklandığını, bilimsel bilginin cehaletten ve cehaletin

13 Shills, Edward, "Gelenek", İnsan Bilimlerine *Prolegomena*, Derleme ve Terc. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 149

14 Cevizci, Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi, Asa Yayınları, Bursa 2000, s. 81

15 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 431

16 Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev.: Şehabettin Yakın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s.86

neden olduğu sorunlardan kurtararak insani ilerlemenin sınırsız yolunu açacağını varsayar.¹⁷ Aydınlanma, Avrupa toplumunun değişim, gelişim ve ilerleme olarak nitelendirilen sürecinin entelektüel anlamdaki doruk noktası olarak görülmektedir. Söz konusu sürecin ilerleme olarak tanımlanması empirik bilim ve rasyonaliteyle ilişkilidir. Aydınlanmayla birlikte bilim ve akıl, bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemenin doğru kaynakları olarak görülmeye başlanmıştır. Yine bu süreçte Batı, kendi düşüncesine, pratiklerine, değer ve kurumlarının üstünlüğüne güçlü bir inanç beslemeye başlamıştır. Bu inanç, modern devletin Doğuşu ve kapitalist Pazar ekonomisinin yükselişi gibi modernleştirici gelişme sürecinin başarıyla tamamlanmasında temellendirilmiştir.¹⁸

Deneyim ve Yorum Olarak Batı Dışı Modernlik Düşüncesi

Batılı modernleşme kuramlarında modernlik yorumları ötekine, farklı olana referansla birlikte yapılmaktadır. Söz konusu farklılık, kutupsal karşıtlık içinde, batıyı imtiyazlı, ötekini ise bu imtiyazlılığı tahkime yönelik konumlandırmaya matuftur. Batının imtiyazlı konumu, insanlığın sınırsız ilerlemesi hususunda Batıya bir rol tahsis ederken, diğer toplumlara ise batılı toplumların ulaşmış olduğu noktaya doğru ulaşma çabası içinde olma rolünü ödevini verir. Söz konusu kuramlar, evrimci ilerlemeci tarih kabulüyle bunun doğal bir süreç olduğunu göstermeyi ve bu yolla da Batı'nın tahakkümünü meşrulaştırma işlevini yerine getirirler. Dolayısıyla modernleşme kuramlarının evrenselciliği gerçekte Batı'nın biricikliğini meşrulaştırma çabasıdır. Batılı ve batılı olmayan toplumlar arasındaki eşitsizlik ilişkisini açıklamak için yeni tanımlar oluşturmak amacıyla kültür ve uygarlık kavramları icat edilmiştir. Bu ayırmada uygarlık akıl, bilim ve teknoloji ile tanımlanmış, sanayileşme ve kentleşme gibi ölçütler de eklenerek uygarlık evrenselcilik ile özdeşleştirilmiştir. Kültür ise toplumlar arasındaki eşitsizliklerin bir kaynağı ve toplumların tasnifini sağlayacak bir araç olarak görülmüştür.¹⁹ Söz konusu tanımlama yoluyla batılı olmayan toplumlar ilkel, durağan olarak sınıflandırılmışlardır.

Batı dışı söz konusu olduğunda modernleşmenin farklı bir anlama büründüğünü görmekteyiz. Bu anlam "az gelişmiş ülkelere gelişmiş ülkelerin vasıflarını kazandıran değişme süreci"²⁰ tanımlamasında açığa çıkar. Az gelişmişlik ya da geri kalmışlık Batının sömürgeleştirdikleri ya da sömürgeleştirmek istediklerini tanımlamaya yönelik bir

17 Hollinger, *a.g.e.*,s. 17- Marshall,Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay & Der-ya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 48

18 Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Konya 1997, s.24

19 Azman, Ayşe& Yetim, Nalan, "Batı Dışı Kavramının Ötesinde: Asya'da Modernliğin İnşası", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:2, Say:8, Bahar 2006, s.201

20 Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980, s.264

kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Az gelişmiş ülkeler için ideal olan, Batılılar gibi olmaktan geçmektedir. Batının az gelişmiş olarak tanımladıkları toplumlara yönelik belirledikleri bu ideal aslında sömürü arzusunun ifadesi olmaktadır. Çağdaş uygarlığın sahipleri mağluplara örnek hedef olarak gösterdikleri şey ile Rönesans'ın, Protestanlığın, Sanayi devriminin ürünü olarak ortaya çıkan sosyal sistemlerin egemenliğini benimsetmeyi hedeflemişlerdir. Buna göre, süreç içinde Modernleşme sayesinde modernleşmemiş toplumlar modernleşmiş toplumlara benzeyecektir.²¹

