

Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce

Cemile Barışan*

Öz: Bu makalede, modern dünyanın problemlerinin arka planı, modern paradigma ve geleneksel düşünce karşılaştırmasına gidilerek ele alınmaktadır. Bu yüzden modern aklın açmazları, aslen geleneksel düşüncenin bakış açısından irdelenmektedir. Modern aklın temel nitelikleri, küresel ekolojik kriz ve ahlak sorunu gibi problemler göz önüne alındığında bunların, modern akıl yapısı ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu yapısal alan, makalede özellikle sosyoloji kuramları üzerinden takip edilmektedir. Buna alternatif olarak da geleneksel düşüncenin temsilcilerinin görüşlerine yer verilmektedir. Diğer yandan, derinlemesine bir anlama için yalnızca *ruh ve beden* gibi bazı ikili kartezyen kavramlar yerine, modernitenin eleştirisinde *akıl ve kalp*, *nefs ve ruh* gibi bazı geleneksel kavramsal araçların kullanılması önerilmektedir. Böylelikle moderniteyle gelen olgusal problemlerin arka planını değerlendirmek açısından tartışma alanının yine Batı merkezci ve modernizm temelli oluşu aşılmaq istenmiştir. Ayrıca kartezyen kavramsal araçların yerine geçen bu kavramsal araçları kullanmak, modernite tartışmalarında modern paradigma içinde neden aynı yerde kaldığını anlamak için de kullanışlı birer anahtar sunmaktadır. Bu bağlamda, modern dünyanın açmazlarına, onun köklü bir eleştirisi üzerinden bakan *geleneksel düşünce/tradisyonalizm* ekolünün yapısal inceleme tarzı, bu problemleri değerlendirmede daha iyi bir analiz için daha kullanışlı görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Modern Akıl, Geleneksel Düşünce, İslam, Nefs, Kalp, Akıl.

Abstract: In this article, the intellectual background of the modern world's problems is studied by comparing the modern paradigm with traditional thought. For this reason, the author will attempt to determine the the defects of the modern mind mainly from the point view of traditional thought. Considering the main characteristics of the modern mind, global ecological and moral crises will be dealt with. This structural area will be followed through sociologic theories in the article. In order to provide an in-depth understanding, traditional (Islamic) conceptual instruments like the *intellect/heart*, *self (nefs)* and *soul (ruh)* are proposed here to be used in the critique of modernity instead of using Cartesian dualist concepts like the *soul* and *body*. Thus, this article attempts to overcome the Euro-centric and modernist based area of discussion in order to evaluate the background of the factual problems that accompany modernity. In this context, the method of structural research of the *traditional thought/traditionalist school* which looks at the modern world's dilemmas from a rooted criticism seems to be better equipped to perform a better analysis of these problems.

Keywords: Modernity, Modern Mind, Traditional Thought, Islam, Self (*nefs*), Intellect, Reason.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı.
İletişim: ceritr@yahoo.com

Atf©: Barışan, C. (2012). Modernite tartışmalarına alternatif bir yaklaşım: Modern aklın eleştirisi ve geleneksel düşünce. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 35-63.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0034>

Modernite tartışmaları, bugün hem “modernist” hem de “modernizm karşıtlığı” gibi görünüşleriyle devam etmektedir. Oysa modern ya da postmodern diye adlandırılan, fakat adı ne olursa olsun Avrupa’nın “tekil kültürel bir deneyimiyle ortaya çıkan”, fakat önce evrensellik iddiasına konu olup zamanla küresel bir yayılım arz eden bu yaşam alanı, bugün artık kendi ana yurdunda bile ciddi sinyaller vermektedir.

Öncelikle Batı’da sosyal-psikolojik problemlerin ciddi anlamda baş göstermesi, suç oranlarının artışı, binlerce yıllık dünyamızın bir yüzyıl gibi bir süreçte küresel-ekolojik problemlerle karşı karşıya kalması vb. gibi çoğaltılabilecek ciddi problemler, modern aklın bir sonucu olarak görülmektedir. Bugün, modern dünya, Batı merkezci düşünce dünyasında gözlemediğimiz kadarıyla kendinden kendine çıkmak istemekte; fakat gelinen noktada, özden çok yalnızca maddi imkânlar ve “anlam”sız suretler dünyası hâlini almaktadır. Bu çalışmada modernitenin temel öncülleri ve düşünsel arka planı “modern akıl” olarak ele alınmaktadır. Bu makale “modern aklın” bu tablodaki başat rolünü, modernite dışı referans noktalarından ele alabilmeye ve modernite tartışmalarının Batı merkezli alanına modernite dışı bir yaklaşımla bakmaya çalışmaktadır.

Modernite ve “Modern Akıl”

Modernlik, Avrupa’da 5. yüzyıl Hıristiyan dönemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için, eskiden yeniye geçişi temsilen kullanılan Latince “modernus”tan dönüştürülen bir kavram olarak bilinmektedir (Habermas, 1990, s. 31-33). İngilizce “modern” kelimesinin tarihsel kökenleri ve etimolojisi ele alınırken yine Latince olduğu ifade edilen “modo” (hemen şimdi, sonra) ve “hodiernus” (bugünün) kelimelerine atıfta bulunulmakta ve modernin de tarihsel süreç içindeki kullanımları açısından “şimdi var olan”, “şimdiki ve yeni zamanların karakteristiği; modası geçmiş ve eski olmayan” gibi anlamları gösterilmektedir (Onions, 1973, s. 1342). Modernlik, zamanla yine Avrupalı toplumlarda gün geçtikçe farklılaşan “daha yeni” bir duruma atfen “normatif olana isyan” ve “ahlakilik ve yararlılık standartlarını eksiksiz hâle getirmenin yolu” (Habermas, 1990, s. 31-33) olarak da yeni normatif durumları meydana getirmiş olan bir toplumsallığın adı olmaya başlamıştır¹. Burada, öncelikle bu standartları son kertede beşerî aklın oluşturacağına karşı yerleşikleşen bir inanç ve bu inancın üzeri örtük bir ifadesi olarak da ele alabileceğimiz “sekülerizm” vurgulanmalıdır². Bu tartışmada dikkate alınacak anlamıyla modernlik ve bunun kritiği ise bu noktadan itibaren başlar.

1 Modern toplumun nasıl “uygarlık” “hâline geldiği”; Elias’ın ise aslen “uygarlaşma süreci” olarak tanımladığı modern pratiklerin Orta Çağlardan itibaren eğilimler şeklinde açılma ve daralmaları; fakat süreklilik arz eden bir gözlem alanı –sınırlı da olsa- içinde (yazınsal alan, düşünür ve edebiyatçıların vs. ortaya koymuş oldukları malzemeler vb. içerisindeki) uzun menzilli ve anlamlı bir takibi için bkz. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci Cilt 1*, İstanbul, 2011.

2 Sekülerizmin tarihsel olarak taşıdığı anlamları takip edebilmek ve kısa ve öz bir açıklama alabilmek açısından bkz. Onions (ed.), 1973, s. 1926.

Avrupa'da Rönesans ve Reform diye bilinen iki dönem, dinî olanın beşerî olanla kuşatılmasıyla yerini "Aydınlanma" olarak "adlandırılan" döneme bıraktı. Aydınlanma sonrasında ise Hıristiyanlık, kökten sarsılarak sekülerizm egemen hâle gelmiştir. Bu dönemde dünyanın farklı yerlerinde geleneksel yaşamlarını sürdüren topluluklar, moderniteyle kaçınılmaz -en azından 20. yüzyıldaki şiddetiyle- bir etkileşime henüz kitlesel ve ciddi bir baskı altında kalarak girmemişti. Geleneksel düşünce de belki modernliğin etkisi sonucu bir ideoloji hâline gelmeye başlamamıştı. Avrupa'da bu dönemin anahtar kelimeleri, bilim ve ilerlemeydi. Aydınlanma düşüncesi "beşerî olanı" yüceltiyor, rasyonel bir akıl durmadan işliyor ve ergin olmak için Kant, insanları, akıllarını kullanmaya çağırıyordu (Kant, 1784/2001, s. 15-16). İnsanların dogmalardan kurtulduğuna dair yeni bir dogma türüyordu. "İlahî müeyyidesi olmayan bir siyasi sistem, esrarsız bir din, doğmasız bir ahlak" kurarken "ilim, sırf bir zihin eğlencesinden daha fazla bir şey olmalı, tabiat kuvvetlerini insanlığın hizmetine verebilecek bir kudret kazanmalıydı" (Hazard, 1999, s. 15-16): "Saadetin anahtarı, hiç şüphesiz ilimdeydi" ve "insan bir defa maddî âleme hâkim olduktan sonra artık ona kendi refah ve saadeti ve gelecek nesillerin iyiliği istikametinde bir nizam verilebilirdi" (Hazard, 1999, s. 15-16).

Bugünden bakıldığında sonuç şu oldu: Her şeyden önce söz konusu eski bina Avrupa'daydı. Bu bina yıkılırken çevresindekileri de -hatta kendine oldukça uzak olanları da- yıkmakla kalmayıp şüpheye düştüğü "hakikat iddiasının" yerine koymaya çalıştığı kendi felsefesinin -felsefelerinin- dünyevi "gerçeklik" anlayışını da kendisiyle birlikte yıktığı diğer binaların yeni temellerine yerleştirmeye çalıştı. Bu dönüşümün hazırlayıcısı olan dönem olarak "Aydınlanma" adı verilen süreç, modern dünyaya damgasını vuran akıl anlayışının ve dünya görüşünün kökleştiği bir zamandır. Çiğdem'in (2001, s. 13-14) de belirttiği gibi bu hareketin amacı, insanları, esasta "kötü", bu nitelikle "köleleştirici" olduğuna inanılan mit, ön yargı ve hurafenin (dolaşısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan "eski düzen"den kurtararak yine esasta "iyi" ve "özgürleştirici" olduğu çekincesiz kabul edilen "akıl düzeni"ne sokmaktır. Aydınlanma düşünürleri bir bakıma Orta Çağ'dan devralınan mirasın sekülerleştirilmesi ile uğraşmışlardır (Çiğdem, 2001, s. 18). Sonuç olarak tabiat da bir anlamda otorite olarak insan aklına bağımlı kılınırken aklın otoritesinden kurtulmak pek o kadar kolay olmayacaktır. Şu da var ki bunun son kertede yeni olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Gay, Aydınlanma'nın karakteristik düşüncelerinin daha önceki dönemlerde de bulunabileceğini, ancak bu düşüncelerin "devrimci" güçlerini Aydınlanma'yla birlikte kazandıklarını söylemektedir (Gay'dan, aktaran Çiğdem, 2001, s. 19). Süreklilik ve kopuş bağlamında ele alınan Aydınlanma düşüncesi, aslında hem kurumsal bir dönüşüm olarak kopuşu hem de yukarıda ifade edildiği gibi Orta Çağ'dan itibaren alttan alta ilerleyen bir sürecin devamını temsil etmektedir.

Salt rasyonel olana güven, Aydınlanma'nın iyimser görüş açısını oluşturmada, Avrupa'da bilimin dinden ayrışmasıyla temellenmiş görünmektedir. Akla olan derin güvenin oluşmasında ve bunun beşerî aklın sınırlarını daraltmasında, kiliseyle karşı karşıya gelen bilimin, Avrupa'da kutsalın temsili tekeli eline almış olan kilise karşı çıksa da pratik sonuçlarının deneyimlenmesinin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü kilise ciddi bir otoritenin de sahibiydi ve ilk dönem bilim adamlarını karşısına almasıyla, "salt rasyonel" olanla özdeşleştirilen bilimsel pratik de sekülerliğin tanımladığı bir aklın alanına ait göründü. Bilimle din daha baştan karşı karşıya gelmişti. Bu ikilik, bugünkü modernistlerin bile moderniteyi dinden kurtuluşun bir imkânı olarak savunmaktaki ısrarcı "alışkanlıklarının" temelini kazanmış bir anlayışın dayandığı bir paradigmanın oluşmasına yol açtı. Bierstedt'in (Bierstedt, 1997, s. 19) dönemin havasını özetlediği şekliyle, "doğüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusuydu". İkincisi sosyal, siyasal ve hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi gelirken üçüncü olarak insanın ve toplumun mükemmelleştirilebileceğine ve dolayısıyla insan soyunun gelişmesine inanılıyordu. Bierstedt'in özetinde, son olarak da Fransız Devrimi'nde kanla talep edilen, insanın haklarına ilişkin insancıl ve insancillaştırıcı saygı söz konusuydu (Bierstedt, 1997, s. 19).

Bu kabullerin ve inancın altında yatan temel düşünce biçiminin, ilerleme olduğu bilinmektedir. Bu makalede böylesi bir ilerleme anlayışı ve sonuçları sorgulanarak karşı görüşler sunulmaktadır. Bierstedt'in özetlediği maddeler içinden birinci ve ikinci önermeye baktığımızda, düşünsel ve toplumsal sonuçları bakımından bunların bizzat uygulandığını ve yerleştiğini görüyoruz; fakat modernliğin tarihi, ilk ikisine de bağlı olarak beklenen üçüncü ve dördüncü önermeyi zan altında bırakmıştır. Burada ele alacağımız temel mesele de son iki önermenin yol açtığı sonuçların modern akılla bağlantısını sınamaktır.

