



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ BİLİM DALI

BİLİM, İDEOLOJİ VE BİLİME İSLAMCI YAKLAŞIM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşegül EMİROĞULLARI

BURSA - 2012



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ BİLİM DALI

BİLİM, İDEOLOJİ VE BİLİME İSLAMCI YAKLAŞIM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşegül EMİROĞULLARI

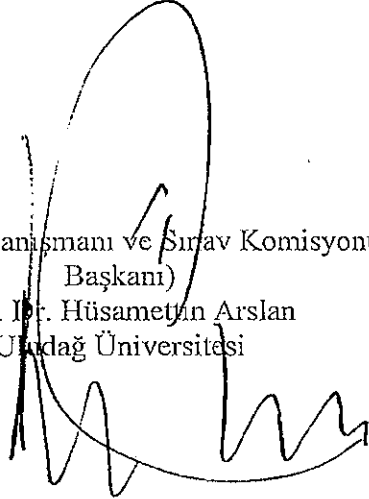
Danışman:
Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

BURSA - 2012

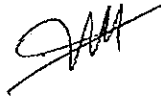
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sosyoloji Anabilim Dalı, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı'nda 700844003 numaralı Ayşegül Emiroğulları'nın hazırladığı "Bilim, İdeoloji ve Bilime İslamcı Yaklaşım" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 07 /05/ 2012 günü - saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Prof. Dr. Hüsameddin Arslan
Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Ahmet Cevizci
Uludağ Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Feridun Yılmaz
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

07/05 / 2012

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Ayşegül Emiroğulları
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Sosyoloji
Bilim Dalı	: Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VII + 104
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Hüsamettin Arslan

BİLİM, İDEOLOJİ VE BİLİME İSLAMCI YAKLAŞIM

Elinizdeki çalışmada “bilim, ideoloji ve bilime İslamcı yaklaşım” başlığı altında bilhassa modern bilimin ve onun pozitivist yorumunun -sosyal kontekstinde- dikte ettiği bilim-ideoloji karşıtlığını ele aldım ve bu tartışmayı bir ideoloji olarak “İslamcı bilim” teziyle ilişkilendirdim. Bilim ve özellikle modern bilim, ideoloji kavramının yapısal özellikleri ve gelişim tarihi ile bir takım benzer özellikler gösterir. Bu kavramların ortaya çıkış ve birbirlerinden kopuş süreçleri oldukça ironiktir. Kavramların sosyal kontekste bağlı değişimi ancak sosyolojik bir perspektifin benimsenmesiyle ortaya çıkabilir. Bu açıdan biz de genel bağlamda sosyoloji ve özel olarak bilgi sosyolojisinin perspektifini kullanmak suretiyle iki önemli sosyal fenomen olarak bilim ile ideolojinin sosyal yaşantıda birleşmelerinin örneği olarak İslamcılarının bilime yaklaşımlarını seçtik. Girişte, metodları ve anahtar kavramları ile birlikte çalışmanın tezi özet olarak verildi. Birinci bölüm “modern bilim” ve “ideoloji” kavramlarının gelişimlerini birlikte ele almayı, ikinci bölüm bu kontekstten kopmayarak İslamcılarının modern bilime bakışlarını temsilcileri örnekleminde tanıtmayı, üçüncü bölüm ise sosyolojik perspektifle değerlendirme açısından İslamcı bilimi eleştirmeyi amaçlamıştır. Elinizdeki metin, modernite ve bu kontekstten bağımsız düşünülemeyen “modern bilim”, “ideoloji”, “İslamcı” ve “İslamcı bilim” anahtar kavramları temelinde; ide olarak bilim ve ideolojinin teori bağlamında birbirinden bağımsızlığının, sosyal dünyadaki -lebenswelt- istemsiz (bilinçsiz) birleşme ve bütünleşmelerini İslamcılarının modern bilimi değerlendirme ve yorumlamaları bazında göstermeyi amaçlar.

Anahtar Sözcükler:

Modern Bilim

İdeoloji

İslamcılık

İslamcı Bilim

ABSTRACT

Name and Surname : Ayşegül Emiroğulları
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Sosyoloji
Branch : Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Degree Awarded : Master
Page Number : VII + 104
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Prof. Dr. Hüsamettin Arslan

SCIENCE, IDEOLOGY AND ISLAMIST APPROACH TO SCIENCE

With this thesis I discuss the truth that with the title of “ science, ideology and Islamist approach to science” especially modern science and its positivist appearing – in social context- don’t have the properties as they are declared with the paradigms of ideology that is generally declared as its contrary ,specifically Islamist’s commentate of modern science. Science and particularly modern science have some similar features with the structural features and progress history of ideology concept. Process of merging and separating of these concepts are quite ironic. Alteration depending upon social context of concepts can only emerge with adopting a sociologic perspective. In that respect, using sociology and private sociology of knowledge’s perspective we choose Islamist’s approach to science as a sample of integration of science and ideology as two important social phenomenon in social life. In the prelude section, studying with its methods and key concepts’ thesis is presented. First section intends to discuss progress of modern science and ideology concept together, second section intends to, without separating from this coherence, introduce Islamist’s viewpoint of modern science with representational people samples, third section intends to criticize Islamic science with sociological perspective evaluation. This text intends to present -lebenswelth- reflex (unconscious) union and coalesce of science as idea and ideology’s theoretic independence in social life on the basis of Islamists’ evaluation and interpretation of modern science under the skin of key concepts; modernity and ,contexts which can’t be detached from this context, “modern science”, “ideology”, “Islamist” and “Islamic science”.

Keywords:

Modern Science

Ideology

Islamism

Islamic Science

ÖNSÖZ

Modern çağın en dikkate değer özelliği, bilimin konumuyla ilgili özelliğidir. Bilim, tarihi içerisinde önemli değişimler geçirmiş fakat bu değişimler modern zamanlardaki kadar hızlı ve köklü olmamıştır. Sosyal değişimlerdeki hız, modernitenin en önemli özelliğidir. Bilim ve ideoloji gibi iki kavramın hem aynı anda meydana gelmesini hem de zıt kutuplara yerleşmesini sağlayan dönem modern dönemdir. Modern bilimin doğuşu, modern bilimin gelişimi, modern bilime farklı yaklaşımlar ve dinamik yapısına yönelik eleştiriler bu dönem içerisinde ve çok da uzun bir süreyi kapsamayan bir süre zarfında gerçekleşmiştir. Bizim için önemli olan bu süreci ve ideoloji ile olan ilişkisini ele alan birçok sosyolojik metin yardımıyla tekrar ve farklı bir gözle değerlendirmektir. Aynı zamanda elinizdeki metnin İslamcılarının modern bilime yaklaşımlarını ele alan birçok metin arasında bir değeri olacaksa, bu değer sosyolojik bir zemine sahip olmasından kaynaklanır. Bilindiği üzere bu metin de ele alıp yorumlamaya çalıştığımız ve yorumladıkça farklı okumalar elde ettiğimiz her metin gibi okurun yorumuna göre şekillenecektir. Elimizden geldiğince yapmaya çalıştığımız şey en azından anlatmak istediğimizi kısa ve öz biçimde anlatmaktır; dikte etme ya da benimsetme uğraşı değil. Bu yüzden olması gerekeni değil, arka planı açıklayarak olanı göstermek körü körüne bir eleştiriden daha faydalıdır.

Bana var olması gereken üzerine ihtimaller kurmaktan çok var olan üzerine düşünme temelini kazandıran, tez konumun fikir babası olmasa da, tezin içeriğini O'nun düşünceleri çerçevesinde biçimlendirdiğime inandığım, fikirleri, tez ya da tezleri ve tüm yönlendirmelerinin yalnız bu çalışma süresi içerisinde kalmadığına ve kalmayacağına can-ı gönülden inandığım, saygıdeğer hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'a müteşekkirim. Ayrıca tezi hazırlama sürecinde fikri gelişimime altyapı hazırlayan ve fikirleri ile tezime yön vermeme yardımcı olan değerli hocalarım Prof. Dr. Fügen Berkay, Yrd. Doç. Bedri Mermutlu ve ismini anamadığım ve üzerimde emeği olduğuna inandığım tüm hocalarıma teşekkür ediyorum.

Belki de fikirleri yazarak anlatmak en zordur. Düşünceden yazıya akan her kavramın hakkını verebilmek, ifade edilmek istenen düşüncenin akla düşen esas anlamını yakalamanın güçlüğü yazan açılarından zorlu bir süreç doğurur. Bu süreçte yanımda olan tüm dost ve arkadaşlarıma; fakat esas olarak bu süreci benimle birlikte yaşayan, varlık sebebim ailem, Erkan, Figen, Deniz Emiroğulları'na sonsuz teşekkürler...

Ayşegül Emiroğulları

Bursa, 2012

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİLİM VE İDEOLOJİ	9
----------------------------	---

İKİNCİ BÖLÜM

1. BİLİME İSLAMCI YAKLAŞIM	46
----------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. DEĞERLENDİRME	69
------------------------	----

SONUÇ.....	94
KAYNAKLAR.....	96
ÖZGEÇMİŞ.....	104

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
ts.	Basım tarihi yok
y.y	Yayın yeri yok
Yay.y.	Yayımcı yok

GİRİŞ

Elinizdeki çalışma “İslamcı”ların modern bilime yaklaşımları perspektifinde İslami Bilim/İslam Bilimi (Islamic Science) denilen “bilim” ya da bilim anlayışı hakkındadır ve konuyu modern bilim-ideoloji ilişkisi kontekstinde ele almayı amaçlamaktadır. Bilim - modern bilim- diğer bilgi formlarının karakteristik özelliklerinden farklı görüldüğü için sosyolojik analizden muaf tutulmuştur. Bilimin sosyal kontekstte kültürel oluşumlardan etkilenmeksizin duran mükemmel (par excellence) bir bilgi formu olduğu varsayılmıştır. Bilimin, sosyolojik incelemesi, bu ön kabule meydan okur. Bilimin sosyal analizi bilimin biçimsel toplumsal organizasyonunun ötesine uzanan laboratuvar duvarlarının dışında kalan bir inanç sistemini değerlendirme girişimidir.¹ Metin, “bilim”i işleyiş tarzı ve konuya yaklaşımıyla bir bilim sosyolojisi çalışması olarak değerlendirilebilir.

Bu incelemenin savunduğu temel hipotezlerden biri şudur: “Ortodoks bilim anlayışı ve “ideoloji” lebenswelth içerisinde birbirinden bağımsız değildir. Praksis, deneyden de teoriden de önce gelir. Bilimi yalnızca teorilerden, deneylerden vb ibaret gören anlayış yanlıştır. Bilim, tıpkı başka herşeyin sosyal kontekste bağlı olduğu gibi sosyal kontekste bağlıdır. Kontekst praksistir ya da lebenswelthdir/hayat dünyasıdır. Kaba bir genellemeyle bu anlayışı kontekstüalizm olarak tanımlayabiliriz. Elinizdeki çalışmada da kontekstüalist bir yaklaşım benimsenmiştir. Bilimsel formülleri de, ideolojileri de kendi kontekstlerinde anlamak gerekir. Özellikle bilimin siyaset, ekonomi ve kültürel faaliyetlerle ilişkisi vardır ve bu anlamda sosyal alandaki herşeyle ilişkilidir. İdeolojilerle de... Bilimsel faaliyetin bir Arşimet noktası yoktur; lebenswelthin içinde gerçekleşen bir faaliyettir. Bu anlamda elinizdeki çalışma lebenswelth-kontekst-praksis kavramlarını önemseyen ve kontekstüalizmi benimseyen bir metin olma iddiasındadır. İslami bilim örneğinin bu anahtar kavramlar ışığında değerlendirilmesi gerekir.

İslami bilim geç kalmış bir modernitenin ürünüdür. İslami modernizasyonun/aydınlanmanın farklı bir tezahürüdür. İslam modernizasyonu/aydınlanması ise İslam’ın toplumsal algısının on dokuzuncu yüzyılda Müslüman aydınlar tarafından tekrar

¹ Steve Woolgar, **Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 16-17.

değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkar. Bilindiği üzere modernite ortaçağı sorgulamanın sonucunda yeni bir çağ yaratır. Modernite/modernizasyon, “modern olmayan”ı eleştirerek modern olmak-lığını kazanır. “Modern” ve “modern olmayan”-geleneksel, eski, yobaz-üzerinden söylemler üreterek sınır çizgileri yaratır. Modern ile geleneksel arasındaki çizgi modernitenin yarattığı en belirgin sınır çizgilerindedir. Bu çalışmada genelde modernite özelde İslam modernitesi olarak görülen modernizasyonun temel özelliği düalizmler yaratmaya olan yatkınlığıdır. Bu kontekstte modernite iki tür İslam yaratır. “Geleneksel İslam” ve “modern İslam”... Bu inceleme dinin “fiilyatta din” (religion in action) olarak ele alınması gerektiği ön kabulüne dayandığı için böyle bir ayrımı varsayar.² Sosyal fenomenlerin kontekste bağlılığını anlamak için şöyle bir ayrım yapmalıyız. “fiilyatta...” (... in action) ve “hazır...” (ready-made...)... Bu çalışmada böyle bir ayırmadan yola çıkarak sosyolojik perspektife bir temel sağlıyoruz. Genel olarak din özel olarak ise İslam bütüncül bir yapı arz eder fakat bütüncül görünümün haricinde birçok alt başlık da taşır. İslam alanında oluşan bu ayrımların tümü konumuz dahilinde işlenemeyeceğinden, kaba bir genellemeyle modern ve geleneksel olarak ayırdığımız İslam’ın elinizdeki çalışmada “modern” kısmını işlemeyi uygun gördük. Çünkü İslam bilimi modern İslam temsil eder; geleneksel İslam’ın ise “bilim” problemi yoktur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi modernite kendinden öncekini sorgular, eleştirir ve modern olanı yegane “iyi”, “doğru”, “normal” kılar. On sekizinci yüzyılda Müslüman ülkelerin durumunun, İslamiyet’in ontolojik unsurlarının sorgulanmasına yol açması Müslüman ülkelerde İslamiyet merkezli bir modernite akımı doğurur. İslam modernizasyonu, İslami hareketleri modernizmle harmanlayan; Müslüman literatürde “İslamcılık”, genel entelektüel literatürde ise “pan-islamizm” olarak anılan hareketler dahilinde bir anlam ifade eder. İslamcılık modern Batı’nın ezici meydan okumasına Müslüman dünya entelektüellerinin verdiği politik, kültürel tepkidir. İslami modernizasyon veya aydınlanma ve dolayısıyla İslamcılarının modern bilime yaklaşımlarının modern bir ideoloji olarak İslamcılık ile yakından ilgisi vardır.

“İslamcılık” geniş bir kavramdır. Yaklaşık iki yüz yıllık bir geçmişi vardır ve iki yüz yıllık geçmişinin farklı dönemlerinde farklı anlamlar kazanmıştır. ‘İslamcılık,

² Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 10-11.

Avrupa'nın tüm dünyada ve özeldede İslam dünyasında sömürgeci yayılımını sonrasında açığa çıkan siyasi, toplumsal, kültürel, ekonomik ve askeri sorunlara ilişkin bir yorum ve çözüm denemesi olarak ortaya çıkmıştır.”³ Özellikle Napolyon'un Mısır'ı işgal girişiminin İslamcılık hareketi açısından büyük bir önemi vardır. Müslüman dünyanın böyle bir girişime maruz kalması diğer kültürlerle yüz yüze kaldığı andaki düşünce ve kıyaslamalarının başlangıç noktasını oluşturur. İslamcılıkla ilgili fikirlerin bilhassa on dokuzuncu yüzyıldaki bu olayla gelişmeye başladığı varsayılır.⁴ Modernitenin karakterini sorgulama ve eleştiri özelliğinden aldığını söylemiştik. İslamiyet'in de Batı karşısında zayıf ve savunmasız bir durumda kalmasıyla ilgili ilk değerlendirme ve tespitler de İslam modernizasyonuna kapı aralar. İslamcılık, Müslüman ülkelerin kalkınma ve reform isteklerine diğer ideolojilerden farklı cevaplar arar. İslam dünyasının modernleşme çabaları içinde alternatif bir söylem oluşturur. Bu anlamda Batı'ya karşı verilen cevabın Batıcı bir söylemle ifade edilmemesi İslamcılığın ayırıcı özelliklerinden biridir; bu manada modern bir oluşumdur. İslamcılık önce bir cihad çağrısı olarak ortaya çıktı. 1774 Kaynarca Antlaşmasından sonra Osmanlı padişahları Müslümanları cihada çağırdı. Bu yükselen modern egemen devletlere (özellikle İngiliz ve Fransızlara) karşı görece zayıf kalan bir devletin güçsüzlüğünün göstergesiydi. İslam Batı'nın meydan okumasına karşı bir silah olarak kullanılabilirdi. Abdülhamit'in uygulamaları bunun tipik örneklerinden biridir. İslam'ın körü körüne siyasete bulanmış yüzü, şeriat ya da cihad çağrısı yapan söylemlerine karşın İslamcılığın kültürel ve sosyal yönlerden devrimci, özgürlükçü ve eleştirel yapısının modern bir olgu olduğunu vurgulamalıyız.⁵

On dokuzuncu yüzyıl; İslamcılık, pan-islamizm ya da ittihad-ı islam olarak adlandırılan bir hareketin kemikleşmesine işaret eder. Çalışmada sınırları çok geniş olan İslamcılığa kısıtlı alanımız sebebiyle değinemeyeceğiz fakat tarafımızca “İslamcı” olarak yaftalanan ve ele alınan isimlerin böyle bir dönem ve hareketin ürünü olduğunu, kontektsten bağımsız olamayışları sebebiyle yaşamlarının merkezine İslamiyet'i alarak oluşturdukları söylemleri dolayısıyla bu sığata uygun görüldüklerini belirtmeliyiz. İslam ve bilim ilişkilerine açtığı kapı ile İslamcıların İslami modernizasyonu oluşturan yüzü olan Hindistan'lı Seyyid Ahmed Han, İran'lı Cemaleddin Afgani ve Mısır'lı Muhammed

³ Yücel Bulut, “İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C. VI, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 905.

⁴ Bulut, a.g.m., s. 905.

⁵ Bulut, a.g.m., s. 905-906.

Abduh'a kısa bir biçimde değinilecektir. Böylece modern bilim, ideoloji ve İslamcılık arasındaki ilişkiye bir ön inceleme yapılmış olur.

Woolgar bilimin sosyal örgütlenmesini tarih içerisinde kabaca üç döneme ayırır: 1600-1800 yılları arası dönemi amatör dönem olarak adlandırır. Bireysel çaba ürünü ile kurulan gruplar bilimi kurumlaştırır ve uzmanlaşma yok denecek kadar azdır. İkinci Dönem, 1800-1940 arasına tekabül eder. Bu dönem içerisinde devlet ve hükümetler bilimsel çalışmaya destek verir ve durum 1940'lardan sonraki profesyonel bilim dönemindeki gibi bilim adamlarının özgürlüğünü kısıtlayan bir yapıya sahip değildir. 1940'lardan sonraki dönemde ekonomik kazanç ve güvenlik açısından değerine göre bilim, toplum üzerindeki etkisini artırır.⁶ Modern bilim anlayışının ve ortodoks bilim anlayışının en önemli özelliği bilimin iktidarla/güçle ya da herhangi bir sosyal oluşumla olan birlikteliğini göz ardı etmesi hatasıdır. Ortodoks bilime karakterini veren bu bilinçsizliktir. "Modernitenin bize bıraktığı yaygın ve egemen dogmalardan biri bilim adamlarının ve uzmanların, ideolojilerin yer almadığı bir dünyada ikamet ettikleri fikridir. Onlar ideolojiden ve ideolojilerden muaftırlar."⁷ Oysa ki ortodoks bilim anlayışı özellikle tam da ideolojiyle ilişkilidir. Örneğin Hıristiyanlığın ortaçağda bir ideoloji olduğunu vurgulamakla sanayi devriminde Hıristiyanlığın bir burjuva ideolojisi olduğunu söylemek bir değildir.⁸ Bu yüzden bilimin bir ideoloji olduğundan bahsetmemekle birlikte Ortodoks bilim dışındaki herhangi bir bilimin ideolojiyle birleştiği noktaları eşit tutamayız. Sosyal kontekst birincil anlamda önemlidir. Bu açıdan Ortodoks bilimin karakteri amatör döneme dahil olmaması ve bir o kadar da diğer sosyal alanlarla kaynaştığı profesyonel döneme ait olmasıyla ilişkilidir. Modern bilimin oluşum ve gelişimi ve aldığı son biçim bu durumda ikinci ve üçüncü dönemlere tekabül eder. Artık bilim, insanların bilgi edinmek, cahilliği ortadan kaldırmak ve pratik problemleri çözmek için işbirliği yaptıkları bir meslektir."⁹ Bilginin anlam değiştirmesi bilimsel/bilimsel olmayan ayrımında temellenir. Artık "Bilginin ölçütü, gerçeğin doğasıyla ilgili metafizik kavramlarda değil, sonuç alma

⁶ Woolgar, a.g.e., s. 28-29.

⁷ John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, 2. b., çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 3.

⁸ Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.

⁹ David B. Resnik, *Bilim Etiği*, çev. Vicdan Mutlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 67.

güvencesi getiren, kullanılan yöntemde yatar.”¹⁰ Bu açıdan yöntemsel kurallara bağlanarak sınırlarını iyice belirginleştiren, toplum içerisinde git gide kurumlaşan bilim Ortodoks bilim anlayışı ve bir bilim ortodoksisini oluşturur. “Modern bilim kendisini kesin olarak maddelerin bilgisine çevirmesi ve doğanın matematiksel planı ve ölçüm ve deneyin metodolojik kullanımıyla sınırlaması; böylece doğaya üstünlük kurmaya götürdüğü varsayılan patikayı kullanıma açması teknik uygarlığın dünya-çapındaki yayılışını doğurdu.”¹¹ Bilimin tarihsel kılınmış eğilimlerden uzak tutulabileceğini savunan modern bilim kendi karakterini bu yönde oluşturur. Tarihsellikten uzaklık; nesnellik, evrensellik, teklik gibi meta özellikleri doğurur. Bu yüzden Ortodoks bilim de bir meta anlatı haline gelir. O, önyargıların tarihselliğin dünyamızı şekillendirdiğini anlamadan ve kabul etmeden kendini bu dünyadaki diğer varoluş biçimlerinden ayırır. Hiçbir değere tabi olmadan olgunun bilimsel temsilinin hakikat ve gerçekliğin tümünü yansıttığına duyulan güven herşeyin üstesinden gelmeye başlar.

“Bilimin bir biçimde bu tarihsel kılınmış eğilimlerden kurtulabileceğini düşünenler olmuştur. Gerçekten bilimin deneysel yöntemlerince ortaya konan belirlilikler, toplumdaki başka inanç biçimlerinin değişen tarzlarıyla tam bir karşıtlık içinde duruyor görünmektedir. Bilimin kendini geliştirdiği, değiştirdiği ve birinin söylediği gibi, o an’ın tarzına tahammül edemediği çok açıktır.”¹²

Bu anlamda modern bilimin pozitivist anlayışı bilimimize yol açar. Epistemolojilerinde zihne pasif bir rol veren pozitivistler, bilginin hem nesnel şekilde hem de lekesizce elde edilebilir olduğu sonucuna varırlar: “Olgular, iradenin ürünü olmaktan öte, irade olmaksızın iradeyi belirler. Olgular özerktir.”¹³ “Bilimcilerin nesnel olmayı sevmeleri, onların bir biçimde bilimin, gerçeği kavrayabileceğine değil, dünyanın bir biçimde, kendinde olduğu gibi düzenlenebileceğine inanmalarını ima eder.”¹⁴ Halbuki Ortodoks bilimin görmezden geldiği şey “sosyal kontekstin keşfedilen nesneyi

¹⁰ Roger Trigg, *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2004, s. 48.

¹¹ Hans Georg Gadamer, "Eleştirmenlerime Cevap", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, der.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 260.

¹² Trigg, a.g.e., s. 64-65.

¹³ Murphy, a.g.e., s. 56.

¹⁴ Trigg, a.g.e., s. 275.

oluşturması” gerçeğidir. Bu onun ideoloji dahil tüm kendi dışındakileri kendinden farklı bir konuma koymasının ilk belirtisidir.

İdeolojilerin çok yönlü ve karmaşık iş görme süreçleri vardır. İdeolojiler belirli sosyal ve kültürel maddi düzenekte iş gören sosyal sürecin parçalarıdır, bu pratikler yalnızca devletin ideolojik aygıtlarından ibaret değildir, herkes ve her yerde her zaman için geçerlidirler.¹⁵ “İdeolojiler, insan doğasıyla ilgili anlayışları içine alan ve bu yüzden insanın gerçekleştirmesi mümkün olan ve olmayan şeyleri; insan etkileşiminin doğası üzerine eleştirel düşünceleri; insanın ya kabul ya da reddetmesi gereken değerleri; sosyal, politik ve ekonomik hayatın insanların ihtiyaç ve çıkarlarını karşılayacak doğru teknik düzenlemeleri gösteren kavram, değer ve semboller külliyyatıdır.”¹⁶

İdeolojiler statüko yanlısı da olabilir statüko karşıtı da... Onlar tarafsız gözüktüklerinde bile aslında bir taraftadırlar. Taraftırlar. İdeolojilerin en belirgin özelliği taraf olmalarıdır. Kimi ideolojiler taraf olmalarını açık yaşarlar. Kimileri kendilerini gizlerler. İdeolojilerin çoğunun kendinin ideoloji olmadığını iddia etmesi taraf olduğunun bilincinde olmamasıdır. Oysa ki toplumsallık ve tarihsellik önyargısız ve tarafsız halde bulunmayı reddeder. İnsanın, varlığın buradalığı ve buradalığa zorunluluğu birlikte yaşamak, aynı yerde yaşamak, aynı tarihsellikten gelmek demektir. Bu yüzden ideoloji ister devletin kontrol mekanizması, ister epistemolojik total/tikel ideolojiler, ister Ortodoks bilimin bilimsel olmayan her şeyi aynı kefeye koyduğu şekliyle ideoloji olsun bilim ve diğer tüm sosyal kavramlarla aynı “yaşam dünyası”nda (lebenswelth) yer alır. Bu çalışmanın asla göz ardı etmeyeceği yegane anahtar kavram budur. İdeoloji bu çalışmada geniş anlamıyla kullanılacaktır. “Bütün insan faaliyetleri gibi bilimsel, felsefi ve hukuksal pratikler de her zaman ideoloji ağıyla kuşatılıdır. Ama bunların tarihsel bir işbölümü içinde özgül, kurumlaşmış pratikler olarak ortaya çıkışı, gündelik alışılmış deneyim ve inançlardan ayrı, özel etkiler üretmeye ayarlanmış özgül söylemlerin üretimi aracılığıyla, kendilerini kuşatan ideolojilerden bir “kopuşu”da gerektirir.”¹⁷ Bilim de bunlardan biridir. İdeolojilerden kopuk yaşamayı amaçlamıştır. Fakat sonuçta bilimin bizim kültürümüzün

¹⁵ Tülin Öngen, “Bilim, İktidar ve Gerçeklik”, *Bilim ve İktidar*, der. Esin Candan-Nida Kamil Özbolat-Mustafa Öziş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 38-39.