Batının coğrafi, tarihsel ve kültürel konumuyla özdeşleşmiş bir modernlik deneyimi, farklı coğrafi ve kültürel havzalara uzanmıştır. Batı dışı modernlik kavramı, modernleşmenin bu yayılımını bir deneyim olarak farklı dillerde yeniden anlatmaktadır. Söz konusu çaba, yerel olguların analizine evrensel bir dil kazandırılabilmesine işaret etmektedir ve tarihsel toplumsal iddiayı ütöpik bir biçimde toplumun yeniden tasavvuruna dönüştürebilmektedir. Batı dışı modernlik -üçüncü yol gibi- alternatif arayışlar olarak anlaşılmaktadır. Çoğulcu modernlik, alternatif modernlik ya da batı dışı modernlik olarak kavramlaştırılan modernlik yorumları, değişen modernlik deneyim ve tanımları üzerine farklı coğrafi ve kültürel konumlardan yeniden düşünme uğraşısını ifade eder. Bu uğraşı, bir kavram olarak Batıyı merkezden kaydırmak suretiyle modernlik üzerine batının kıyısından yeni bir okuma ve dil üretme çabasıdır. Batı-dışı modernlik, hem Batı'yı referans almış hem de Batı'dan bağımsız bir gelişme modeli olarak değerlendirilmiştir.²²

Batı Dışı Modernlik Ya Da Modernleşmenin Milli İmkânı

Müslüman dünya modernleşme ile bir iç dinamizmin sonucu olarak karşılaşmamıştır. Çoğunlukla ya savaşlar ve sömürgeleştirmeler gibi dış etkenlerin tesiriyle ya da yukardan dayatmacı bir aydın despotizmi olarak gerçekleştirilmeye çalışılan bir süreç olmuştur.²³ Modern dünyada Batı'nın kültürel darbesi karşısında genel olarak bir mağlubiyet psikolojisi ve savunmacı tarzda gündeme gelen geleneği dönüştürme ihtiyacı bir modernlik projesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcılarının modernleşme çaba ve girişimlerini de hem mağlubiyet psikolojisi ile ilişkili hem de savunmacı modernleşme girişimleri olarak değerlendirebiliriz.

İslamcı modernistler, İslam'ın irrasyonel ve kültürel olarak geleceğe sahip olmadığını, rasyonel bir karaktere sahip olmasına rağmen bu niteliğinin bastırılmış olmasından kaynaklanan sorunların yaşandığı

21 Meriç, *a.g.e.*, ss.264-267

22 Göle, Nilüfer; *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.58-60

23 Geniş bilgi için bakınız, Gencer, *a.g.e.*

iddiasını yirminci yüzyıl boyunca sürdürmüşlerdir.²⁴ Onların bu iddiaları modernleşme çabalarının bir ifadesidir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, modernleşme ile sömürgeleşme sürecinde yüzleşen toplumların modernleşmeye yönelik tutumlarının sadece modernleşmenin -mitik bir tarzda sunduğu- ideallerini sorgusuzca kabullenmeleri olmayacaktır. Dolayısıyla onların bu konumu modernleşmeye yönelik ikircikli bir tavır doğurmuştur. Bir taraftan modernleşmenin homojenleştirici, yerel kültürleri yok edici, sömürgeci ve nesneleştirici doğasına yönelik eleştirel bir tavır takınıp, parçalanmışlık, bölünmüşlük ve milli değerlerin yitimine karşı savunmacı ve reaksiyoner bir tutum sergilemişler diğer taraftan ise modernleşmenin milli imkânına yönelik akıl yürütmüşlerdir. Zira onlara göre İslam, tek tanrılı inancıyla Hıristiyanlıktan daha rasyonel bir doğaya sahiptir ve söz konusu doğası itibarıyla rasyonellikle ilişkilendirilen gelişmeleri açığa çıkarmaya daha müsaittir.

Fransız sömürgesi sonrasının milliyetçi bir aydını olan Câbirî²⁵de, post-sömürge dönemi aydınlarının yaptığı gibi, kültürel mirasa odaklanmak suretiyle ulusal değerlerin kurtarılmasına yönelik fikirler üretmeye yönelmiştir. Modernleşme ile sömürge yoluyla karşılaşmanın bağlamsal etkisi, Câbirî'nin de modernleşmeye yönelik tutumunu ikircikli karaktere büründürmüştür. Bir yandan modernleşmenin açığa çıkarmış olduğu güce öykünüp, rasyonelleşmeye merkezi bir önem atfederken, diğer taraftan batılı modernleşme biçimine eleştirel ve savunmacı bir tavır sergilemiştir. Bu tavrı Habermas'ın ifade ettiği şekilde, dışarıdan zorla gelen bir kapitalist modernleşmeye karşı duyulan güvensizlik²⁶ ile izah etmek mümkündür.