Modernliğin Sorunları ve "Modern İnsan"

Kendi kaynaklarında dinin sorgulanmasıyla, belki dinsel otoriteye karşı "rasyonel bir tepkiyle" –ki bu anlamda modernlik psikolojik bir boyut kazanır- başlayan seküler yaşam olanaklarıyla kurumlarını da oluşturan bu yeni düzen, o zaman "eskiden yeniye geçiş"e yapılan vurguyla kazanılan bir varoluş hissini taşıyordu. Özellikle böylesi bir varoluş "*avangard*" rolünün bir parçası gibiydi. Charles Baudelaire'in modernlik demesinde tam da bunu görürüz (Baudelaire, 1997, s. 22):

"Öylece gitmekte, koşturmakta, aramakta. Neyi aramakta? Besbelli ki betimlediğim hâliyle bu adam, faal bir düş gücüyle donanmış, durmaksızın o büyük insanlık çölünde gezinen bu münzevi, su katılmadık bir aylağınkinden daha yüce bir amaca sahip, rastlantının kaçamak zevkinden farklı, daha genel bir amaca. Adına *modernlik* dememize izin vereceğiniz, zira söz konusu düşünceyi ifade

etmek için daha iyi bir sözcük çıkmıyor ortaya, o bir şeyi aramakta. Onun için söz konusu olan, modadan, tarihsel olanın şiirsel olarak içerebileceği şeyi çıkarmaktır, geçici olanlardan ebedî olanı çıkarmaktır”.

Ona hissettirilen “yeni”nin bu haz dolu varoluş duygusu, tam da ileriki bölümlerde değineceğimiz bir “yatay varoluş” hissidir. Ancak, modern insan salt bu hisle var olamaz. Yatay varoluşun sathi yayılımı arttıkça huzursuzluk baş gösterecek, benliğin büyümesi üzerine kurulu bu denklemde benlik gittikçe parçalanacak, fakat olanca huzursuzluğuna rağmen “modern insan”, yalnız olduğu hissini bir haz hâline getirecek ve bu geçici haz duygusunu tercih etmekte sürekli bir kararlılık gösterecektir. Belki bu haz duygusunu oluşturan da büyümekte olan modern “ben”dir. Bu tam da Benjamin’in *flâneur*’ünün bir edimidir (Benjamin, 2001, s. 125, 127): “Bu kalabalığa” [artık bireyselliği ve benliği büyütecek olan birbirinden habersiz –zamanla birbirinden haberli olmak da istemeyen- insanların yürüdüğü “modern” caddelerin kalabalığı]-ya da herhangi başka bir şeye- “bir ruh kazandırmak, *flâneur*’un asıl dileğidir”.³ Modernliğin paradokstur bu: İnsanların gerçek ruhlarının birbirinden –hatta kendilerinden bile- uzaklaşacağı bir gündelik hayatı gerektirir. Var olan birçok şeyi ruhlarından boşaltırken bu boşluğa “yeniden bir ruh kazandırma” yanılması da üreterek modern bireyliği kurar. Modern insan, huzursuz ve bunalımlı bir yapıya sahiptir. Aydınlanma’nın getirdiği “makine insan” kavrayışını ve modernliğin seküler ve maddeci yapısını hatırlarsak buna şaşırılmak gerekir ki modern psikoloji de aynı yapı içinde ele alınmalıdır.⁴ Sonuç olarak yüzeysel bir eleştiri, sorunların gerçek teşhislerini anlamamızda yetersiz kalacaktır.

Modernliğin daha çok dışsal unsurlarının eleştirisi konusu edildiği negatifliklerinin bir huzursuzluğa –bireysel anlamda- yol açacağını söylemektense, huzursuzluğun asıl sebebinin, olayları karşılayan içsel durumla bağlantılı olduğunu görmemiz gerekir, diğer bir ifadeyle, dünya görüşüyle. Çünkü modern insan “yalnız” olduğu için –“sırf benliğinde” kendini öyle hissettiği için-, ciddi bir varoluşsal kaygıyı da beraberinde taşımak zorundadır. Modern bireyciliğin bir sonucu olarak ötekine karşı sorumluluk duygusunu yitirmiş olan insanlar, birbirlerine karşı kayıtsızlıkları ve birbirlerinden kopukluklarıyla kalabalık içinde “kurtlar” arasında olmayı baştan kabullenmişlerdir. Modernliğin doğal bir getirisi olan “benlik duygusunun büyümesi” sonucu gelişen kendine güven duygusunun aşırılığı, bazen tam bir savunmasızlığın getirdiği aciziyet duygusunu da aşan gündelik hayatın paranoyası ile yer değiştirmektedir. Bu durumun sürekliliği, modern insanları bu paranoya içinde yaşamaya alıştırmaktadır. Modernliğin ileri bir durumunda bu tür bir kaygılı dünyada var olma mücadelesi veren insanlık durumunun göstergelerini -Bauman’ın Nan Elin’den aktardığı ifadelerin (Bauman, 1999, s. 57) özetlediği gibi- postmodern günümüzde, korku faktörü, medyanın yaydığı

3 Fransızca bir kelime olan *flâneur*, “boş gezen, aylak” anlamına gelmektedir.

4 Bu açıdan modern psikoloji bilimi içindeki teorileri de özetleyerek bu paradigmayı geleneksel insan yaklaşımı ile karşılaştıran çok ciddi ve anlamlı bir araştırma için bkz. Merter, 2008.

sonu gelmez tehlike haberleri bir yana, kilitlenen arabaların ve ev kapılarının, güvenlik sistemlerinin artmasının ve kamusal mekânlarda artan kontrolün gösterdiği gibi, kesinlikle büyümektedir.

Sevil de modernitenin koşulları için, Edwin Black'ten aktardığı şekliyle (Sevil, 1999, s. 76), modernizmin yapıcı ve yıkıcı yönüne dikkat çekmektedir:

"Modernliğin *yapıcı* yönü, kaçınılmaz sorunların (ki bunları da modernizm doğurmuştur) çözümünü için gerekli imkânların çoğalması; refah, konfor, doğayla savaş vs. gibi. *Yıkıcı* yönü ise geleneksel yapıda yaptığı tahribat ve günümüzde gelişmiş teknolojiyle insan yaşamının her boyutuna girmesi olarak özetlenebilir."⁵

Fakat asıl sorun, modernliğin bu "yapıcı yönü"nü de zan altında olmasıdır. Çünkü "refah, konfor ve doğayla savaş", "modern dünya görüşü yerinde durduğu müddetçe", modernliğin her yönden insanın tahripkârlığını ve doyumsuzluğunu artıran yönleri olarak kalmış ve bugün, modernitenin yıkıcı sonuçlarının temeli olarak da anılır olmuştur. Her şeyden önce bu sorunları yine modernizmin doğurmasıyla, buna mukabil söz konusu edilen imkânların da maddi alanda kalması, hatta burada işaret edilen doğayla savaşın da bizzat insanlığın kendisine dönen zararlı bir silah hâline gelmesiyle modernliğin gerçekte ne kadar yapıcı olduğu tartışmalıdır. Yapıcı olduğu söylenen yönlerine rağmen modernlik, insanın ruhsal durumu itibarıyla oldukça yıkıcıdır. Netice olarak daha fazla refah, daha çok konfor, daha fazla huzur anlamına kesinlikle gelmemektedir.

Modernliğin sonuçları ve modern dünya görüşünün uzantıları açısından burada zikredeceğimiz bir diğer husus da ahlak sorunudur. Modernlik için ahlakın çöküntüye uğradığını, hatta "kötülüğün" de meşrulaştırıldığını söylemek mümkündür ki "nihilizm" in sonuçları da diyebileceğimiz bu kötülük meşrulaştırımı, insanın seçme özgürlüğü üzerine yapılan aşırı bir vurgunun da neticesidir.⁶ Modern toplumda genel bir ahlaki bunalı-

5 Bu noktada Schumpeter'in daha çok iktisadi alan üzerinden ele alarak bu süreci, tabii ki özellikle kapitalizmin gelişmesini, *yaratıcı yıkım* olarak tanımlayan meşhur ifadesini hatırlayabiliriz; bkz. Schumpeter, 2010, s. 103-104. Schumpeter, kapitalizmin, kendisini aslında yıkarken yenilikleri ortaya koyan bir döngü içinde sürdürdüğüne dikkat çeken incelemeler yapar; fakat sistemin verimliliğini yine de ancak uzun bir zaman süresince değerlendirmek gerektiğini vurgular. Burada ise yeteri kadar tarihsel malzemenin ve sistemin özünün bize verdiği belirgin bir karakterin –sekülerizm- söz konusu olduğu kabul edilerek kapitalizmin de kendi içinde değerlendirildiği modernitenin karşısına çıkacak köklü bir alternatif için geleneksel düşünceye başvurmak önerilecektir.

6 Burada Modernliğin de aynı bir ahlak öğretisiyle ortaya çıktığı gibi bir itiraza gidilebilir. Ancak, aşağıda da görüleceği üzere, modernliğin bir uzantısı olarak görülebilecek postmodernizm de aynı paradigma içinde değerlendirildiğinde "merkez" in yitimi gibi bir sorun, ahlak konusunda radikal bir ifadeye gidilmesine neden olacaktır. Burada anlatmak istediğim husus, ileriki bölümlerde daha net anlaşılacaktır. Ancak, şu kadarını belirtmekte fayda var: Modernliğe alternatif olarak sunulabileceğini tartıştığımız bu makalede söz konusu edilen tradisyonalistlerin "ilke" vurgusu, modernliğin, yeni bir ahlak öğretisi ile ortaya çıkmış görünse de burada izini sürmeye çalıştığımız tarihsel sürecin de gösterdiği gibi, ahlaki imkânı içsel olarak dışlamakta oluşunun sonuçlarına, geleneğin içinden verilen en veciz cevaptır. Dolayısıyla biz de gelenekselcilerin vizyonunu benimseyerek modern ahlaka dışardan baktığımız için, modern ahlak üzerine böylesi bir ifadeyi kullanmakta bir beis görmüyoruz.

mın yaşanıyor olması, modernite tartışmaları içinde yer alan temel meselelerden biridir. Burada Sevil'in Ross Poole'dan aktardığı kadarıyla modernliğin ahlak sorununu özetlersek modernitenin çıkmazı, ahlaki bir çıkmazdır ve modernitede ahlak "premodern toplumlarda olmadığı biçimde zan altında"dır (Sevil, 1999, s. 21). Pool, bunun sebebi olarak da modernliğin "ahlaki bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etmesini" ileri sürer ve ona göre modernlik, ahlaki "rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi hâline" getirmiş ve böylece ahlaki imkânsız bir pratiğe dönüştürmüştür (Pool'den aktaran Sevil, 1999, s. 21). Belki asıl sorun tam da bu "rasyonel inanç" meselesinde düğümlenmektedir ki modern düşünce, rasyonel olanın "inanç"tan ayrı olduğu, daha doğrusu ona alternatif olduğu "zannı" üzerine kurulduğundan, rasyonel olanla inanç konusunun yan yana gelmesini yanılısamalı bir biçimde zaten daha baştan engellemektedir.

Sonuç olarak yeni bir toplum modeli ve toplumsal bir proje olmakla da anlamlandırılan modernlik, bir toplumu oluşturacak temel kurumların bile aşınmasına, hatta ciddi olarak tehdit altında kalmasına yol açtı. Bugün ahlak sorununun tehdit ettiği son kale aile de çevre ülkelerde bile artık mercek altındadır. Bu toplumsal dönüşüm, modernlikte neyin yapıcı olabileceğinin de hangi kriterlere göre belirleneceğini, hepsinden önemlisi bu kriterlerin modernliğin içinden karşılanıp karşılanamayacağını da tekrar sorulmasına neden olmuştur.

Bir Tartışma Alanı Olarak "Modernite"den Modern Akla

Modernlik, Aydınlanma'yla birlikte çağa damgasını vurmaya başladığında, ilk olarak yeni ile geleneksel olan bağlamında "eskiler"le modernler arasındaki kavgada (Bock, 1997, s. 59 vd.) ilerleme fikrini söylemsel bir alan olarak güçlendirmişti. Bock'un belirttiği gibi bu kavga, önce yeni ile eskinin karşılıklı erdemlerine ilişkin görüşlerin sergilenmesinden ibaretti; ama çok geçmeden modernler, yakın zamanlarda üretilenlerin eskilere üstün olmakla kalmayıp üstün olmak zorunda da olduklarını ispata giriştiler (Bock, 1997, s. 60). Sonuç olarak "insanoğlunun kafası, modernlerce zaman içinde değişmeye uğramış diye kabul edilmiş ve bu değişme, gelişme olarak sunulmuştur" (Bock, 1997, s. 62). Fakat ilk "Kavga esnasında formüle edilmiş olan ilerleme fikri, toplumun ilerleyişine ilişkin değil, *bilginin* nasıl geliştiğine ilişkin bir tasarımdır" (Bock, 1997, s. 63). Bununla birlikte aynı tasarımın getirdiği ön kabul "ilerlemiş" bir toplum için kuramlar oluşturulacak ve bu bilginin gelişimi anlayışı, toplumun gelişmesi anlayışıyla eş değer tutulacaktı. Aşağıda modern akıl bu bağlamda sosyoloji klasikleri arasındaki görünümüne değinilecektir. Böylece genel olarak bu klasiklerin de dikkate alınmasıyla geliştirilen güncel modernite tartışmalarının, önce "modernite içinden" gelen bölümünü daha net görebilmemiz hedeflenmektedir.