¹⁶ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 24.

¹⁷ Göran Therborn, *İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı*, çev. İrfan Cüre, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 13.

bir parçası olarak kabul edildiği zamanlarda bile ideolojiler tarafından kuşatılma tehlikesine karşı kendini politikacıların iktidar ya da ekonomi lobilerinin etkilerine karşı savunmak zorunda kaldığı düşüncesi¹⁸ de yanlıştır. Bilim de ideoloji de aynı yerde yaşarlar. İdeolojileri de bilimi de yaratan toplumlar ve sosyal kontekstlerdir. Ve ideoloji de “bilim de katılımcılarının pratiklerinden doğar.”¹⁹ Tarihsel olan toplumsal, toplumsal olan ise ideolojik ve siyasidir.²⁰ İşte modernite ve modern bilimin bu hiç bir yerden bakma mirası ideolojiyi kötöleyen şeydir. Bu bakımdan ideolojilerden muaf olmak önemlidir.

Bilim genel olarak değerlendirildiğinde tek bir kalıba ve tanıma sığdıramayacağımız bir kavramdır. Bu yüzden biz bilhassa 1950’lerden sonra birçok eleştiriye tabi tutulup günümüzde bu eleştirilere rağmen halen egemen söylem olarak kendini kabul ettiren Ortodoks bilim anlayışını –pozitivist ve post pozitivist dönemleri de içine alan- çalışmamız açısından çıkış noktası seçtik. Bilim tek tek bir bilim adamı, bir bilimsel keşif ya da bir laboratuvar değildir; bilim bunların tümüdür hatta daha fazlasıdır. Bilim işler; bilim görünmez parçalardan oluşan bir makine misali işler, üretir. Üretimin son halkası “hazır bilim”i (ready-made science) eleştirmek elinizdeki çalışmanın konusu değildir. Amaç, bilimin Ortodoks bilimce öne sürüldüğü şekliyle işlemediğini göstermektir. Fiiliyatta bilime (science in action) atıfta bulunmaktır. Çalışma süresince ele alınan örnekler başta da İslami bilim buna örnektir. Bu açıdan fiiliyatta bilim hazır bilim ayrımını benimsediğimizi vurgulayarak bilimin toplumsal bir cemaatin ürünü olduğunu böylece peşinen kabul etmiş oluyoruz. Tezimizde özelleşen şey ise bilimin özellikle ortodoks bilimin şekillendirdiği şekliyle ideoloji ile birleştiği sahalardır. Bu durumda bu kabullerle toplum dışı bir unsurun varlığını reddetmemiz bağlamında ideolojiyi farklı bir noktada konumlandıramayız. Modern bilim, ideoloji, siyaset ya da ekonomi... Kavramları tek bir bütün olarak değerlendirip aynı kefeye koyarak kavramların anlamlarını silikleştirmek elinizdeki çalışmanın ne konusu ne de amacıdır. Hatta buna karşı çıkıyoruz. Fakat elinizdeki çalışma lebenswelthin varlığına inanan bir çalışmadır. Özellikle ihtilaflar ya da entegrasyonlara değil aynı yerde aynı zamanda bir arada bulunma zorunluluğuna

¹⁸ Federico Mayor-Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, 13. b., çev. Mehmet Küçük, Tübitak, Ankara, 2008, s. 1-2.

¹⁹ Woolgar, a.g.e., s. 29-30.

²⁰ Tayfun Yılmaz, “Bilimsel Yöntemin Şekillenmesinde İdeolojik Hegemonya”, *Bilim ve İktidar*, der. Esin Candan-Nida Kamil Özbolat-Mustafa Öziş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 242.

atıfta bulunur. Tarihselliğe inanır. İşte bu yüzden elinizdeki çalışma bu ön kabullerle şekillendirilmiştir.

Çalışmanın Birinci Bölümünde benimsenen perspektifi daha net göstermek amacıyla modern bilim ve ideolojinin tarihi gelişimi, bir aradalıkları ve ayrılıkları kronolojik bir sırada ve çeşitli temsilciler vasıtasıyla yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu bölümün sonunda kısaca verilen örnekler bilim ve ideoloji sahasındaki bir aradalıkları vurgular. Bu yüzden bilim ile ideoloji arasındaki ilişki üzerine genel bir değerlendirme yaptıktan sonra modern bilim ve ideolojinin karşı karşıya geldiği noktaları birtakım örnekler kapsamında desteklemeyi amaçladık. Bu örnekler İkinci Bölümde bahsedeceğimiz İslami bilime kapı aralar. İslam modernizasyonunun temsilcileri olan Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un bilimin İslamcılar tarafından yorumlanmasına araladığı kapıdan İslami bilime geçiş yaparak "İslami bilim"i (Islamic Science) sistematik hale getiren İsmail Raci el- Faruki, Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın bilim hakkındaki görüşlerini ele aldık. Farklı bir söylemden yola çıkarak aynı sonuçlara ulaşan İslami bilimi en iyi ifade eden bu düşünürlerin ele alınmasıyla Üçüncü Bölümdeki değerlendirmeye ulaşabildik. Ve yine ideoloji/bilim ilişkisini, din/bilim ve özel olarak İslam/bilim arasındaki söylemlerle örneklerken metnin küçük bir bölümünde farklı bir dini boyutun bilimle ilişkisi kontekstinde "John Templeton Vakfı ve Ödülü" örneğini verdik. Tüm bu örneklemler din ve bilim arasındaki bağlantının farklı sosyal kontekstlere bağlı olduğu gerçeğini destekler. Son olarak çalışmanın değerlendirmesi ve eleştirisi bağlamında bilhassa pozitivist yazarların ne ölçüde bu duruma karşı çıktığı ve hangi bakış açısıyla İslami Bilimi küçümsediği özellikle İslam Biliminin değiştirdiği şekil ve Türkiye üzerinden bazı örneklerce de desteklenmiştir. Metnin esas amacı İslami bilimin sosyolojik bir perspektifini çıkarmaktır. Bu açıdan çalışmanın biricik erdeminin böyle bir perspektifi hakkıyla yansıtma gayreti olduğunu söyleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİM VE İDEOLOJİ

Sözcükler var, kavramlar da var, ama insan varoluşunda kavramların gerektirdiği sınırların izi yok.¹

Metinler toplum içinde bir yerden konuşur. Toplum içinden konuşmak tarih ve zaman dışı olmamak, bir sıfır noktasına sahip olmamak demektir. Elinizdeki metin de bir sosyoloji metni olma iddiası taşıdığından, tarih-toplum-zaman dışı bir söylem kullanmaz. Bu yüzden ilk bölümün konusu itibarıyla öncelikle bilimden bahsederken sosyolojik bir perspektifle, O'nu sosyal tarihinden koparamayacağımızı düşündük. Böyle bir yaklaşım bilim tarihi içerisinde kendine has bir tahtı olan “modern bilim”in daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Anlaşılabileceği üzere elinizdeki metnin konusu modern bilim ve ona ilişkin ortodoks bilim anlayışı üzerinde temellenecektir. Bu açıdan çalışmanın ilk bölümünü “ortodoks” kelimesi üzerine inşa edeceğimizden kelimenin anlamını detaylı bir biçimde incelemeliyiz.

Ortodoks kelimesi Yunanca “doğru”, “sağ” ve “düz” anlamlarında kullanılan “Orthos”; ve “inanç”, “görüş”, “düşünce” anlamındaki “doxa” kelimelerinden türemiştir. Genelde normlara, özelde ise dini norm ve inanca bağlılık anlamında kullanılır.² “Ortodoksi ise, Ortodoks olma durumunu; özellikle dini inanç ve uygulamada, hakikatin/doğrunun resmi formuna/formülasyonuna bağlılığı; Ortodoks inanç ve pratiği ifade eder. Ortodoksi homojeniteyi, sürekliliği, geleneği ve sağduyuyu (common sense) çağırıştırır.”³ Özellikle dini alanda Hıristiyanlık ve Müslümanlık dinlerinde, Ortodoks kullanım; “geleneksel”, “yaygın” anlamlarını verecek şekilde kullanılır. Bu açıdan

¹ Paul K. Feyerabend, *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*, 2. b., çev. Cemal Güzel-Levent Kavas, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 179.

² <http://en.wikipedia.org/wiki/Orthodoxy>, (12.02.2011).

³ Mihriban Şenses, *Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar: Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 25.

Ortodoks terimi geleneği devam ettiren, sürdüren ve destekleyeni; Ortodoksi ise geleneği ifade eder. Bu anlamda her döneme ve kavrama ait bir Ortodoks anlayış ve onun da savunucuları mevcuttur ve yine bu anlamda, statüko/iktidar/güç-ortodoks anlayış-ortodoksi arasında mevcut bir bağ bulunur. Ortodoks anlayış, ortodoksi ve statükonun birlikteliğinden doğar. Hangi alanda olursa olsun ortodoksi, iktidarı “ortodoks” kılar ve ortodoks anlayış ve iktidarların görüşleri birbirine bağlanır. Ortodoks anlayış, ortodoksi ve iktidarların aynı çizgide yer almaları sebebiyle yaşar. Bu kontekstte spesifik olarak ele alacağımız ortodoks bilim anlayışı için de aynı şeyi söylemek durumundayız. Bu, genelde bilim, özelde modern bilimin sosyal yaşantı içerisinde “salt bilim” olmadığını öne sürmek demektir. Bilim sosyal yaşantı, iktidar yapısı ve ortodoks dünya görüşü ile birebir bağlantılıdır.⁴

Bunu örneklendirmek ve modern bilim anlayışına anlaşılır bir geçiş yapabilmek için Ortaçağın ortodoks dünya anlayışı ve bilime bakışı incelenmelidir.

Ortaçağ, Aristoteles’ten bağımsız düşünülemez. Peki, Aristoteles ortaçağ için neden bu denli önemlidir? O’nun felsefe ve biliminin birbirinden ayrılmaz ölçüde bir bütünlük oluşturması ve bilim anlayışında neredeyse matematik ve tıp bilimleri hariç mantıktan, fiziğe, astronomiden, doğa bilimlerine ahlaktan siyasete kadar her türlü alandan bir şeyler bulunabilmesi Aristoteles’i Ortaçağ için öncelikli kılar. Ortaçağ; dini, bilimsel ve sosyal açıdan monistik yapısını, Aristoteles’in felsefesi ile bağdaştırmayı, Platon’un ruh ve beden düalizmini temel aldığı felsefesi ile bağdaştırmaktan daha uygun bulur. Aristoteles’in (M.Ö 384-322) tüm evreni betimlemeye yönelik felsefesi bilimsel ve dünyevi algısını birbirinden ayırmayı imkansız kılar.⁵ O’nda bilimler ile teoloji öylesine birbirine geçmiştir ki “yüksek Ortaçağ için, Aristoteles’in hakikatin temsilcisi, insan yapısının doruğu, yetkinliği, Dante’nin diyeceği gibi, *color che sanno*’nun sultanı olması şaşırtıcı değildir. Bilenlerin, özellikle de öğretmenlerin sultanı.”⁶ O’nun diğer tüm düşünceleri gibi fizik ve astronomi hakkındaki düşünceleri de birbiriyle bağlantılıdır. Tabii, bu da Ortaçağ’ın ortodoks dünya anlayışıyla...

⁴ Arslan, bu duruma şöyle dikkat çeker: “Yer çekimi, Kopernik sistemi, Faraday kanunları, rölativite teorisi, evrim teorisi, kuantum teorisi yalnızca bilim değildir, aynı zamanda kültürdür. Bunlar her ne olursa olsun, iktidar ilişkilerinin dışında şeyler değildir.” bkz, Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakarlar*, ed. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 63.

⁵ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 11. b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 31.

⁶ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, 7. b., çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak, Ankara, 2008, s. 22.

Aristoteles, evreni iç içe yuvalanmış kürelerle betimler. Kürelerden bahsederken Ay küresini bir sınır çizgisi olarak gören Aristoteles, kozmolojisinde, buna bağlı olarak, Ay-üstü alem ve Ay-altı alem olarak iki oluşumdan bahseder. Ay-üstü alem insan-üstü, kudretli ve ilahi özelliklere sahipken; yeryüzü cisimlerinin içinde konumlandığı ay-altı alem, insani özelliklere sahiptir. Yuvalanmış kürelerden en dışta olan küre en ulvi özelliklere sahip küre olmakla beraber; ilahi özelliklere sahip olmak, bu küreye yakınlık mesafesi ile ilintilidir. Bu açıdan ay-üstü alem daha ilahi özelliklere sahipken; ay-altı alem, araya giren mesafe sebebiyle bu özelliklerden yeterince nasiplenemez ve gökyüzü cisimlerinin değişmez, bozulmaz ve sonsuza dek kalıcı yapısına karşıt olarak, geçici, kusurlu ve değişken bir yapı gösterir. Aristoteles'in ilahi ile insani alan üzerine yaptığı bu ayırım, fizik öğretisiyle daha da güçlenir. Cisimlerin devinim ve hareket özellikleri Aristoteles'te yine bir düalist yapı içerir. En dıştaki küreyi bir "hareket etmeyen hareket ettirici" olarak niteleyen Aristoteles'in verdiği isimden de anlaşılacağı üzere evren bir nedensel yapı üzerine inşa edilmiştir. Hareket etmeyen hareket ettirici, kozmostaki değişim ve dönüşümlerin amacı ve nihai nedenidir. "Evrendeki her nesnenin artık daha fazla değişmeyeceği bir saf form haline gelmeye çalışması olgusunu dikkatle alan Aristoteles, değişmeyi temellendirebilmek amacıyla, nihai ve en yüksek amaç için söz konusu olan özellikleri sergileyen fiili bir varlığın, yani Tanrı'nın var olması gerektiği sonucuna ulaşır."⁷ Aristoteles'e göre gökyüzü cisimlerinin "hareket etmeyen hareket ettirici"nin ulvilğine ulaşmak "amacı" ile yaptıkları dairesel hareketler, "hareket etmeyen hareket ettirici"yi; "O"nun tüm bunlara zorunlu bir sebebiyet vermesi dairesel hareketleri oluşturur. Tanrı, bu durumda bir İlk neden olarak varlığını zorunlu olarak kabul ettirir. "O" yoksa hareket de devinim de yoktur.⁸

Ortaçağın önemli bir özelliği varlıkların, cisimlerin hareketinin ya da doğa olaylarının sebeplerinin, oluş ve değişimlerinin bir nedeni olduğu ve bir amaca yönelik oluştuklarıdır. Örneğin "yağmur, mahsul verebilmek için ona ihtiyaç duyan tarlalara yağar;

⁷ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3. b., Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 204.

⁸ Bu noktada belirtmeliyiz ki, ele aldığımız ortaçağ ve onun Aristoteles'i yorumlama gücüdür. Bu yüzden Aristoteles'in felsefesini bu dönemde ele alındığı şekliyle aktarıyoruz. Örneğin Kierkegaard, Aristoteles'te zorunlu ve muhtemel olanı birbirinden ayırmamış olduğunu düşünse de, "şeylerdeki muhtemelliğin/zorunluluk unsuru içermeyişinin farkına varmıştı." Detaylı bir okuma için bkz, John Caputo, "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 128-144.

ama o yol üzerine, ırmaklara ve denizlere de yağıyor.” önermesi, o sıralar önemli değildi.⁹ Bu açıdan Aristoteles’te “bilimsel bilginin her şeyden önce nedenin bilgisi”¹⁰ olması, Ortaçağ’ın amaca yönelik dünya anlayışı ile uyum sağlar. Aristoteles’in apriori bilgi anlayışı, bu yüzden on altıncı yüzyıl akılcı ve aposteriori bilgi anlayışının oluşumuna dek ayakta kalabilmiştir.

Statüko ve ortodoks dünya anlayışının –konumuz gereğince ortodoks bilim- birbiri ile bağlantılı olduğunu söylemiştik. Statüko kendisine otoritesini ve varlığını sağlayan özelliklerini kaybetmediği sürece egemendir, gelenekseldir, normlara uygundur. Ne zaman ki statüko, otoritesini yitirmeye başlar; o zaman mevcut ortodoksi de değişime yüz tutar, ortodoks bilim anlayışı otoritesini kaybeder. Bu, sosyal bir dönüşümün işaretidir. Buna örnek teşkil eder şekilde ortaçağın Kilise egemenliğindeki dünya görüşü, Aristoteles’in dünya görüşünü kendisiyle bütünleştirir. Kilisenin egemenliği, Aristocu görüşe; Aristocu görüş ise ortaçağın yapısına dayanak sağlar. Fakat değişim kaçınılmazdır. On altıncı yüzyıl hem statükoyu hem de onun bilme tarzını kökten değiştirecektir. Böyle bir sistemde Kilise ve dolayısıyla din darbe alırken; Aristocu anlayış da bilimsel sahadaki gelişmelerle tehdit altındadır. İnceleyelim.

On beşinci yüzyıl sonu ve on altıncı yüzyıl başlarında Katolik Kilisesi ve buna bağlı olarak Ortodoks dünya anlayışı Hıristiyanlığın monistik yapısını bölen bir mezhebin tehdidi altındadır. Protestanlığın, Hıristiyanlığın üç ana mezhebenden biri olma süreci on altıncı yüzyılda Martin Luther ve Jean Calvin’in öncülüğünde Katolik Kilisesi’ne ve Papa’nın otoritesine karşı girişilen bir “Reform” hareketinin sonucudur.¹¹ Kitab-ı Mukaddes’in Papazların söylemlerinden daha merkezi bir konuma alınması, Ortodoks dünya anlayışını dönüşüme uğratan önemli etmenlerdendir. Protestanlığın, Katolik mezhebenden farklı olarak ruhani bir lider yerine insanı merkeze oturtması; Kilisenin otoritesini, insanın yorumlama gücü ve akılcı yaklaşımı ile çürütmeye başlar. “*Artık gelenek yoktu, doğruyu söylemek gerekirse kilise de yoktu. Sadece Tanrı, Kutsal Kitap ve ferdi vicdan vardı; bundan ne fazla, ne eksik.*”¹² Statüko/iktidar/güç sarsılmaya

⁹ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 3. b., çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996, s. 150-151.

¹⁰ Cevizci, a.g.e., s. 211.

¹¹ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Protestan%C4%B1k>, (13.03.2011).

¹² Hazard, a.g.e., s. 112.

başladığında, Ortodoks bilme biçimi ve ortodoksi de sarsılmaya başlar. Bundan sonraki süreç bu duruma benzersiz bir örnek teşkil eder.

Ortaçağın bilimsel çatısının hem kilise hem de Aristocu evren anlayışından oluştuğunu gördük. Fakat kilisenin otoritesi on altıncı yüzyıla dek hiç bu kadar sarsılmamıştır. Ortaçağın diğer yüzü olan Aristocu sistemin otoritesi ise Capra'ya göre on altıncı ve onyedinci yüzyıllarda, Nicolas Copernicus, Galileo Galilei ve Isaac Newton'un çalışmalarıyla gerçekleşen bilimsel devrimle sarsılır.¹³

*Ve Yeni Felsefe her şeyi şüpheli kılıyor,
Temel Element ateş kaldırılıp bir kenara atıldı;
Güneş kayıp, dünya da öyle,
Ve zekası insana, onu bulmak için
Nereye bakması gerektiğini söylemiyor.
Ve herkes serbestçe söylüyor, bu dünyanın harcadıklarını,
Yeni gezegenler ve Gökkubede yenilikler aranırken.
O kadar çok yeninin peşindeler ki, burada
Her şey en küçük parçasına kadar ufalanıyor.
Her şey paramparça, ahenk terk etti bizi;
Artık her şey yeni Bilgi ve yeni Bağlantılar
kürmek için.¹⁴*

Dönemin din adamlarının en büyük korkusu bu değişimlerle otoritelerinin sarsılması idi. Görüldüğü gibi, İngiliz papaz ve şair John Donne'un 1600'lü yıllarda kaleme aldığı bu şiir "eski" statükonun bir yakarışı niteliğindedir. Bu aşınma sürecini anlamak için Batlamyus'un yer merkezli sistemini eleştiren Kopernik'e kadar geri gitmemiz gerekir.

On altıncı yüzyılda "*De revolutionibus orbium coelestium*" (Göksel Kürelerin Dönmeleri Hakkında, 1543) adlı eseriyle Kopernik'in, Kepler ve Galileo'nun ustası

¹³ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 2. b., çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 54-55.

¹⁴ Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000, s. 34-35.

sayılması¹⁵, daha da önemlisi kendilerini onun halefleri gördükleri gerçeğinin temelinde iki önemli reform vardır. Bu reformlar Kopernik tarafından ölümüne dek ortaya çıkarmadığı eserinde yer alan ve yine de Aristo felsefesini tam anlamıyla reddetmeden öne sürdüğü düşüncelerdir. Fakat etkileri büyük olmuştur. “Ağır cisimler diyor Copernicus, Yer’e doğru gidiyorlarsa, merkeze doğru, yani Evrenin belirli bir yerine doğru gittiklerinden değildir bu; yalnızca Yer’e dönmek istedikleri için giderler oraya.”¹⁶ Aristocu dünya görüşü bilindiği üzere metafiziksel ve amaca yönelik bir evren anlayışı üzerinde inşa edilir. Kopernik’in bu anlamda Aristocu görüşe vurduğu ilk darbe metafizik gerçeklikten fiziksel bir gerçekliğe geçiş sağlamasıdır. Böylece ay-altı ve ay-üstü alemi birbirine yakınlaştıran Kopernik, yer-merkezci (geosentrik) dünya anlayışından, güneş-merkezci (heliosentrik) dünya anlayışına geçişi savunan görüşüyle de ikinci büyük “reform”u gerçekleştirir.

Kopernik’ten sonraki süreç bilim ve dünya algısının değişmesi ve dönüşmesi bağlamında bir devrim niteliğindedir. Bilimsel Devrim sürecini en iyi simgeleyen düşünürler Kepler, Galileo ve Descartes’in modern bilimin sistematikleşmesi sürecine katkıları hem ayrı ayrı hem de bir bütün olarak değerlendirilebilir. Kepler, Kopernik sisteminin, Kopernik’ten sonra gelen ilk destekleyicisi ve bilimin sistematikleştirilmesi ve “bilimsel yöntem” in ilk habercisidir. Kepler, “hipotez veya teorilerin gözlemsel olgulara uygun düşmesi üzerindeki ısrarıyla bilimsel araştırma ve yöntem anlayışını yeni bir düzeye çıkarır.”¹⁷ Ayrıca, matematiksel dille ifade ettiği yasaları, hem güneşi merkeze alması hem de ifade dili açısından yeni bir paradigmanın doğuşunu temsil eder. Kepler’in matematiksel dille ifade edilen yasalar ortaya koyması, O’nun insanüstü özellikler yüklediği güneş¹⁸ merkeze alan bakış açısını aşar ve güneş merkezci sistem, Galileo’nun da katkılarıyla Aristocu sisteme geri dönülemez şekilde merkeze oturur. Tabi bu pekiştirme Galileo için de kolay olmamıştır.

“Ben Galileo Galilei, geçmişteki tüm yanlış ve aykırı düşüncelerimden dolayı huzurunuzda kendimi lanetliyor, bir daha öyle saçmalıklara

¹⁵ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 16. b., çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak, Ankara, 2008, s. 1.

¹⁶ Koyre, a.g.e., s. 57.

¹⁷ Yıldırım, a.g.e., s. 86-87.