Modernleşmenin üçüncü dünya ülkelerinin kendi tarihsel ve kültürel tecrübelerini yok etme eğiliminde olduğunu düşünen Câbirî, bu süreci, kültürel bakımdan homojen bir dünya oluşturma, bireyci ve tüketici bir kültürün dikte edildiği bir süreç olarak değerlendirerek eleştirmiştir. Ona göre bu bir kültürel emperyalizmdir. Câbirî, emperyalizme karşı milli kültürün yeniden canlandırılmasını önerir. İslam toplumu on dört asırlık kültürel, dini, felsefi ve edebi birikim ile bu potansiyele yeterli düzeyde sahiptir.²⁷ Câbirî'nin bu önerisi hem Batı'nın emperyalizmine karşı çıkışı hem de Aydınlanma ve modernleşmenin ideallerine yönelik taşıdığı umudu ifade eder. Ona göre emperyalizm ve Aydınlanma/modernleşme arasında net bir ayrım vardır ve bütün

24 Turner, S. Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 22

25 Ebu Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 354.

26 Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, Çev.: Ali Nalbant, YKY, İstanbul 2009, s. 113

27 el-Câbirî, *Et-Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabi, Beyrut, 1991, s. 248.

olumsuz etkilerine rağmen modernleşmenin aydınlanmacı rasyonalist karakteri önemlidir. Câbirî, bu farka vurgu yaparak modernleşmenin aydınlanmacı ve rasyonalist niteliğinin benimsenmesi gerektiğini söyler.²⁸

Câbirî, Batı emperyalizminin dayandığı gücün farkında olarak, güçle mücadelenin ancak denk bir güç ile mümkün olduğu kanaatindedir. Aslında onun modernleşmeye yönelik umudunun ardında yatan da bu düşüncedir. Onun modernleşme arzusunu, Batı emperyalizmine karşı koyma amacı güden bir güç istenci olarak değerlendirmek mümkündür. Câbirî, arzuladığı gücün potansiyel olarak kültürel mirasta var olduğunu düşünür. Fakat yukarıda da değindiğimiz üzere bu potansiyelin çeşitli unsurlar tarafından engellendiği kanaatindedir. Bununla ilişkili olarak, mili modernleşmeyi imkân olarak barındıran kültürel mirasın ne türden unsurlar tarafından engellendiğini ortaya koymak için Arap/İslam kültürünü bir sorgulamaya girişir. Onun sorgulama neticesinde ulaştığı şey, sorunun bir epistemoloji sorunu olduğudur. Fakat söz konusu soruna rağmen nihai anlamda Arap/İslam kültürüyle bilimsel/kapitalist devrim arasında bir bağlantı mümkündür ve bu bağlantı milli modernleşmeyi sağlayacak olan bağlantıdır.

Câbirî modernleşme ve ilerleme arasındaki ilişkiye vurgu ile Arap/İslam dünyasının temel probleminin geri kalmışlık olduğu kanaatindedir. Zaten Câbirî'nin modernleşmeye beslediği umut da bununla alakalıdır ve modernleşmeyle geri kalmışlık sorunun çözülebileceğini düşünür. Geri kalmışlık, Arap kültürü, ekonomisi ve siyasetinin krizini ifade eder²⁹ ve bu kriz, ilerleme probleminin ne kadar öncelikli olduğunu gösterir. İlerlemenin mutlak gerekliliğine inanan Câbirî, gelişme ile kültür arasında ciddi bir ilişki olduğunu varsayar. Gelişmeyi, kültüre dönüşmekte olan bilim, geri kalmışlığı da bilimsel gelişmelerden kopuk kültür olarak tanımlayan Câbirî, kültürün, bilimsel gelişmeler çerçevesinde dönüştürülmesi gerektiğini savunur.³⁰

Câbirî'ye göre Batı ilerlemesinin ardında yatan ana unsur rasyonalizmdir.³¹ Yunan rasyonalizmi kendine nesne olarak tabiatı seçmiş ve bu ilişki bağlamında akıl yürütmüştür. Bu akıl yürütme epistemolojik olarak fiili tecrübeleri kabul etmiş (empirik akıl) ve bu sayede de sürekli bir dinamizm kazanmıştır. Arap/İslam kültüründe ise aklın işleyişi bu şekilde inşa edilmemiş, dolayısıyla Batı aklından farklılaşmıştır. Batı rasyonalizminin evrensel saf akıl olduğunu düşünen Câbirî, Arap/İs-

28 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s. 395.