Saint-Simon'nun dünyevi bir din şeklinde tanımladığı sanayi toplumu, çıkarları kit-
lelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayinin önderlerinden oluşan

bir ruhban sınıfı aracılığıyla etkili olan, güçlü bir ahlaki merkezi gerekli kılıyordu (Swingewood, 1998, s. 58). Onun peşinden giden Auguste Comte ise pozitivistimin kurucusu ve Guénon'un deyişiyile "ilkelerden" tam bir kopuşla (bkz. aşağıdaki bölümler) Avrupa'da modern akli doktrinleştiren kişi olarak düşünülebilir. Onun çalışmalarında bu durum, içkin bir hâl olarak yer almaktan çok, açıkça ifade edilerek kuramsallaştırılmaktadır. Pozitivizmin kökeni, Aydınlanma'nın materyalist felsefesine uzanıyordu: Pozitivizm, felsefi ve sosyolojik bir hareket olarak bilimin her türlü bilginin temeli olduğuna inanmayı (adlandırıldığı biçimiyle, bilimciliği), toplum teorisinde istatistikî analizlerin kullanılmasını, toplumsal fenomenler için nedensel açıklamalar aranmasını ve tarihsel değişimin ya da insan doğasının temel yasalarını da kapsayan çeşitli farklı anlamları taşıyordu (Swingewood, 1998, s. 51): Buna göre bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdeleme sayesinde edinilir ve "gerçeklik", Tanrı'yla kavranamaz. Modern düşüncenin klasikleri arasında anılan Comte'un sistemi çok net olarak görüldüğü gibi çizgisel tarih anlayışıyla örülmüş olmakla birlikte "mutlak", "neden" ve "akıl yürütme" kavramlarına yüklediği anlamlar açısından modern akli, modern ve postmodern nüveleriyle de birlikte önümüze serer: Teolojik hâl araştırmalarında, "varlıkların kendine has doğası, ilk ve son neden ve mutlak bilgilere yönelten insan zihni"ni içerir. Metafizik hâlde doğaüstü etkenlerin yeri, soyut güçlerle doldurulmuştur ve bunlar, fenomenlere bizzat kendi başlarına neden olurlar. Pozitif hâlde ise "mutlak kavramları elde etmenin imkânsızlığını kabul eden insan zihni, kendini yalnızca iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla fenomenlerin gerçek yasalarını keşfetmeye adanmış için fenomenlerin asıl nedenlerini aramaktan vazgeçer" (Comte, 2001, s. 33). Comte, burada araştırmacıya soru sormayı bir yerden sonra yasaklarken beşerî alanla sınırlanan modern akli da örneklemektedir.

Karl Marx'ın eleştirisini yaptığı modern toplumda ise ne varsa üretim ilişkileri yüzünden vardır. Marx, kapitalizmin, sosyalist bir toplumsal formasyona doğru evrilen bir toplumun şimdiki uğrağı olduğunu düşünür. Bu üretim tarzı sınıflaması; kapitalist üretim biçimine geçiş anlayışı ve daha sonra gelmesi beklenen sosyalist ve komünist toplum, Marx'ın ilerlemeciliğinin –"bilimsel olan" "diyalektik materyalizm"inin⁷– bir ifadesidir. Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri'nde Marx, diğer çalışmalarında da olduğu gibi üretim araçlarının mülkiyetinin evrimi üzerinden değişen üretim biçimlerini inceler (Marx, 1967). "Kadim" toplumları ve Orta Çağ feodal toplumunu bu incelemeye tabi

7 Burada ironik olarak kullandığımız bu ifade, Marksistlerin Marksizm'i tümüyle bilimsel görmeleri gibi ham bir anlayış içinde olmalarına karşı yapılan ilk atıf değil elbette; bu konuda Schumpeter'in bir doktrin olarak Marksizm'i ele alırken "Peygamber Marx" bölümünde kullandığı şu ifadesine yer vermek mümkün: "Kendisini sadece Allah'ın mütevazı sözcüsü sayan her gerçek peygamber gibi Marx da tarihsel diyalektiğin mantıki gelişmesini ortaya koymaktan başka bir şey yapmadığını iddia etmekteydi" (Schumpeter, 2010, s. 12). Schumpeter, Marksizmle ilgili değerlendirmesinde, Marx için dört ayrı kimliğe yer veriyor: "peygamber Marx, sosyolog Marx, ekonomist Marx ve profesör Marx" (bkz. Schumpeter, 2010, s. 7-77).

tutan Marx'ın da bir ilerleme anlayışı içinde incelemelerini yürüttüğü göze çarpar. Modern toplumu üretim ilişkileri içerisinde inceleyerek eleştiren Marx'a göre insanlar, "ideoloji"nin bir sonucu olarak kendi yarattıkları şeylere inanırlar (Marx ve Engels, 1968, s. 27). Bu da "inancı" yadsıyan Marx'ın asıl "inancıdır"; insanların inançları, böylece bir tür ilkeliliğin ve bilinçsizliğin üzerine oturtulur. İnsanların özünün bile aslen toplumsal ilişkiler bütününden ibaret olduğuna inanan Marx, aslında bu noktada Comte'la aynı düzlemindedir. Beşer üstünü tanımayan modern kuramcıların sistemlerinde beşerî alanla başlayan çözümlenme tarzında, geleneksel düşüncedeki bütünlüğün yerine genellikle toplum geçmektedir. Nitekim Marx'a göre de "Birey, toplumsal varlıktır" (Marx, 1976, s. 193). Ona göre bireyin "her türlü varoluş koşulu", onun toplumsallığına bağlıdır. Beşer üstünü kendince iptal eden hümanist anlayış, aslen Marx'ın da hareket noktasını teşkil eder. Fakat Marx'ın maddi dünyasında gerçek bir insanlığı kuracak olan koşullar, Comte'un umduğu koşullardan farklı olarak devrimcidir.

Modern klasikler arasındaki düşünürlerden biri olan Max Weber içinse modernite, toplumsal rasyonalitenin tarihsel bir vargısı olarak değerlendirilmelidir (Çiğdem, 1997b, s. 115). Bununla birlikte Weber'de geleneksel düşüncede aslen görelilik alanına giren davranış biçimleri, zaman zaman "modern anlamıyla" mutlaklaştırılarak algılanmaktadır. Bunun bir örneği olarak da Weber'in Meslek Olarak Siyaset adlı makalesinde sıkça değindiği, "mutlak erekler ahlakı" ve "sorumluluk ahlakı" ayrımını (Weber, 1993, s. 118) mutlaklaştırmasını verebiliriz: Ona göre bu iki ilke zıt ve bağdaşmazdır. Oysa geleneksel düşüncede bu iki ilke hiç de bağdaşmaz değildir. Bir mümin hem mümin olmasının gereği olarak Allah'ın rızasına uygun olarak hareket etmekten başka bir yöne sapmamalı hem de yine aynı rızayı gözeterek "yerine ve zamanına göre "muhsin" de olmalı; "sorumluluk ahlakıyla" hareket etmelidir. Bu iki ahlak, birbiriyeli -bırakalım zıt ve asla bağdaşmaz olmayı- rahatlıkla yan yana durabilir ki gerçekte de böyle bir ayrışma zaten yoktur. Burada Weber, hem özselciliğe düşmektedir hem de sorun, onun tipik bir modern tavır olarak ahlakı ayrıştırmasından ve ayrı bir alan olarak ele almasından kaynaklanıyor olabilir.

Weber'in, geleneksel düşüncüyü gerçek anlamda kavrayamamasıyla alakalı olarak farklı geleneksel formları yanlış yorumlaması ve oryantalist yönüne de değinmek gerekir. Örneğin "Weber, on dokuzuncu yüzyılda Batı'da İslam hakkında geçerli olan yanlış bilgiler nedeniyle, İslam'ın hazcı ve şehvet düşkünü bir din olduğunu sanıyordu" (Peters, 1993, s. 103). Nitekim Weber, bu konuda "İlk dönemde İslamiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüydü. Tek eksiği, Haçlı Seferleri devrindeki Hıristiyan benzerlerinde görülen cinsel yasaklamaları" (Weber, 1993, s. 229) gibi sığ bir algılamaya sahiptir. Zaten Weber'in farklı geleneklere dair bakış açısı, kapitalizmin ortaya çıkması referans noktasından hareketle şekillenmektedir. Protestan Ahlakı'nda Weber'in önsözü, bunu tartışmasız doğrular: "Bugün bilim, 'geçerli' saydığımız bir gelişme düzeyi içinde yalnızca Batı'da vardır." diyen Weber, Hint

geometrisinin ussal kanıtlama yönteminden yoksun oluşundan, ussal bir kimyanın Batı dışında hiçbir kültürde gelişmemiş oluşundan ve sağlam düşünüş biçimlerinin yalnız Batı'ya özgü oluşundan bahseder (Weber, 2005, s. 13-14). Anlaşılan Weber, geleneksel bilimleri ciddi anlamda dikkate almamakta, bunun sonucu olarak da Batı'da gördüğü bilimsel etkinliği tarihte biricik bir konuma yükseltmektedir.⁸ "Kültür tarihinin emekleme dönemi"nden bahseden Weber'in (2005, s. 16) bu değerlendirmesinde, içkin olan ilerleme anlayışında geçerli sayılan gelişme düzeyi, elbette Batı merkezci ve modern anlamda dünyevi, seküler, maddi bir gelişme düzeyidir. Burada Batı kültürüne özgü bir "ussallık"ın olduğunu belirten Weber'in (2005, s. 23) çalışmasında referans noktası olan ussallık da bu ussallıktır. Ayrıca Weber, İslam'ı değerlendirirken de İslam'da ahlakın değerler boyutu üzerinde durmamış ve ortaya çıkan pratiklerin ya da etik denebilecek anlayışların Kur'an ve Sünnet'le olan bağlantısına dikkat etmemiştir (Aydın, 1993, s. 47). Weber'in bu oryantalist olarak nitelendirilen görüş açısının ve değerlendirme biçimindeki yetersizliğinin temelinde yatan husus, aslında Elisabeth Özdalga'nın da dinsel muhtevaların özünden bakıldığında böylesi yorumların dışsal ve aşırı derecede basitleştirilmiş ve eksik, dolayısıyla yanlış yorumlar olduğunu (Özdalga, 1989, s. 30-31) vurgulamış olduğu gibi, salt zahiri bir değerlendirmede kalmasıdır. Diğer bir ifadeyle klasik sosyolojik pratiğin de kaçınılmaz bir sonucu olarak geleneksel düşünceyi, yalnızca modern aklın "ussallığı" zaviyesinden fark edebilmesi dolayısıyla onu kavrayamamasıdır. Weber'in, "...Tanrı'ya giden bir yol olarak bilim? Bilim, bu dinselikten kesinlikle uzak güç. Bugün hiç kimse, benliğinin derinliklerinde bilimin 'lâdini' olduğundan kuşku duymamaktadır; bunu kendi kendine itiraf etmese bile. Bilimin rasyonalizm ve entelektüalizminden arınmak, ilahî olanla uyum içinde yaşamanın ön koşuludur" (Weber, 1993, s. 139) düşüncesini alacak olursak öyleyse böylesi bir bilimsel çaba da ilahî olanla ilgili muhtevayı anlamakta ve bunun toplumsal sonuçlarını değerlendirmekte elbette yetersiz kalacaktır. Weber'e "büyüsü bozulmuş" olarak görünen dünya (Weber, 1993, s. 136), bugün 20. yüzyılda gittikçe artan bir modern dünya bunalımı ve çevre sorunlarına karşılık, dinin yükselişe geçmesine ve dolayısıyla modernliğin ilerici tezinin kökten bir sorgulanmasına şahit olan başka bir dünyadır.

Yirminci yüzyıldaki gelişmeler dâhilinde modernliğe bakış açılarında daha eleştirel ve muhalif tavırların gelişmesiyle görülen ciddi kırılmanın akla gelen ilk temsilcilerinden Frankfurt Okulu mensuplarını da kısaca analım. Eleştirel Kuram olarak da bilinen okul, Marksist kuramın felsefi olarak yeniden yorumlanmasıdır. Marcuse da Marksizm'de olduğu gibi eleştirel teoride "insan ve dünyanın bütünlüğünü, insanın toplumsal varoluşu içerisinde" açıklamayı savunur (Çiğdem, 1997a, s. 43). Marcuse'ye göre akıl, özgürlüğe bir engel olarak görülen "verili" olanın "eleştirel yargı mercii"dir. Baskı ve tahakkümün karşısında akıl, özgürlükle özdeş hâle gelmektedir (Çiğdem, 1997a, s. 44).

8 Geleneğin içerdiği oldukça geniş ilimler havzasına genel bir bakış için ansiklopedik denilebilecek şu eserlere müracaat edilebilir: Faruki, İ. R. ve Faruki, L. L. (1991), Nasr, S. H. (2006).