¹⁸ Kepler, ortaçağın gök cisimlerine ilahi bir anlam yükleme geleneğinden vazgeçmez: “... evrendeki tüm cisimler içinde en yücesi, en büyüğü özü salt ışık olan güneştir. Güneş, tek başına her şeyi yaratan, koruyan ve ısıtan kaynaktır. Evrenin zengin, tükenmez ve katıksız ışık çeşmesi olan güneş... Hareketi ile gezegenlerin padişahı, gücüyle dünyanın kalbi, güzelliğiyle gözü, en yüce tanrı katında meleklerle konaklamaya layık bir varlıktır.” bkz, Yıldırım, a.g.e., s. 87.

düşmeyeceğime, kutsal öğretiye aykırı hiçbir fikir taşımayacağıma yemin ederim.”¹⁹

Hikaye tam da böyle bir sonla bitseydi, büyük ihtimalle Galileo'nun ismi bu denli görkemli bir şekilde bilim tarihi sayfalarına kazınmazdı. Galileo, bilim tarihinde iki açıdan önemlidir. Öncelikle “güneş-merkezli sistem için sürdürdüğü mücadele ile düşünce özgürlüğüne öncülük etmesi”²⁰ ortaçağın ortodoks bilim ve dünya anlayışının yıkılışının simgesidir. İkinci olarak Galileo, Descartes’la birlikte “mekanik dünya görüşü”nü gerçekleştirir. O, deneysel yaklaşım ve doğanın matematiksel tarzda tasviri için temel bir ayrımı varsayar. Galileo'nun entelektüel literatürde birincil-ikincil nitelikler doktrini olarak anılan ayrımı, Descartes’ın düalizmi ile birleşip hem epistemolojik düalizm hem de matematik dille ifade edilen mekanikçi bir dünya anlayışının kapısını açar. Mekanikçi dünya görüşünün önemli bir özelliği matematiksel olanı; yani ölçülebilir, nicelleştirilebilir olan maddi cisimlerin temel niteliklerini –sayıları, şekilleri, hareketi- temel almasıdır. Matematiksel bir dille konuşmak, matematik dille ifade edilebilen birincil nitelikler alanı ile matematik dille ifade edilemeyen –tat, ses, duygular, güdüler, ruh vs.- ikincil nitelikler alanı arasına sınır çizgisi çekmek demektir. Böylece Galileo, bilim adamlarının doğayı matematiksel olarak tasvir etmelerinin önünü açar.²¹ Böylece bilim, “kesin” sonuçlar veren matematik ve fiziğe; dünya ise, üzerindeki her oluşun ve hareketin “nasıl”ının bilinebildiği bir “mekanik bir saat”e indirgenir. Bu aynı zamanda modern bilime giden yoldur. Toulmin, on yedinci yüzyılda olan şeyin yalnızca bilimsel bir devrim sayılamayacağını söyleyerek, dönemin, hem bilimsel hem de felsefede yöntemsel bir devrimi taşıyan iki yönlü bir dönüşümün; genel anlamda bir “entelektüel devrim”in gerçekleştiği düşüncesini savunur.²² Bu bakımdan entelektüel devrimin bilimsel yöntem ayağından bahsedeceksek ve simge düşünürümüz Descartes olacaksa şu soruların büyük anlamı olacaktır: “Neden kültürel değişimler vuku buldukları zaman vuku bulurlar?”, “Ne türden hareketler onları harekete geçirmeye yetenklidir?”²³ Genellikle bütün önemli düşünürler başyapıtlarını önemli sosyal değişim süreçlerinde vermişlerdir. Descartes da bu duruma bir istisna oluşturmaz ve yöntem devrimini gerçekleştirme sürecinde gerçekleşen olaylara bakılınca, onu

¹⁹ Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, 19. b., Tübitak, Ankara, 2003, s. 91.

²⁰ Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, a.g.e., s. 84.

²¹ Capra, a.g.e., s. 54-55.

²² Stephen Toulmin, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 24-25-26.

²³ Toulmin, a.g.e., s. 70

“kontekstinden ayrı düşünmenin” imkansızlığı ortaya çıkar. Bilimsel devrimden bahsederken Avrupa sosyal yaşamı da hızlı bir değişim içindedir. Kopernik, Kepler, Galileo Kilisenin otoritesini sarsmaya başlamışken, otuz yıl savaşları da otoriteyi diğer yönden sarsmaktadır.

“1618’de Otuz Yıl Savaşları patlak verdiğinde Descartes yirmili yaşları başındaydı; en azından savaş 1648’de sona erdiğinde, yaşayabileceği iki yılı vardı; bütün bir olgunluk dönemini bu olayın gölgesinde geçirmişti. Dünyaya sırtını dönmüş ve soyut felsefe yapmak dışında hiçbir şey yapmayan içe dönük, kendini tefekküre adanmış bir kişi muhtemelen zihnini, diğer Avrupalıların (özellikle Almanya’da) günümüze kadar korku ve dehşetle andıkları bir tarihsel felaketin bütün etkilerine kapatabilir: Bu sahiden mümkündür; fakat bu durum yaralayıcı bir başka sorun doğurur: herşeyden önce Grande Encyclopedie’nin yazarlarının yaptığı gibi, onun tek başınlığını ve bütünüyle saf esprit’ini vurgulamak genç Descartes’a övü müdür? Onu, Otuz Yıl Savaşları’nın doğurduğu acıyı görmezden gelebilecek kayıtsız taş-kalpli bir kişi olarak mı görmeliyiz? Onun felsefi düşüncesinin ve yazılarının yalnızca zamanının merkezi trajedisine sırtını döndüğü için övgüye değer olmadığı kesin değil midir?”²⁴

Yazarın ironik bir biçimde kontekstten bağımsızlığı vurguladığı bu paragrafta kişinin ne denli bağımsız bir ruh hali içinde olabileceği gayet açıktır. Descartes da bu duruma bir istisna oluşturmaz. Descartes’ın ve Galileo’nun çalışmaları aynı dönemin ürünüdür. Nasıl Galileo bilimsel deney-gözlem ve birincil-ikincil nitelikler doktrini ile on yedinci yüzyıl dünyasını etkilediyse, Descartes da bilimsel bir yöntem anlayışının temel ilkelerini vererek bu etkiyi sürdürür. Descartes’ın, içinde bulunduğu konjonktürlere bağlı düzen arayışı; mekanik bir anlayış, matematik ve geometrinin kesinliğine verdiği önem ve bunları sistematikleştirme çabalarının nedenidir. Descartes’ın “bilimsel yöntem”i böyle bir dönemin ürünüdür. Yöntemi, dört temel üstünde durur. Doğruluğunu apaçık bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmez, incelenecek olguları en küçük parçasına kadar bölümlere ayırır ve onları en basit olandan en karmaşık olana sıralayıp hiçbir şeyi atlamadığından emin olana kadar sayar ve son olarak genel kontroller yaparken²⁵ en çok değer verdiği ilke, “akıl”ı sonuna kadar kullanmış olmasıdır. Akıl kesinlik verir. Matematik ve geometriye gönülden bağlı Descartes’ın aradığı da zaten budur. Matematikte ulaşılan kesinliğe aynı yoldan gidilerek her tür bilimde aynı sonuca ulaşılabileceği

²⁴ Toulmin, a.g.e, s. 89.

²⁵ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 2. b., çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, ss. 19-22.

düşüncesi, Anglosakson/Kartezyen gelenek yani Descartesçı geleneği, evrenin matematiksel kurallara göre bir saat gibi işlediği geleneğini temellendirir. “1630’larda Descartes, üzerinde incelikte durarak, mekanik saatlerin işleyişiyle, insan bedeni de dahil tüm doğal varlıkların hareketleri arasındaki bir dizi benzerlik üzerine”²⁶ çalışarak “matematiksel dünya anlayışı” ve modern bilimi temellendirir. Böylece modern bilimin sac ayağı kurulmuştur: Descartes’ın “akıl”dan, “Akıl”a terfi eden ilkesi ve Galileo’nun deney ve gözlemi. Bu temelleri birleştirip sistemleştirmek ise Kartezyen rüyayı gerçekleştiren ve bilimsel devrimi tamamlayan, Galileo’nun öldüğü yıl 1642’de İngiltere’de doğan adam Isaac Newton’a düşer. Modern fiziğin kurucusu ve modern bilimin sistemleştiricisi Newton, “rasyonalizm” ve “emprizim”i aynı potada eriten düşünürdür. Bilim dünyası için katı bir deneyci olan Newton, *Principia*’da, gezegenlerin hareketi, gelgit hareketleri, sarkacın sallanması ve bir elmanın yere düşmesi gibi birbirinden çok farklı olayların hepsine tek bir matematiksel açıklama getirir. Bu başarı, Galileo’nun yapmak istediği ama yapamadığı bir işi gerçekleştirerek yer fiziği ile gök fiziğini birleştirmiştir.²⁷ “Newton mekanistik doğa anlayışının tam bir matematiksel formülasyonunu gerçekleştirmekle beraber; on yedinci yüzyıl biliminde, bu noktadan iki zıt eğilimi; Bacon’ın temsil ettiği deneysel tümevarımsal yöntem ve Descartes’ın temsil ettiği rasyonel, tümden-gelimsel yöntemin de sentezine ulaşmış olur.”²⁸

Buraya kadar bahsettiklerimizden açıkça anlaşılacağı üzere entelektüel devrim, modern bir devrimdir. Entelektüel literatürdeki söyleyişle “modernite”nin devrimidir. “Modernite”, Ortaçağla yaşanan ihtilafın sonucudur. Toplum, bir yüzü denge bir yüzü çatışma/ihtilaf olan bir madalyona benzer. Toplumlar salt denge ya da salt çatışma üzerine temellenmez. Denge her ne kadar ideal ise, çatışma/ihtilaf da reeldir. Toplumlar, ideale ulaşma çabası sebebiyle değişime uğrar. Mikro ve makro düzeydeki ihtilaf toplumu dönüştürür. Mesela ortaçağın temsilcileri ve modernler arasındaki ihtilaf, modern bilimin doğuşundaki makro ihtilafı ve modern bilim bu sebeple dönüştürücü bir kuvvete sahiptir. Modern bilim bir entelektüel devrimin sonucudur. Ortaçağ ile modern çağı, geleneksel ile modern olanı birbirinden ayırır. Modern bilim bir sınır çizgisidir. Modern bilim Ortaçağı temsil eden kilise, din, gelenek, hurafe, dogmatizm, metafizik ve modern

²⁶ Shapin, a.g.e., s. 42.

²⁷ Hal Hellman, *Büyük Çekişmeler*, 5. b., çev. Füsün Baytok, Tübitak, Ankara, 2003, s. 63-64.

²⁸ Capra, a.g.e., s. 64-65.

çağı temsil eden üniversite, bilim, akıl, deney, gözlem arasına çizilmiş sınır çizgisinin hem sebebi hem sonucudur. Galileo'nun birincil ve ikincil nitelikler doktrini ile özdeşleşmiş bir çağdır bu. Modernite ve modernler kendini akıl üzerinde temellendirir ve matematiksel kesinliği önce doğa bilimlerine daha sonraki adımda ise sosyal bilimler ve sosyal yaşantı içerisindeki düzene uygulamak ister. Modernler, Ortaçağ ile ihtilafı olduklarından metafizikten korkarlar. Bu korku kalıcı bir korkudur. Ortaçağda "Hakikat"ın, "gerçek"liğin Tanrı ile eşitlenmesi; modern çağı seküler olana yöneltir. Doğa, hakikatin kendisidir. Yalnızca keşfedilmelidir. "Hakikat, olgusal olana eşitlenir ve olgusal olan da, bilimde erişilebilecek olan içinde erir."²⁹

Ortaçağ ortodoksisini yıkmak için uğraş veren modernler, bir statüko/iktidar/güç değişimini hayata geçirirken, bir bilgi anlayışını da değiştiriyor; kendi görüşlerini "geçerli" kılıyorlardı. Böylece, eski "gelenek" yerini, sorgulanmaya başladığı yirminci yüzyıl sonlarına kadar hakim olacak yeni bir geleneğe devrediyordu. Ortodoksi, artık "modern ortodoksi" idi. Bu durumda, yeni çağın, yani on sekizinci yüzyılın özelliği "yeni ortodoksi"yi pekiştirmesidir. Gittikçe güçlenen akılcılığın temsil ettiği dönem; yani, Karanlıktan Aydınlığa geri dönüşsüz şekilde geçişi simgeleyen "Aydınlanma Çağı", kendinden önceki dönemde yaşanan "çatışma/ihtilaf ve kaos"a yer vermeyecek şekilde bir düzen arzusu talep eder. Bu düzen arzusu, sosyal alanda bir kesinlik arayışını doğurur. Kesinlik arayışı, "ya o, ya bu" tercihini yapmayı dikte eden bir düalizmi içerir. Ya modern ya geleneksel, ya bilim ya din, ya Akıl ya Tanrı... Aydınlanma çağını bir "Aydınlanma projesi" olarak değerlendirebiliriz. Bu, insanı temel alan bir projedir. Tercih hakkını insana bırakmayan, "aydınların", "birincil nitelikler"in geçerliliğini onlar adına çoktan kabul etmiş olan bir proje... Bu projeye göre akıl dışı ve bilim dışı olan reddedilmelidir. Yani geleneğe bağlı olan dogma, inanç, hurafe ve buna bağlı olarak cehalet, aydınlanmanın kökünü kurutmak istediği şeylerdir. On yedinci yüzyıl, otuz yıl savaşları gibi din uğruna verilen mücadelelere sahne olduysa da, on sekizinci yüzyıl sonu da bir iktidarlar savaşına sahne olur. Fransız Devrimi, kendinden önceki devri "ancient regime" olarak nitelendirirken yeni iktidar, kendi ortodoksisini yaratma yolundadır.³⁰ "Aydınlanma'nın

²⁹ Roger Trigg, **Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?**, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2004, s. 213.

³⁰ Fransız Devrimi'nin sosyal sebep ve sonuçlarının detaylı okuması için bkz, Ernest Von Aster, **Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri**, çev.-ed. Şennur Şenel, Phoenix Yayınları, Ankara, 2004.

gündemine ilk giren şey, bu yüzden, uygun şekilde dile getirmek gerekirse geleneği lağvetmek olmuştur; onun ortadan kalkmasıyla birlikte, özel bütün süregelen gelenekler de ortadan kalkacaktır.”³¹

Her toplumun yegane ideali denge ve düzendir. Her toplum ideale ulaşmaya çalışır. Aydınlanmanın hakim olduğu toplumlar da farklı değildir. Bir düzen ideali ve kesinlik arayışına³² sahip Aydınlanmanın kaos durumuna dönmek adına attığı ilk adım halkı eğitmek olmuştur. Geleneğin ve hurafenin, dinin ve Tanrı'nın yerine tek ve evrensel bir doğru idame etme isteğinin biçimlendirdiği on sekizinci yüzyıl eğitimi, tek bir bilinç düzeyinin doğruluğunu vurgular. Halk bu uğurda aydınlatılmalıdır. Bauman halkı aydınlatmayı şu şekilde açıklıyor:

*“Artık sorun, insanın ait olduğu grubun normlarına saygı göstermesi sorunu değildi, söz konusu olan, insanın kendisini her yerde ve herkes için geçerli olan genel bir modele bağımlı kalmasıydı. Bu, kültürel bastırma anlamına geliyordu. Saray topluluğu, yazarlar, soylular, zengin kentliler, bir başka deyişle ayrıcalıklı azınlıklar aralarında yeni bir kültür modeli geliştirdiler: On yedinci yüzyılın l'honnête homme'u ya da on sekizinci yüzyılın l'homme éclairé'i [aydınlanmış insan]. Bariz olarak bu, halk kitlelerinin ulaşamayacağı bir modeldi; ancak halk kitleleri bu modeli taklit etmeye çağrılıyordu.”*³³

Hakikati ve gerçekliği göstermek, bu durumda aydınlara düşüyordu. Aydın kesim, halkı gelenekselden aydın olana götürecekti. Yani, “Aydınlanma halka bilgi götürme, gözleri batıl inançla kör olanlara net bir görüş sağlama, cahil kesimlere bilgelik kazandırma, karanlıktan ışığa, cehaletten bilgiye geçiş olarak tanımlanan ilerlemeye zemin hazırlama yolunda güçlü bir dürtü olarak kolektif belleğimize kazanmıştır... Gene de daha yakından incelendiğinde, aydınlanma köktencilüğünün özünün, bilgiyi yaymak değil, yasalaştırmak, örgütlemek ve düzenlemek olduğu açığa çıkar.”³⁴

“Yeni düzen”, eğitilmesi gerekeni belirlemiş ve nihai doğru/ideal hakikate çoktan ulaşılmışken, on yedinci yüzyıldan itibaren varlığını hissettiren “eski” ile “yeni” arasında bir sınır çizgisi çekme hareketi, on sekizinci yüzyılda egemen görüş haline gelmeye başlar. Bu

³¹ Edward Shils, “Gelenek”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 151.

³² Kesinlik politikalarının tarihi için; bkz. Toulmin, a.g.e., ss. 110-115.

³³ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, 2. b., çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 75.

³⁴ Bauman, a.g.e., s. 91.

sınır çizgisinin nihai kriteri aklın kendini en rahat ifade ettiği modern bilim alanıdır. On sekizinci yüzyıl, modernitenin; hem en uç formülasyonu olan Aydınlanma hem de modern bilimin egemenliğinin yerleştiği bir çağ olarak; din ile bilimi, dini kurumlar ile bilimsel kurumları, dini bilgi ile bilimsel bilginin sınırlarını belirler. Yalnızca on yedinci yüzyıl entelektüel devrimi ya da on sekizinci yüzyıl aydınlanması değil; Modernitenin bütün bir tarihi bu sınırı belirleme konusundaki uğraşlarla doludur. Modern düşünürler, bilim ile dini ayıran kriteri belirlemeye çalışırken, tartışmasız bilimden yana bir tavır içindedirler. Pozitif olan bilim ve bilimsel bilgi; negatif olan ise, bilim ve bilimsel bilgi dışında kalan her şeydir. Bu noktada Kepler'den, Galileo'ya; Galileo'dan Descartes ve Newton'a uzanan bir alanda ve gelecekteki bilimsel yönelimlere de ışık tutacak şekilde bilimi diğerlerinden ayıran kriter bilimsel yöntemdir. Bilimsel yöntem bilim-bilim dışı, bilimsel bilgi- bilimsel olmayan bilgi arasına bir sınır çizgisi çekmenin ilk şartıdır. Çünkü diğer bilgi türleri -dini bilgi, gündelik bilgi, sezgisel bilgi, teknik bilgi vs.- evrensel ve tek bir sonuç vadetmezler. Böylece, bilim diğer alanlardan ayrılır. Ve diğer bilgi türlerinden öte bir noktaya taşınır. Bu açıdan bilimsel bilginin, biricik ve evrensel bilgi olarak yorumlanması modern ortodoks bilim anlayışının temeli olur. Halbuki bilim, salt bilimsel bilgi değildir, ondan daha fazlasını içerir. Bilim dendiğinde bilimsel bilgi haricinde onu üreten bilim adamları, bilimsel kurumlar ve bilimi finanse eden kurumlar da bilime dahil edilmelidir. Çünkü bilim aynı zamanda sosyolojik bir fenomendir. Ortodoks bilim anlayışının temel yanışı bu gerçeği görememiş olmasından kaynaklanır. On dokuzuncu yüzyıl, böyle bir gerçeği devralır.

Aslında bilim ile bilim dışını birbirinden ayırmamızı sağlayacak evrensel kriter arayışı, aynı zamanda ideolojik olan ile ideolojik olmayanı birbirinden ayırmamızı sağlayacak evrensel kriter arayışıdır ve sosyal bilimlerin tarihi bu eksen etrafında gelişir. Hiç kuşkusuz bu yukarıda sözünü ettiğimiz modernite sürecinin ve doğa bilimlerinin sosyal bilimler üzerindeki etkisini gösterir. Bu etki nedeniyle "ideoloji" konusu sosyal bilimlerin odağında yer almıştır. Bilim ve bilimsel bilginin de dönemin entelektüel çabalarının yegane kriteri olduğunu biliyoruz. Bu yüzden, böyle bir dönemde bilimin ne-liği ve "ideoloji" ile ilişkisini görmek amacıyla Comte'un öğretilerini yani "pozitivizm"i ele almamız gerekir. Fakat biz öncelikle pozitivizmin o zamana kadar neden sosyal fizik olarak anıldığına, "pozitivizm" olmak-hıgını sağlayan "-izm"nin nereden ve ne anlama geldiğine, yani kısaca ideolojinin ne demek olduğuna bakmalıyız.

Bilimlerin yeniden inşası yolunda, Ortaçağ bilimini eleştiren ve insan zihninin bilgiye ulaşacak güç ve yeterliliğe kendisine göre sahip gibi görünmemesinin nedenlerini ortaya koyan ve nihayet, insan zihnini, ona istenen bilgiye ulaşmasını mümkün kılacak yöntemi formüle etmeye geçen³⁵ Bacon, ideoloji kavramına kaynaklık etmiştir. Bacon'a göre, geleceğin başlıca güç kaynağı güvenilir bilgidir, doğa da değiştirilebilir bir güç olunca, insan isterse bilgi gücüyle bu değişime yol açabilir. Fakat yine de akıl doğaya tam anlamıyla egemen olamaz. Bilginin ilerlemesini engelleyen yegane engel, "idolamentis" denilen yerleşik tabulardır.³⁶ Bu tabular idollerdir. Buna göre; "4 çeşit idol vardır: Kabile idolleri, mağara idolleri, pazaryeri idolleri ve tiyatro idolleri. Birinci gruptaki kabile idolleri, geleneğin kutsadığı fikirleri kabul etme veya rasyonel bilgiye ulaşma sürecine tutkuları karıştırma eğilimini içerir. Mağara idolleri ise bireyin özgül bakış açısını temel alan ve daha genel bir perspektifi dışlayan idollerdir. Pazaryeri idolleri ise dilseldir; burada pazarla temsil edilen toplumsal etkileşim, genelde gerçekliğe uzak düşer ve dolayısıyla rasyonel bir kavrayışın önünde engel teşkil eder. Tiyatro idolleri ise eskinin dogmatik görüşleridir; empirik bir temelleri olmadığı için kurmaca bir dramdan pek farklı sayılmazlar."³⁷ Doğaya egemen olamama durumu, idelerin yalın ve saf halde bulunmasını engelleyen bu idollerde gizlidir ve idoller kurtulması gereken bir yapı arzederler. Bu açıdan ideolojinin kökenine bakıldığında Bacon'ın de Tracy'i hangi açılardan etkilediğini görebiliriz. Bacon'ın insan zihnine duyduğu güvensizlik ve Antoine Destutt de Tracy'nin doğru düşünme modeli yaratma isteği, ideoloji teorisi ve Bacon'ın idoller teorisi arasında bir bağlantı kurma imkanı verir. İdoller/ön yargılardan arınmayı, insan aklının özgürleşmesi sonucuna bağlaması, Bacon'ı ideoloji kavramı açısından önemli bir eşik olarak görmemizi sağlar.

Fransızca "ideologie" kelimesinden türemiş olan "ideoloji"; "idee" [fikir, düşünce] ve "-ologie" [-oloji, yani bilim] birleşiminden oluşur. İdeoloji terimini ilk kez 1797 yılında "Elements de'ideologie" adlı kitabında kullanmış olan Antoine Destutt de Tracy, devrimci konvansiyon tarafından Aydınlanma düşüncesini yayma göreviyle "Institut de France"ın başına getirilen bir dizi filozof arasındadır. Institut de France -Fransız Enstitüsü-, Aydınlanma'nın rasyonel geleneklerini yaymak amacıyla Fransız Devrimini yöneten

³⁵ Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2003, s. 15.

³⁶ Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, a.g.e., s. 80.

³⁷ David McLellan, *İdeoloji*, 2. b., çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 5.

Beşler Heyeti tarafından kurulur.³⁸ Napoleon'un kısa bir süre için üyesi olduğu Fransız Enstitüsü felsefi ve siyasal olarak etkin bir kurumdur. İlk kez 'ideoloji' kavramını kullanan Antoine Destutt de Tracy, Elements d'ideologie kitabında; "Yalnızca duyularımız ve fikirlerimiz aracılığı ile var oluyoruz [...] Onlarla ilgili fikirlerimiz dışında var olan hiçbir şey yoktur."³⁹ önermesini çıkış noktası göstererek "ideoloji bilimi"nin temelini atar. Emmett Kenedy ideolojinin bu anlamını şöyle açıklar:

"Tüm bilimlerin, fikirlerin farklı biçimlerde bir araya getirilmesinden oluşması nedeniyle, soy açısından ilk bilim. Ancak, özgül olarak dilbilgisinin, diğer bir deyişle, fikirleri iletme biliminin; mantığın, diğer bir deyişle, fikirleri bir araya getirme ve yeni hakikatlere ulaşma biliminin; eğitimin, diğer bir deyişle, arzuların düzene sokulmasının ve son olarak, "başarısı için tüm öteki sanatların işbirliği içinde olması gerektiğinden, sanatların en büyüğü olan toplumu yönetme biliminin" temelidir."⁴⁰

Daha özlü bir açıklamayı Maine de Biran yapar: "İdeoloji, bütün ilimlerin üstünde kanat çırpar, çünkü ilimler düşüncelerimizden ve onlar arasındaki çeşitli münasebetlerden ibarettir."⁴¹ Fransız Akademisinin yayınladığı Sözlük'e göre ise, İdeoloji; "fikirler bilimi, fikirlerin kökeni ve işlevi ile ilgili sistem" anlamına gelir ve İdeolojide uzmanlaşan bir kişiye –physicist (fizikçi), chemist (kimyager), biologist (biyolog) gibi diğer, yerleşik bilim insanlarıyla çağrışım kurmak suretiyle- "ideologist" adı verilecektir.⁴² Böylece ideolojistler, doğru düşünmenin dahi bilimini bulmakla birlikte Aydınlanmanın temel görevini devralmış olurlar. Çünkü ideolojinin amacı önyargıların kırıldığı, aklın ışığında doğru düşünmeyi öğreten bir bilim olmaktır. Fakat her şey planlandığı gibi yürümez. Devrimden on yıl kadar sonra, 1790'lı yılların sonunda statüko tekrar sarsılmaya başlar. Devrimci Cumhuriyetçi yapının yerine imparatorluk düzeninin geçmesinde Napoleon Bonaparte'nın önemli bir etkisi vardır. Napoleon Fransız Enstitüsünün üyesi iken yani "ideolojist"lerle aynı safta yer aldığı zamanlar, kilise ve dini seküler hayattan soyutlama çabası O'nu bu denli etkilemiyordu. Ne zaman ki ideolojistler Napoleon tarafından ideologlar olarak pejoratif anlamda kullanıldı işte o zaman Napoleon ve ideologlar

³⁸ George Rude, *İdeoloji ve Popüler Protesto*, çev. Billur C. Yılmazyigit, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 15.

³⁹ Bauman, a.g.e., s. 120.

⁴⁰ Bauman, a.g.e., s. 122.

⁴¹ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1974, s. 204.