29 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s. 398.

30 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001. ss. 189-190

31 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001. ss. 381-382.

lam kültüründe iki unsurun evrensel/saf akli engellediği kanaatindedir. Söz konusu iki unsur gnostik irfâncılık ve beyânî akıldır. Arap/İslam kültürünü epistemolojik olarak İrfân, beyân ve Bûrhan olarak üçlü bir tasnife tabi tutan Câbirî, -Gnostik- İrfânî paradigmayı irrasyonel, beyânî paradigmayı ise donuk karaktere sahip akıl olarak tanımlamıştır. Câbirî'ye göre Arap/İslam akıl ve kültürünün tüm olumsuzluğunun en önde gelen sorumlusu, irfânî paradigmanın akıl yürütme biçimidir. Câbirî, irfanî akıl yürütmenin (gnostik irfâncılık) saf bir irrasyonelite olduğunu ve Arap/İslam kültürüne ideolojik olarak bilinçli bir şekilde sızdırıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla yeniden yapılanmada İrfân tamamen dışlanmalı, Beyân olumsuz niteliklerinden (donuk karakterinden) arındırılarak yeniden yapılandırılmalıdır.³²

Câbirî'ye göre her ne kadar Beyânî akıl irrasyonel bir karakter taşımasa da tecrübî bir akıl değildir ve nesnesi Nass'tır. Batı aklının nesnesi olan tabiat Beyânî aklın nesnesi kılınmamıştır. Onun yerine Beyânî akla nesne olarak Nass belirlenmiştir. Aklın nesnesinin Nass olması dinimizden yoksun kalmasına sebep olmuştur. Zira nass'lar sınırlıdır ve bu sınırlılık aklın kendini tekrarına neden olmuştur. Akıl-nesne ilişkisi, beyânî aklın, inşa sürecinde akıl yürütmede kendini sınırlandırıcı kurallar konulmasına sebep olmuş, bu kurallar da aklın imkân ve işleyişini belirlemiştir.³³

Câbirî'ye göre akıl- kültür ilişkisinin kaçınılmazlığı, hem kültürün hem de aklın yeniden inşasını ve bu inşanın kültürel mirasta temellenmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak modernleşmenin milli imkânından bahsetmenin yolu da buradan geçmektedir. Fakat onun önerdiği ve modernleşmeyi sağlayacağını varsaydığı yeniden inşa projesi, epistemolojik bakımdan geleneksel Arap/İslam akıl yapısından tam bir kopuş olacaktır. Söz konusu kopuş Arap/İslam akli ve kültürünün öncelikli problemi olan aklın dinamizme kavuşturulması sorununun çözümü olacaktır. Arap/İslam akli yeniden inşanın kazandıracığı dinamizm ile çağdaş medeniyetin ilim ve teknolojisine ortak olarak güç elde edecek ve bu yolla da emperyalizmin hegemonyasına karşı koyma imkânı bulacaktır. Câbirî'ye göre milli kültürün geleceğini kurtarmanın yegâne yolu budur.³⁴

Câbirî'nin yeni bir tedvin dönemi olarak nitelendirdiği yeniden yapılanmanın hedefi, Arap/İslam Rönesans'ıdır.³⁵ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu yeniden yapılanma, geleneğin topyekûn dışlanması

32 Geniş bilgi için bakınız, Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2009

33 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 388-389.

34 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s.177-178

35 el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul,2003, s.vii

dan ziyade gelenekle modern rasyonalite merkezli bir ilişkinin inşasına yöneliktir. Söz konusu yapılanma, Arap/İslam kültürünün irrasyonalityeden ayıklanmasını ifade eden bir sökmeye –dekonstrüksiyon-, ayıklama ve yeniden yapılanmayı içeren üç aşamalı süreçten oluşan bir projedir. Câbirî'ye göre Arap/İslam aydınlanması ve modernleşmesinin yolu buradan geçmektedir.