Öznenin nesne tarafından tahakküm altına alındığı bir dünyanın temsili olarak mitin yerini, öznenin nesneyi (“diğer”inin nesneleştirilmesi de içerilmek üzere) tahakküm altına aldığı ve başlangıçta aksini vaat etmesine rağmen, “hâkimiyet” ilişkisinin hâlâ sürdüğü bir Aydınlanma almıştır (Çiğdem, 1997a, s. 49). Aydınlanma’nın kendi ideallerine ihaneti, Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanma’nın Diyalektiği (Horkheimer ve Adorno, 1995) yapıtının ana temasıdır ve getirdikleri toplumsal eleştiri, bir bakıma modern aklın eleştirisidir. Bunun temelinde Aydınlanma’nın ulaştığı sonuçlar yatmaktadır (Dellaloğlu, 2003, s. 20). Kültür endüstrisi eleştirileriyle de öznenin tükendiğini ve teslim alındığını göstermeye çalışan Horkheimer ve Adorno (Dellaloğlu, 2003, s. 22-25), Aydınlanma’nın Diyalektiği’nde, sırf düşünsel değil, pratik olarak da kendi kendini yok etme eğiliminin başlangıçtan bu yana rasyonelliğe ait olduğunu tespit ederler (Horkheimer ve Adorno, 1995, s. 16). Ancak, onların “tözel akıl” anlayışı da (Soykan, Keskin ve Dellaloğlu, 2003, s. 41) seküler düzlemde kaldığından, üst ilkesiyle bağlantıya geçemeyen bir akıl olmakta ve modern düzleme, hatta Frankfurt Okulu’nun eleştirdiği “aydınlanma”ya geri dönmektedir: Okul’da eleştiri vardır; ama alternatif yoktur.

Modern düşünce alanı içinde “merkez-çevre” ekseninin oluşmasında da temel olan bu düşünce biçimi, yirminci yüzyılda ise “diğerlerinin” de buraya ulaştırılması gereken bir durum olarak algılanan bir anlayış hâline gelerek “modernleşmeci” zihniyet yapısını ortaya çıkarmıştır. Böylece modernliğin etkisi altına giren farklı geleneksel toplumlardaki düşünce biçimlerini de etkilemiştir. Ancak, modernliğin sonuçları açısından “merkez” ya da “çevre”de çatlak seslerin yükselmesiyle yirminci yüzyılın görünen o ki özellikle de ikinci yarısından sonra durum, modern iyimserlik ve “ilericilik” açısından yavaş yavaş değişir: Modernlikten ne derece umutlu olunabileceği, hatta modernliğin kendisi sorgulanmaya başlanır. Biricik uygarlık olarak yaygın bir iyimserlikle “gelişen” modern toplumlar, aynı yüzyıl içinde iki dünya savaşına da girişince dikkatler sonunda tekrar ciddi eleştiriler biçiminde Aydınlanma ile gelişen modern aklın kendisine çevrilmiştir. Günümüzde de modernliğin bir krizde olduğu ve geçişin tartışıldığı birtakım değerlendirmeler paradigma içinde sürüp gitmektedir. Örnek olarak *Modernliğin Sosyolojisi*’nde Peter Wagner (2003), muktedir kılıcı ve kısıtlayıcı yönleriyle ortaya koymaya çalıştığı modernitenin tarihinde belli başlı iki krizin yaşandığını öne sürer. İlki (Wagner, 2003, s. 79-80), toplumsal düzeni yeniden yapılandırma girişimleri on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca biriken ve bu yüzyılın kapanış yılları ile Birinci Dünya Savaşı arasında yeni bir toplumsal patikaya sokulan modernlik pratikleridir. İkincisi ise 1960’lardan itibaren toplumsal örgütlenme tarzının yeterliliği ve arzu edilebilirliği hakkındaki kuşkuyla yeniden yapılandırılan toplumsal pratiklerdir ve kültürel ve düşünsel bakımdan bu tip yeniden yönelimlerin ilkin fin de siecla’da (yüzyılın sonu) ve şimdi de postmodernlik tartışmasında biriktiği söylenebilir (Wagner, 2003, s. 79-80). Fakat Wagner’e göre (2003, s. 80), özdüşünsel (self-reflective) söylemlerin bazılarında baş göstermelerine rağmen bu tip krizler, öncelikle felsefi ya da epistemolojik krizler değildir; çünkü “felsefi sorunların çoğunluğu hiç de yeni

olmayıp daha ziyade yeniden ortaya çıkmakta ve yeni bir dikkatin konusu olmaktadır. Modernliğin içinde postmodernizmi ve sosyalizmi modernliğin iki aşırı ucu olarak anlatan Wagner, bu değerlendirmeye, modernliğin örgütlenme biçimi ve başlangıç değerleri -eşitlik söylemi gibi- açısından varır. Sonuç olarak postmodernliği de sorguladığı çalışmasında Wagner, bugün için “modernliğin hâlihazırdaki durumu” olarak “genişletilmiş liberal modernlik” denilebilecek bir algılamaya sunar.

Modernliğin Sonuçları'nda Anthony Giddens (1998), modernlik kurumlarının çok önemli bir parçası olduğunu söylediği “güven”in artık yalnızca paraya duyulmasıyla aslında bir “inanç” biçimini ifade ettiğini söylerken “büyük ölçüde daha önceleri *fortuna* (alın yazısı ya da kader) olarak düşünülen şeyin yerine” geçen “risk”in de böylece kozmolojiden ayrıldığını belirtir ve modern insanın varoluşsal durumunun aslında nasıl da beşerî alanla sınırlandığını göstermiş olur. Modernlik sürecinin önemli bir boyutunun, düşünümselliğin değişmesinde olduğunu söylemektedir: “Modernliğin ilerleme kaydetmesiyle düşünümsellik değişik bir karakter alır” (Giddens, 1998, s. 42). Ona göre, “modernlik öncesi uygarlıklarda düşünümsellik hâlâ büyük ölçüde geleneğin yeniden yorumu ve açıklanmasıyla sınırlıydı” (Giddens, 1998, s. 42). Modernlikte düşünümselliğin temel bir ögesi olarak geçmiş değil, geleceğe yönelik düşüncenin ağırlıklı olduğunu düşünen Giddens, “Ütopyacı gerçekçilik” modellerinin yaratılmasına ihtiyaç olduğuna inanmaktadır (Giddens, 1998, s. 150). Zaman ve uzamın ayrılması da modernliğin bir diğer sonucu olarak ele alınmaktadır (Giddens, 1998, s. 25). Gerçekten de modernliğin yayılımı olarak düşünebileceğimiz küreselleşmeyi bir anlamda zaman uzam ve hız denkleminde açıklayan Bauman (1999, s. 26) da aynı noktaya dikkat çeker.

Giddens, küreselleşmeyi, modernliğin sonuçlarından biri olarak gösterir. Çünkü “modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir” (Giddens, 1998, s. 172) ve kapitalizm de ilk dönemden beri uluslararası boyuttadır. Bununla birlikte modernliğin bir sonucu olarak küreselleşme, Batı kurumlarının dünya üzerinde öbür kültürleri ezip geçerek yayılmasından da öte bir şey olarak düşünülmektedir ve bunun da sonucunda: “Eş güdümlerken parçalara da ayıran bir eşitsiz gelişim süreci olarak küreselleşme, yinelersek, dünya üzerinde içinde artık ‘başkalarının’ olmadığı yeni karşılıklı bağımlılık biçimlerini ortaya çıkartır” (Giddens, 1998, s. 170). Fakat tüm bu değerlendirmeler, modern paradigmanın içinde kalmaktan ve dünyevi sathiliğin içinde hep aynı yere varmaktan öteye gidememektedir.

Alain Touraine de kendi tarihselliği içinde birçok yönden ele aldığı modernliği, modernleşmenin edimcileri olarak tanımladığı ulus, işletme, tüketim ve teknikle aynı zamanda parçalanmışlık olarak -fakat tam değil- gösterirken (Touraine, 2002, s. 154-170), “bölünmüş modernlikten kurtulmak için *parçaların yapılandırılmasını* önerir” (Sevil, 1999, s. 30). Bu noktada o da aynı düzlemde kalmayı tercih eder. Touraine'in çalışması (2002, s. 16-17), modernliği, akılcılaştırma ve öznelleştirme ekseninde ele alır:

“Modernlik, aynı zamanda hem doğal hem de tanrısal olan; hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünyayı sekteye uğratmıştır. Onun yerine,

son ereklere insanın artık ulaşamayacağı bir dünyaya göndererek akla ve dünyevileşmeye ait bir dünya koymamış; gökten yere inmiş, insanlaşmış bir *özne* ile *teknikler* tarafından kullanılan bir nesnelere dünyası arasındaki ayrılığı dayatmıştır. Tanrısal iradenin, Aklın ya da Tarih'in yarattığı bir dünyanın birliğinin yerine *akılcılaştırma* ile *öznelleştirme*'nin ikiliğini koymuştur".

Modernliğin bunalımına işaret etse de modernleşmenin edimcilerini olumsuzlamayan Touraine'e göre, "Tanrı adına söz alan papazlardan sonra, entelektüeller de akıl ve tarih adına konuşurlar" (Touraine, 2002, s. 180).

Diğer yandan modernlik tartışmalarının ilk modernler arasındaki bir ayağı da bugün "postmodernlik"e gider. Modern bir devri geride bıraktığımızı ve modernlikten farklılaşan bazı karakteristik özellikleriyle postmodern bir dönemi yaşadığımızı –ya da en azından "merkez" in yaşadığını– öne süren modernite tartışmalarının bu boyutuna da burada kısaca değinmemiz yerinde olur. Postmodernizm, aslında daha çok, tartışmanın yürütüldüğü çalışmalarda da sıkça değinildiği gibi, sanat alanında moderniteden kopuşla, yirminci yüzyılda dil alanında yapılan çalışmaların yaklaşımlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu anlamda moderniteden ayrı bir paradigma gibi görülmesiyle birlikte postmodern görüngülerin, yalnızca modernitenin bir parçası ya da uzantısı olduğunu düşünenler de vardır. David Harvey'in (1999, s. 21) de belirttiği gibi, terimin anlamı konusunda –doğal olarak– kimsenin bütünüyle anlaşılamamasına karşılık postmodernizmin, en azından modernizme karşı bir tepki, ondan bir kopuş olarak kavrandığını söyleyebiliriz. Yine aynı yerde Harvey'in, bir mimarlık dergisinin editörlerinin görüşlerinden aktardığı kadarıyla; "Genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernizm, doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir." Buna karşıt olarak postmodernizm, 'kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak' öne çıkarır" (Harvey, 1999, s. 21). Öteki kavramının geçerliliği ve saygıdeğerliği konusunda yeniden doğan duyarlılıkla farklılıkların duyulmasıyla moderniteden kopuşu temsil ettiği düşünülen postmodernist felsefi düşüncenin çekirdeğini oluşturan anlayış, insanlığın kurtuluşu adına Aydınlanma projesini bütünüyle terk etmemiz gerektiğidir (Harvey, 1999, s. 21, 27). Harvey, Papa gibi bir şahsiyetin de tartışmaya postmodernizmin yanından girmesiyle 1980'li yıllarda hâletiruhiyenin gerçekten de değiştiğini ve postmodern teolojik projenin de aklın kudretini terk etmeksizin Tanrı'nın hakikatini yeniden ileri sürebildiğini ifade eder (Harvey, 1999, s. 56). Fakat modernizm "yapıbozumuna uğramış, aşılış ya da kısa devreye gelmiş" olabilse de onun yerini almış olan düşünce sistemlerinin iç tutarlılığı ya da anlamı konusunda pek az kesinlik olduğunu söyler (Harvey, 1999, s. 57). Bunun yanında postmodernizmi, Eagleton'ın tanımında geçtiği gibi (Harvey, 1999, s. 22) ya da Foucault ve Lyotard gibi yazarların perspektifinden "her şeyin birbirine bağlanmasını ya da temsil edilmesini sağlayacak bir üst dil, üst anlatı ya da üst teori olabileceği fikri"nin bütünüyle reddi (Harvey, 1999,

s. 60) şeklinde ele alacak olursak, “postmodern teolojik” bir projeden söz etmek de çelişkili olacaktır. Ayrıca, postmodernizm, Harvey’in de çalışmasında yer yer değindiği ve aktardığı hâliyle sanatsal alanda bir ruhsuzlaşma ve çağdaş kültürel üretimin büyük bir bölümünün derinliksizliği ve anlık etkiler konusundaki saplantılarla da karakteristik bir hâl alıyorsa, şu durumda postmodernizmin “daha çok dünyevileşme”ye işaret ettiğini söylemek de mümkün (yukarıdaki bölümlerde ise modernlik ve dünyevileşme bağlantısı ele alınmıştı).