⁴² Bauman, a.g.e., s. 122.

arasında bir iktidar/güç savaşı doğdu. Eski ideolojistler ve sonraki ismiyle ideologlar, kilise ve kiliseye destek verenleri siyasetle ilgili hiçbir faaliyete katmazdı. Napoleon ise devrimci Cumhuriyet yerine kendi imparatorluğunu geçirmek için dini açıdan bastırılmış halka ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda roller değişir ve Napoleon'a göre, ideologlar, susturulması gereken taraf haline gelir:

“Kendimi imparator yaptım, çünkü iyi yöneteceğimi ve büyük icraatlar yapacağımı hissediyordum. Dünya egemenliğini istedim, bunu kendi adıma garanti altına almak için de sınırsız bir güce ihtiyacım vardı.”⁴³

İktidar ile muhalefet yer değiştirmek üzereyken, “ideolojistler” de aşağılanmayla karışık bir şekilde “ideolog”lar haline gelir. “İdeolojist” ve “ideolog” kelimelerinin anlam farkı da ilk kez bu dönemde gerçekleşir. İdeolojist, Destutt de Tracy ve çevresinin kendilerini adlandırmak için yarattıkları bir kelime; ideolog ise ideolojistleri küçümsemek için Chateaubriand'ın uydurduğu, Napoléon'un meşhur ettiği tabirdir.⁴⁴ Napoleon'un ideolog ve ideoloji üzerine yüklediği bu pejoratif anlam ideolojinin yıllar yılı sürecektir negatif kullanımı için bir başlangıç noktası yaratır. Böylece ideoloji, o zamandan itibaren muhaliflerin birbirlerini suçlamak üzere kullandığı “ideolojik” bir anlam kazanır.

Kavramların anlamları zaman içerisinde dönüşebilir. Comte bir bilimler bilimi olarak ideolojinin yerine sosyolojiyi, sosyal fizik'i ikame eder. Ad değişmiştir fakat içerik aynıdır. Bu yüzden ideoloji-bilim ilişkisinin bir parçası olarak pozitivismi yakından incelemeliyiz.

“(…) Gerçek işimiz fenomenlerin koşullarını doğru biçimde çözümlenmek, ve onların doğal ardışıklık ve benzerlik ilişkileri içinde bağıntılarını kurmaktır.”⁴⁵ diyen Saint Simon, tıpkı daha sonradan pozitivistlerin belirgin bir özelliği olacağı gibi tüm fenomenleri değişmez doğa yasalarına tabi tutmak istemesi ile Comte için bir ilham kaynağı olur. Fransız Devrimini yaşamış, Amerikan Devriminde bizzat görev alarak politik hayatta aktif bir rol oynamış Saint-Simon, insanlığın yeni bir çağda, bilimsel gelişmelerin egemen olduğu bir çağda yaşadığını görüşünde olup, toplumun Ortaçağ'daki yapısından kurtarılması gerektiğini vurgular. Bu bakımdan pozitif felsefenin esaslarına göre toplum

⁴³ Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000, s. 42.

⁴⁴ Meriç, a.g.e., s. 360.

⁴⁵ Frank E. Hartung, “Pozitivizmin Sosyolojisi”, *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, çev. Taylan Şahbaz, ed. Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, s. 196.

tekrar düzenlenmelidir. Pozitif felsefenin görevi, bütün bilimlerin ortak ilkelerini bulmak ve toplumu ona göre düzenlemek olup, onun, bilimden ayrı tutulamayacağı vurgulanır. Auguste Comte (1798-1857) böyle bir fikir ortamı içinde pozitivizmin gelişmesi ve yayılmasını sağlar.⁴⁶ Bilimsel hakikatlere uygun toplum, bir sosyal fiziği gerektirir. Bu durumda fizik ve matematik kurallar ile doğa arasındaki ilişki, neden sosyal dünya için de bir anlam ifade etmesin? Comte, bilimler sınıflaması yaparken matematik ve fiziğe özel önemi bu yüzden atfeder. Comte'un bilimler sınıflaması bilimlerin niteliği ve sosyal fizik idealine ulaşılması kontekstinde önemlidir. Comte'un böyle bir sınıflamaya ihtiyaç duyması sosyal fiziğin özelliklerini ve hangi bilimlerin birleşiminden oluştuğunu açıklamak içindir. "Comte'un görüşüne göre bilim, neyin varolduğu sorusunu değil, yalnızca ve yalnızca bir şeyin nasıl var olduğu sorusunu yanıtlamakla sorumludur."⁴⁷ Pozitif felsefe, "nasıl" sorusuna cevap olmalıdır.

Comte'un bilimler sınıflaması sosyal fiziğin yöntemlerini belirler. İlk defa bütün diğer olayların en geneli, en basiti ve en bağımsızı olan astronomik olaylar, sonra aynı sebeplerle birbirini takiben yer fiziği olayları, kimya olayları ve en sonunda fizyolojik olaylar pozitif teoriye ulaşırlar. Oluşturduğu metafizik karşıtı bu hareketi daha sonra "pozitif din" formuna dönüştüren Comte'un pozitivizminin bilimin kendisi olmaktan öte bilim hakkında bir ideoloji olduğunu öne sürebiliriz.⁴⁸ Pozitivizm, bu kontekstte "metafiziğin özlerinin gerçek dışı olduğunu savunan, metafiziksel sorunları tartışmadan uzaklaştıran ve metafiziğin ileri sürdüğü meselelere girmeyi baştan reddeden" ve "bilimi bilgiyle özdeşleştiren, olgu ve değer ikiliğini ortaya koyan, olgusal içerik yüklü olmayan bağıntıları ideolojik olarak niteleyip değerden bağımsızlık, değer-özgürlüğü ve değer-içermemeyi temel alan"⁴⁹ bir ideolojidir. Pozitivizmi, ideolojilerin ideolojisi kılan hem kendinden sonraki bilim anlayışını şekillendirmesi hem de 1950'lere kadar net bir eleştiriye tabi tutulmamasıdır. Bilim ve ideolojinin sınırlarının tartışılmasına sebep olan 1950'li yıllara kadar ortodoks görüş pozitivizm ve onun farklı versiyonlarıdır. Buraya kadar ideolojinin genel bir tanımını kullanmadık. Fakat bu noktada belirtmeliyiz ki,

⁴⁶ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, 2. b., Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 47-48-49.

⁴⁷ Paul Langevin, "Pozitivizm Üzerine", çev. Mehmet Erdal, *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, ed. Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, s. 61.

⁴⁸ Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 544-545.

⁴⁹ Kızılcılık, a.g.m., s. 636-637.

topluma ilişkin olmak ve bunun yarattığı farkındalık ideoloji ile ilişkili olmak demektir. Pozitivizm de topluma ilişkin bir kuram olarak benimsendiği ve bir dünya görüşü halini aldığı için ideolojidir. Bu açıdan pozitivizm, bir dünya görüşü olmak-lığı dahilinde bir –izm’dir. Fakat pozitivizmin bilimsel normlara bağlılığı bu gerçeği gizler. Normlar, sınırları aştığınızda “diğer taraf’a geçiş yaptığımızı hatırlatırlar. Bilimsel olmayan herşey metafiziktir, değersizdir. Biz tarihte bilimi bütün değerlerin üstünde yücelten bir teori olarak sadece pozitivizmi hatırlatırsak eksik bir örneklendirme yapmış oluruz. Bilim ve ideoloji arasındaki bu ince çizgiyi diğer sosyal alanlarda yücelten bir başka kuram, bilimi farklı bir noktaya taşıyıp, ideolojiyi olumsuz anlamda kullanan Marx ve onun bilimsel sosyalizmidir. Bu noktada ideoloji teorilerinden devam etmemiz gerekiyor.

İdeoloji teorisinin epistemolojik ve felsefi gelişiminin ana kaynaklarından birisinin Marksizm olduğu kabul edilir. Tracy çevresinin şekillendirdiği ideoloji kavramı, Fransız rasyonalizmini ve bu durumda gözlem ve deneyi temel almışken, Almanya’daki romantik hareket ise anlam üzerine odaklanmıştır. Hegel’le birlikte düşüncelerin mutlak geçerlilik iddiasında bulunamayacağı ve değişen tarihsel koşullara bağlı oldukları fikri Alman Romantizminin temelidir. Alman romantizmi, Marx’ın toplum teorisinde toplumsal değişim fikrini temel almasını sağlar.⁵⁰ Bu anlamda Marx, Alman romantizminden oldukça etkilenir fakat romantik akımın idealizmine tamamen karşı çıkar. Marx, tam bir praxis filozofu olması sebebiyle bu idealist yaklaşıma materyalist bir cevap verir. Bu çerçevede içinde Alman romantizminden oldukça etkilenmiş fakat romantizmin katı idealizmine de katı bir materyalizmle cevap vermiş olan Marx’ın “ideoloji” kavramını da farklı bir bakış açısından değerlendirmesi mümkün değildir. İdeolojinin Marx’ın yaşadığı dönemin özelliklerine göre; sınıf çatışmalarından, özel mülkiyetten, kapitalist düzenin bilinçli tersine çevirmelerinden ve bunları meşrulaştırıcı fikirlerden bağımsız olması imkansızdır. Tıpkı, de Tracy’nin, çareyi doğru düşünmenin ilkelerinde bulması gibi Marx da çareyi “sosyalist bilim”de aramaktadır.

Marx’ın bilim görüşü ve “bilim”den kastettiği, toplumun hakikatini olduğu gibi gösterendir. Marx bilim hakkında şöyle der: “Dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu.”⁵¹ Demek ki Marx’ta bilimin görevi bu

⁵⁰ McLellan, a.g.e., ss. 6-10.

⁵¹ Akt., Ersin Elgür, “Althusser’de Bilim Etkinliği:”Teorik Pratik Olarak Bilim” ve Felsefe-Bilim-Politika İlişkisi”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/923/11506.pdf>, (10.04.2011), s. 3.

gerçekliği olduğu gibi ortaya çıkarmaktır. Bu açıdan Marx, doktrinini bir bilim olarak niteler. Ancak bilim gerçeğin bilgisini verebilir. Bu da sosyalizmdir. Şeylerin yalnızca aldatıcı görünümünü yakalayan günlük deneyime dayanılarak yargılandığında bilimsel gerçeğin her zaman paradoks olduğunu söyleyen Marx, aldatıcı görünümünün altındaki gerçekliğe ulaşma yolunda bilimsel gerçeklik ve dış görünüş/ideoloji arasında bir sınır çizgisi çizer. Gerçekten Marx'ın ideoloji kuramına katkısı, düşünce ve bilincin oluşumu üzerindeki tartışmaları insan psikolojisi üzerindeki tartışmalardan toplumsal gelişmenin dinamikleri üzerine kaydırmasıdır.⁵² Marx, ideolojiyi, maddi gerçekliğin tersine dönmüş ifadesi olarak kullanır. Marx, bir başka bağlamda gerçekliğin yansıması olarak ideolojiden bahseder. İdeoloji, gerçeklik hakkında bir yanılsama değil, onun bilinç düzeyindeki bir izi, bir görünümüdür. Onun ideoloji kuramındaki önemli öge, bilindiği üzere sınıf bilincidir ve kuramında da ideoloji, egemen sınıflar, onların nesnel çıkarları ve bu çıkarları yeniden üretecek düşünceler ile ilişkilendirir. Bu yaklaşıma göre, toplumsal bilincin oluşumu ideoloji ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişkinin niteliğine bağlıdır. Bununla bağlantılı olarak Marx, yalnızca sınıf ilişkilerini sürdürmeye yarayan şeyleri ideoloji olarak nitelendirir. Yalnız, tümünü değil. İşçi sınıfı farklıdır. Zaten işçi sınıfı da aynı düşünceleri baz alırsa, o da bir burjuva sınıfı olur. Aralarındaki fark, işçi sınıfının sosyalist bir bilinç üretmesidir, çünkü bu durum asla bir ideolojiye yol açmaz.⁵³

Şunu vurgulamıştık: ideoloji literatüründe Marx, Gramsci, Lukacs, Mannheim ve Althusser'in öğretileri birbirinden ayrılamaz. Çünkü bu düşünürler, önemli bir devrin düşünürleridir, birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Marxist düşünürler Marx'ın ideoloji anlayışını geliştirerek O'na önemli katkılarda bulunmuşlardır.

“Devrimci ideoloji sorusuna eğilen Batılı Marksist entelektüellerin en meşhurları arasında, Macar Georg Lukacs ve İtalyan Antonio Gramsci yer alır.”⁵⁴ Marx ve sonrasında gelen ideoloji teorisyenlerinin önemli özellikleri Dünya Savaşlarına tanık olmaları ve özellikle ‘-izm’lerin çok kuvvetli oldukları bir dönem içerisinde yaşamalarıdır. Özellikle modern faşist ideolojinin temellendirdiği düşünceleri ortak bir paydada, yani ideolojinin politik hayattan ayrı düşünülemeyeceği konusunda buluşmalarına sebep olmuştur. Faşist

⁵² Serpil Sancar Üşür, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 11.

⁵³ Üşür, a.g.e., ss. 13-19.

⁵⁴ Rude, a.g.e., s. 22.

ideoloji özellikle Gramsci ile Lukacs'ın ideoloji çalışmalarını büyük ölçüde etkilemiştir. Faşizmi Gallo şöyle niteler:

*"Bu ideoloji, 1.Dünya Savaşı sonunda, İtalya ve Almanya'daki, iki içtimai oluşum içinde, umumi bir ideolojik buhranın husule geldiği sırada birden bire ortaya çıkar. İhtilalci bir dürtme, bütün çerçeveleri patlatır ve bütün ideolojik maskeleri düşürür. Yani, Devlet'e yalnız itiraz etmekle kalınmaz, sivil bir cemiyeti içinde barındıran ve bu cemiyete şekil veren, Devlet'in farklı ideolojik parçalarında da kendini hissettirir buhran. Demek, kelimenin tam manasıyla, sivil cemiyetin dağılması söz konusudur: üniversitede, orduda, partilerde, sendikalarda durum budur. Ve tabii olarak, hukuku ve parlamenter rejimi tesis eden liberal burjuva ideolojisi hızla yıpranır ..."*⁵⁵

Böyle bir sürece şahit olmuş Lukacs, 1932'de yayımlanan 'Tarih ve Sınıf Bilinci' adlı kitabında, Hegel'den faydalanır. Aslında doğası gereği birbirine zıt olan 'özne' ve 'nesne' kavramlarının bütün olarak özdeş olmak zorundalığı Hegel'in mirasıdır. Aynı zamanda O, Marx'ın, Hegel'in tersine çevirme örneğini izleyerek ve yanlış gerçeklik ve sınıf bilinci kavramlarını topluma uygulamayı dener. Esas olarak iki sınıf olduğunu öne süren Lukacs, yalnızca proleteryanın doğru bilgi ve farkındalığa ulaşabileceğini vurgular. Ona göre proleterya bu yolda, gerçek bilince ulaşmada bir hata yapar, o da ekonomik mücadele ile politik mücadele'nin birbirinden ayırmasındadır.⁵⁶

Birinci Dünya Savaşı'nı ve sonraki devrim yıllarını tüm çıplaklığı ile yaşayan Gramsci, Lukacs'ın tecrübelerinden biraz daha fazlasına sahiptir. Faşizmin hapishanesinde geçirdiği on yıl süresince yazdığı 'Hapishane Mektupları' sistematik bir ideoloji teorisi vermese de Marx ve Lenin'in söylediklerine ekledikleri vardır Gramsci'nin. Antonio Gramsci'nin (1891-1937), kendinden önceki düşünürler ve özellikle de Marx'ın etkisi altında kaldığı doğrudur, fakat onun ayırt edici özelliği, üstyapı kavramına verdiği önemde yatmaktadır. O, altyapı ve üstyapı kavramlarının tanımları ve özelleştirilmeleri üzerinde zaman harcamaz, altyapı ve üstyapı hakkında yorumlamalar yapar ve buna bağlı olarak da ideoloji kavramını kendince şekillendirir. Gramsci'de özellikle üstyapı kavramı 'ideolojik' açıdan önemlidir. Bu bakımdan, O, altyapıdan çok üstyapı ile ilgilenmiştir. Gramsci'nin 'tarihsel blok' öğretisi toplumsal biçimler için kullanılmıştır. Tarihsel blok, altyapı ve üstyapı arasındaki organik bağdan oluşur. Genelde dikotomiler ile fikir yürüten düşünür,

⁵⁵ Max Gallo, "Faşist İdeoloji", *İlimler ve İdeolojiler*, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınları, Ankara, ts., s. 178.

⁵⁶ Rude, a.g.e., ss. 22-24.

üstyapıyı da iki uğrak alanında düşünür: politik toplum ve sivil toplum. Özetle; politik toplum, Gramsci'de devlet anlamında kullanılır. Sivil toplum ise, hegemonya.⁵⁷ “Gramsci, sivil toplum kavramını Marx’tan farklı olarak, üretim etkinliğinin dışında kalan ve ‘özel’ olarak adlandırılan kurumların hepsini kapsayan bir alan olarak tanımlar. Felsefi, edebi, sanatsal, kültürel, vb. toplumsal pratiklerin alanı olan sivil toplum, esas olarak entelektüel ve moral düzeyde ideolojinin işleme alanıdır ve ideolojik mücadele pratikleri bağlamında doğrudan hegemonyanın alanını oluşturur. Gramsci’ye göre ideoloji sadece üstyapısal alanda işleyen toplumsal bir pratik olmaktan çok, üretim süreçlerinin şekillenmesinde işlevsel olan ve bu sayede altyapı ile üstyapının uyumunu sağlayan temel toplumsal pratiklerden biridir.”⁵⁸ İdeolojinin olumlu anlamını ilk kez kullanan Gramsci ideolojiyi iki grupta inceler. Organik ideolojiler ve akılcı ideolojiler. Bunlardan ilki yani organik ideolojiler, psikolojik bir kökene ve halkı organize etme kapasitesine sahiptir. Organik olmayan ideolojiler ise, endüstrileşmiş toplumdaki ‘temel sınıflar’ın ayrıcalıklı özel alanı olmaktan çıkan ve böylece liberalleşen, kendisiyle çelişen, net olmayan, karışık öykülere yol açan ideolojilerdir. Gramsci açısından önemli olan kavram hegemonya olmakla birlikte, hegemonyadan bahsederken Gramsci, onu, bilişsel düzeyde tanımlar. Hegemonya, fikirler düzleminde egemen sınıfın kurduğu egemenliktir ve sivil toplum ile de bu baskı ve egemenlik kontrol edilir. Gramsci’nin sivil toplumu, Althusser’deki ‘devletin ideolojik aygıtları’nı anımsatır. Bunlar, devleti destekleyen din, eğitim, basın, kontrol etme görevindedir. Böylece yönetilenler tarafından gönüllü bir boyun eğme durumu oluşmaktadır. Fakat o zaman proleterya bu yanlış bilinç ve bağımlılıktan nasıl kurtulacaktır sorusu akla gelir ki Gramsci, bu noktada tıpkı ideoloji üzerine uyguladığı dikotomi gibi, entelektüeller üzerine de aynı terimleri uygulayarak esas ve esas olmayan ayrımını yapar. Gramsci’de sınıf çatışmasında entelektüellerin önemi üst düzeydedir ve buna bağlı olarak O, ‘geleneksel’ ve ‘organik’ entelektüel ayrımını yapar. Geleneksel entelektüel statükonun yanındadır, organik entelektüel ise statükoya karşı durur.⁵⁹ Burada organik entelektüelleri oluşturan grup, bir karşı ideoloji oluşturarak bir çözüm oluşturma görevini üstlenmelidirler. Geleneksel entelektüeller ise ya kendi saflarına çekilmeli ya da asla karıştırılmamalıdır.

⁵⁷ Özbek, a.g.e., ss. 118-120.

⁵⁸ Üşür, a.g.e., s. 29.

⁵⁹ Michele Barret, Marx’tan Foucault’ya İdeoloji, çev. Ahmet Fethi, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 46-47.

Ancak o zaman karşıt ideolojiler zayıflatılabilir.⁶⁰ Gramsci, proleteryanın kendi ideolojisini oluşturması gerektiğini söylerken, hem bu oluşumun ‘ideoloji’ olduğunu kabul etmesi hem de olumlu bir amaca hizmet etmesi kontekstinde, kuramına, Marx’ın ideoloji kuramından bağımsız bir nitelik kazandırır.

Gramsci’nin bilimlere dikkate değer bir özerklik tanıdığına şüphe yoktur.⁶¹ Gramsci, bilimin ideolojik yanılmalardan uzaklaştırılabileceğini öne sürerek bilimin -üstyapı içinde yer alan- bir ideoloji olduğunu belirtmiştir. “*Lukacs ise bilim-ideoloji ilişkisinde bilimsellik olanağına işaret etmiştir. (...) bilim adamlarının bütün çabalarına karşın, bilim kendini çıplak nesnel bilgi olarak hiçbir zaman sunmaz. Bilim her zaman ideoloji tarafından çepeçevre sarılmış olarak görülür; ve somut olarak bilim, nesnel olgunun bir hipotezle ya da hipotezler sistemiyle birliğidir (...) Ona göre bilimsel araştırma yöntemiyle saptanan veriler, ideolojiden bağımsız olabilir.*”⁶²

Bilim ile ideoloji arasındaki bu ayırım ve Gramsci’nin yukarıda belirtilen geleneksel entelektüel/organik entelektüel ayırımı, Mannheim’ın nispeten bir sınıfa bağımlı tutmadığı ‘serbestçe süzülen entelijensiya’sını hatırlatır. İdeolojik tutumlardan bağımsız tuttuğu bu sınıf, bilim-ideoloji ilişkisi ve konumuz açısından önemlidir. Ama önce, Mannheim’ın öğretisini -bilgi sosyolojisi ve ideoloji öğretisini- bütüncül bir analize tabi tutmalıyız.

Aynı ekole bağlı olarak Mannheim, ideoloji öğretisinde yine sınıf mücadelesini temele alarak başlar fakat onu farklı kılan bilgi sosyolojisini, ideolojiye ve ideolojik oluşumlara bir çare olarak göstermesidir. Özellikle faşist ideolojinin ideoloji teorilerini ne ölçüde şekillendirdiğine değindik. Bu Mannheim için de aynı ölçüde değerlidir. Mannheim’ı iki döneme ayırarak incelememizde faşist ideolojinin yıkımları ve getirdiği hayal kırıklıkları başrol oynar. Faşizm öncesi, bu anlamda “ideoloji”leri yenme anlamında Mannheim umutludur. Bilgi sosyolojisi gerçeğin bilgisini vererek hakikati sağlayacak, ideolojik tüm ayırmlar bir kolda toplanacak ve bu ideolojik kaos sona erecektir. Bilgi sosyolojisi bu anlamda Mannheim için bir araçtır. Bu aracı kullanacak olan ise yine bir sınıftır Mannheim’da. Fakat bu sınıf herhangi ideolojik nitelendirmelerden sıyrılmış bir entelijensiyadır. Bu, “serbestçe süzülen bir entelijensiya”dır. Özellikle Mannheim’ın

⁶⁰ Rude, a.g.e., ss. 24-27.

⁶¹ S. Hall-B. Lumley-G. McLennan, “Politika ve İdeoloji: Gramsci”, *İdeoloji Üzerine*, der.-çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, ts., s. 149.

⁶² Kemal İnal, *Eğitim ve İdeoloji*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008, s. 376.

faşizm öncesi ilk dönemi, ideolojiden tamamen sıyrılabilmek amacı ve umudu taşıyan bir yapı arzettiğinden çalışmamız açısından önemlidir.⁶³

İdeoloji kuramlarının her biri ayrı kavrayışlara sahip olsa da, “bilim” hakkındaki fikirleri temelde benzerdir. İdeoloji ve bilim teorileri nihayetinde, doğru/yanlış, yanılısma/gerçeklik, nesnel/öznel, öz/görünüş vb. epistemolojik sahada bilginin niteliğine ilişkin ayrımlara dayanır. İdeoloji olumlu ya da olumsuz anlamda da kullanılsa, bilimden ince bir çizgi ile ayrılır, hakikati temsil eden her zaman bilimdir. Bauman, modernitenin; devlet söylemi ve entelektüel söylemin sentezinden oluştuğunu vurgular.⁶⁴ On dokuzuncu yüzyılda yaşananlar da bu kontekstte tartışılmalıdır. Entelektüel söylemler iktidar/statüko söylemlerine karışır. İktidar/statüko ile yakından alakalı ideolojik söylemler, entelektüel söylemleri şekillendirirken modern bilimin Ortodoks anlayışı da bu söylemleri pekiştirir. Her iki alana bakıldığında göze çarpan; gerek entelektüel gerek iktidar kolunda ideolojilerin bir perde görevi gördüğü, bilimin ise her türlü perdeyi yok edebilecek güce sahip olduğudur. Böylece bilimler ve ideolojiler arasındaki uçurum daha da belirginleşir.

Bu kontekstte, bilimin pozitivist veçhesi, 1920’lerin başında Viyana Çevresi olarak anılan grubun temsil ettiği “mantıkçı pozitivism” şekline bürünerek egemen bilimsel söylemi desteklemeye devam etti. Philipp Frank’ın ağzından dinleyelim:

“Bu kitaptaki birinci makaleyi yazdığım sıralarda (1907) Viyana Üniversitesi’nde fizik doktoramı yeni vermiştim. Ama beni en fazla ilgilendiren alan bilim felsefesi idi. Her Perşembe akşamı eski Viyana Kahvehanelerinden birinde toplanan bir grup öğrenci arasına ben de katılıyordum. Gece yaralarına, hatta kimi zaman sabahlara kadar oturup bilim ve felsefe sorunları üzerine konuşuyorduk. Konuştuklarımız çok değişik alanlara yönelikti, ama sonunda dönüp dolaşıp hep aynı temel soruna geliyorduk: Felsefedeki şu geleneksel anlam karmaşasından, karanlık ve kapalı anlatım biçiminden nasıl kurtulabilirdik? Felsefe ile bilim arasında yakın bir ilişki kurmak olanaksız mıydı? “Bilim” derken bununla yalnızca doğa bilimlerini kast etmiyorduk, sosyal bilimleri de bunun içine sokuyorduk... Siyasal, tarihsel, dinsel alanlarda bir yığın sorunları olabildiği kadar bilimsel düzeyde tartışmak başlıca amacımızdı.”⁶⁵

⁶³ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 2. b., çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2004, ss. 285-330.