Câbirî'nin söz konusu projesinin gelenekle ilişkili olması gereken unsuru, Endülüs deneyimi olarak isimlendirdiği, Bûrhân'dır. Câbirî'ye göre Müslümanların bütün tarihsel tecrübesinde temel referans noktası olan "selefi sâlihîn'in mantığı, her ne kadar tarihsel bağlamında oldukça değerli bir düşünme biçimi olsa da çağdaş uygarlığın mantığına uygun olmadığından, günümüz dünyasında fonksiyonelliğini yitirmiştir. Dolayısıyla bu şekildeki düşünme biçimi bireysel ahlak ve takvaya dayalı yaşamın kaynağı olarak kalmalıdır. Ahlakın ötesindeki hayatın gelişim ve güç dengeleri için ise çağdaş şeklini veren rasyonalite ve eleştirel mantığın benimsenmesi gerekir.³⁶

Câbirî'ye göre, yeniden inşanın temelini oluşturacak kültürel mirasın Endülüs/Fas tecrübesi olması gerektiğini yukarıda ifade etmiştik. Câbirî'ye göre, Endülüs/Fas deneyimi için Aristoteles mantığı dini otoriteyi algılamada esas teşkil etmiş ve bu yolla dini rasyonalite ile sağlıklı ilişki kurulabilmiştir. Ona göre, Endülüs/Fas tecrübesi, Kur'anî beyân ile Aristotelesçi akıl arasında her hangi bir çatışma görmediği gibi, her ikisinin örtüştüğünü varsaymıştır.³⁷ Endülüs/Fas tecrübesi, evrensel aklın kurallarını/mantık ilkelerini benimseyerek bilgide akli ve deneysel tecrübeyi esas alan, rasyonalitenin belirleyici olduğu bir paradigma inşa etmiştir.³⁸ Aklın kurallarının rasyonel bir tarzda temellendirilmesi din-felsefe ayrışmasını zorunlu kılmaktadır ve Câbirî'ye göre Endülüs/Fas tecrübesi bu ayrımı hem benimsemiş hem de net bir şekilde temellendirmiştir. Bu niteliği Endülüs/Fas tecrübesini epistemolojik anlamda ideal paradigma kılmaktadır.³⁹ Yukarıda da değindiğimiz üzere modern dünya dinin ahlaki alana çekilmesini ve din-felsefe ayrışmasını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk Arap/İslam dünyasının bir güç olarak varlığını inşa edip sürdürmesini sağlayacaktır. Dinin ahlaki alana çekilmesi, aklın akıldışında bir öncüle göre hareket etmekten kurtarılması demektir.

Câbirî'nin saf akıl ya da evrensel akılda gördüğü şey de tam olarak budur: Aklın özgürleştirilmesi ve mantık ilkeleri çerçevesinde akıl yürütme. Bûrhanî paradigma, öncüllerden ve onlardan zorunlu ola-

36 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 43.

37 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 346.

38 Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 343-353.

39 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 369.

rak çıkan sonuçlardan oluşan bir akıl yürütme⁴⁰ olarak evrensel akla tekabül etmektedir. Endülüs/Fas tecrübesindeki akıl (bûrhanî akıl), eleştiri ve rasyonaliteyi merkeze koyan akıldır. Söz konusu akıl, gaibin şahide kıyası yerine, akıl yürütme ve tüme varımı, lafızların delaleti yerine makasadı, tecviz ve adet yerine sebepliliği ve olguların sürekliliğini esas almıştır.⁴¹ Câbirî'nin düşüncesinde bu paradigma, modern bilimsel paradigmayla büyük oranda örtüşmektedir.⁴² Câbirî'ye göre şayet bu akıl yürütme biçimi yaygınlık kazanmış olsaydı modern bilimsel gelişmeler ve ilerleme Arap/İslam kültüründe gerçekleşmiş olacaktı. Batı'nın ilerlemesini sağlayan olgu aklın bu potansiyelinin keşfedilmesidir. Arap/İslam kültürü Endülüs/Fas deneyimi özelinde aklın söz konusu potansiyeline sahip olmasına rağmen Arap/İslam kültürü bu potansiyeli yaygın hale getirip genelleştirememiştir. Rasyonalite, Batıda hayat bulup yaygınlık kazanırken Arap/İslam dünyası bu rasyonaliteden, dolayısıyla ilerlemeden mahrum kalmıştır.⁴³