Kendi dönemlerinde modern dünyanın sıkı bir eleştirisine girişmiş olan Frankfurt Okulu’nun ikinci kuşak temsilcisi sayılan ve modernitenin savunuculuğunu yapan Habermas’tan, henüz postmodern bir döneme girilmediğini düşünen Giddens’a dek bir dizi önde gelen Batılı düşünür hâlâ modernisttir. Giddens’ta netleştirdiği gibi, bugün klasik dönemden farklılık arz eden modernliğin bazı sonuçlarıyla postmodern bir döneme girildiğini söylemektense, bu hâlin en fazla, modernliğin radikal bir yüzü olarak görülmesi gerektiği görüşü hâkimdir (Giddens, 1998, s. 54). Benzer biçimde Touraine de durumu modernliğin bir dönüşümü, “yeni modernlik” olarak adlandırmayı uygun görür. Ona göre de “modernizm”in, yani modernliğin akılcılaştırmaya indirgenmesinin eleştirisinin doğuracağı sonuç karşı-modern ya da postmodern bir konum olmamalıdır. Söz konusu olan, tersine, modernliğin yıldızı parlayan akılcılık tarafından unutulmuş ya da karşı çıkılmış bir veçhesinin yeniden keşfidir” (Touraine, 2002, s. 242). Modern paradigma içinde kaldığını gördüğümüz bu değerlendirmeler için söylenebilecek olan şey ise tüm bu köklü incelemeler sonucunda teşhisin, adına modern ya da postmodern densin, belki gözlemlenebilen tüm sendromlar sonucu konulduğu, ancak, tedavinin belirlenemediği ya da hastayı zaten hasta eden aynı ortama ve nedenlere geri dönlüğüdür. Daha da uzun menzilli bir değerlendirmeye gidilecek olunursa modernliğin bu her iki veçhesi de aslında hümanizmin farklı boyutlarıdır.

“Modern Paradigma Dışındakiler/Üstündekiler”: Geleneksel Düşünce

Bugün söz konusu tartışma alanında modernlerin bakışlarıyla karşılaştırabileceğimiz asıl ana çizgi ise modernliğin dışından olabilir. Bu çalışmanın temel kaygılarından biri de moderne göre öteki olanı modernin sınırlarından değil, özellikle de varsa “karşı-modern”den ve “modern olmayandan” okumaktır. Çünkü modernliğe kendi içinden eleştiri getirerek modernliğin aşılması, zan altındadır ve modernden modern olmayı dinlemek, oryantalist bakışın örttüğü çok önemli yönleri görmemize engel olabilmektedir. Bugün dünya, büyük ölçekli bir çevre kriziyle karşı karşıyadır ve modernliğin bir sonucu olarak görülebilecek olan bu ve benzeri durumları aşabilmek için insanlığın hâlâ “modern proje”yi dinlemesi gerektiği düşüncesi, kendini meşrulaştıracak araçlardan yoksun görünmektedir. Şimdi, modernite tartışmalarında tradisyonalizme doğru

“modern paradigmada” sınırların zorlandığını gösteren bazı önemli değerlendirmelere yer verilecektir.

Postmodernizm, İslam ve Us adlı çalışmasında Ernest Gellner (1994, s. 13-14), içinde yaşadığımız çağda birbirine rakip üç bileşenin 1. Dinî köktencilik, 2. Görecilik ve 3. Aydınlanma ussalcılığı ya da ussal köktencilik, olduğunu söylüyor. Dinî köktencilikle kastettiği belli bir inancı (iman), tam ve kitabi hâliyle yaşamaktır. Bu anlamda Gellner’ın, İslam için inancın bu biçimde yaşanmasına böyle bir isim vermesi çok tartışılır; çünkü İslam dini, şu an itibarıyla zaten başından beri kitabıyla yaşayan tek dindir ve onun din olarak adlandırılması zaten kitabı içerir. Yani Gellner’ın dediği anlamda İslam’a sadece İslam demek zaten yeterlidir. Fakat belki, bu adlandırma da oldukça doğaldır; çünkü İslam’ın modernle karşılaşması sonucu oluşur. Gellner’ın tanımları ve İslam’ı anlama biçimi, aşağıda değinilecek olan düşüncülerinkinden büyük ölçüde farklılık arz etse bile Gellner, İslam’ı “modern”liğin –Aydınlanma usçuluğu ya da post-modernizmin- karşısına koymakta ilginç bir noktayı yakalar. Bilim ve dinin karşı karşıya gelmesi, laik inanç dizgesiyle kilisenin karşılaşması, bilimin saygınlığı arttıkça dinin azalması gibi karşıtlıklarla uğraşan modern dünyanın ve “bu dünyalıklaşmanın oldukça farklı biçimlerinin” karşısında alabildiğince gerçek, dramatik ve göze çarpan bir istisna vardır, der Gellner (1994, s. 18-19): İslam.

Şöyle sorar Gellner: “Bir din, bu dünyalıklaşmaya karşı neden böylesine direniş içinde olsun?” (Gellner, 1994, s. 19). Bu soruyu İslam’ın içinden –isabetsiz noktalar olmakla birlikte- ve tarihselliğiyle cevaplamaya çalışır. En azından oryantalist bakış açısından azat olmuşluğu görürüz Gellner’da. En önemlisi de Gellner’ın modernlik ve postmodernlik tartışmalarının içine gömülmüş olan düşüncülerden oldukça farklı bir yöne dikkatleri çevirmesidir.

Diğer yandan Gellner bu konuda hiç de yalnız değildir. Kendisiyle yapılan bir röportajda; “Aklın krallığının kısa sürede gerçekleşmesi beklenen zaferi gerçekleşmedi.” diyen Kolakowski (1991, s. 20-21) de konunun özüne hatırlatmada bulunmaktadır:

“Genelde insanlık, ben kimim, nereden geliyorum, benim yerim nedir, niye sorumluyum, hayatımın anlamı nedir, ölümü nasıl karşılayacağım gibi sorulara yanıt getirecek dinsel özdeşleşme ihtiyacından hiçbir zaman kurtulamaz. Din, insan kültürünün en temel yönlerinden biridir. Dinsel ihtiyaçlar, rasyonalist büyüler yoluyla kültürden aforoz edilemez. İnsan yalnız akıyla yaşamaz”.

Kolakowski, isteklerimizin belli sınırlarının olmamasının insanın yapısal bir özelliği olduğunu belirterek bu durumu daha da açmaktadır. Hızlı ekonomik büyümenin yaşandığı son yirmi otuz yıl içinde biz çağdaş insanların her şeye sahip olabileceği ve aslında her şeye layık olduğu fikrine alıştığımızı söyleyen Kolakowski (1991, s. 21), gezegenimizin doğal sınırları olduğuna göre, isteklerimizi sınırlamak zorunda kalacağımıza vurgu yapıyor. “Sınırlar konusunda yalnızca tarihin ve dinin verebileceği bilinç olmaksızın isteklerimizi sınırlandırma girişimleri, büyük düş kırıklığına ve felaket

boyutlarına ulaşabilecek saldırganlıklara yol açacaktır.” diyen Kolakowski, dinsel gele-
neğin bize kendimizi sınırlamayı, ihtiyaçlarımızla isteklerimiz arasına mesafe koymayı
öğrettiğini hatırlatmaktadır. Burada ayırıcı nokta, gerçekten de dinlerin –söz konusu
olacak inanç sisteminin bütünü ve geçerli din ayrımı da bizce göz önünde bulundurul-
makla birlikte- insana sunduğu ahiret anlayışıdır. Eğer insan, ilahî bir adaletin burada
ve ötede mutlaka tecelli ettiğini düşünmez ve tüm varlığını da buraya hapsederse,
yine burada her şeyi istemesi ya da sınırsız bir iktidar duygusuna sahip olmak adına
her şeyi yapabilmesi de normal karşılanmalıdır. Bu durumda Kolakowski, “homo
consumptus”u (tüketici insan) frenleyen hiçbir ahlaki engelin kalmayacağını söylerken
çok haklı görünmektedir. Çünkü beşerî usun -rasyonalite- sunduğu projeler içinde
bir seçim yapmamız gerekecekse kimsenin birbirini ikna edemeyeceği bir durumla
da karşı karşıya kalacağız demektir: Böyle bir alanda herkes eşittir ve bir üst bağlayıcı
ilke yoktur. Yani eğer biri çıkıp da “bence...” diyecekse, bir diğersinin de “bence”si bir
o kadar “haklı” olacaktır ki modern insanın “haklar psikolojisinin” –sorumluluktan çok
hakkını düşünme; öyle ki bu psikoloji, sosyalizmi de sosyalizm olmaktan çıkarır- teme-
linde yatan da bu zihniyet yapısıdır. Modernlikle postmodernlik arasındaki içkin bağın
da burada yattığını söyleyebiliriz. Kolakowski’ye göre de günahı, eksikliği ve kötülüğü
reddetmek anlamına gelen kutsallığın reddi, aynı zamanda yapabileceklerimizin
sınırları olduğunu reddetmek demektir: “Sartre’in dediği gibi, kötülüğün rastlantı
olduğunu ileri sürmek, kötülüğün olmadığını, dolayısıyla geleneğin bize verdiği, bunu
isteyip istemediğimizi sormadan üzerimize yüklediği bilince ihtiyacımız olmadığını
söylemektir”. Yazar, modernliğin sonuçlarını veciz bir şekilde böylece ortaya koyuyor:
“O zaman güçlü olma isteğinin hiçbir ahlaki engeli yoktur. Sonunda, toptan özgür-
lük ideali, açgözlülüğün, kaba kuvvetin, şiddetin, dolayısıyla despotluğun, kültürün
yıkılmasının ve yeryüzünün perişan edilmesinin meşrulaştırılması hâline dönüşür”
(Kolakowski, 1991, s. 22-23).

Hem modernliğe alternatif olarak geleneği gösterirken modern devşirmenin getirdiği
çarpıklıktan hem de Batılı toplumların dışındaki geleneklerin dinlenmesinde oryanta-
list yaklaşımın dar sınırlarından kurtulabilmek için seçilen referansların hangi noktada
olduklarına dikkat etmek önemlidir. Subaşı’nın da vurguladığı gibi, “Oryantalizmin
yarattığı ve yaşattığı bu söylemin gölgesinde Doğu hakkında özgürce konuşulamaz”
(Subaşı, 1994, s. 107). Moderniteye karşı da geleneğe ya da bir geleneksel düşünceye
işaret edebilmemiz için de bu söylemden ve modern aklın sınırlarından azade olmamız
gerekmektedir. Rasyonel bilginin ötesinde, geçerli başka bilgilerin de varlığını kabul
edebilmenin önemine vurgu yapan Özdalga (1989, s. 38) da “Dünyada ve Türkiye’de
dinin ve dinsel fenomenlerin öneminin giderek arttığı bir dönemde, filozoflar, psi-
kologlar, sosyologlar vb. ile ilahiyat bilgisine ve eğitimine sahip kişiler arasındaki
diyaloğun bir an önce güçlendirilmesi kanısında”dır. Burada bizim söz konusu karşılaş-
tırmayı yaparken modern paradigmanın dışındaki özgün isimlere yer vermemizin ve

modernliğe karşı konumlamada geleneğin öne sürülmesi açısından modern sınırları taşıyan görüş açılarını karşılaştırmanın bir ayağı olarak ele almamızın altında da benzer bir yaklaşım vardır.

Gelenek, geleneksel düşünce ve gelenekçilik konularında dikkat etmemiz gerektiğini vurgulayan René Guénon'a göre geleneksel düşünceyle "gelenekçilik"i birbirine karıştırmamak gerekir: Gelenekçiler, gelenek hakkında hiçbir gerçek bilgiye sahip olmaksızın geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ya da istek duyan kişilerdir (Guénon, 2004b, s. 265). Bulaç'ın da belirttiği gibi, "Geleneğe meşruiyet kazandıran, onu kaynağında besleyen kutsal referanslardır", bununla birlikte, "Her bir obje ve fenomen nasıl mutlaklaştırılmazsa, hiçbir gelenek de mutlaklaştırılmaz" (Bulaç, 1993, s. 28). Zaten Mutlak'a ulaşabilmek açısından izafi olan ve mutlak olmayan her şeyin putlaştırılmasından kurtulabilmek gerekir ki kutsalın referanslarından gelen asıl anlam yerini bulabil-sin. Bunun karşısında geleneğin yoğun olarak yaşandığı yerlerde de geleneğin formları kolaylıkla putlar hâline gelebilir ki "gelenekçilik"in "gelenek"e karşı hâle gelmesinin temel bir yönü de bu olur.