⁶⁴ Bauman, a.g.e., s. 1

⁶⁵ Yılmaz Öner-Philipp Frank, *Pozitivizmi Eleştirmek ve Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*, çev. Yılmaz Öner, Metis Yayınları, İstanbul, 1985, s. 59.

Frank'ın "bir grup öğrenci" diye nitelendirdiği topluluk, saygın bir doğa bilim adamları topluluğuydu. Viyana Üniversitesi'nden fizikçi Moritz Schlick etrafında toplanmış olan fizikçi Rudolf Carnap, Herbert Feigl, matematikçi Hans Hahn, Karl Menger, Otto Neurath, matematikçi ve fizikçi Friedrich Waismann ve Berlin Üniversitesi'nden matematikçi ve fizikçi Hans Reichenbach çevresinde toplanan matematikçi ve mantıkçı Walter Dubislay, Kurt Grelling ve Carl Hempel... Fark edileceği üzere esas uzmanlık alanları doğa bilimleri üzerine olan bilim adamlarının ortak özellikleri bilimin felsefesi ile ilgilenmeleridir. Kökleri 1900'lü yıllarda saklı bu hareketin hız kazandığı ve fikirlerin sistematikleştirildiği dönem 1920'li yıllardır. Harekete ilham veren kişi, Wittgenstein ve onun doktora tezi aynı zamanda başyapıtı *Tractatus*'tur. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Ortak eğilimleri empirizm olan grup, tek bir bilimsel dil altında sosyal, siyasal, bilimsel formlara bir kesinlik kazandırmayı amaçlarlar. Bu açıdan Ortodoks bilim anlayışının temel unsurlarından biri Viyana ekolü pozitivistlerinin bilimin birliği idealidir. Viyana Çevresinin çıkış noktası ve tartışmaları bilimin birliği ilkesince şekillenir. Bilimin birliği için metafiziğin reddine, metafiziğin reddi içinse "akıl"a inanca ihtiyaç vardır. Metafizik olana karşı alınan bu tavırda özellikle fizikçi Ernst Mach'ın büyük etkisi vardır. "Evreni duyumlardan ibaret olarak gördüğü için Mach'a göre bilimler bir bütünlüğe yönelmiş durumdadır. Tek tek bilimler duyuların belirli yönleriyle ilgilenirler. Felsefe ise, tek tek bilimlerden aldığı malzemeyi yorumlamak suretiyle olguları bir bütün olarak görür, yani hem fizik hem de psikolojik hadiseleri tek bir sistem içinde toplar."⁶⁶ Mach'ın duyumculuğa verdiği önem mantıkçı pozitivistlerin empirizme bağlılığını şekillendirir. Empirizmi benimsemiş mantıkçı pozitivistler için; gözlem, deney ve bir kesinlik kazandırma açısından da doğrulamacılık ilkesi esas üçlüdür. Viyana Çevresinin metafizik ayırımına bağlı olarak "doğrulama" kıstası, felsefelerinde önemli bir yer tutar. Bu ayırım metafizik ile metafizik olmayan ayırımını verdiği gibi, bilimsel olan/bilimsel olmayan ayırımını da verir.⁶⁷ Doğrulanabilen düşünceler, olgular gerçek bilgiye yol açar, gözlem yoluyla doğrulanabilir olanlar, dış dünyada temsil edilebilirler. Ancak dış dünyada bir karşılığı olan, gerçekliğin bilgisine sahip olabilir. Bu durum metafiziğin mantıkçı pozitivistlerde neden yadsındığını açıklar niteliktedir. Dış dünyada karşılığı olmak... Bunun

⁶⁶ Ural, a.g.e., s. 55.

⁶⁷ Ural, a.g.e., s. 13-14.

dışında her şey metafiziktir. Gerçek değildir, doğru değildir fakat bunların haricinde her şeydir.

Yukarıda da verdiğimiz gibi tek bir bilimsel dil amacı, kısaca bilimin birliği kavramı dil ile yakından ilgilidir. Batı'da hemen hemen aynı dönemde -20.yy.ın ilk çeyreğinden sonra- ortaya çıkan "dile dönüş hareketi" entelektüel tarihte ikiye ayrılır.* Bunlardan Viyana Çevresi ve mantıkçı pozitivismle yakından ilgili olanı, Anglosakson geleneği içinde gelişen dile dönüş hareketidir. Viyana çevresinin tartışmalarını, Alfred Whitehead ve Bertrand Russell'in 1920 yılında yayımladıkları *Principia Mathematica* adlı eserleri çerçevesinde geliştirmeleri bu dil hareketinin ve bilimin birliğine Comte'dan farklı bir yaklaşımı doğurur. Russell'in mantıkçı matematiği temel aldığı bu kitapta matematiksel bir dilin tüm bilimlere kapsaması amaçlanmıştır. "Russell'in kendisi metafiziği gözden düşürme amacıyla değildi; inandığı daha çok, felsefenin katı ve kesin bir duruma getirilmesi gerektiği ve bu amacı gerçekleştirmek için izlenecek yolun da bilimsel kuramların içinde ifadelendirildikleri dilin mantıksal olarak aydınlatılmasından geçtiğiydi."⁶⁸ Çalışmalarıyla Viyana çevresi çalışmalarına katılan ikili tek bir dilin semsiyesi altında bulunan bilimlere, mantık ve matematiğe bağlı olarak hayal ederler.* Böylece "Analitik Felsefe"nin temsilcileri olarak anılan Russell ve Whitehead, Wittgenstein'ı etkilemeleri dahilinde mantıkçı pozitivismi de etkilemiştir. Wittgenstein,

* "Batı entelektüel tarihini, çok genel düzeyde, iki ana geleneğe ayırmak mümkündür: bu ana geleneklerden biri okülersentirik/gözmerkezci/görme merkezci gelenek (Platoncu gelenek, Kartezyenizm, Anglosakson gelenek, analitik, post-analitik gelenek veya genelde locikosentirik/mantık merkezci gelenek de denilebilir); ikincisi, logosentirik/sözmerkezci/dil merkezci gelenek (Aristotelesçi gelenek, retorik gelenek, hermeneutik gelenek veya Kıta Avrupası geleneği de denilebilir." Bu durumda ikinci dile dönüş hareketi akıl ve olgudan dile dönüş anlamını taşıyan Kıta Avrupası dile dönüş hareketidir. Bkz, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum**, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

⁶⁸ Giddens, a.g.m., s. 361.

* Matematiksel mantık alanındaki çalışmalarını daha sonra felsefe alanına yayan Russell, bu çerçeve içinde mantıksal atomculuk öğretisini geliştirmiştir. Buna göre, Russell sisteminin en basit tümcelerine atomik önermeler adını vermiş ve bu önermeleri, daha kompleks tümcelere karşılık moleküler önermelerden ayırmıştır. O, moleküler önermelerin birbirlerine ve, veya, ise, ancak ve ancak gibi mantıksal eklemlerle bağlanan atomik önermelerden meydana geldiğini söylemiştir. Russell söz konusu mantıksal öğretiyle, belli bir metafiziksel görüşe ulaşmıştır. Başka bir deyişle, onun mantık öğretisiyle metafiziği arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ona göre, biz söz konusu matematiksel mantıktan, felsefi analizden yararlanarak, dünyayı meydana getiren bileşenler hakkında sağlam bir fikir sahibi olabiliriz. O, matematiksel mantığın, dünyanın şeyler, bireyler, basit öğeler çokluğundan meydana geldiği inancı için sağlam bir destek olduğunu düşünmüştür. Dünyaya tek bir tözden oluşmaz, fakat çok sayıda ayrı ve tikel şeylerden meydana gelir. Üstelik, bu basit öğeler, idealistlerin düşündüğü gibi, tinsel bir yapıda değildir. Bunlar basit oldukları ve yalnızca var oldukları için, kendilerinde hiçbir niteliğe sahip değildirler. Onlar, olgular adı verilen kompleks yapılar içinde ortaya çıkar ve bunlardan bazıları fiziki, bazıları da tinsel bir nitelik taşır.

doktora tezi *Tractatus*'u oluştururken *Matematiğin İlkelerinden* etkilendiği açıktır. *Tractatus* adlı eserinde Wittgenstein, “dil sınırları dünyanın sınırları” demektedir.⁶⁹ Bilginin temelinde mantığın olduğunu iddia ederek, dilin mantıksal olarak bir anlam ifade ettiğini söyler. Wittgenstein’in *Tractatus*’ta sorduğu soru dünyanın düzeninin olup olmadığı ve varsa nasıl bir düzen olduğu sorusudur. “Dünya dil aracılığıyla temsil edilir, dil gerçeğin bir resmidir; bu nedenle, dilin yapısı dünyanın yapısına tekabül eder. Eğer dilin yapısını anlarsak, dünyanın düzenini de öğrenmiş oluruz.”⁷⁰ Böylece dil, bilim ve toplum üçgeni arasında bir ütopya yaratılmış olur. Teorik ayrıntılarıyla anlatmaya çalıştığımız pozitivist yaklaşımın doğa bilimlerine uygulanan yöntemi tek bir bilimsel yöntem ve toplumsal gerçeklik olarak bilimi tek gerçeklik olarak empoze etmesidir.

Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında itibaren eleştiri ve sorgulamaya uğrayan ortodoks bilim görüşü yeni bir dünya sisteminin içinde dönüşüme uğrar. Hem felsefe hem de sosyolojide bilimsel bilgi ve bilimin kendisinin sorgulanması ve araştırmaların başlaması için dünyada bir dizi olayın gerçekleşmesi gerekmiştir. Bu olaylar arasında, birinci ve ikinci dünya savaşı ve daha sonra da ekoloji probleminin doğuşu gösterilebilir. Bilimin, aydınlanmanın en yüksek değerlerinden birini temsil etmesi ve aydınlanma projesine göre; akıl ve bilim çağında yaşamamız, insanlığın kurtuluşunun akıl ve bilimde görülmesini sağlar. Fakat, öyle ki, birinci ve ikinci dünya savaşının getirdiği yıkımdan sonra akla ve bilime duyulan inanç sarsılır. Bu, aynı zamanda aydınlanma projesinden beslenen umutların da yıkılması anlamına gelir. Bir önceki kuşağın “bilimist/bilimperest”leri, kendilerini adanmış oldukları bilim uğruna teoloji, din, gelenek ve metafiziği alt etmeyi amaçlamışlardır. Bunun sonucunda oluşan “scientism” böyle bir çağın ürünüdür. Scientism olarak adlandırılan kavram; mekanik nedensellik anlayışı, kapalı sistem anlayışı ve insanların yalnızca duyu deneylerini kaydeden pasif alıcılar olduğu düşüncesinin temelini oluşturduğu pozitivist ontolojiyi, doğa bilimlerinin yanı sıra sosyal bilimler için de geçerli ve tek yöntem olduğunu vurgulayan bir anlayışa dayanır.⁷¹ Bu durum yöntemsel tekliği vurgularken sınırlı bir dünya anlayışını bilimle birlikte dikte

⁶⁹ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, 4. b., Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 89.

⁷⁰ Sunar, a.g.e., s. 88.

⁷¹ Hüseyin Özel, “İktisat, İdeoloji ve İktidar”, *Bilim ve İktidar*, der. Esin Candan-Nida Kamil Özboilat-Mustafa Özış, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 48.

etmek demektir. Arslan, bu durumu bilimizm/bilimperestlik diye adlandırır.⁷² “Bilimizm”, “Ortodoks bilim anlayışı”, “bilimperestlik” ya da “pozitivizm” adlarıyla tanımlanan bu bilim anlayışı’nın⁷³ tam da bir ideoloji olmasının sebebi kendisini bir ideoloji olarak görmemesidir.⁷⁴ Bilimizm, “yalnızca sayıların söyleyecek bir şeyi olmamasına rağmen soruların ölçülmesi gibi tekniklerin yanlış uygulaması değildir; yalnızca sosyal araştırmacıların doğa bilimlerinin amaçlarını ve yöntemlerini insanın dünyasına taşıma iddiaları değildir. Bilimcilik, bunların hepsidir, fakat bunlardan çok daha fazlasıdır.”⁷⁵ Bilimizmi bu durumda salt doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin yöntemlerini birbirine indirgemekten ibaret görmek, bilimizmi küçümsemek anlamına gelir. Oysa kültürel alanda, bireysel alanda rastladığımız bilimist tavırlar, praksiste bilimin neliğini belirlemiştir. Bilimizm, on dokuzuncu yüzyılda filizlenen ve yirminci yüzyıla kök salan bir izm’dir. Fakat bilimin en etkin formlarından bilimizme dönüşme süreci yukarıda saydığımız tüm sebeplerden ötürü, bilime de duyulan güvenin sarsılmasıyla bir sorgulanma ve eleştiri sürecine girer. “60’ların sonlarında, kapsamlı bir bilim politikası fikri yavaş yavaş terk edilir. Bilimin bir değil birçok girişimden oluştuğu ve bunların hepsini destekleyebilecek tek bir politikanın mümkün olmayacağı fark edilmiştir.”⁷⁶ Bize göre, bu süreç üç alanda değerlendirilmelidir. Bunlardan ilki, bilimi; modern bilim ve ortodoks bilim haline getiren arka planların eleştiriye tabi tutulması, ikincisi; bilimin tek yöntem anlayışının eleştiriye tabi tutulması ve üçüncü olarak; bilimin kendisinin, pratikteki bilimin eleştirilmesi. Genel olarak diyebiliriz ki, modern bilim 1.dünya savaşı ve sonrasında gelişen olaylar sebebiyle sorgulanmaya başlar.

İlk olarak modern bilimin arka planının Aydınlanma ve on dokuzuncu yüzyıl rasyonalizmi olduğunu gördük buna dayanarak önemli eleştirilerden birinin 1930’larda şekillenen Frankfurt Okulu ve eleştirel teorisi olduğunu söyleyebiliriz. “Pozitivistler, araştırmanın makinayı andıran işleyişini, olgu toplama, doğrulama, sınıflandırma vb. çarkını durdurup, bunların anlamı ve doğrulukla ilişkisi üzerinde düşünmek yerine, bilimin

⁷² Hüsamettin Arslan, Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Bursa, ss. 1-174.

⁷³ Mihriban Şenses, Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar: Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 31.

⁷⁴ Çünkü, yalnızca ideolojiler, ideolojik olmadıklarını iddia ederler. bkz, W. J. T. Mitchell, İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 260-261.

⁷⁵ Ayrıca örneklendirmeler için bkz, Neil Postman, Teknopoli, 2. b., çev. Mustafa Emre Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 184.

⁷⁶ Akt., Paul Feyerabend, Yönteme Karşı, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 19.

gözlemlerle hareket ettiğini tekrarlar ve işleyişini betimlerler.”⁷⁷ Frankfurt okulu, “eleştirel teori”si ile gerçek anlamda bir sorgulama dönemine kapı aralar. Yükselen modern politik ideolojiler, kapitalizmin egemenliği, mantıkçı pozitivism, rasyonalizmin baskıcı versiyonları, yani genel olarak bir Aydınlanma eleştirisi kapsamında unutulmuş modern insanın sorunlarını hatırlatan Frankfurt Okulu 1930 ve 40’lı yıllarda şekillenir. Frankfurt okulu genel anlamda geleneksel teori ve eleştirel teori arasında bir ayrımı varsayarak, ikisi arasındaki farklar üzerinden eleştiri yapar. “Eleştirel Teori, düşüncelerle gerçek arasındaki açıklığı ölçme çabasıdır. Kullandığı yöntem de içkin (immanent) eleştiridir. İçkin eleştiri, Akıl Tutulması’nda Horkheimer’in belirttiği gibi, “tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmak” demektir. Bir olguyu, kendi ilkesiyle eleştirmektir bu. Dayandığı varsayım da, olgu ile kavram arasındaki “indirgenmez gerilim”dir.”⁷⁸

Frankfurt okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer’in, “Aydınlanmanın Diyalektiği” eserinde yaptığı eleştiri, esas olarak, Aydınlanmanın eleştirisidir. Aydınlanma’nın temel dayanak noktası bilindiği üzere akıl ve modern bilimden oluşur. Bu eleştiriler de bu noktada bilim, teknoloji ve aklın, özellikle de “araçsal akıl”ın eleştirisidir. Horkheimer, akıllı özsel ve araçsal akıl olmak üzere iki türe ayırır. Eleştiriye tabi tutulan araçsal akıl, yalnızca bireyin zihninde değil, nesnel ve sosyal dünyada var olan bir güçtür. Bu akıl, bireysel düşünce ve davranışların ölçütü olma durumunu aşar ve sadece insan ve amaçları değil; bir bütünün nesnel yapısını verir. Bu yüzden özsel akıl, evrensel bir rasyonellik için yeterli değildir. Oysa arzulanan evrensel rasyoneliktir. Aydınlanma akıllı kısıtlar, akıl, bir alet yapımında kullanılan bir araç gibi görülür. Bu noktada akıl, amaca yönelik salt akılsal araca indirgenir. Aydınlanma bu yüzden bireye zarar verir. Araçsal akıl, birey üzerinde istibdat kurarak totaliter bir yönetim uygular. Böylece Aydınlanmanın rasyonalizmi ilk büyük eleştirisini almış olur. Bununla beraber Horkheimer, akıllı ve aydınlanmayı bu kontekste eleştirirken, pozitivismi de aydınlanmanın sonucu olarak görür ve eleştirilerini özellikle mantıkçı pozitivism kaydırır. Eleştirisi özellikle, mantıkçı pozitivism, bilimizm ve bilimin birliği ütopyası şeklinde kendini somutlaştıran tüm bilimlerin ortak ve tek bir bilimsel yönetime, tek bilgi ve tek teori anlayışına sahip olmalarına ilişkin argümanlarındadır. Horkheimer’in pozitivism esas eleştirisi, bilim ve

⁷⁷ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 8. b., çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 107.

⁷⁸ Horkheimer, a.g.e., s. 42.

felsefenin sınırlarını çizmesi yüzündendir. Horkheimer, böylece bilimin özünün zarar gördüğünü belirtir. Bu yüzden eleştirel teori, pozitivizm ve kapitalizmin temel bileşenlerini oluşturduğu geleneksel teorinin karşısındadır. Habermas da aynı ekol içinden teorisini oluşturduğu için bilim ve ideoloji üzerine yaptığı söylemler bundan farklı değildir. Habermas, toplumun artan rasyonelleştirilmesini bilimsel ilerlemenin kurumsallaştırılmasıyla bağıntı kurarak açıklar. İdeoloji olarak teknik ve bilim, pozitivist ortak bilinç, tekniğin bilimselleştirilmesi, rasyonelleşmenin kurumsallaştırılması ve böylece bilimin ideolojinin de rolünü üstlenmesini anlatır. Eleştirel teorinin en önemli isimlerinden ve modern bilimin hakiki eleştirmenlerinden Marcuse ve fikirleri üzerinden gittiği çalışmasında Habermas, iktidarın meşrulaştırıcı ikame programının belirleyici bir meşruluk gereksinimini açıkta bıraktığını ve bunun üzerine kitlelerin kendi politikasızlaştırılmalarına nasıl inandırılacakları sorusuna Marcuse'un diliyle, "bilim ve tekniğin bir ideoloji rolü görmesi"⁷⁹ ile cevabını verir. Modern bilime karşı yapılan bu eleştiri ve bilim-ideoloji sınırlarını belirsizleştiren bu tartışma, modern bilime karşı geliştirilen önemli sistematik teorilerdendir. "Akıl", "deney/gözlem" ve "doğrulamacılık"ın sac ayaklarını oluşturdukları modern bilim, arka planına ve temel taşı "Akıl"a yapılan eleştiri ile birlikte önemli bir darbe almıştır.

Modern bilimin eleştirisinin ikinci ayağının bilimsel yöntemin eleştirisi olduğunu vurguladık. Bu açıdan, eleştirel teorinin eleştiriye tabi tutmadığı alanlar -deney, gözlem, doğrulamacılık- bilimsel yöntemi analize tabi tutan düşünürlerce eleştirilir. Popper'ın ortodoks bilimin egemen söylemi, bilimsel yöntemin yegane doğrusunu eleştiriye tabi tutmasıyla farklı bir boyut kazanır. Tekrar hatırlayalım: Mantıkçı pozitivizmin yegane bilimsellik ölçütü doğrulamacılıktır ve ortodoks bilim anlayışı akıl, deney ve gözlem üzerinde temellenir. Doğru ve bilimsel bilgi, nesnelere ve olguların doğrulanmasıyla varlık kazanır. Realizm, pozitivistlerin bu düşünceleri sorgulamasını engeller.⁸⁰ Fakat yirminci yüzyıl, pozitivist düşünürlerin bu egemen anlayışını temelden sarsan post-pozitivist düşünürlerle anılır. Popper, Kuhn ve Feyerabend, bu düşünürler arasında sayılabilir. Post-pozitivist düşünürlerin, pozitivistlerden temel farkı, olguları temel alan

⁷⁹ Jürgen Habermas, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim, 6. b., çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 53.

⁸⁰ Realizm, nesnelere özlere ve temsilleri arasında birebir uygunluk bulunduğu ilkesidir. Temsil, modern bilimin özüdür. Temsille, temsilin nesnesi arasındaki düalizm bilime olanak sağlar. bkz, Woolgar, a.g.e., s. 42-43.

düşünce yapısından, teoriyi ön plana koyan düşünce yapısına geçişi sağlamalarıdır.⁸¹ Bu elbette, akıl, deney ve gözlemi yadsımak demek değildir. Bu üçlü yalnızca sorgulanır ve eleştiriye tabi tutulurlar; bilimsel bilginin kriterleri tekrar gözden geçirilir. Bu açıdan, özellikle toplum bilimlerinde akıl ve rasyonalitenin sınırlandırılması talebi, Popper'ın "yanlışlanabilirlik" anlayışı (1959,1962,1979), Kuhn'un "paradigmatik" görüşü (1970,1971), Lakatos'un birbirleriyle rekabet eden "araştırma programları" (1970) teorisi tarafından dile getirilmiştir.⁸² Frankfurt okulunun, Aydınlanma ve pozitivism eleştirisi geleneksel ortodoks dünya anlayışının bir eleştirisiyken, ortodoks bilim anlayışı ve yöntemi de aynı dönemde sorgulanmaya başlar.

Popper, Kuhn ve Lakatos olgu, nesne ve teori arasındaki klasik anlayışı eleştiriye tabi tutarken, bilimi bilim yapan kriterler yenilenmeye tabi tutulur. Kuhn ve Popper arasındaki esas farklardan biri, bilimin ilerleme kriteri hakkındaki görüşleridir. Bir teorinin terk edilmesinde, test etme işlemine tabi tutma işlemi Kuhn için esas noktayı kaçırmak demektir. Oysa, Popper, bunu "yanlışlamacılık" ilkesi ile gerçekleştirir. "Popper'ın bilim anlayışını yönlendiren kritik olay Newton sisteminin Einstein tarafından sarsılması olmuştur."⁸³ Böyle bir olayın getirmiş olduğu bakış açısıyla Popper, bilimde ilerlemenin devrimlerle gerçekleştiğini savunur. Bir teori, uygulamada başarısız olursa yanlışlanmış ve böylece çürütülmüş olur.⁸⁴ Böylece yanlışlanabilir bilgi devrimsel bir atılımla "yeni"yi hayata geçirir. Kuhn ise gestalt yaklaşımı benimseyerek, Popper'dan ayrılır. Kuhn'da önemli olan bir algı kalıbı değişimidir. Kuhn'un bilimde ilerleme anlayışı "olağan bilim" (normal science) ve "olağan dışı bilim" (re-revolutionary) olarak adlandırdığı dönemlere tekabül eder. Bu dönemleri ayıran paradigmadaki değişimlerdir. Paradigmanın kabul edilmesi olağan bilime, paradigmanın değiştirilmesi ise devrimci bilime yol açar. Bu durumda paradigmlar olmaksızın bilimden bahsedilemez. Kabul edilen paradigma, hem çözümü gereken sorunları tanımlar hem de bunların kabul edilebilir çözümlerinin neler olduğunu belirler. Bir paradigma, sorunu çözmede başarısızlığa uğrarsa, bir kenara atılmaz, daha yetenekli bir diğeri bulunur ve sorun çözülür. Bu da kuramların değil, bilim

⁸¹ Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, 3. b., çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, ss. 81-198.

⁸² Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 2. b., çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s. 186.

⁸³ Sunar, a.g.e., s. 94.

⁸⁴ Thomas Kuhn, "Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos-Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 13-24.

adamlarının sınanmasıdır aslında. Bu dönemlerde bilim adamları bulmaca çözmeye yarayan kimselere benzerler.⁸⁵ Bulmacayı çözmek için tüm parçalar yerine oturmalıdır. Paradigma anlayışında önemli olan nokta, paradigma değişmesinin bir grupla ilintili tutulmasıdır, bazen bu durum, Kopernik Devrimi'nde olduğu gibi tüm toplumu etkiler. Paradigmanın değişmesi bilim adamları arasında bir konsensus sağlanması demektir. Bir başka deyişle bilimin ilerlemesi bir "konsensus"a bağlıdır. Burada dikkati çeken nokta paradigmaların değişiminin nesnel bir kritere bağlı olmamasıdır. Kuhn'un teorisinde, akıldan çok bir inanç değişiminin varlığını savunması ve teoriden bağımsız bir gözlem dilinin olamayacağını kabulü, bu bağlamda görelilikçi olması, bilimde ilerleme ve ortodoks bilimsel geleneğe bir başkaldırı olarak sayılır. Görüldüğü gibi, Popper ve Kuhn'un bilim ve bilim dışı sınırları sağlayan kriterleri farklıdır. Popper için, test edilebilir olmak önemlidir. Kuhn da ise bulmaca çözmeye yeteneği...⁸⁶ Kuhn ve Popper'ın teorisi sonuç olarak birbirinden oldukça farklı olsa da, aynı şekilde üzerinde durdukları şey, bilimsel bilginin gelişimiyle ilgili bir analizin, bilimin fiilen yapılageliş tarzını hesaba katması gerektiğindeki ısrarlarıdır. Evrensel bilimsel yöntem kriteri Popper'da yanlışlamacılık, Kuhn'da bir konsensüs iken; Feyerabend, bir kriter sağlama arayışını mutsuz sonla bitirir. Bu açıdan Ortodoks bilim ve yöntem konusuna sağlam bir eleştiri Feyerabend'den gelmiş olup, postmodernist bilimsel söylemlerle birleşen söylemi, bilimin kendisi ve bilimsel bilginin niteliğine bakışı değiştirmiştir. Postmodernist söylemi şimdilik atlayalım ve Feyerabend'in görüşlerine bakalım:

Bilimsel olguların, nesnelere, deney ve gözlemin arkasında bilimsel teorilerin olduğunu söyleyen Feyerabend'in ana tezi şudur: "Bilimleri oluşturan olayların, usullerin ve sonuçların hiçbir ortak yapısı yoktur."⁸⁷ Feyerabend'in, diğer post-pozitivistlerle arasındaki ayrım bilimde ilerlemenin bir kriteri olmamasıdır. Bu yüzden "anything goes" ("ne olsa uyar") ilkesini temel alır. Yöntem tek olamaz. Tek tip yönetime dayalı bilim, hem kendisinin hem de bireyin gelişimi için zararlıdır. Feyerabend'in bilimsel teorileri ön plana çıkarmasının sebebi, bilimde "ilerleme"nin, bilimsel olgularla çatışmasıdır. Bilim, akla uygun olmayan ani sıçramalarla var olan bilimsel teoriye ters düşen "an"lar sayesinde

⁸⁵ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 272-280.