Özet olarak, Câbirî, modernitenin hegemonik ve emperyalist karakteri ile aydınlanmacı, ilerlemeci, rasyonalist karakteri arasında bir ayrıma giderek, modernitenin ideallerini benimsemektedir. Modernitenin söz konusu niteliklerinden kurtulmak, Batı dışı milli bir modernleşmeden geçmektedir. Modern Batı'nın emperyalizmi ile mücadele ve modern dünyada Arap/İslam kültürünün varlığını sürdürmesinin imkânını milli modernleşmede gören Câbirî, ilerleme ve bilimsel gelişme ile Arap/İslam kültürünün potansiyel rasyonalitesi arasında organik bir ilişki kurmaktadır. Bu çerçevede Arap/İslam kültürünün mirasından arta kalan eleştirel ve rasyonel bakiye doğrultusunda, çağdaş bir paradigma oluşturmak suretiyle Din-kültür ilişkisinin yeniden ele alınarak inşa edilmesi bir zorunluluktur. Müslümanlar çağdaş dünyada İslâm'ın hayatın tüm alanlarında uygulanmasını talep ederken böyle bir talep için tüm zamanları kuşatıcı hazır bir İslami sistemin olmadığını fark etmelidirler. Ona göre, ibadetler, aile hukuku ve naslının belirlediği bazı muamelat ve ahlaki prensipler hariç, hayatın diğer alanlarındaki düzenlemelerin içtihadı bırakılmış olması bunun hem bir göstergesidir hem de yeni çözümler için imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla günümüz problemlerine çözümler, İslami bakımdan ahlaki olmakla birlikte, çağın şartlarına uygun ve üretimi harekete geçirici olmak zorundadır. Tecdit bağlamı çerçevesinde bir içtihat bunu gerçekleştirmenin yolunu açacaktır.⁴⁴ Arap rasyonalizmi ile kurulacak

40 el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 687.

41 el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 688.

42 Bkz. el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 363-700.

43 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 370.

44 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 38-39.

ilişki Arap dünyasının bilimsel devrimlerini doğuracak ve Arap/İslam toplumlarını geri kalmışlığın doğurduğu sorunlardan kurtaracaktır.⁴⁵

Câbirî, Batı'nın Rönesansını Yunan felsefesinin rasyonalist karakteriyle ilişkilendirerek Batı ilerlemesinin bu yolla gerçekleştiğini düşünür. Yunan rasyonalizmi ile Batı ilerlemesi arasındaki ilişki, Arap aklında değiştirilmesi gereken şeyin ne olduğunu açığa çıkarmaktadır. Grek-Avrupa akli, aklın tabiatı yorumlama ve sırlarını keşfetme gücüne inanılan bir akıl olarak kendine obje olarak tabiatı seçmiştir. Batı aklını yücelten akıl ve nesnesi arasındaki ilişkidir. Batı ilerlemesi bu ilişkinin belirlediği yapısal bir temele dayanmaktadır. Grek-Batı düşüncesindeki bu akıl ve tabiat dualitesi epistemolojik olarak aklın rasyonalist bir inşasına dönüşmüştür. Oysa Arap/İslam akli, Allah-insan ve tabiattan müteşekkil üç kutuplu ilişkide temellendirilmiştir. Aklın temellerinin farklılığı Grek-Batı kültürü ve düşüncesinde aklın araçsallığına, Arap düşüncesinde ise aklın davranışsallığına neden olmuştur. Arap/İslam kültüründe akıl süje ve onun vicdaniyle ilişkili hale gelirken, Batı düşünce ve kültüründe ise obje ile alakalı olmuş, yani Arap/İslam akli normatif, Grek-Batı akli ise objektif hale gelmiş.⁴⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Post-sömürge dönemi aydını olarak Câbirî, bir taraftan modernleşmenin hegemonist ve emperyalist karakterine karşı çıkarken, diğer taraftan modernleşmeyi bir amaç olarak benimsemektedir. Câbirî'nin modernleşmeye yönelik arzusu, modernleşmedeki aydınlanma ve rasyonalizm ile ilişkilidir ve Arap/İslam kültürünün bakiyesinin barındırdığı rasyonel temeller üzerine milli bir modernleşmeye yöneliktir. Arap/İslam dünyasının gerilikten kaynaklanan bir kriz durumu yaşadığını düşünen Câbirî'nin milli modernleşme beklentisi bu krizden kurtulmaya yönelik umuduyla birebir bağlantılıdır. Câbirî, modernitenin sömürgeciler aracılığıyla zor ve şiddet yoluyla da olsa empoze edilme girişimlerinin Arap/İslam dünyası için pozitif etkisinden de bahseder. 19. Yy.da birçok Arap ülkesine yapılan emperyalist müdahale, sarsıcı bir deneyim olmasına rağmen, kültürel donuklaşma ve düşünsel durağanlıktan arınmanın zorunluluğunu da açığa çıkarmıştır ve kopuş metodolojik bir karakter taşımaktadır.