René Guénon, çağının moderniteye karşı önde gelen uyarıcılarından olmuştur. Daha o zaman, modern dünyanın bunalımlarını fark etmiş, bu bunalımın ve modern açmazların derinlerinde yatan temel sorunlarına eğilmiştir. Modern dünyanın içinde bulunduğu hâli, zamanında, deyim yerindeyse bir tür halüsinasyon gibi düşünmüştür: Adına "ilerleme" demenin kararlaştırıldığı ve sadece maddi bir gelişmenin söz konusu olduğu şeyin övülen "yararları"nın büyük ölçüde aldatıcı olup olmadığını sorarken modern dünyanın, hâlâ vakit varken durması mümkün olmazsa kendi kendini yıkacak bir noktaya varacağını düşünmenin mümkün olduğunu belirtmiştir (Guénon, 1999, s. 137). Günümüzde sürekli artan bir hızla çoğalarak ilerleyen buluşların çok tehlikeli olduğunu ve gerçek amacı sanayi olan bilimin sadece çıkarıcı bir tarafa yöneldiğini hatırlatır (Guénon, 1999, s. 136). Bu hatırlatmayı Guénon'un, henüz modern dünyanın bizi getirdiği bugünkü durumdan çok önce –önceliği, Avrupa'nın modern dönemi içinde geçerli olmakla birlikte- yaptığını da göz önüne almak gerekir. Çünkü Guénon, bu tehlikenin ardındaki referans noktasının esaslarının farkına varmış ve bu referans sisteminin dışında, insanı gerçek anlamda insan kılacak ve onun "nefsani" yönlerini frenleyebilecek hakiki "imkânların" dünyasını keşfetmiştir. Guénon, modern uygarlığın da niceliksel uygarlık diyebileceğimiz bir uygarlık olduğunu, yani maddi bir uygarlık olduğunu söylemektedir. Modern dünyanın kendi tarzında bilim yaptığını iddia ettiği zamanlarda bile tüm güçlerini yoğunlaştırması, gerçekte sanayi ve "makinalaşma"nın geliştirilmesinden başka hiçbir şey için olmamış, böylece maddeye hâkim olmak ve onu kendi kullanımlarına tabi kılmak isterken ancak, onun kölesi olunabilmiştir⁹

9 Dikkat edilirse Guénon'un değerlendirmelerinin, Frankfurt Okulu'yla eleştirel yönden neredeyse aynı tonlarda olduğu fark edilecektir; şu farkla ki birincisi ikincisinden tamamen farklı olarak gerçek bir alternatif için konuşacak, Aydınlanma'ya geri dönülmesi gibi tekliflere gitmeyecektir.

(Guénon, 1999, s. 131-132). Guénon'un (1999, s. 128) tespit ettiği gibi:

"Modernler genellikle ölçülen, hesaplanan ve tartılan şeyleri, yani kısacası maddi şeyleri kapsayan bilimin dışında başka bir bilimi kavrayamazlar; çünkü niceliksel (*quantitatif*) görüş açısı, ancak bunlara uygulanabilmektedir. Niteliği niceliğe indirgeme iddiası, modern bilimin en belirgin özelliğidir. Bu yönde öyle bir noktaya gelindi ki ölçünün sokulmasının mümkün olmadığı yerde, gerçek anlamda bilimin de mevcut olmadığına ve niceliksel ilişkileri açıklayan bilimsel yasalardan başka yasaların bulunmadığına inanıldı. Descartes mekanikçiliği bu eğilimin başlangıcı oldu".

Bu özellik öyle çok yerleşmiştir ki "bugün ölçü, mahiyeti gereği belli bir ölçüye gelmeyen psikolojik alana bile uygulanmak istenmekte"dir (Guénon, 1999, s. 128). Buradan hareketle Guénon, önemli bir yere geliyor: "Sonunda ölçme imkânının sadece maddeye bağlı bir özelliğe dayandığı anlaşılmaz hâle geliyor. Bu özelliğin var olan her şeyi kapsadığı düşünülmedikçe bu ölçme işi, maddenin sınırsız bölünebilme özelliğidir. Bu da her şeyi maddileştirme anlamına gelir" (Guénon, 1999, s. 128-129). Bu tür bilimin gerçekle çok az bir ilişkisinin olduğunu belirten Guénon (1999, s. 129), "realite"nin de günlük kullanımda, salt duyulabilen realiteyle ilgili olduğuna dikkatlerimizi çeker ve şöyle devam eder: "Dil bir toplumun ve bir çağın zihniyetinin ifadesi olduğu için bundan, duyuların içine girmeyen her şeyin 'irreel', yani gerçek dışı, yani bir yanılsama ve hatta hiç var olmadığı sonucunu çıkarmak gerekiyor; belki de onlar açıkça bunun bilincinde olmayabilirler; ama bu olumsuz inanç gene de onların kalplerinde iyice yer etmiştir". Bu durum da modern bilimin dayanağı olan "nesnel bilgi"ye takılıp kalmakla anlaşılır; çünkü böyle bir anlayış, "tekil bir bilgiye", yani öznel bilgiye yer vermez. Hatta bazı öznel bilgi türlerini "mümkün" bile göremez. Öyleyse modernliğin "imkân"larının da yalnızca maddi alanda yer almasına ve kişiyi bu alana hapsedmesine de şaşırılmak gerekir.

Tekrar başa dönersek ölçme özelliğinin var olan her şeyi kapsadığı düşünülmedikçe bu ölçme işinin maddenin sınırsız bölünebilme özelliği olması, Guénon'un "entelektüel miyopluk" dediği durumla da bağlantılıdır aslında. Yunanlardan bahsederken kullandığı bu terimi Guénon, aynı konuyu bir şekilde sonuca varmak için en küçük yönleriyle alarak tüm yönleriyle sınırsızca incelemek gereksinimiyle açıklamaktadır; bu durumda, entelektüel miyopluktan ilk muzdarip olanların modernler olmadığını –kendi örneğinin de Eflatun'dan bahseder- hatırlatır (Guénon, 2004a, s. 38).

"Küllü"nin ve topluluğun birbirine karıştırılmasını da her şeyde sadece niceliği görme eğiliminin modernlerde doğurduğu bir sonuç olarak gören Guénon (2004b, s. 68), bu anlayış içinde bireylikten (*individualité*) üstün her ilkenin inkâr edilmesi ve sadece insani öğelere indirgenmesiyle tanımladığı bireyciliği (*individualisme*) (Guénon, 1999, s. 90) de modern düşüncenin ürünü olarak açıklar. Ona göre modern insan kendisini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendi seviyesine indirmek istemek-

tedir ve kendilerine “geleneksel bilimler”den veya saf metafizikten söz edildiği zaman, sadece “lâdinî bilim”in ve “felsefe”nin söz konusu olduğunu düşünen bu kadar çok insanın bulunması kuşkusuz bu nedenledir (Guénon, 1999, s. 104). İlkelerin inkârıyla bağlantısını açıkladığı bireycilikle ilgili olarak Guénon, şunları söylüyor (1999, s. 97):

“Kim bireyciliği kabul ederse zorunlu olarak bireyden üstün bir otoriteyi ve bireysel akıldan üstün bir anlama yeteneğini kabul etmeyip reddetmiş olur. Bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Buna göre, modern düşünce kaynağını insan üstü (*supra human*) düzeyden alan, kelimenin gerçek anlamıyla, her tür manevi otoriteyi ve büründüğü şekli ne olursa olsun –zaten bu şekil uygarlıklara göre değişir- özü itibarıyla böyle bir otorite üzerinde temellenen her tür geleneksel teşkilatı dışlamak zorundaydı”.

Bu durumda, sınırları çizilmeye çalışılan bu seküler beşerî alanda da bireyüstü otoritenin inkârı sonucunda bu boşluğun yerine zaman zaman modern bilimin geçirildiğini –“bilimcilik”- söyleyebiliriz. Bilimcilik eleştirisine yer verse de modern insanın ister istemez bir şekilde bilimciliğe düşmesi buradan kaynaklanır. Çünkü Kutluer’in de vurguladığı gibi, modern bilimin tarihi, seküler (lâdinî) bir din hâlini almış olan birtakım felsefi temellerin teşkil ettiği inançlar kümesini de içine almaktadır ve yalnızca itikadi planda kalınarak red ve kabulü mümkün olan bir dizi efsanenin üstünde yükselen modern bilimi biçimlendiren manevî yapının cümlelere dökülmeyen bu itikadi aksiyomları, bilimsel etkinlik içinde bir *bilgi aktı olarak değil*, bir *inanç aktı olarak* iş görürler (Kutluer, 1985, s. 28). Bilimin inanç alanındaki bu yerini göz önüne aldığımızda modern toplumlarda –ve modern insanların görüş açılarında- bilim ve dinin karşı karşıya getirilişini anlamamız da kolaylaşır. Örneğin İslam düşüncesinde modern bilim, elbette kökten bir eleştiriye tabi tutulabilir; fakat bilim ve din karşıtlığı gibi bir durum söz konusu değildir. Fakat bu karşıtlık modern düşüncenin hâlâ çok çatışmalı bir alanını oluşturmaktadır.¹⁰

Modern bilimi eleştiren Seyyid Hüseyin Nasr da modern bilimle geleneksel bilimleri karşılaştırmaktadır. O da Guénon’la paralel olarak geleneksel ilimlerin, metafiziksel ilkelerin uygulamaları olarak bazı tip zihinler için bu ilkelere götüren birer merdiven olduklarını belirterek canlı gelenekler bağlamında hayatın ve bilginin her yönünü geleceğin merkezine bağlayan araçlar hükmünde olduklarını ifade eder (Nasr, 1995, s. 159). Nasr’ın ele aldığı (1995, s. 158-159) bazı örnek ve açıklamalardan bir bölümü aktaralım:

“Geleneksel teknolojiler, zanaat ve asıl anlamı itibarıyla sanat ile alakalıdır; (aslında *techné de ars* gibi “yapmak” demektir); fakat T. Burckhardt ve A. K. Coomaraswamy gibi günümüzün geleneksel yazarlarının da çok güzel bir şekilde gösterdikleri gibi geleneksel bağlamda *ars sine scientia nihil* olduğundan onlar aynı zamanda geleneksel ilimler ile de alakalıdır. Misal olarak geleneksel mimarlık bir sanat, inşaa tekniği ve bilim sentezidir. Ayrıca eski Mısır’ın kimya

10 Bu alanın çok görünür kılındığı bir çalışma için bkz. Barbour, 2004.

teknolojisi [Weber'in modern ussalığı yüceltirken göremediği; bkz. yukarıdaki bölümler]... Teknolojinin geleneksel biçimlerinde geleneksel ilimlerden çıkarılmış olan bilgi, söz konusu eşya veya çalışmayı yapan, kullanan ve gözetleyen ruh ve bedenini etkileyen sonuçlar üretmek amacıyla pratik yöntemlerle birleştirilmiştir".

Lings'in de belirttiği gibi (1980, s. 42), "Tek bir bilim, evrenin bütün gizlerini kapsayacak derecede ilerleyemez ve bu yüzden birçok geleneksel tıp bilimi vardır". Fakat bu bilimlerin -yani "kutsal bilimler"-, modern bilimlerden oldukça farklıdır. Örneğin "hayat enerjisinin akışını kolaylaştıran ve beşerî mikrokozmun ruhsal ve fiziksel unsurlarını birbirine bağlayan ruhsal beden (psychic body) merkezleri, en doğru bir biçimde Çin tıbbınca keşfedilmiştir; burada fiziksel bedenin kendisine değil; fakat doğrudan fiziksel bedenin ilkesine uygulanan bir tedavi söz konusudur" (Nasr, 1995, s. 155-156). Bununla birlikte, "Batı'da bugün çok sayıda kişi, Batı tıbbının tedavi etmede bugüne kadar az çok güçsüz kaldığı birtakım hastalıkların tedavisi için Doğu tıbbının geleneksel okulları içerisinde önemli imkânlar keşfetmektedir" (Nasr, 1995, s. 127). Geleneksel bilimlerin uygulanım alanı yukarıda da aktarıldığı gibi ilkelerden oluşmaktayken modern bilim bu alandan kopuşla sınırlı bir beşerî alanın bilimi ve bu pratiğin tahakkümcü uygulanımını temsil eder. Çünkü burada "doğanın niteliksel yönleri" göz ardı edilmiş ve bunun sonucunda hem beşerî hem de doğal çevreye yapılanlar görmezden gelinmiştir (Nasr, 1995, s. 109). Nasr'ın belirttiği gibi geleneksel perspektifte insan, *beden, nefis ve ruha* sahip bir bütünlük olarak görüldüğü için geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bütün ilimler, bu bütünlüğün muayyen bir ihtiyacını karşılamış ve bu yüzden de bugün anlaşıldığı şekliyle "bilim için bilim" amacı güdülerek geliştirilmemişlerdir (Nasr, 1995, s. 136).

Bütün bu ayrım noktalarını görebileceğimiz, geleneksel düşünce ile modern düşünce arasındaki en derin ve en önemli fark ise kartezyen felsefe ile geleneksel düşüncenin anlayış ve görüş açıları arasındaki farktır. Hurafelerden ve toplumsal bunalımlardan uzak tutulacak müsbet bir bilgi ve bu bilgiye ulaşma anlayışı çerçevesinde bir akıl anlayışı üzerine "kurulu" ve kâinatın deterministik düzeyi ile ilişkilendirilen bilimin de determinist bir telakkiye sahip olduğu modern akıl, modern bilimin arka planını oluşturur. Burada ikincil nitelikler tad alma, acı çekme, sevinç duyma gibi etkinlikler ölçüye gelmezler, bu yüzden onları birer olgu olarak göz ardı etmek zorundayız (Kutluer, 1985, s. 29). Bu da eski bilimsel mirastan farklılaşmanın meydana geldiği bir noktadır. Rönesans dönemi boyunca ve özellikle de on yedinci yüzyılın "bilim devrimi"nde bilimsel mirasın içeriğine yeni ve yabancı bir "form" veya paradigmanın empoze edildiğini belirten Nasr, bu "form"un, Rönesans adı verilen kapsamlı gelişmenin yol açtığı çağın antropomorfik (insanbiçimci) ve akılcı düşüncesinin doğrudan bir sonucu olduğunu ifade ediyor. Dolayısıyla bu yeni "form", o dönemden bu yana tek bir gerçeklik düzeyi ile sınırlı kalmış ve daha yüksek varlık düzeylerine ve bilinç durumlarına ulaşma imkânına kapalı kalmış tek yanlı, tamamen dünyevi ve "dışsal" bir bilim ile sonuçlanmıştır (Nasr, 1995, s. 101).