⁸⁶ John Watkins, "Olağan Bilime Hayır", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos-Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 36.

⁸⁷ Feyerabend, a.g.e., s. 21.

gerçekleşir. Bu, eğer ki bir yöntemse, bu yöntem “bilim dışı”dır. “Olgular, eski ideolojiler tarafından kurulurlar”; teori, olguların da arka planını oluşturuyorsa, o halde bilimsel olgu ve bilimsel teoriler de bu ideolojiden kaynaklandıkları üzere bilim dışı özellikler taşır. Bunlar metafizik ve ideolojik özelliklerdir. Feyerabend’in, Galileo’nun üzerinden örneklendirdiği söylemi; keşif/doğrulama, normlar/olgular, gözlem/kuram terimleri arasında yapılan ayrımları yok sayarak sonuca bağlar.⁸⁸ Feyerabend, bilimi bir üstünlük ölçütü olarak görmez. Akli, aklın insan ve bilim üzerinde kurduğu baskın rolü küçümser. Çünkü, akli ve bilimi yegane gelenek olarak görmek, onları başka bir dine dönüştürmek demektir. Hatta, Feyerabend, kilise ve bilim arasında bir bağdaşım kurarak, bilimi yeniçağın kilisesi olarak görür. Kilisenin bile devletten bağımsız olduğuna dikkat çekerken, bilim ve devlet arasındaki bağlılığı eleştirir.⁸⁹ Aslında kuralların ve standartların bir kenara bırakılmasından ziyade, bütün kuralların sınırlı olduğunu ve herşeyi kapsayan bir aklın olmadığını savunur.⁹⁰

Modern düşüncenin tarihi kriter arayışlarıyla doludur.⁹¹ Bilimi, bilim olmayandan ayıran kriterler bu düzene yönelik normlar, sosyolojik kontekstte bilim tarihinin önemli bir kısmını oluşturur, bunu gördük. Bilimsel bilginin kriterleri, bu kriterlerin dışında kalanları –sanat, din, metafizik vs.- eşit değerde görür. Buna bilimin kendi dışındakileri değersizleştirilmesi demek doğru değildir. Fakat bilimin, bilimsel olmayanı özellikle dışarıda tuttuğunu vurgulamak doğru olacaktır. Bu durumun özellikle 1930’lu yıllarla birlikte değişmeye başladığını vurguladık. Kriter ve normlarını ortaya koyan modern bilim ve bilimsel bilgi, arka plan ve yöntem olarak tartışıldı ve sorgulanmaya tabi tutulan herşey gibi aşındı. Bu durum, bilimin norm ve kriterlerinin, ideoloji ve bilim dışında kalanlarla arasındaki sınır çizgisinin de tekrar ele alınmasına sebep oldu. Eagleton; ideolojilerin, gözbebeğine çok yakın olduklarını ve bu yüzden onları görmenin zor olduğunu söyler ve “gücün etkili olması için bir anlamda görünmüyor olması gerekir” der.⁹² Bu bağlamda, bilim ve bilimi icra edenler o kadar güçlüydüler ki, ideoloji ve bilimin sınır çizgisinin

⁸⁸ Feyerabend, a.g.e., ss. 109-174.

⁸⁹ Paul Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, 2. b., çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 100.

⁹⁰ Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, a.g.e., s. 48.

⁹¹ Toulmin, a.g.e., ss. 13-57.

⁹² <http://karakutu.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3034>, (05.12.2010).

kalktığı kimi alanlar fark edilemedi. Bilimsel teoriler bu duruma sebep olurken, tek neden tabi ki bu değildir. Bilimist bakış açısı yalnızca pozitivist düşünürlerin öğretilerinde saklı değildir. Gizliden gizliye kimi ideoloji teorilerine de yerleşmiştir. Bu iki ayaklı bir süreçtir. Bilimsel eleştirilerin varlığını sürdürdüğü bu dönem, ideoloji teorileri içerisinde de Althusser'in bilim ve ideoloji arasındaki söylemleri dikkate değerdir.

Althusser'in kuramsal çabası Gramsci'ye benzer bir biçimde, gelişmiş bir kapitalist sistem içinde ideoloji ile iktidar arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmaya yöneliktir. Ayrıca O, Marx gibi, ideolojinin egemenlik ilişkileri açısından tahlilini yapar. Fakat Althusser, Marxist teoriyi iki ana yönde reddeder, bunlardan ilki, ideolojinin gerçeğin yanlış bir tasarımı olduğu düşüncesi, ikincisi ise, ideolojinin gerçek sosyal ilişkilerin bilinçteki çarpık bir yansıması olduğu düşüncesidir.⁹³

“İdeoloji, insanların onunla tarihsel dünyayla ilişkilerini yaşadıkları bir temsiller sistemidir.”⁹⁴ Althusser'de ideoloji, sivil toplumun devletleştirilmesinin bir aracıdır. Marx'ın altyapı ve üstyapı kavramlaştırmasını kabul eden Althusser üstyapıya daha özerk bir konum verir. Althusser, ideolojilerin “Devletin baskı aygıtı ile devletin ideolojik aygıtlarının devlet iktidarının altında bir araya gelmesi”ni devlet olarak tanımlar. Devlet, Althusser'de yalnızca bir baskı aracı değil, ayrıca bir ideolojik aygıtlar bütünüdür. Devletin baskı aygıtları, kendini devletin ideolojik aygıtları sayesinde meşrulaştırır. Devletin ideolojik aygıtları dini, hukuki, sendikal, kültürel ve siyasi olarak sınıflandırılabilirler.⁹⁵

Egemen sınıflar da işte bu şekilde kendilerini meşrulaştırırlar. Egemen sınıf kendini meşrulaştırmak ister çünkü egemen sınıfın amacı yeniden üretimdir. İdeoloji, Althusser için toplumsal bütünlüğü yeniden üreten temel bir işleve sahiptir.⁹⁶ Yeniden üretim, üretim işlevini yerine getiren ideolojik aygıtlar sayesinde olur. Yeniden üretim yalnızca maddi ve fiziki şartlar için geçerli değildir, kurulu düzenin şartlarına boyun eğmenin de yeniden üretilmesi gerekir. Bu açıdan Althusser'de ideoloji egemen sınıfın varlığını meşrulaştıran bir konumdadır.⁹⁷ ve maddi bir varoluşa sahiptir. Yani, ideolojiyi oluşturur gibi görünen

⁹³ Paul Q. Hirst, “Althusser ve İdeoloji Teorisi”, *İdeoloji Üzerine*, ed.-çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, ts., s. 183.

⁹⁴ Barret, a.g.e., s. 120.

⁹⁵ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 4. b., çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, 2003, İstanbul, s. 169.

⁹⁶ Üşür, a.g.e., s. 41.

⁹⁷ H. Birsen Öz, “İdeoloji”, *Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Öz, 2. b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 23-26.

düşüncelerin ya da tasarımlamaların, ölküsel, düşünsel, tinsel değil, maddi bir varoluşa sahip olduğu gerçeği devlette cisimleşen baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlardır. Peki yaratılan bu ideolojik etkinin kaynağı nedir? Bu etkinin kaynağı Althusser'e göre tanıma/kabul etme, özneleştirme/tabii kılma ve güvencedir. Bu yüzden özne ideoloji için önemlidir, çünkü, ideoloji kendini öznedeki tanımlar.⁹⁸ Bu noktada Althusser, ideolojinin gerçeğin çarpıtılmış bir biçimi olarak doğruluk ve yanlışlık şekli taşıyabilme kapasitesine bir darbe indirir. İdeolojinin temsil etmesi, aslında bir nevi bir yaşam biçimidir. Bu durumda ideoloji egemenlik ilişkilerinin var olmaya başladığı andan itibaren vardır -Bu durumda bir miladı yoktur, toplumun var olduğu her yerde egemenlik ilişkilerinden bahsedebiliriz- Althusser'e göre ideolojinin bir tarihi yoktur. Yani ideoloji tarih karşısında aşkın değil, "hazır ve nazır"dır.⁹⁹

Althusser'in ideoloji öğretisi, bilim ve felsefeyi ele alan öğretisi anlamında önemlidir. Bu yüzden şimdi bilim ile ilişkilendirerek bir bakış açısı sağlamalıyız. Althusser, Marx'ı, altyapı kavramına verdiği önemden dolayı eleştirirken; doktrinini bir tarih bilimi olarak ele alarak, Marx'a ve onun bilimsel sosyalizmine yaklaşır. O da, Marx gibi bir bilimsellik hayal eder. Bilimle ilgili öğretileri, Althusser'in teori ve pratik ile ilgili görüşleriyle bağlantılıdır. Althusser; ekonomi, siyaset, bilim gibi alanları bir teori olarak nitelendirirken; ekonomi pratik, siyasal pratik ve teorik pratik pratikler olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁰ Bilimin pratiğini Althusser, teorik pratik olarak adlandırır. Bu açıdan bilimin oluşumu şöyle işler: bilim, ideolojik bir alandan doğar. Bu alan bilimin hammaddesidir. Bilim, henüz işlenmediğinden bilimselliğini kazanmamıştır. Üretim araçları, bilimin hammaddesini işleyerek, son merhaleye hazırlar. Son durum bilimin, işlenerek, ideolojiden ayrıldığı ve "bilimsel" niteliğini kazandığı durumdur. Althusser, buna bağlı olarak bilimi şöyle betimler: bilim "teorik pratik, kuramsal araçlar ile yöntemlerin biraraya getirilmesi ile bilgi üretilmesidir."¹⁰¹ Althusser'in bilim anlayışında dikkat çekici nokta ise şudur: Althusser, bilimi işlenip bir bilimsellik özelliği kazandıktan sonra kendi kendine işleyen bağımsız bir alan olarak görür, bilimsel bilgi kendi işleyişini herşeyden bağımsız olarak devam ettirir. Bilimin bir "epistemolojik kopma" süreciyle varlık kazandığını vurgulayan "*Althusser'e göre her bilimin tarihi kesintilidir ve bir bilimin temellerinin atılması, o*

⁹⁸ Althusser, a.g.e., ss. 93-115.

⁹⁹ Althusser, a.g.e., s. 81.

¹⁰⁰ Ersin Elgür, a.g.m., s. 6.

¹⁰¹ Akt., Ersin Elgür, a.g.m., s. 6.

*bilimin tarih öncesi durumundan, yani ideolojilerden arınarak yeni bir teorik sistemin oluşturulması için gerekli kavramlara ve sorunsal (problematique) alanına kavuşmasıyla mümkündür ve bu geçişi Althusser epistemolojik kopma, Kuhn ise bilimsel devrim olarak adlandırır.*¹⁰² Epistemolojik kopuş, bilim ve ideoloji arasındaki çizgiyi belirginleştirir.

Amacımız, bu çizgileri belirsizleştirmek, bilim ve ideolojiyi aynı şey olarak nitelendirmek değil fakat; ideolojik dünya -yalnızca bir modern kavram olarak adlandırılmadığında, yalnızca faşizm, komünizm ya da feminizmi ifade etmediğinde- tüm toplumu kuşatan bir yapı arzeder. Althusser'in belirttiği gibi, ideolojilerin tarihi yoktur ve bilimsel düşünce de nihayetinde ideolojik dünyanın belirlenimleri altında şekillenir. Bilim, ideoloji ile arasına net bir sınır çizgisi çizemediği gibi, ona, tam bir bağımlılık da göstermez. Bilimsel gelişme sonuç olarak bu kopuşlar ve sıçramalar sayesinde gerçekleşir.¹⁰³ Bilim ve ideoloji, aynı praksis ve lebenswelth içerisinde yaşarlar. Fakat neden modern bilim ve onun ortodoks anlayışı lebenswelth'den bağımsız bir biçimde idealleştirilir? Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de şunu sorar: "Modern bilimi, Aristotelesçilerin bilimine ya da Hopilerin evrenbilimine kıyasla yeğlenen yapan nedir?"¹⁰⁴ Bu kriter Feyerabend için belirsizdir. Peki ya bizler için? Modern bilim, Aristoteles bilimi, Ortaçağ bilimi, Alman bilimi, İslami bilim vs... Bu durumda halen evrensel, objektif veya ideolojiden tamamen bağımsız bir bilimden bahsedebilir miyiz? Feyerabend, bilimi, insan zihninin en harika buluşlarından biri olarak görürken, O'nun bir kültürel cinayet için bilimin adını kullanan ideolojilere karşı olduğunu anlarız.¹⁰⁵ Bu, bize göre yine bilim ile ideolojinin karşı karşıya geldiği noktadır. Bilimsel ile ideolojik söylemlerin isimlerinin yan yana kullanılabilmesi, bilim ile ideolojinin aynı dünya içerisinde yer aldığına bir kanıttır. Bu da ortodoks bilimin en önemli özelliklerini -objektif, evrensel, mantıkçı, seçici, rasyonel, özgün- bir kez daha sorgulamamızı sağlar.

Bilimin, "bilim"den daha çok somut projelere dönüştüğü 1.Dünya Savaşı sonrası dönem için, yani bilimin kendisinin eleştiriye tabi tutulmasına sebep olan dönemi temsilen verilecek örnekler sınırsız olmakla beraber, alanımız yalnızca bir iki örneğe yer vermeye

¹⁰² Kuhn, a.g.e., s. 28-29.

¹⁰³ Tülin Öngen, "Bilim, İktidar ve Gerçeklik", *Bilim ve İktidar*, der. Esin Candan-Nida Kamil Özbolat-Mustafa Öziş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 36-37.

¹⁰⁴ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, a.g.e., s. 99.

¹⁰⁵ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, a.g.e., s. 24-25.

elverişlidir.* Bu durum için verilecek en uygun örneklerden biri, fizik ile faşizmi aynı çatı altında birleştiren ari fizik girişimidir. Weimer Cumhuriyeti (1919-1933) yıllarından sonra Hitler'in otoritesi altında Alman bilimi ve özellikle fiziği de değişikliğe uğrar. Üniversiteler, ari bir ırk yaratma girişiminde iken, fizikçiler de ari bir fizik yaratma çabasıdadır. 1920'li yıllar ve sonrasında Einstein ve izafiyet teorisi, Newton fiziğini devirirken, Almanya'da Philipp Lenard (1862-1947) ve Johannes Stark (1874-1957), çağın fiziğini, anti-semitist eğilimlerle reddediyorlardı.¹⁰⁶ "Nobel ödüllü Nazi bilim insanları Stark ve Lenard'ın Einstein'ın görelilik ve kuantum teorisini reddetmelerinin nedeni, Einstein'ın görüşlerini anti-ampirik olarak değerlendirip kanıtlara ve deneyime ters düşüğünü düşünmeleri idi. Stark ve Lenard, Einstein'a, görüşlerinin sezgisel olduğunu ilan ederek meydan okumuşlardı."¹⁰⁷ *Bavyera hükümetinde yer alan Nazilerden biri olan Schemm, Münihli profesörlerin önünde yaptığı bir konuşmada şöyle der: "Bu andan itibaren sizin için sorun, bir şeyin doğru olup olmadığını belirlemek değil, onun Nasyonal Sosyalist devrimin ruhuna uyup uymadığını göstermektir."¹⁰⁸ Bu söylem gerçek "bilim" in amacını belirler. "Ari fizik", 1936'dan 2. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarına kadar Almanya'da çalışan diğer fizikçilerin içinde yaşadığı politik ortama rengini vermişti.¹⁰⁹ Fakat tüm problem Nazilerin egemenliği altında yalnız teorik alana sirayet eden bu fikirlerden ibaret değildir. Pratik alandaki "bilimsel deney ve gözlem"ler Naziler tarafından ari ırk oluşturma çabasıyla desteklenen sembol isim Joseph Mengele ile örneklendirilebilir.* Joseph Mengele de "bilimsel" çalışmalarını tamamen "bilimsel" amaçlar uğruna gerçekleştiriyordu.*

* Bu konuda örnekler gerçekten sınırsızdır. Örneğin sosyalist bir bilim yaratma yolundaki girişimlerin klasik örneği, Stalin Rusya'sında, Lisenko'nun sosyalist biyolojisidir. Lisenkoculuk, Mendelci genetiği reddetme yönünde bir girişimdir. Lisenko'ya göre, organizmanın yaşam süresince edindiği deneyimler, sonraki nesile iletilmektedir. Bu durum, sosyalist ideoloji açısından önemlidir çünkü insanın kendi kendini belirleyebildiğini savunur. Benzer bir şekilde bir üçüncü dünya bilimi hayali kuran Susantha Goonatilake, Batı bilimi ve bir üçüncü dünya bilimi arasında ayırım yapılması gerektiğini savunur. Bkz, Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim: Bağnazlığa Karşı Akılcılığın Savaşımı*, 2. b., çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul, 1993, ss. 125-129. Ayrıca detaylı örneklendirmeler için bkz. David B. Resnik, *Bilim Etiği*, çev. Vicdan Mutlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 249-275.

¹⁰⁶ Alan D. Beyerchen, *Nazi Döneminde Bilim: 3. Reich'da Üniversite*, çev. Haluk Tosun, Alan Yayınları, İstanbul, 1985, ss. 86-120.

¹⁰⁷ Marcus Raskin-Noam Chomsky, *Bilim ve Postmodernite Tartışmaları: Postmodernizm ve Rasyonalite*, çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan, bgst Yayınları, İstanbul, 2008, s. 109.

¹⁰⁸ Beyerchen, a.g.e., s. 57.

¹⁰⁹ Beyerchen, a.g.e., s. 122

* Mengele'nin Auschwitz toplama kampındaki görevi insan genetiği üzerinde araştırma yapmaktır. Von Verschür'ün meclisten 1943'te geçirdiği izin sayesinde finanse ediliyordu. Amacı genetiğin sırlarını çözmek ve daha düşük değerli gen yapısına sahip kişilerin insan ırkından ayrılmasını sağlayarak Süper-Alman-İrki oluşturmaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz, <http://insanveevren.wordpress.com/2011/06/09/lakabi-olum-melegi-dr-joseph-mengele/>, (08.05.2011).

Feyerabend, şunun altını özellikle çizer: bilim, insan zihninin en harika buluşlarından biridir; fakat onun bir kültürel cinayet için bilimin adını kullanan ideolojilerle birlikte anılması ne ölçüde ortodoks bilimin ruhuna uygundur?¹¹⁰ Buradaki amaç bilimin bir ideoloji olduğunu kanıtlamaktan öte bilim ve ideolojinin bir bütün olarak birleştiği noktaların ayırında olmaktır. Bu açıdan 1950'lerden sonra modern bilimin somut projelere dönüşmesi bilim ile ideoloji arasındaki sınır çizgisinin daha rahat tartışılmasını sağlar.

Oldukça farklı, fakat bir o kadar da benzer bir olay da Manhattan Projesi'dir. "Manhattan Projesi, nükleer silah üretmek üzere II. Dünya Savaşı sırasında ABD, Kanada ve İngiltere tarafından başlatılan bir projedir. Projenin bilimsel başkanlığını fizikçi Robert Oppenheimer yapmıştır. Sonuç olarak proje "başarıyla" sonuçlanmış, 1945 yılında Trinity adı verilen denemede dünyanın ilk nükleer bombası New Mexico eyaletinin Alamogordo kenti yakınlarında patlatılmıştır. Buraya kadar oldukça sıradan gözükken bir askeri proje, bir de bilimsel açıdan değerlendirildiğinde nasıl bir anlam ifade eder? Manhattan Projesini harekete geçiren unsur, 1930'lu yılların sonundaki iktidar savaşlarıdır. ABD'de bir grup fizikçi, Almanya'nın nükleer bir silah geliştireceğinden endişe duyarak Başkan Roosevelt'i, ABD'nin de böyle bir girişim karşısında çaresiz kalmaması için, bir proje uygulamaya ikna eder ve Einstein tarafından yazılan bir mektup, Roosevelt'i, Enrico Fermi, Robert Oppenheimer, Hans Bethe gibi ünlü fizikçilerin yürüteceği Manhattan Projesi'ne başlamak konusunda ikna eder.¹¹¹ Manhattan Projesi eski ve yeni dönem bilim anlayışları arasında bir örnek olarak değerlendirilir. Eski bilim anlayışı daha çok bireysel bir çalışma sonucunda kendi laboratuvarında çalışan bilim adamının yerini büyük sermaye gerektiren toplu bilimsel çalışmalar dönemi alır.¹¹² Bu anlamda "atom bombasını üreten Manhattan Projesi, mali kaynağı bol olmakla birlikte ulusal bir amacı gerçekleştirmek üzere zamana karşı çalışan bilim adamları ile mühendisler arasındaki işbirliğinin kayda değer bir örneğidir."¹¹³ Ordu ve bilim dayanışmasına ve bir "askeri bilim" söylemine örnek teşkil eden Manhattan Projesi için çalışan bilim adamları, askeri personel ve sivillerin gizli

¹¹⁰ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, a.g.e., s. 24-25.

¹¹¹ Resnik, a.g.e., s. 229-230.

¹¹² Mayor-Forti, a.g.e., s. 221.

¹¹³ Mayor-Forti, a.g.e., s. 77.

bilgileri sızdırmasının cezası hapisten idama kadar uzanır. “Örneğin, Julius ve Ethel Rosenberg, gizli bilgileri Sovyetler Birliği’ne açıklamaktan idam edilirler.”¹¹⁴

Mannhattan Projesi ya da ari fizik ideali, ne ortodoks bilimin etik unsuruna uygundur ne de ortodoksiyi temsil eden bilim adamının tarafsızlığı unsuruna uygundur. Bu ve buna benzer birçok örnek bilimin kendi dışında değerlendirdiği sosyal alanlarla bağlantılıdır. Bilim-iktidar, bilim-din, bilim-etik, bilim-ideoloji, bilim-ordu... Fakat *“modern bilim, bilimi dinden ayırarak, etik, kültürel veya tarihsel olarak konumlanmış bütün eleştirileri kendisine dışsal sayıp bertaraf eder. Modern bilim aynı gerekçeyle, rasyonaliteyi etikten, metafordan, bedenden ve dünyadan ayırmamış olan bilgi sistemlerine bilim statüsü tanımaz ve böylece kendi ayrıcalıklı konumunu daha da pekiştirir.”*¹¹⁵ Bu yüzden görmekteyiz ki, bilimle birlikte anılan her kavram fazlasıyla hürmet görmekte. Bu anlamda modern bilimin kalesi, her ne kadar zarar görmüşse de yıkılmış değil. Bu açıdan modern bilimin durumu paradoksaldır. Bilim, hem ismini herşeyle yan yana getirerek kendi yegane değerini aşındırıyor, hem de bir araya geldiği herşeyi yüceltiyor. Bilim ve bilimin ismine duyulan saygı her kapıyı açıyor. Bu yüzden bilim/iktidar, bilim/ordu, bilim/devlet, bilim/etik, bilim/din tartışmalarını yapmak artık daha kolayken, kavram çiftleri ters yönde okunduğunda halen daha, büyük bir saygı kazanmaya devam ediyor. Genelde bilim/din olarak ele alınan, özelde ise bilim/İslam tartışmalarına tekabül eden tartışmayı yukarıdaki düşünceleri örneklemek amacıyla ikinci bölümde ele alacağız.

¹¹⁴ Resnik, a.g.e., s. 228.

¹¹⁵ Frederique Marglin, “Rasyonalite ve Yaşanan Dünya”, **Bilim ve Postmodernite Tartışmaları: Postmodernizm ve Rasyonalite**, der. Marcus Raskin-Noam Chomsky, çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan, bgst Yayınları, İstanbul, 2008, s. 77.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLİME İSLAMCI YAKLAŞIM

Bilim ile din aynı yaşam alanı içinde bulunan, fakat tamamen ayrı söylemler içeren iki sosyal fenomendir. Bilim ve dinin kapsamlı bir arada değerlendirilmesi, sınırlı bir alan içeren çalışmamız açısından imkansızdır. Genel olarak çalışmamızın bilim-ideoloji sınırı tartışmalarını sosyolojik olarak temellendirmek için metni genel bir platformda –bilim/din- yürütmektense; spesifik bir platformda –bilim/İslam- ele alacağız. Bu açıdan bu bölümde odaklandığımız şey dolaylı olarak din-bilim ilişkisidir; doğrudan doğruya din-bilim ilişkisi değil. “İslamcı”ların, modern bilime yaklaşımları ise bilim-ideoloji tartışmalarının tipik bir örneğidir.