Câbirî'ye göre Arap/İslam kültürü, tedvin döneminin belirleyiciliğinde devam etmektedir. Tedvin döneminin akıl inşası, tarihsel şartları itibarıyla yüksek bir rasyonellik taşısa da, daha sonrası için belirleyici kurallara dönüşerek bir donukluk ve durağanlığa neden olmuştur. Arap/İslam kültürünün krizinin akla bir dinamizm kazandırmak suretiyle aşılabacağı kanaatinde olan Câbirî, kültürün ve aklın yeniden ya-

45 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s.381.

46 Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 31-35.

pılandırılarak arzulanan dinamizmin elde edileceğini düşünür. Câbirî için Arap/İslam kültürünün yeniden yapılandırılması, saf aklın Arap/İslam kültürü içinde yeniden keşfini gerçekleştirmeye yöneliktir.⁴⁷ Ona göre çağın en belirgin niteliği akıldır ve çağımızda rasyonellik eylemsel önceliğe sahiptir. Çağın rasyonel niteliği, Arap/İslam aklı ve kültürünün rasyonel merkezli yeniden inşasını zorunlu kılmaktadır.⁴⁸

Câbirî, hem çağdaş toplumun niteliklerini merkeze alarak kültürün ve aklın yeniden inşasını önermekte hem de modernleşmenin milli imkânını dillendirmektedir. Batı aydınlanma ve rasyonalizminin merkeze konularak aklın ve kültürün yeniden inşası, farklılığı ortadan kaldıracak bir girişim olacaktır. Aydınlanmanın akıl projesi, insanı akıl dışılığın vesayetinden kurtarmayı, tarih ve kültürün ötesinde kesin ve gerçek olana, ezeli ve ebedi olana ulaşmayı hedeflemiştir.⁴⁹ Câbirî'nin girişiminin Aydınlanmacı perspektifi içerdiğini hatta söz konusu perspektifin bir yansıması olarak açığa çıktığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Câbirî, tedvin dönemi çalışmalarını (akıl için oluşturulan kurallar olarak nitelendirir), akıl için putlar olarak nitelense de, onları bilimsel bilgi ve Aydınlanmanın, dolayısıyla da modernleşmenin engelleri olarak değerlendirmektedir. Câbirî, geleneksel İslam toplumlarının sahip oldukları inançları tamamıyla hurafe ve batıl inançlar olarak tanımlamamakla birlikte, belirli bir tarihsel döneme ait bir kavrayışı benimsemek suretiyle, İslam vahyinin rasyonelliğini engellediklerini düşünür.⁵⁰ Ona göre bu tarihsel bağlama ait kavrayışı rasyonellik merkezli revize etmek gerekmektedir.

Modernleşmenin tahakküm ve emperyalizmine karşı çıkan Câbirî'nin, modernleşmeyi doğuran felsefeyle yeterice hesaplaşmadığı bundan dolayı da modernleşme düşüncesi ile ironik bir ilişki içinde olduğu kanaatindeyiz. Câbirî'de bu ironiyi ortaya çıkaran şey, geri kalmışlıkla sömürgecinin ilişkisini sorgulamamasıdır. Bu yüzden onun modernleşmeye yönelik yaklaşımı paradoksal bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Câbirî, bir taraftan modernleşmenin tahakküm ve emperyalizmine karşı çıkarken, diğer taraftan Batı dışı toplumların geri kalmışlığını kültürel bagajla ve kültürün taşıdığı akılla alakalı görerek, hem ileri-geri⁵¹ dikotomisinin nasıl inşa edildiğini ve ne gibi bir ideolojik işleve matuf olduğunu hem de söz konusu problemin sömürgeci küreselleşmeyle ilişkisini görmezlikten gelmekte ya da görememektedir.

47 Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 35-47.

48 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 36,37.