Kuru bir akıl –modern ussallık- anlayışı üzerinde gelişen böyle bir bilim anlayışı ve bu anlayışın duygusal alanla arasında çizdiği sınır ve bu “ikincil” kılınan alana kadınlığın yerleştirilmesi, feminist bir perspektifle de eleştirilmiştir; Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*'da (1996) çalışması boyunca Antik Yunan'dan modern zamanlara dek bu anlayışın izini sürer. Aslında buradaki asıl sorun –Lloyd'un erkek akıl olarak adlandırdığı sorunsal-modern aklın kendisidir; çünkü bu akıl anlayışı insanı tanımlamakta ve aslına ulaştırılmakta yetersiz kalmaktadır –bugün modern dünyanın bunalımlarının da temelindedir. Özellikle Descartes'la ruh-beden ikiliği içinde açıklama ve anlama yöntemi, bizi, zaman zaman iyi olanın da sırf “ruh” alanında kalması gibi –idealizm ya da modern anlamıyla metafizik- yanlış bir yöne sevk ederek –bu yüzden örneğin hem materyalizm hem de idealizm aslında bu paradigmanın içinde kalarak aynı açmazı sunarlar- daha baştan eksik ve yanlış kavramsal araçlar içinde kalmamıza sebep olur. Oysa geleneksel düşüncede ruh-beden ikiliği değil; akıl (aklın da temel iki yönünden bahsedilecektir) ruh ve nefis kavramları –bu kavramlar kendi içlerinde yine derecelenmekle ve çeşitli düzeylerde farklılaşmakla birlikte- bu ikiliğin karşılayamadığı yerde var olan temel boşluğu doldururlar. Burada olumsuzlanan yön nefis (emmare nefis) olmakta ve insan altı ya da kâmil olma durumu da nefsin terbiyesiyle ilişkili olmaktadır. Bu disiplin ve varoluş durumu içinde –burada yalnızca dünyeviliğin yatay varoluşu değil, gerçek Varlıkla ilişkisellik/muhabbet bağlamında dikey varoluş söz konusudur artık ki asıl özgürlük de burada başlar- akıl kavramı da bu düzleme göre şekillenmektedir. Özetle, “Her ne kadar Descartes'ın kendisi bunun aksini iddia ediyor ve fikirlere özgü ruhsal bir âlem düşünüyorsa da Frithjof Schuon'un da sarahatle vurguladığı gibi, onun geleneksel akıl (intellect) kavramıyla us (reason) kavramını özdeşleştirdiği kesindir” (Schuon'dan aktaran, Kutluer, 1985, s. 84). Oysa bu; “Birden duyuyuş ve görüş yoluyla bilen Intellect (kuvve-i fehime, kalbî akıl, zekâ) ile analiz ve bölme yoluyla bilebilen 'ratio' (akıl, us) arasındaki temel farklılığın unutulması”nın (Nasr, 2004, s. 48) sonucudur. Kalbî aklın farkına varılmaması ya da reddi neticesinde “Batı düşünce paradigmasında” “erkek akıl” eleştirisi de daha anlamlı hâle gelmektedir.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada genel olarak sosyoloji kuramları üzerinden takip etmeye çalıştığımız “modern akıl”, modernitenin dışından bir alternatifle karşılaştırılmak istenmiştir. Modern aklı modernliğin yıkıcı sonuçlarının bir neticesi olarak görebilmek, modern paradigma dışında ciddi bir alternatifi de akla getiriyor. Eğer uygarlığımız, bugün küresel ölçekte sosyolojik göstergelerle karşı karşıya ve tehdit altındaysa sorunların çözümü için sosyoloji de bizzat kendi kendisini –“nasıl bir bilim” yaptığımız sorusu ile de ilgili olarak- sorgulayacaktır. Bu sorgulama neticesinde modernliğin içinden gelen Eleştirel Okul'un bile yeterli olmadığını, merceğimizi nasıl Geleneksel Okul'a çevirebileceğimizi göstermeye çalıştık.

Sosyolojinin klasiklerini de içine alan bütün bir modern paradigmanın aslında Kartezyen felsefenin bir uzantısı olarak görülmesi ne demek istediğimizi daha da net ortaya koymaktadır. Bekaroğlu'nun (1993) da açıkça ifade ettiği gibi, Hobbes ve Descartes dâhil tüm kartezyen filozoflarda akıl, us, nefis gibi kavramlar hep eş anlamlıdır ve mind (zihin) kavramına indirgenirler; zihin de nörolojik ve fizyolojik süreçlerden başka bir şey değildir. Hâlbuki geleneksel kültürlerde akıl, ruh ve nefis kavramlarının ayrı ayrı anlamları vardır ve akletme, sürekli sezgi ve ilhamla, hikmete ulaşmayla alakalıdır (Bekaroğlu, 1993, s. 127). Bu durumda tradisyonalistlerin nasıl köklü ve tamamen farklı bir eleştiri ortaya koydukları daha da görünür bir hâl alıyor. Hatta geleneksel toplumlarda çözülmenin ve modernleşmenin başlamasıyla akıl anlayışında da böyle bir noktadan kayma olduğunu söylemek mümkündür. Buradan hareketle geleneksel düşüncede de akıl yürütmenin önemli bir yeri olduğunu, fakat bu akıl yürütmenin reason-intellect ilişkisi içinde bir tür akıl yürütme olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak bu görüş açısından hareketle, "Batı kültürünün açılımı olan modernite, nefsi kışkırtır" (Bulaç, 1993, s. 31) demek mümkündür. Oysa söz konusu yayılmacı kültürde böyle bir anlayış ve bilinç dahi kolay kolay söz konusu olamamaktadır. Öyleyse modernitenin modernliğin içinde kalan eleştirisinin temel eksiğinin bu perspektifle açıklanabileceğini söyleyebiliriz: Görünmeyeni ve fizik ötesini ruh olarak algılayan ve geleneksel düşünceden farklı olarak bu alan içinde nefis (*emmare nefis*) denen bir bileşenin de olduğunu göremeyen modern aklın temel problemi burada düğümlenmektedir. Böylesi bir görüş, modern aklın tahakkümcü pratiklerinden oldukça farklı sonuçlar doğurur; burada ne özne ne de nesnenin –Frankfurt Okulu'nu hatırlayalım– tahakkümünden bahsetmek mümkün değildir ve kişinin dünyayla ilişki kurma biçimi de buna göre farklılaşacaktır. Bu çerçevede kurumlarını oluşturan geleneksel toplumların tekniklerini ve yaşamsal döngülerini ve modern topluma sunulabilecek en köklü alternatifi bu bağlam içinde anlamak da daha gerçekçi görünmektedir. Bu tartışmada söz konusu durumun tarihsel açıdan da delillendirilebileceği gösterilmek istenmiştir.

An Alternative Approach to the Arguments of Modernity: The Critique of the Modern Mind and the Traditional Thought

Cemile Barışan*

In European societies modernity has been used to refer to the new normative phenomena of the new social rules, perfection of the standards of moralities and virtues, and rejection of the previous norms (Habermas, 1990, pp. 31-33). Historically modernity also refers to the contemporary features of the society as well as “the new discourse” that is completely differentiated from the former, i.e. “the old” (Onions, 1973, p. 1342). This study will review the precursors of modernity and the philosophical background of the “modern mind” by underlining its primary role via reference points that lie outside modernity. The paper will examine the modern mind firstly through some main sociologists’ viewpoints and through the critics of modernity who are still in the agenda of sociology. And then the opinions of different traditionalists against modernity will be discussed.

The Enlightenment played a historical role within the process of socialization which is described as ‘the process of civilization’ by Elias (2011). The Enlightenment elevated the “humane”, glorified the rational mind and Kant called the humanity to use their minds for the perfection of one’s faculties (Kant, 1784/2001, pp. 15-16). This signified the rise of a new dogma which ironically claimed that people were abandoning their dogmas. While establishing a new secular political system without divine sanctions, a religion without mysteries and moral codes that are stripped off dogmas, the sciences had to gain the power to help the mankind dictate the forces of the nature (Hazard, 1999, pp. 15-16). In other words, the thinkers of the Enlightenment were trying to secularize the medieval heritage (Çiğdem, 2001, p. 18). As Gay says, the characteristic ideas of the Enlightenment could be traced back to the medieval times, however, these ideas gained their revolutionary aspect with the Enlightenment (Çiğdem, 2001, p. 19). Bierstedt defines modern times as the period when the supernatural was replaced with the natural, religion with sciences, the divine command with the law of nature, and priests with philosophers (Bierstedt, 1997, p. 19).

* PhD. Student, Marmara University, Philosophy & Religious Sciences, Correspondence: ceritr@yahoo.com

The Enlightenment criticized the origins of religions and developed a “rational” opposition towards religious authorities, which also added a psychological dimension to modernity. This new perspective formed its own secular institutions, and the shift from the “old” to the “new” brought a new sense of existence to the society. The *avant-garde* existence in modernity resembles Charles Baudelaire’s definition of modernity (Baudelaire, 1997). As modernity disseminated into the society, it has created an unexpected discomfort, and the formula of modernity which was dependent on self-growth turned into a phenomenon that disrupted the self. However, regardless of the growing disruptions, the modern man managed to get pleasure out of loneliness and strictly embraced this new sense of pleasure. Perhaps the joy of loneliness results from the growing self, which is a derivative of Benjamin’s *flâneur* (Benjamin, 2001). As Bauman cites Nan Elin, this new sense of loneliness also bore a new factor: fear. Increasing security systems in our private space, the prevalence of public surveillance systems, and never ending news about risk factors in the mass media are the proofs of the fear factor that is incumbent in our post-modern times (Bauman, 1999, p. 57). Mustafa Merter’s *Nine Hundred Layers of Human (Dokuz Yüz Katlı İnsan)* summarizes the theories in modern psychology and further compares this paradigm with the traditional human approach (Merter, 2008). Sevil quotes Edwin Black, and points out the both constructive and destructive aspects of modernism (Sevil, 1999, p. 76). In this point, Schumpeter’s famous phrase, “constructive destruction” to describe the progress of capitalism should also be reminded (Schumpeter, 2010, pp. 103-104). Although modernity is constructive in its fundamental understandings of “prosperity, comfort and fighting with nature”, these very fundamentals have become destructive by making the modern men insatiable and vandal towards nature.

The prevalent moral crisis in modern societies is one of the primary issues within modernity discussions. Ross Poole expresses that the impasse of modernity is a moral one, and morality in modernity is under unprecedented suspect (Sevil, 1999, p. 21). Pool asserts that the underlying reason is the exclusion of the moral contingency of knowledge in the structure of modernity. Modern institutions have rendered morality a personal choice rather than a rational matter of faith; which in return has turned morality into an impossible practice (Sevil, 1999, p. 21). However the main problem lies with this notion of ‘rational matter of faith’, since modern thought is founded on the premises that “the rational” is separate from, in fact alternative to the “faith”, and these two cannot ever be adjacent.

When it first became influential in the era along with the Enlightenment, Modernity reinforced its discourse of progressivism in the clash between traditionalists and modernists (Bock, 1997, p. 59). The industrial society turned into a worldly religion as described by Saint-Simon, and artists, scientists and industrial leaders became the new clergy class (Swingewood, 1998, p. 58). The dissemination of this “new religion”

was followed and complemented by Auguste Comte's positivism, which also became the main medium through which people tried to understand the society (Comte, 2001). Positivism started to be seen as the main source of knowledge, and thus, the use of statistical analysis in social sciences and material reasoning in historical and natural matters became central. As a result, knowledge could only be obtained through empirical methods and the truth could not be perceived through the Divine (Swingewood, 1998, p. 51).

Karl Marx's criticism of modern society was based on production relations. However, Marx saw this process as an inevitable phase of the social evolution towards socialism (Marx, 1967). In this evolutionary social change, Marx thinks that people believe in what they have created as a result of the ideology they follow (Marx, & Engels, 1968, p. 27). This was an outcome of Marx's understanding of humanity only through social relations, and therefore, according to Marx, every aspect of an individual's existence was dependent upon his societal relations (Marx, 1976, p. 193).

On the other hand, for Max Weber, modernity was a historical destination of the rise of rationalism in society (Çiğdem, 1997b, p. 115). Some modes of behavior that are essentially considered relative in the traditional thought are transformed into absolute forms in Weber's modernity. In his *Politics as a Vocation*, the differentiation he makes between the 'ethics of absolutism' and the 'ethics of responsibility' is an example of his absolutist grounds (Weber, 1993, p. 118). While trying to react to modernity, by treating morality as a separate and independent personal phenomenon, Weber also ends up being modern. Given the misconceptions about Islam within the western society, Weber also conceptualized Islam as a hedonistic religion (Peters, 1993, p. 103). Weber's perspective of different belief systems is shaped only as a reference point for capitalism, and this stance of Weber can be clearly identified in his *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Weber, 2005, pp. 13-14). Thus, it is seen that Weber does not regard traditional sciences as significant; however, even a glance at the traditional heritage can vouch for the depth and the richness of the traditional knowledge (Faruki, İ. R., & Faruki, L. L., 1991; Nasr, 2006). While analyzing Islam, Weber failed to focus on the value that is placed on morality in Islam, and the links between ethical/moral codes and Qur'an and the tradition of the Prophet (Aydın, 1993, p. 47). The orientalism in Weber's perspective and simplification and out casting of religious content resulted in misreading of religious ideals (Özdalga, 1989, pp. 30-31). Evaluating religion through the new panorama of social relations limited the in-depth understanding of traditional knowledge. However, the rise of crisis and depression in modern world has also given rise to doubt and suspicion of modern grounds which has generated a tendency towards rediscovering religion.