İslamcılık, modern dünyanın ürünüdür, modern bir ideolojidir ve dışarıdan paradoksal görünse de temelde modernleştirici bir misyona sahiptir. İslamcı akıma çok sayıda isim verilmiştir ve isimlendirmeler halen devam etmektedir: ıslah, ihya, tecdit, selefîye... Ayrıca İslamcılık dolayımında çağdaşlık, modernlik, modernizm, Batılılaşma, muhafazakarlık, dinde reform, radikalizm, fundamentalizm, sosyal İslam, kültürel İslam, sivil İslam gibi kavramlar da belli işlevler görmektedir.¹ İslamcılık ele alacağımız şekilde temelde siyasal bir anlama sahiptir. “Siyasal en geniş anlamıyla bir kimlik ve aidiyetin başladığı yerde ortaya çıkan ve insanın bu taraflaşmalarda kendi pozisyonunu belirlemesiyle somutlaşan”² bir durum olarak adlandırılır. Bu anlamda siyasal ve onun uzanımları olan sosyal alanlarda yer alan İslamcılık kavramının ilk kullanılışı on dokuzuncu yüzyıldadır ve her şeyden önce İslam’ın salt bir din olarak ve sosyal alandaki tezahürü “ümme” olarak zarar gördüğünün düşünüldüğü durumlarda şekillenmiştir. İslami değerlerden uzaklaşma, sosyal ahlak eksikliği, sosyal eşitsizlikler ve ümmetin dış faktörlerce tahakküm altında kalması İslamcılığı şekillendiren vakalardır. Bu durum sömürge hareketleri ve anti-kolonyalist hareketlerle de ilgilidir.³ İslamcı da, İslamcılıktan

¹ Ali Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılığın Üç Nesli”, 2. b., *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*, C. VI, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekinçil, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 50-51.

² Yasin Aktay, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*, C. VI, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekinçil, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 18.

³ Aktay, a.g.m., ss. 15-25.

türeyen anlamı ile değerlendirilecektir. “İslamcı” yaklaşımdan bahsederken değerlendireceğimiz isimler, sosyal konjonktürlerden yola çıkarak fikri merkezlerine İslami değerleri koymuş kişilerdir. İslamcılık bir ideoloji, İslamcı ise bir ideolojinin takipçisi anlamında kullanılırken tek bir tanımın verilemeyeceği göz önünde bulundurulmalıdır; İslamcılık tek tip değildir, farklı formlara sahiptir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

“İnanmak başka, aklını kullanmak başka bir şeydir. Arada bir orta yol, bir tercih-olamaz. Şu dogmayı reddedip bu dogmayı kabul etmek açıkça saçma bir iş olur [...] O halde felsefe ne derse desin, isterse itiraz edilmez deliller ileri sürsün, siz yine inanın. Ama bir defa bu yolu seçtiniz mi, artık akla uygun hareket ettiğiniz iddiasından vazgeçin...”⁴

Pierre Bayle* Katolik, Kalvenist, Yahudi ya da Müslümanları aynı potaya sokarak, on sekizinci yüzyılda tüm grubu “dinciler”, karşı cepheyi ise “akılcılar” olarak tanımlayarak, tarihteki ilk büyük inanç/akıl ayrımını yapar.⁵ Aslında, din ile bilim arasında sınır çizgisi çizme çabası, ilk dini/felsefi faaliyetlere, özellikle Yunan düşüncesi ve sonrasına dek izlenebilir. Yunan bilimi ve felsefesinin mirası karşısında Müslümanlar, bilime belli bir yorum getirip onu din kapsamındaki yeni bilgi hiyerarşisine yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu çaba en açık ifadesini “akli ilimler-nakli ilimler” ayrımında bulmaktaydı. Nakli ilimler İslam vahyinin ışığında geliştirilmiş geleneksel ilimlere örnek teşkil ederken, akli ilimler dinin kaynaklarından üretilmeyen ama prensiplerini oradan esinlenen gözlem, deney, araştırma gibi tekniklerle elde edilen bilgileri barındırırdı.⁶ İslamiyet, bu anlamda böyle bir ayrım temelinde bir bilgi/bilim anlayışı oluşturur.

On yedinci yüzyılda keskinliği belirlemeye başlayan “akıl” ile “inanç” arasındaki bu ihtilaf, on sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyılda bilimsel devrimin oluşumunu tamamlamasıyla “modern bilim” ile “din” arasındaki ihtilafa bürünür. Üstüne üstlük modernite de bu ayrımı keskinleştirir. Modernizm bilindiği üzere, üzerinde temellendiği düalizm ile birlikte müphem olmaktan uzaktır. Modernite dost ile düşmanı ilan ederek, bunları birbirinden sonsuza dek ayırarak ötekileştirme görevi üstlenir. Öteki ilan edilenin

⁴ Paul Hazard, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, 3. b., çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999, s. 127.

* Pierre Bayle 1647-1706 yılları arasında yaşamış, Protestanlığı ile ün salmış Fransız düşünür.

⁵ Hazard, a.g.e., s. 27.

⁶ Mustafa Armağan, **İslam ve Bilim Tartışmaları**, 2. b. Haz. Mustafa Armağan, Etikleşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 22-23.

bir diğeri ile iletişime geçme ihtimali yoktur; böyle bir durum moderniteye karşı bir tehdittir, mphemliğe yol açan bir durumdur. Çünkü, “karşıtlıklar, bilgiyi ve eylemi mümkün kılar; karar verilemezler ise bunları fel eder.”⁷ Kesinlik yegane arzulanandır. Bu açıdan din ve bilim de böyle değerlendirilmelidir; by, mit, mistik bilgi, gelenek ve inançla temsil edilen din modernite için düşmanı temsil ederken; Akıl, deney, gözlem ve modernlikle temsil edilen modern bilim dostu temsil eder ve bir araya gelmeleri bir dost ve bir düşmanın entegrasyonundan treyebilecek bütün mphemliklere kapı aralar. Bu yüzden modern dönemde din ile bilim ihtilaflı alanlar ilan edilirken, iki alan arasında kurulacak entegrasyon yasaklı bölgeyi oluşturur.

Bu ihtilafın aslen iki sebebi vardır. “Din”in bir bütün olarak ontolojik özellikleri ve dinlerin sosyal alanlarda oluşturdukları tezahürleri. Bu anlamda bilim ile din ihtilaflıdır. İlki din ile bilimin ontolojik unsurlarının kendilerine ait özellikleri; ikincisi ise dinlerin sosyal alandaki tezahürlerinin ve temsillerinin birbirlerinden farklılığı ve ortodoksilerinin ayrı alanları temsil etmeleridir. Hıristiyanlık, Müslümanlık, Hinduizm, Budizm, Taoizm ya da Yahudilik, modern bilimin karşısında bir bütünlük arz eder. Bu perspektiften bakıldığında modern bilimin rasyonel, ilerlemeci, mantıkçı, eleştirel ve sorgulayıcı yapısının karşısında; tüm dinler dogmatik, metafizik, değişmez/bozulmaz ve irrasyonel olanı temsil eder. Ne zaman ki dinler, sosyal hayattaki tezahürleri açısından birbirleriyle kıyas edilirler; o zaman birbirleri karşısındaki farklılıkları ortaya çıkar. Örneğin İslamiyet ile Hıristiyanlık arasında bir karşılaştırma yapıldığı zaman görülür ki Hıristiyanlık, ancak ilk üç asırdan sonra salt ahlaki alandan çıkıp bir devlet dini formuna bürünmüştür, yani kurumsallaşması daha sonradır. Hıristiyanlık’ta Peygamber ve dini yönetenler arasında bir ayırım görülür. Fakat İslamiyet böyle değildir. Daha ilk doğuş anından itibaren Peygamberi tarafından fiili bir politik oluşum içine girmiştir. Bu anlamda din ve politika İslamiyet’te özdeştir.⁸ Bu yüzden İslamiyet her zaman politik bir oluşum olarak düşünülüp Hıristiyan dünya tarafından eleştirel bir gözle değerlendirilmiştir. İslamiyet’in son din olarak ortaya çıkışı ve dünya dengelerini değiştirir şekilde Hıristiyanlığın karşısında yer alması; Doğu’nun İslamiyet, Batı’nın ise Hıristiyanlıkla zdeşleştirilmesi ile daha da ihtilaflı bir durum haline gelir. Bu

⁷ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, ev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 77.

⁸ Mümtazer Trkne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 19-20.

durum ferdi din ve halk dini arasında keskin bir ayırım, dinin sosyal düzende ideoloji ile bütünleştiği noktaya tekabül eder.

Tıpkı modern bilimin yalnızca modern bilim olmamaklığı gibi, İslamiyet de yalnızca İslamiyet değildir; ümmet, İslam kültürü, uygarlığı ve İslam bilimidir. Ve bu kontekstte İslamiyet'in de ideolojik platformda yer alması normaldir. Osmanlı-İslam sentezi ise Batı'nın İslamiyet'e bakışını oluşturmada önemli bir etkidir. Dünya tarihi, "doğu" ve "batı" kapsamında değerlendirildiğinde siyasi, sosyal, bilimsel alanda egemenlik ve üstünlüğün en azından on yedinci yüzyıla kadar İslami alanda olduğu görülür. Yine bu kontekstte değerlendirildiğinde, on yedinci yüzyıl ve sonrasında İslam aleminin gerileyişi ve Batı/Hıristiyan alemin yükselişiyle temsil edildiği görülür. Bir önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi Rönesans, Reform, Aydınlanma ve entelektüel devrim ve bunların sosyal, siyasi ve bilimsel sahadaki gelişmeleri Batı'da gerçekleşmiştir.

Dokuz ve on üçüncü yüzyıllar arasında bilimsel açıdan altın çağını yaşamış fakat sonradan bir duraklama dönemine girmiş olan İslam uygarlığı ise on yedinci ve on sekizinci yüzyılda kendini sorgulama sürecine girer. Batı'da yaşanan kendini sorgulama ve geleneği yadsıma ile temsil olunan modernite süreci Doğuda İslam aleminde de kendini gösterir. Modernite geleneğe başkaldırır. İslam alemi de işte bu süreçten geçerken hem kendini hem de dünyevi konjonktürler içerisinde İslamiyet'i sorgulamaktadır. Bu dönem İslam modernizasyonu dönemidir.

İslam dünyasının modernleşme tarihi esas olarak askeri mağlubiyetler, sömürgecilik, oryantalizm ve misyonerlik vakalarıyla yakından alakalıdır. Bir önceki altın çağına dönüşü arzulayan İslam alemi tarafından modernite, İslam tarihinin, İslam kültürünün İslam'ın özünden uzak geleneksel kalıplarından uzaklaşıp Asr-ı saadet devrine ve saf İslam'a ulaşmayı hedefleyen bir yapı arz eder. Bunun için düşünülen eğitim, bilim üzerinden yenilemeler yaparak aydınlanma sağlamak ve İslamiyet'in belini doğrultmaktır.⁹

Önceden belirttiğimiz gibi İslamiyet'in doğuşundan itibaren toplumla yakından alakalı olması, İslamcılığın on dokuzuncu yüzyılda İslam modernizasyonu kavramı ile birlikte gelişmesi ve bilimin, modernitenin en önemli temsili olması sebebiyle İslamcılığın bilime bakışları ve İslamcı hareketlenmenin göz ardı edilemeyeceği bir gerçektir. Bu

⁹ İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, 2. b., Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 19-21.

hareketlerin sebebi bir sonraki bölümün konusu olmakla birlikte İslam bilim bağlamında İslami modernizasyonu gözden geçirmeliyiz. İslami modernizasyon sürecinden bahsederken temsili olarak belirli düşünürlerden bahsetmek bir yol haritası çizmemizi sağlar.

İslamcılık iki grupta incelenebilir. İlk olarak bahsedeceğimiz İslamcılar ilk nesil İslamcılar arasında yer alır. İlk İslamcı neslin zihinsel arka planını şu şekilde belirtebiliriz: “a) İlerleme inancı, b) Kartezyen felsefe, c) İki dünya arasında kurdukları tartışmalı analogiler.”¹⁰ Bu kontekstte ilk nesil İslamcılar, İslam’ın ilerlemeye hiçbir şekilde engel teşkil etmediğini kanıtlamak isterler. Asr-ı Saadet dönemi bu bakımdan İslam’ın özü olarak adlandırılır; bu döneme yani “öz”e dönme isteği öncelik taşır. İslam’ın, böylece akıl, bilim ve gelişime elverişli bir din olduğu kanıtlanmak istenir. Bu da Kutsal Kitapta yer alan hadis, sünnet ve mucizelerin eleştirel bir gözle tekrar değerlendirilmesini olanaklı kılar. Bu, modernleşmenin ve dolayısıyla ilk dönem İslamcılarının ilerleme açısından değerlendirilmesini sağlarken, konunun ikinci yönü, yani modern bilimin temelini sorgulanması; İslam dünyasının “geri”liğini, Batı’nın bilimsel, teknolojik ve buna bağlı olarak ekonomik üstünlüğü ile mukayese ederek, mevcut durum hakkında yargıya varılmasını sağlar. Böylece İslam dünyası’nda, Batı uygarlığı/modern bilim sentezinin kabulü ve Müslüman dünyanın bu durumdan geri kalmaması gerektiği fikirleri doğar.¹¹ Böylece modern bilimin kökenleri ve Batı’da nasıl meydana geldiği sorgulanmadan bir bilim arayışı ortaya çıkar ki konumuzun temelini oluşturan bu maddeye daha sonra döneceğiz. Bizim bu noktada modern bilim ve İslamcıların bakış açısı temelini oluşturan üç kişi vardır ve bu isimler ilk nesil İslamcıların temsilcileridir.

Bu temsilciler “bilime önem vererek ve tabiata herhangi bir zararın yönelmesinin önüne geçerek yapılacak araştırmaların İslam ile çağdaş dünyayı birbirine yaklaştıracakını”¹² düşünür. Sonuçta çağdaş dünyanın Batı’da konumlanmasını sağlayan, 9-13. yüzyıllar arasında İslam dünyasında yaşanan büyük bilimsel gelişmelerdir. İslam dünyası, Ortaçağın hemen öncesinde Allah’ın yolundan giderek “bilimsel” faaliyetlerde bulunur. Bu bakımdan İslamcıların ilk nesli bilimsel görüşe ilk adımı atmış sayılır. Şimdi temsilcileri inceleyelim.

¹⁰ Bulaç, a.g.m., s. 60.

¹¹ Bulaç, a.g.m., ss. 59-62.

¹² Bulaç, a.g.m., s. 63.

On dokuzuncu yüzyıl sonlarında İslamiyet'in modern sürece dahil olması gerektiğini savunan düşünürlerin ilk temsilcisi Hint altkıtasından Seyyid Ahmed Han (1817-1898)* olarak görülebilir. Müslümanları aktif siyaset yerine eğitim alanında çalışmaya yönlendirmeyi amaçlayan Seyyid Ahmed Han, 1860'lı yıllarda İngiltere seyahati dönüşü "modern" çalışmalara başlar. O'na göre belli bir inancın kabul edilmesinde asıl ölçütü çağdaş bilimsel zihniyet ve doğa yasaları verir. İslam, diğer tüm dinlerden daha yakın oranda doğa yasaları ve akılla uyumludur. İslamiyet'in özünden uzak, "geri ve yobaz" bir hale düşmesi Kur'an'ın bu zamana kadar yanlış yorumlanması sebebiyledir.¹³ Bu yüzden "yeniden yapılanmacı çizgi" içerisinde, batıl inançlara ve geleneğe körü körüne bağlılıktan ve mantığı reddetmekten oluşan gerilik tanımlaması ile Seyyid Ahmed Han; *"Şimdi büyük bir alçakgönüllülükle soruyorum: Bugün varolan ve öğretimde kullanılan farklı dinlerden hangisi, dini ilkeleri kullanarak, Batı felsefesini ya da modern bilimsel konuları tartışmaktadır? Dünyanın hareketinin ya da onun güneşe yakınlığının teyidini ya*

* Seyyid Ahmed Han, Hint-Türk İmparatorluğu döneminde etkili olmuş bir aileden geliyordu. Babasının ölümü üzerine aile maddi sıkıntıyla karşılaşınca, Seyyid Ahmed öğrenimini yarıda bırakıp çalışmak zorunda kaldı. 1838'de Doğu Hindistan Kumpanyası'na girdi; üç yıl sonra yargıç yardımcılığına atanarak çeşitli yerlerde görev yaptı. Yazarlığa 23 yaşında kaleme aldığı dinsel risalelerle başladı. 1847'de Delhi'deki eski yapıtlar üzerine yazdığı Asarü's-Senadid'le (Büyüklerin Yapıtları) dikkat çekti. Daha önemli bir çalışması ise "Hint Ayaklanmasının Nedenleri" adlı risaleydi. 1857'deki Hint Ayaklanması sırasında İngilizlerden yana tavır almıştı; ama risalede İngiliz yönetiminin bütün ülkede hoşnutsuzluklar yaratarak patlamaya yol açan hatalarını ve zaaflarını çekinmeden ortaya koydu. İngiliz yetkililerin de geniş ilgi gösterdiği kitapçık sömürge politikası üzerinde çok etkili oldu. Seyyid Ahmed, yaşamı boyunca dinle de etkin biçimde ilgilendi. Kitab-ı Mukaddes ve Kuran yorumlarının yanı sıra Hutubat-ı Ahmediye (1870; Ahmed'in Hutbeleri) adlı kapsamlı bir kitap yayımladı. Dinsel yapıtlarında, İslam inancını dönemin bilimsel ve siyasal görüşleriyle bağdaştırmaya çalıştı. Ama yaşamı boyunca en çok eğitime ilgi gösterdi. Muradâbad (1858) ve Gazipur'da (1863) okullar açtı. Kurduğu Bilim Derneği, Urduca-İngilizce bir dergi çıkarmanın yanı sıra eğitim konusunda pek çok metnin çevirisini yayımladı. Hindularla Müslümanların birlikte yönettiği bu kurumlar tüm yurttaşlara açıktı. 1869-70 yıllarında İngiltere'ye yaptığı gezi sırasında, çok daha büyük bir eğitim kurumu planlamaya başladı; "Müslüman Cambridge"i kuracaktı. Ülkesine dönünce bu amaçla bir kurul topladı. "Müslümanlığı ihya ve ıslah" amacıyla Tehzibü'l-Ahlak adında etkili bir gazete çıkarmaya başladı. Mayıs 1875'te Aligarh'ta bir Müslüman okulu kuruldu. Ertesi yıl emekliye ayrıldıktan sonra Seyyid Ahmed, bütün gücüyle bu kurumu genişletip yüksek okul durumuna getirmeye yöneldi. Ocak 1877'de bu tasarısı gerçekleşti ve tutucu çevrelerin tepkisine karşın yüksek okul hızla gelişti. 1886'da Seyyid Ahmed, Tüm Hindistan Müslümanları Eğitim Konferansı'nı düzenledi; her yıl başka bir yerde toplanan konferansın amacı eğitimi geliştirmek ve Müslümanlar için ortak bir zemin sağlamaktı. 1906'da Tüm Hindistan İslam Birliği'nin kurulmasına değin konferans Hindistan Müslümanları için bir merkez işlevi gördü. Seyyid Ahmed, Müslümanları aktif siyaset yerine eğitim alanında çalışmaya yöneltti. Sonradan bazı Müslümanların Hindistan Ulusal Kongresi'ne (INC) katılması üzerine bu örgüte ve Hindistan'da parlamenter demokrasiyi yerleştirme gibi hedeflerine şiddetle karşı çıktı. Çeşitli topluluklar arasında derin ayrılıkların bulunduğu, eğitim ve siyasal örgütlenmenin yalnızca bazı sınıfların ayrıcalığı olduğu bir ülkede parlamenter demokrasinin eşit bir temelde gelişemeyeceğini savundu. Müslümanların çoğu bu görüşü benimseyerek, kendi siyasal örgütlerini kurana değin uzun yıllar siyasetten uzak durdular. bkz, http://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid_Ahmed_Han, (05.05.2011)

¹³ Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi, 6. b., çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, ss. 115-118.

da reddini nerede araştırmalıyım? Bu yüzden bu kitapları okumamak, okumaktan bin kez daha iyidir. Evet, eğer gerçek bir Müslüman gerçek bir muharip olacaksa, onun korkusuzca muharebe alanına gelmesini ve atalarının Yunan felsefesine yaptığını, onun da Batı bilimi ve modern araştırmacılığa yapmasına izin verin. İşte o zaman, dini kitapların gerçekten bir yararı olacaktır. Papağan gibi birşeyleri salt tekrarlayıp durmanın yararı olmayacaktır.”¹⁴ diyerek modern bilimi düşünmenin ve Kur’an’ı tekrar yorumlamanın önünü açan ilk düşünür sayılabilir.

İslam modernizasyonunun ikinci büyüğü ise Cemaleddin Afgani’dir*. Ernest Renan¹⁵, in İslamiyet üzerine yaptığı eleştiriler, Afgani’yi İslamiyet’in eleştirildiği tarzda “geri” olmadığını savunmaya itmiştir. Seyyid Ahmed Han, Klasik İslam modernizminin¹⁶ Hindistan kanadını temsil ederken; Afgani, Ortadoğu kanadını temsil eder ve klasik modernizmin bilimden ziyade politika ile ilgili tarafıyla ilgilenir. Klasik modernistlerin buldukları çağa göre en dikkat çekici özelliği, hadislere körü körüne bağlı

¹⁴ Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim: Bağına Karşı Akılcılığın Savaşı*, 2. b., çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul, 1991, s. 90.

* İran’lı olan ve Şii olduğu konusunda bazı ipuçları bulunan Afgani 1869’da İstanbul’a gelmiş, zamanın Tanzimatçı eğitimcileri Şubat 1870’te Darülfünun’un açılmasına öncelik edecek konuşmalarda kendisine bir yer ayırmışlardı. Cemaleddin’in sözleri “fen”leri dinin üzerinde tuttuğu bahanesiyle bir hadiseye yol açmış ve bunun arkasından üniversite kapanmıştı. bkz, Şerif Mardin, *Din ve Siyaset*, 13. b., der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 12-13.

¹⁵ “Henüz dinler tarihi baştan başa kurulmaya muhtaçtır. Saygıdan ve cesaretsizlikten ileri gelen binbir sebep, rasyonel münakaşa için şart olan açık sözlülüğe mani olmakta ve netice itibarıyla bu büyük sistemleri durumunu bilim nazarında daha ziyade gayri müsait bir hale sokmaktadır.” Renan, bilim karşısında dinlere karşı önyargılı davranarak bilhassa İslamiyet dahil tüm dinlerin bilimi engellediğini savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz, Ernest Renan, *Bilimin Geleceği*, C. II, 2. b., çev. Ziya İhsan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1965, s. 31.

¹⁶ İslam modernizmi esas olarak tek bir kolda incelenemez. Fazlur Rahman’dan yola çıkarak, İslam’da ihya faaliyetlerinin –yani İslam’ın özüne dönme isteği- Gazali’ye kadar gittiğini söyleyebiliriz. Fazlur Rahman, modernizm öncesine denk gelen bu ihya hareketini yetersiz görür. Bu sosyolojik açıdan imkansızdır. Fakat onu takip eden klasik modernizm, ilk hareketten daha çok “Hıristiyan Batı”ya dikkat etmek durumundadır. İşte klasik modernizm bundan sonraki dönemde ve batıyı gözönünde bulundurarak ortaya çıkıyor. Klasik modernizmin biri Ortadoğu’da diğeri Hindistan’da olmak üzere iki büyük kolu vardır. Hindistan kanadını Seyyid Ahmed Han, Ortadoğu kanadını ise Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh temsil eder. Bu iki kanat Batı uygarlığı ve onun eseri olan modern bilime eşit derecede yakın davranırken farklı yöntemler tercih eder; Seyyid Ahmed Hanın temsil ettiği Hindistan kolu bilim alanını genişletmek üzere neredeyse deizme yol açarken; Ortadoğu kanadını temsil eden Abduh, din ve bilim alanlarını birbirine müdahale etmelerini engelleyecek şekilde ayırır. Klasik modernizmin etkileri neredeyse 1945 yıllarına kadar sürer. Gibb, klasik modernistleri şu şekilde eleştirir. Öncelikle değişim ve halkın değişimi kabulü arasında sıkı bir bağ vardır, fakat klasik modernistler bunu anlayamamışlardır. Tarihi bir altyapıdan eksik olan klasik modernistler, batı tarihi ve kendi tarihlerine hakim olamadıklarından bilimi yanlış şekilde değerlendirip uygulama yoluna gitmişler ve bu yüzden başarısız olmuşlardır. Bu da Batı’yı bir bütün olarak değerlendirememelerinden doğan kavramlar birbirlerinden kopuk düşünüldüğünde hiçbir anlam ifade etmezler. Ayrıntılı bilgi için bkz, Fazlur Rahman, *İslam*, 9. b., çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, ss. 19-23.

olmamalarıdır. Çünkü hadisler, bilimsel eleştiriye dayanmaz, çoğu noktada kendi içlerinde çelişiktirler ve aynı zamanda çoğunlukla Kur'an'la uygunluk göstermezler. Seyyid Ahmed Han hadisleri tamamen reddetmekle İslam modernizasyonunun en radikal ruhlu olarak anılırken¹⁷, Afgani'nin İslam'ı sömürgeci Batı'ya karşı bir birleştirici güç olarak kullanma isteği, felsefesindeki politik taraftır. O, belki de dini duyguların kitleleri seferber etmekte müthiş bir güç oluşturduğunun bilincinde olan ilk önemli modernisttir. Bunun yanı sıra Renan'a verdiği yanıtlar, Afgani'nin de modern bilimin kudretinin bilincinde olduğunu gösterir ve radikal görüşün, İslam'ın ilerlemesini bu kontekstte etkilediğini öne sürer.¹⁸ Ernest Renan'ın İslamiyet ve bilim üzerine düşünceleri konumuz açısından oldukça önemlidir.