49 Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan & Bekir Bal-kız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 16

50 Bkz., el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 325.

51 İleri-geri tartışmaları için bakınız, Levi-Starauss, Claude, *İrk-Tarih-Kültür*, Çev. Komisyon. Metis Yayınları İstanbul 1995

Avrupa'nın ırk merkezci emperyalist modernleşmesine karşı başka modernleşmelerden bahsetmek ne kadar mümkündür? Modernleşmenin bizzat bir kategorileştirme olduğunu fark etmeden milli bir modernleşme düşüncesi ne kadar sağlıklı bir düşünme olacaktır? Bunun en hafif tabirle eksik bir düşünme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Modernitenin dünyayı kategorize ederek bir sınıflamaya tabi tuttuğunu, Batı'nın merkezi ve ileri, Batı dışı toplumların geri ve Batılı toplumları taklit etmesi gereken bir konuma yerleştirildiğini ve söz konusu tasnifle bir şiddet ve tahakkümün meşrulaştırıldığını göz önünde bulundurmak zorunludur kanaatindeyiz. Üçüncü dünya ülkelerini dönüştürmenin yolu olarak görülen modernleşmenin milli imkânından bahsetmek ne kadar mümkün ya da doğrudur? Lineer tarih kabulüyle insanlığın sınıflandırıldığı, halkların modernleşmenin hangi tarihsel uğrak noktasında yer aldığı ve yer aldığı konum itibarıyla erginliklerinin sorgulandığı bir modernleşmede milli kültürlerin varlığını sürdürmesi ne derece mümkündür?

Bu ve benzeri sorular ve problemlerle yüzleşmeden modernleşmeye duyulan umut ve beklentinin ironiye mahkûm olduğu kanaatindeyiz. İslam dünyasının 16. yy.dan itibaren bir gerileyiş ve çöküş sürecine girdiği kabul edilir.⁵² Müslümanların yaşadığı yenilgiler gözlerinin yenildikleri güce çevrilmesine neden olmuş ve bir öykünmeye dönüşmüştür.⁵³ İslam toplumu aydınları gerilik sorunun inanç ve değerlerden kaynaklanmadığına yönelik savunmalara girişmişlerdir. Dolayısıyla Batı dışı modernleşme istenci İslam toplumlarının özgül bir girişimi olarak ortaya çıkmamıştır.⁵⁴ Modernleşme istenci ile küresel modernleşme arasında bir bağ bulunmaktadır ve modernitenin küresel hegemonyasının söylemsel inşasını ifade etmektedir. Gerileme paradigmasının içselleştirilmesi İslam dünyasının kendi tarihlerini Avrupalıların gözüyle kavramalarına ve Avrupa merkezci bir tarih kavrayışını kabule dönüşecektir. Bu İslam dünyası aydınlarının kendilerine ait olandan vazgeçmelerine, medeniyet bakımından değişiklik taleplerine ve bunun yerine Batılı medeniyeti tesis etmeyi arzulamalarına sebep olmuştur. Söz konusu paradigma çerçevesinde gerçekleştirilecek kavrayış ve inşa çabaları Avrupa modernleşmesinin sürekliliği ve yeniden üretimini ifade eder ve yalnızca bir self-oryantalizasyon anlamına gelir.⁵⁵

52 Geniş bilgi için bakınız, Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara 2008, s.s. 36-54

53 A.e., s. 207

54 Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl I, S.II, 1998, s.55

55 Keskin, İbrahim, "İslam'da Modernleşme Girişiminde Oryantalizmin İzleri", *Bilimname*, 2012, Vol. 23 Issue 2. p13 .185-173p

Kaynakça

- Ahmet, Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Konya 1997.
- Azman, Ayşe & Yetim, Nalan, "Batı Dışı Kavramının Ötesinde: Asya'da Modernliğin İnşası", *Muhaşfazakar Düşünce*, Yıl:2, Say:8, Bahar 2006.
- Cevzci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevzci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2000.
- Ebu Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev.: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Akılının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: Burhan Köroğlu ve Diğerleri, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev.: A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Et-Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafıyyu'l-Arabi, Beyrut, 1991.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayıncılık, Ankara 2008.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl I, S.II, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, Çev.: Ali Nalbant, YKY, İstanbul 2009.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsametdin Arslan & Bekir Bal-kız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Hollinger, Robert, *Post-Modernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev.: Ahmet Cevzci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el- Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2009.
- Keskin, İbrahim, "İslam'da Modernleşme Girişiminde Oryantalizmin İzleri", *Bilimname*, 2012, Vol. 23 Issue 2.
- Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.", İmmanuel Kant Seçilmiş Yazılar, Çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay & Derya Kömürçü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.
- Shills, Edward, "Gelenek", İnsan Bilimlerine Prolegomena, Derleme ve Terc. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Levi-Starauss, Claude, *İrk-Tarih-Kültür*, Çev.: Komisyon, Metis Yayınları İstanbul 1995.
- Turner, S. Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev.: Şehabettin Yakın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Wagner, Peter, *Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik*, Çev.: İbrahim Kaya, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2013.
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Weber, Max, *Economy and Society*
- West, David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevzci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.