Following the crisis of the 20th century, the first critical reaction to modernism came from the Frankfurt School. Marcuse, similar to Marxist ideas, promoted the concept

of evaluating human existence through his social presence (Çiğdem, 1997a, p. 43). The myth as the representation of the world where the subject is dominated by the object has been replaced by the Enlightenment in which the subject and the object are in constant battle for superiority (Çiğdem, 1997a, p. 49). Adorno and Horkheimer's *Dialectics of Enlightenment* focuses on the betrayal of Enlightenment to its own ideals and criticizes the modern mind (Adorno, & Horkheimer, 1995). The consequences of the Enlightenment lie in the core of this criticism (Dellaloğlu, 2003, p. 20). However, their comprehension of the "essential mind" (Soykan, Keskin, & Dellaloğlu, 2003, p. 41) also remains secular, and thus again we come to the grounds and assumptions of The Enlightenment: the School criticizes modernism, but offers no alternatives.

This way of thinking which has produced the "center-periphery" axis in modern thinking, has also helped form the "modernizing" mentality. But as the consequences of modernity have created some disharmony in the "center" or "periphery", the second half of the 20th century seemed to witness a gradual change in terms of optimism and "progressiveness": the prospects of modernity and even the modernity itself has been questioned. The considerations turned towards the modern mind itself and serious criticisms are posed towards the modern mind, which has been flourished by the Enlightenment.

Peter Wagner rejects the crisis of modernity and postmodernism as being a philosophical or epistemological crisis since most of the philosophical issues of modernity are not new and they precede modernity. He asserts that people have just begun focusing on these points of crisis (Wagner, 2003, pp. 79-80). Anthony Giddens sees globalization as a result of modernity and its institutions (Giddens, 1998), and thus shows how the modern man's existence is limited to the physical world. In a similar way, Alain Touraine sees the fragmentation in modernity in terms of its actors and concepts, such as, nations, businesses, consumption and technology (Touraine, 2002, pp. 154-170). In order to rehabilitate the fragmentation in modernity, he thinks that the aforementioned actors and concepts need to be defragmented (Sevil, 1999, p. 30). The discussions on modernity and reactions to it also have given birth to postmodernism. Even though there has not been a consensus on the meaning and ideals of postmodernism, it has become a platform to react to modernity (Harvey, 1999, p. 21). Harvey claims that postmodernism is characterized with languish of arts and superficiality of cultural practices, and it indicates an approach towards materialism. Consequently, these reviews remain within the restraints of the modern paradigm and cannot go beyond the secular superficiality.

In this discussion, the main line that we may compare with the modernist point of view will come from out of modernity. Gellner takes an interesting stance in his criticisms of modernity and postmodernism by placing Islam against the Enlightenment's rationalism (Gellner, 1994). Following this perspective, Kolakowski (1991) states that

the kingdom of the rational mind could not achieve the victory that was foreseen for it, and thus the argument in modern paradigm extends towards traditionalism.

As Subaşı (1994, p. 107) states, the orientalist discourse prevents the emergence of an objective perspective of the Eastern world. The return to traditionalism lies in the exoneration of this orientalist discourse from the salvation of the mind and the material limitations. At this point, it is important to be aware of the difference between tradition, traditionalism and traditional thought (Guénon, 2004b, p. 265). As it is described by Bulaç (1993, p. 28), what authenticate the traditions are the divine references; however, given that the objects and phenomena cannot be seen as absolute, traditions also cannot be made absolute. Guénon (1999, p. 137) realizes that if the modernity does not halt itself, it will create the dynamics that will prepare its doom. Guénon and the traditionalist movement realize the insatiable aspects of humanity and discover a world of opportunities that limits the concupiscence of humanity. Moreover, the idea that everything can be measured is an “intellectual myopia” according to Guénon (2004a, p. 38). The modern man is the one who tries to simplify the truth according to his level, instead of trying to improve himself to understand it. This is the reason of the existence of many people who think that there is only one kind of science; the “secular one”, when they are told of the traditional sciences or pure metaphysics (Guénon, 1999, p. 104). Therefore, within modern “scientism”, scientific performances have almost become faith conventions rather than knowledge testaments (Kutluer, 1985, p. 28). Taking this into consideration adds an important perspective in analyzing discussions on science and faith (see Barbour, 2004).

Seyyid Huseyin Nasr’s reaction to modernism is similar to the way that Guénon uses traditionalism to criticize modernism. As Lings indicates, one type of science is not sufficient to comprehend the secrets of the universe; this is why there are many types of medical sciences (Lings, 1980). In the traditional thought, the body, the soul and the self exist in a wholesome structure that grasps human as a whole. Therefore in the traditional thought, science is used to understand and perfect this structure, while in modernity science is done for the sake of science (Nasr, 1995, p. 136). This comparison reveals the most important difference as the difference between the comprehension and mind of the Cartesian philosophy and the traditional thought. Lloyd in her work *The Man of Reason* traces this mind back to the Antique times and this masculine mind stays insufficient in explaining the human mind (Lloyd, 1996). Descartes tries to bring soul into the discussion, but his dichotomy of soul and body leads the discussion unto an obscure direction. In the traditional thought, body and soul do not exist as the resulting entities; rather the concepts of *mind* or *intellect*, *soul* and *nefs*; here the *nefs* (*nefs al-ammarah*) is the part which is disconfirmed. As Schuon further claims, Descartes contracts the traditional *intellect* concept and *reason* into the same term (Kutluer, 1985, p. 84). This is a natural consequence of the dismissal of the difference

between the intellect that is perceived through senses and the reason that is perceived through analytics (Nasr, 2004, p. 48).

Finally, the whole paradigm of modernity which also comprises the classics of sociology should be considered as an extension of Cartesian philosophy. Cartesian philosophy treats the intellect, reason and the self as synonymous concepts and they are all reduced to the concept of *mind*. However, in the traditional thought these differences constitute an important meaning and they complete each other to reach "the truth" (Bekaroğlu, 1993, p. 127). As a result, the western modernism instigates the self (Bulaç, 1993, p. 31). The modern mind perceives the invisible and transcendental field of human being as the *soul*; however there is another component that is called *nefs al-ammarah*, and that's where the modern mind's fundamental problem lies. On the other hand, the traditional thought provides a truly in-depth understanding of terms like mind, intellect, reason, and self, and provides a sphere for humanity that is not limited by the material. Therefore, it can offer an alternative to modernity and a solution to the crisis and depressions that modernity has brought about.

Kaynakça / References

- Aydın, M. (1993). Dinin dünyevileşme sorunu Protestanlık ve İslâm. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 43-56.
- Barbour, I. G. (2004). *Bilim ve din*. İstanbul: İnsan.
- Baudelaire, C. (1997). *Modernlik, modernizmin serüveni* (hzl. E. Batur, çev. B. Ersan). İstanbul: Yapı Kredi.
- Bauman, Z. (1999). *Küreselleşme toplumsal sonuçları* (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.
- Bekaroğlu, M. (1993). Antik akıl ve aydınlanma. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 121-128.
- Benjamin, W. (2001). *Son bakışta aşk* (hzl. N. Gürbilek). İstanbul: Metis.
- Bierstedt, R. (1997). 18. yüzyılda sosyolojik düşünce. T. Bottomore ve R. Nisbet (hzl.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde. Ankara: Ayraç.
- Bock, K. (1997). İlerleme gelişme ve evrim kuramları (hzl. A. Uğur ve M. Tunçay). T. Bottomore ve R. Nisbet (hzl.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde (s. 51-92). Ankara: Ayraç.
- Bulaç, A. (1993). Modernite'nin seküler sitesinde kutsala, hayata ve tarihe dönüş. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 19-34.
- Comte, A. (2001). *Pozitif felsefe kursları* (çev. E. Ataçay). İstanbul: Sosyal.
- Çiğdem, A. (1997a). *Akıl ve toplumun özgülleşimi*. Ankara: Vadi.
- Çiğdem, A. (1997b). *Bir imkân olarak modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.
- Çiğdem, A. (2001). *Aydınlanma düşüncesi*. İstanbul: İletişim.
- Dellaloğlu, B. F. (2003). Bir giriş: Adorno yüz yaşında. *Cogito*, 36, 13-36.
- Elias, N. (2011). *Uygarlık süreci* (C. 1, çev. E. Ateşman). İstanbul: İletişim.
- Faruki, İ. R. ve Faruki, L. L. (1991). *İslam kültür atlası* (çev. Z. Kibaroğlu ve M. O. Kibaroğlu). İstanbul: İnkılap.
- Gellner, E. (1994). *Postmodernizm İslam ve us* (çev. B. Peker). Ankara: Ümit.
- Giddens, A. (1998). *Modernliğin sonuçları* (çev. E. Kuşdili). İstanbul: Ayrıntı.

- Gu n n, R. (1999). *Modern dünyanın bunalımı* ( ev. M. Kanık). İstanbul: Verka.
- Gu n n, R. (2004a). *Doğu düşüncesi* ( ev. F. Topaçoğlu). İstanbul:  z.
- Gu n n, R. (2004b). *Niceliğin egemenliği ve çağın al metleri* ( ev. M. Kanık). İstanbul:  z.
- Habermas, J. (1990). Modernlik: Tamamlanmamış bir proje. N. Zeka (drl.), *Postmodernizm içinde* (s. 31-33). İstanbul: Kıyı.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin durumu* ( ev. S. Savran). İstanbul: Metis.
- Hazard, P. (1999). *Batı düşüncesindeki büyük değişme* ( ev. E. Güngör). İstanbul: Ötüken.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği, felsefi fragmanlar I* ( ev. O.  z g l). İstanbul: Kabalıcı.
- Kant, I. (2001). 'Aydınlanma nedir?' sorusuna yanıt (1784) ( ev. Nejat Bozkurt) *M lahazat*, 1.
- Kolakowski, L. (1991). İnsan yalnız aklıyla yaşamaz. *New Perspectives Quarterly Türkiye*, 1, 20-27.
- Kutluer,  . (1985). *Modern bilimin arkaplanı*. İstanbul: İnsan.
- Lings, M. (1980). *Antik inançlar modern hurafeler* ( ev. E. Harman ve U. Uyan). İstanbul: Yeryüzü.
- Lloyd, G. (1996). *Erkek akıl* ( ev. M.  zcan). İstanbul: Ayrıntı.
- Marx, K. (1967). *Kapitalizm  ncesi ekonomi şekilleri* ( ev. M. Belli). Ankara: Sol.
- Marx, K. ve Engels, F. (1968). *Alman ideolojisi* ( ev. S. Hilav). İstanbul: Sosyal.
- Marx, K. (1976). *1844 el yazmaları ekonomi politik ve felsefe* ( ev. K. Somer). Ankara: Sol.
- Merter, M. (2008). *Dokuz yüz katlı insan*. İstanbul: Kaknüs.
- Nasr, S. H. (1995). *Bir kutsal bilim ihtiyacı* ( ev. ř. Yalçın). İstanbul: İnsan.
- Nasr, S. H. (2004). *İşl m ve modern insanın  ıkmazı* ( ev. A.  nal ve S. B y kduru). İstanbul: İnsan.
- Nasr, S. H. (2006). *İşl m ve bilim* ( ev.  . Kutluer). İstanbul: İnsan.
- Onions, C. T. (Ed.). (1973). *The shorter Oxford English dictionary on historical principles, V.II*. Oxford: Clarendon Press
- Özdalga, E. (1989). Din din midir yoksa başka bir şey midir? Dinsel fenomenleri indirgeyici (red ksiyonist) yaklaşımların bir  n eleştirisi. *İşlami Araştırmalar*, 2, 29-39.
- Peters, R. (1993). Kalvinizm, Weber ve İşl m fundemantalizmi ( ev. K. Canatan). *Bilgi ve Hikmet*, 3, 98-103.
- Schumpeter, J. A. (2010). *Kapitalizm sosyalizm demokrasi*. Ankara: Alter.
- Sevil, M. (1999). *Türkiye'de modernleşme ve modernleştiriciler*. Ankara: Vadi.
- Soykan,  . N., Keskin, F. ve Dellaloğlu, B. F. (2003). Adorno ve yapıtı. *Cogito*, 36, 37-65.
- Subaşı, N. (1994). Oryantalist söylem'in sosyolojisi. *Bilgi ve Hikmet*, 6, 104-111.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* ( ev. O. Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin eleştirisi* ( ev. H. Tufan). İstanbul: Yapı Kredi.
- Wagner, P. (2003). *Modernliğin sosyolojisi* ( ev. M. Küçük). Ankara: Doruk.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları* (hzl. H. H. Gerth ve C. Wrights Mills,  ev. T. Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- Weber, M. (2005). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* ( ev. Z. G rata). Ankara: Ayrı.