“Esasında gerçek bir mümin, bilimsel gerçeği kendilerine amaç edinmiş çalışmaların çizdiği yoldan sapmak zorunda... Sabana koşulmuş bir öküz gibi kölesi olduğu dogmanın boyunduruğunda, yasanın yorumcuları tarafından, kendisi için çizilen karıkta, sonsuza kadar yürümek zorundadır. Ayrıca, dininin tüm ahlaki ve bilimleri içerdiğine inandırılmış olduğu için, kendisi ona sınıksız bağlar ve ötesine geçmek için hiçbir çaba harcamaz. Tümünüyle ona sahip olduğuna inandıktan sonra, gerçeği aramanın ne yararı olacaktır?... bundan dolayı da, bilimi hor görmektedir.”¹⁹

Afgani'nin Avrupa'da iken ileri sürdüğü fikir, İslam dininin felsefe ya da bilim aleyhtarı olmadığı ve bunların Müslümanlar tarafından öğrenilmesi gerektiği idi. Bununla birlikte geniş bir eğitim reformu öneriyordu fakat tüm düşüncesinin altyapısında İslam devletlerinin Batı karşısında devlet olarak güçlü durmaları vardır.²⁰

Afgani'den sonra birlikte *el-Urvetu'l-Vuska* adında bir Arapça dergi çıkardığı Muhammed Abduh da aynı ekol içerisinde konuşur ve O'nun takipçilerindedir. Muhammed Abduh da diğer klasik modernistler gibi iman ile akıl arasında herhangi bir çatışmanın olmayacağını savunur. Ortak bir fikir çatışmasını benimseyen düşünürlerden bilimsel görüşe karşı teşvik edici, hadis ve mucizelere karşı ise bir önyargıları ortak olsa da Ahmed Han diğer ikisine göre döneminin en reformcu ismi sayılır. *“Reform/ıslahat kendi kurallarını dayatır ve kendisine has bir ritmi vardır; ve bunun içindir ki bir ıslahatçı ortaya koyduğu sonuç veya çözümlerini kendi toplumunun tümüne olmasa da büyük kısmı*

¹⁷ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler I*, 3. b., çev-der. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 88.

¹⁸ Hoodhboy, a.g.e., ss. 95-100.

¹⁹ Hoodhboy, a.g.e., s. 98.

²⁰ Mardin, a.g.e., s. 13.

tarafından kabul görecektir şekilde ifade etmek mecburiyeti duyabilir."²¹ Bu yüzden dönemin ve toplumun yapısına uygun olarak Abdur'ın fikirleri daha derine kök salmıştır. Muhammed Abdur, "hadis"e uygunluğu ya da onun reddi ve kabulü meselesinin ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Mucizeleri de, akıl ve doğa yasaları açısından eleştiriye tabi tutsa da ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak, Seyyid Ahmed Han'ın döneminin modern bilim akımına uygun olarak reddettiği hadis ve mucize kavramlarına daha ihtiyatlı yaklaşır. Seyyid Ahmed Han'ın İslami modernizasyon akımının en esaslısı sayılması modern aklın yapısına uygun olanı seçip bunun dışında kalanı reddedebilmesidir. Bu açıdan halk perspektifiyle, Afgani'den de Abdur'dan da daha köklü bir anlayışa sahiptir.²²

Fakat modern kelimesi, nasıl bir yapıya sahip olursa olsun; hangi kontekstte kullanılırsa kullanılsın, geleneğe başkaldırı anlamı taşır. "Modernleştirme" ya da "modernizasyon", geleneği ıslah edip yeni bir gelenek oluşturma çabasıdır. Bu da, hangi sosyal alanda olursa olsun -bilim, din, siyaset- kendinden önceki "eski"yi sorgulamak ve eleştirmektir. Bu açıdan İslam modernizasyonunun da diğer "modern" kavramlardan hiçbir farkı yoktur. "Geleneksel İslam"ın yaşanma biçimi, dogmatizmi, köktencililiği, akıl ve eleştiriden uzaklığı, İslam dünyasında görülen bir takım aksamalar sonucunda sorgulanır. Zaten, böyle bir sorgulama sürecine gidilmemesi, içinde bulunulan dönemin ruhuna aykırıdır. On dokuzuncu yüzyıl bir sorgulama ve toplumun nasıl mümkün olduğuna cevap arama çağıdır. İslamiyet'in ümmetçi yapısı dahilinde salt bir din olarak görülmemesi, bünyesinde yaşayan vatandaş/müminleri ile bir İslam devleti olarak nitelenmesi, aslında bir din reformundan ziyade, devlet otoritesine ilişkin bir reform çabasına benzer. Avrupa, Kilisesini terk ettiği zaman Hıristiyan Avrupa'yı değil, salt bir Avrupa'yı temsil edebildi, kilisenin yerine akıl ve bilim gibi iki modern olgu ikame edebildi. Oysa İslamiyet, altın çağını geride bıraktıktan, dünya sahnesindeki otoritesini kaybettikten sonra, dini bir otoritenin yerini alabileceği hiçbir modern olgu bırakmadı. Bir kilisesi olmayan İslamiyet, elindeki dini temsil otoritesini -halifelik- uzun müddet kavga ve gürültülerle yaşattı ve Osmanlı'nın da gerileme dönemine girmesiyle geride hiç bir şey bırakmadığını fark etti.

²¹ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler 3*, 2. b., çev-der. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 51-52.

²² Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler 3*, a.g.e., ss. 50-55.

Bu durumda modernizasyon, İslamiyet'in genel bir değerlendirmesidir. İslamiyet'in sorgulanmasının esas sebebi bu otorite kaybıdır.

Bu kısa değerlendirmeden sonra modern kavramına dönersek, “modern olan” ve “modern bilim”in bir aradalığını hatırlarız. Modernizasyon, modernite; modern bilimle yakından alakalıdır. Modern bir sürece adım atmaya çalışan İslamiyet de bu kontekstte bu süreçten bağımsız değerlendirilemez. Modernlikle ilgili söz söylemek, bilime ilişkin de söz söylemek demektir. Bilimle ilişkili olmak ise modernliğe tekabül eder. Bu durum en ihtilafli konularda bile ortaya çıkar. Tıpkı modern İslamcılarının modern bilimi değerlendirmeleri gibi... Aslında Kur'an'ın objektif hakikatin temsilcisi olan bilimsel teorilerle tefsir edilmesi “modern”ler döneminde olmuştur. Örneğin Seyyid Ahmed Han'ın tefsirlerinde Hz. Musa'nın gözleri önünde dağın erimesi volkanik bir patlamayla; Hz. Süleyman'ın cinleri, Lübnan'dan getirilmiş köleler olarak yorumlanıyordu. Hatta Afgani de bu derece uç yorumlamalara mahal vermemek için *er-Redd ale'd-Dehriyyin* (Materyalist Natüralistlere Reddiye) adlı eserini kaleme aldı. Fakat yine de bu tip çabalar sistematik bir bütün oluşturmaktan yoksundu. O halde bu noktada belirttiğimiz üzere İslamcılığın modernite; modernitenin ise modern bilimle yakından ilişkisinin olması, İslamiyet ve modern bilimin bir noktada karşılaşmasını kaçınılmaz kılar. Yukarıda ele aldığımız birinci nesil İslamcılar fikri düzeyde atılımlar ve modern çabalar göstermişse de pratik açıdan çok etkili olamamışlar ve bilime yaklaşımlarını sınırlı ilgi alanları dahilinde bırakıp sistematik hale getirememişlerdir. Fakat 1950'lerden sonra yeni bir İslami hareket ortaya çıkar ki bu, politik sahadan daha çok halk düzeyinde ses getirebilmiş bir İslami harekettir. Ümmetin içinde bulunduğu buhrana bir takım pratik çözümler getirme dahilinde bilimi yorumlamaya dayanan ikinci nesil İslamcılar daha sistematik bir düşünce geliştirmesi sebebiyle genel anlamda bir İslamileştirilme çabası ile anılır. İkinci nesil İslamcılarının İslamileştirme programları kapsamında bilim ve eğitimin İslamileştirilmesi alanında verdikleri çalışmalar hem modern bilimin farklı bir gözle değerlendirilmesi hem de sınırlarının üzerine bir kez daha düşünülmesi açısından önemlidir.²³

İslami bilim kavramı aslen ilk olarak Faruki'nin bu olaya ilk sistematik yaklaşımı ortaya koymasıyla başlar fakat esas olarak Nasr'ın “Islamic Science” (İslami Bilim)

²³ Bulaç, a.g.m., ss. 64-66.

eserinde tam olarak şeklini alır. Islamic science yani bir İslami bilim kavramı ve kavrama daha sonra atfedilen öğeler üç Müslüman düşünürce temsil edilir.

Bu noktada ilk kez modern bilimle ilişkilendirilerek az çok bir sistematik düşünce yapısı içeren “bilginin İslamileştirilmesi” teorisini ele almak daha bütüncül bir analize elverişlidir. Bilginin İslamileştirilmesi İsmail el-Faruki (1921-1986), Nakib el-Attas (1931-) ve Seyyid Hüseyin Nasr (1933-) gibi modern Müslüman düşünürlerin doktrinlerinde farklı formlara sahipse de genel olarak metodoloji, epistemoloji, modern bilim ve bilimin tarihine bakışları ortak bir çıkış noktasını işaret eder.

Faruki'nin*, “bilginin İslamileştirilmesi” başlığı altında literatürde yer alan tezi, İslamiyet, buna bağlı olarak Müslüman dünya yani ümmetin var olan durumunu değerlendirme ve sorgulama sürecinde kendiliğinden ortaya çıkan çalışmanın bir parçasıdır. Bilginin İslamileştirilmesi başlı başına bir doktrin olmanın ötesinde, doktrin içinde yer alan bir tez olarak değerlendirilmelidir. Müslüman düşünürlerin ortak noktaları Batı uygarlığı ile Müslüman dünya arasında bir sınır çizgisi çekmeleridir. Faruki de tezini bu temel çerçevesinde oluşturur. Dünya ve doğa değiştirilebilir, hakim olunabilir bir formdadır. Günümüz açısından değerlendirildiğinde bu hakimiyeti en iyi sağlayan araç modern bilimdir. Modern bilim ise Batı'nın tekelinde olan ve Batı'ya ait olan bir kavramdır.

“İçinde yaşadığımız şu günlerde ümmet çok vahim bir durum içindedir. Biz korkunç bir ikilemin boynuzlarına yakalanmış durumdayız: Ya “bilim”i tercih edecek ve dinimizi apayrı öznel ve şahsi bir bölmeye kapatacak ya da dinimizi düşünce ve hayatın bütün yönleriyle ilişkili kılarak şerefli olacak, ama “bilim”deki zaafımız ve onunla gelen güçsüzlüğümüz sürecek. Bunun yanlış bir ikilem olduğunu varsaysak bile onu bilincimizden kopartıp atmayı henüz başarmış değiliz. Bu ikilem, kendimize olduğu kadar

* İsmail Raci el-Faruki, 1921 Filistin Yafa doğumludur. İlk ve orta öğrenimini St. Joseph Koleji'nde yapan Faruki Beyrut Amerikan, İndiana ve Harvard Üniversitelerinde çalıştı. Kahire el-Ezher Üniversitesi'nde İslam üzerine, Montreal McGill Üniversitesi'nde Hıristiyanlık ve Yahudilik üzerine doktora sonrası çalışmalarda bulundu. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulup Filistin'in işgal edilmesi üzerine ABD'ye göç etti. 1968'de din ilimleri profesörü olarak Philadelphia Temple Üniversitesi'nde geçen Faruki burada İslam araştırmaları bölümünü kurdu. 1972'de kurucu başkanı olduğu Association of Muslim Social Scientists, Faruki'nin Amerika'daki teşkilatçı faaliyetlerinin ikinci önemli basamağını oluşturdu. Uluslararası bir çaba ile kurulan Kuzey Amerika'da büyük bir İslam araştırmaları merkezi haline gelen International Institute of Islamic Thought'ta özellikle “bilginin İslamileştirilmesi” yolundaki araştırma programlarının belirlenmesinde Faruki'nin öncü rolü oldu. Prof. Dr. İsmail Raci el-Faruki ve eşi Lois Lamia, 1986 Mayıs ayının son günlerinde Yahudi teröristlerin saldırısı sonucu öldürüldü.

dinimize olan inancımızı da belirleyen Batı'yla karşılaşmamız sonucunda ortaya çıkmıştır."²⁴

Tezin esası, böyle bir çıkış noktasının varabileceği noktaya ulaşır. Batı, modern bilime; modern bilim ise dünyaya yön verir. İslam alemi ise Batı uygarlığı ile karşılaştırıldığında dünya sahnesinde önemli bir konum işgal etmez ve bu durumu değiştirmek, ancak modern bilim ile İslami dünya arasında bir sentez kurularak değiştirilebilir. Genel olarak bu durum bilginin İslamlaştırılması olarak anılır. Bu noktada sosyal bilimlere öncelikli bir konum veren Faruki, onların bilginin İslamlaştırılmasında diğer bilimlerden daha öncü bir rol oynayacağını vurgular. Bu çabanın ana teması "sentez"dir. Batılı bilim olduğu gibi, İslamiyet de olduğu gibi durmaktadır. Bu durumda İslamiyet kalıcı olduğundan yapılacak şey İslami bilgi-seküler bilgi, modern bilgi-İslami kültür arasında kurulacak sentezdir. Faruki kendinden önceki ıslahatçı ekolü, Batı'nın bilgisi karşısında takındıkları pasifist tutum yüzünden eleştirmektedir.²⁵ Bu yüzden kendi tezi bir önceki dönem modernistlerinin tezinden ayrıdır. Faruki tezini dört süreçte serimler. Önce sorunu belirleyen Faruki, sonra görev, görevi yönlendirecek metodları belirler ve son olarak tüm bunlar için bir çalışma planı oluşturur.²⁶

*"Önümüzde oldukça önemli bir görev var. Ne zamana kadar, Batı'nın önümüze attığı ekmek kırıntılarıyla yetineceğiz? Şimdi kendimize has özgün şeyler üretmenin tam zamanıdır. Sosyal bilimciler olarak geçmiş eğitimimizi gözden geçirip, Kur'an ve Sünnet ışığında yeniden bunları düzenlemek zorundayız. Bu, atalarımızın tarih, hukuk ve kültür alanlarına yaptıkları özgün katkılara benzer şekilde olacaktır. Batı, onların mirasını almış, seküler bir kalıba sokmuştur. Bizim bu bilimi alıp, onu İslamlaştırmeyi istememiz çok şey midir?"*²⁷

İslam'ın bir ümmet olarak, siyasi, ekonomik ve dini-kültürel yönden bir bunalımda olduğu fikri, sorunun çıkış noktasıdır. Öncelikle İslamiyet'in kendi içinde bölündüğü, Batılı devletlerin İslam devletleri ile ihtilafı durumları, buna bağlı olarak ekonomik, siyasi

²⁴ İsmail R. Faruki, "Geçmiş ile Gelecek Arasında Çağdaş Müslüman Bilginler", 2. b., **İslam ve Bilim Tartışmaları**, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 177.

²⁵ İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", 2. b., **Bilgi Bilim ve İslam I-II**, haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 159.

²⁶ İsmail R. Faruki, **Bilginin İslamlaştırılması: Genel Çalışma Planı ve Ülkeler**, 3. b., çev. Felmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 21-32.

²⁷ Mevlüt Uyanık, **Bilginin İslamlaştırılması ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, 2. b., Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 99.

ve askeri yıkımların da kültürel alandaki problemlerle bir araya gelmesi sorunu büyütür. Bu durumun kesin belirleyicisinin ise eğitim olduğu söylenebilir. Eğitimdeki problem, nitelikli bir eğitim sisteminden yoksunluk ve uygulanan eğitim sisteminin de çarpık bir halde uygulanmasıdır. Bu bakımdan eğitim, iflah edilmesi gereken bir noktadır. Eğitim bir bütünlük arz etmediği ve İslami koşullara uygun olmadığı için İslam alemi bugün mevcut durumdaysa gelecek de bundan farklı olmayacaktır. Bu yüzden eğitim alanında bir reformu arzulayan Faruki'nin doktrinine çıkış noktası sağlayan öneri iki ayrı sistemin birleştirilmesidir. Batılı sistem, İslami bilgiye; İslami sistem ise Batılı bilgiye entegre edildiğinde oluşan bütün bu sentezi sağlayacaktır. Bunun gerçekleşmesi için temel bir metodoloji belirlenmelidir. Var olan metodoloji, İslami eğitimdeki ikiliği kaldırması ve böylece ümmetin bunalımının sonu için bir yol haritası görevi görecektir.

Faruki, İslam'ı değerlendirme ve yorumlama süreci olarak geleneksel yöntem ile modern yöntemi birbirinden ayırır. Geleneksel yöntem, Faruki'ye göre eksikliklerle doludur. En önemli eksikliği vahiy ile akıl arasında köklü bir ayırım yapması, birbirleriyle uzlaşamayacak formlarda olduğunu vurgulamasıdır. Oysa Faruki'ye göre akıl ile vahiy birbirlerinden zıt formlara tekabül etmezler. Bilakis akla uymayan bir vahiy anlayışı Kurani usule ve İslam'ın ruhuna aykırı sayılır. Halbuki İslam'ın ilk döneminde anlayış böyle değildir. Asr-ı Saadet döneminde İslam, gerçek anlamıyla yorumlanabiliyordu. İslam'dan herhangi bir sapma yoktu. En önemlisi bu çağda düşünce ile eylem yapısı arasında bir bütünlük vardı. İslamın o dönemdeki dirlik ve düzeni buradan kaynaklanıyordu. Fakat sonraki dönemde düşünce-eylem yapısının parçalanması ve bölünmesi siyasi liderler, vatandaş ve alimler arasında düşünce, inanç ve pratik ayrımlarına sebep oldu. Bu durumun git gide kemikleşerek kültürel ve dini bir ikilik halini alması İslam'ın gerileme döneminin bir temsili oldu ve seküler hayat-dini hayat, İslam'ın özünde bağımsız bir şekilde birbirinden ayrıldı.

İslam alemi geleneksel yöntemi benimsediği, İslam'ın esas usul ve ilkelerini hesaba katmadığı ve modernleşme çabaları da salt Batıcı bir eğilim taşıdığı için özünden sapmış, geri kalmıştır. Oysa ki esas İslami özelliklerin yeniden gözden geçirilen bir eğitim sistemine dahil edilmesi ile gerçek özüne dönülebilir. Bu, esas olarak bilginin İslamlaştırılması demektir. Bu konuya tekrar döneceğiz. Fakat o halde, geleneksel yöntem bu demekse gerçek İslam nedir ve nasıl yorumlanmalıdır?

İslamın usulleri ve ilkelerinden bahsederken Faruki iki kavram üzerinde ısrarla durur. Bu, Allah'ın birliği ve yaratılışın birliği ilkesidir. Allah'ın tek olması O'nun yarattığı evrenin de tek olması demektir. Tek ve zorunlu bir varlığın yaratımıyla oluşan insanlık bir bütünsel o halde insanlığın ürünü olan bilgi de tek bir arka plana dayanır. Bunun sebebi tevhid inancı temelinde anlaşılır. "*O'nun vahiylerdeki irade ve arzusunu öğrenme ve fiziki ve beşeri ilimlerde bu irade ve arzuyu keşfetme anlamında Allah'ı bilmek, İslam'a göre Allah'a ibadet etmektir.*"²⁸ Bu anlamda tek gerçeklik bölünemez. Doğanın bilgisi, aklın bilgisi ve hayatın bilgisi birbirine bağlıdır. Epistemolojik temelli bilgi de hayat ve beşerin birliği ilkesine göre tek bir din, ırk ya da topluma ait olamaz; ontolojik özellikleri bakımından evrensel ve İslamidir. "*Allah tektir, dolayısıyla hakikat de tektir; hakikatin teklifi, vahiy ve aklın birbirleriyle aynileşmesini gerektirir. Vahyedilmiş hakikatle insan aklının eriştiği veya erişebileceği hakikat arasındaki ayniyet, tüm İslami felsefenin ana konusu ve şu anda geçerli olan ana meselesidir.*"²⁹ Vahiy de bu kontekstte değerlendirildiğinde akıldan bağımsız ele alınamaz. Bilginin değerlendirilmesi bu açıdan hem onu bağımsız kılacak hem de İslam'ı özgürleştirecektir.³⁰

Peki buna uygun çalışma planı nedir? Faruki, bir sonraki adımda "bilginin İslamileştirilmesi"nin nasıl olması gerektiği ile ilgili yöntemleri verir. Bunlar, bilginin İslamileştirilmesini sağlayacak zorunlu adımlardır.³¹ Böylece tezin içerisinde geçen bilginin epistemolojik kökenli bir bilgi olduğunu söyleriz ve açık ve net bir şekilde anlatır ki bilgi, bizim anladığımız şekilde modern bilimdir. Modern bilimin Ortodoks görüşü ve onun devam eden egemenliği dünyayı ve doğayı egemenliği altına alma gücü olarak değerlendirilir ve bu anlamda modern bilim İslamcılar açısından da bu değerlendirmeye tabi tutulur. İlk adım modern disiplinleri iyice öğrenmektir. Özellikle vurgulandığı üzere batıda görülen en son disiplinler gelişmeler sorun ve konulara göre ayrıştırılıp Müslüman bilim adamı tarafından araştırılacaktır. Bilim adamı branşına uygun bir disiplin araştırması yapmalıdır. İlk kuralla bağıntılı olarak bilmeliyiz ki yine bu arada Müslüman bilim adamı özel bir çaba sarf edip detaylı bir araştırma yapmalıdır. Sonra Müslüman bilim adamının yapması gereken İslami birikimi iyice öğrenmektir. İslami birikim için İslam'la yoğrulmuş

²⁸ İsmail R. Faruki, *İslam Aydınlatıyor*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılab Basım Yayın, İstanbul, 2008, s. 82.

²⁹ Faruki, *İslam Aydınlatıyor*, a.g.e., s. 38-39.

³⁰ Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, a.g.e., ss. 36-80.

³¹ Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, a.g.e. s. 85.

bir altyapı gereklidir. İslami olarak kurulan bu altyapının oluşması için bilim adamının elindeki malzemeleri kesinlikle tarihi analize tabi tutması gereklidir. Tarihi bir analiz, bilim adamının karşısına çıkan sorunu İslami görüşe göre nasıl uyarlayabileceğine dair bir fikir sağlar. Tarihi çerçeveye göre bir analiz yapıldıktan sonra modern disiplin İslami açıdan eleştirel bir tahlile tabi tutulmalıdır. Tabii bu tek taraflı olmaması gereken bir süreçtir. Sadece modern olanı eleştiriye tabi tutmak bir eksiklik. Bunun yanı sıra İslami birikimin de gözden geçirilmesi gereklidir. Tabii Kur'an'ı Kerim ve sünnetin kendisi değil; ancak onların insanlar tarafından yorumlanma biçimleri eleştiriye uğrayabilir. Eski çağlardan günümüze yorumlamalar tekrar ele alınacak, değerlendirmeye tabi tutulup eksikler ortaya çıkarılacaktır. Yöntemin bu sıralaması sonucunda yöntemin işlerliği sınanacak ve Müslüman alemin ve insanlığın sorunlarına belirli cevaplar verip vermediği gözlenecektir. Bu İslami bilginin sınanması kademesidir.

“Disiplinin ruh, ümmetin sorunlarıyla başa çıkabilecek, yani Müslümanların bunları doğru anlamasını, ümmetin hayatı üzerindeki etkisini dakik olarak tesbitini ve dünyadaki İslam davası üzerindeki nüfuzunun belirlenmesini sağlayacak, biçimde kullanılmalıdır.”³²

Faruki Müslümanların az gelişmişlik durumuna bir çare olarak öne sürdüğü bilginin İslamlaştırılması doktrininin yöntemini bu cümleyle özetler. En son görev ise böyle bir akım yarattıktan sonra bunu tüm dünya üzerinde yaymaktır. Üniversitelerde okutulan ders kitaplarından, düzenlenecek toplantı ve seminerlere; öğretim üyelerinin alacağı kurslardan, üniversite ders programlarına kadar tüm işlem Faruki tarafından planlanmıştır. Bu da bilginin İslamlaştırılması tezinin son merhalesini oluşturur. Özet olarak Faruki'ye göre bir önceki dönem modernistleri, “Batı'nın ilim ve teknolojisini alalım, ahlakını terk edelim” teklifinde bulunurken, Batı'nın bilgi sistemiyle İslam'ınkini çeliştirdiğini fark edememişlerdir. Şu halde bu çelişkinin giderilmesi ve modern bilginin İslamlaştırılması şarttır.³³

Bilginin İslamlaştırılması tezi görüldüğü üzere İslam uygarlığı ve Batı uygarlığı temelinde, İslamiyet'in sorgulanması süreci içinde ortaya çıkmış bir tezdur. Bundan sonraki iki örnekte de göreceğimiz üzere bilgi ve İslam üzerine yaklaşımlar hep bu temelde fakat farklı formlar içerirler.

³² Faruki, *Bilginin İslamlaştırılması: Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, a.g.e., s. 91-92.

³³ Kutluer, a.g.m., s. 159.

Aslen aynı arka plana sahip olup, bilginin İslamileştirilmesi tezine bir eleştiri olarak doğan Seyyid Hüseyin Nasr'ın fikirleri bu doktrinin içinden bu doktrine karşı bir duruş sergiler. Nasr*, modern bilimden yola çıkıp modern bilime karşı konuşan bir düşünürdür. Faruki'nin bilginin İslamileştirilmesi tezinin tüm yönleriyle eksik olduğunu düşünen Nasr, İslam geleneğinin salt şeriat özelliğinin vurgulanmasına karşı çıkar. Ona göre fikri ve manevi bir gelenek vardır ve bilginin İslamileştirilmesi, İslamiyet'in fikri ve manevi geleneğini yok sayar. Halbuki, İslam ve uygarlığı adına fikirler öne sürülmeden önce, temelde bu gelenek bilinci sağlanmalıdır; bunun için de tüm İslam dünyasının desteğine ihtiyaç vardır. Birlik sağlanmadan öne sürülen fikir, yalnızca bir fikir olarak kalmaya mahkumdur. Bu yüzden Faruki'den çok daha temkinli bir Batılı bilim anlayışına sahip Nasr farklı bir noktadan konuşur.

Nasr'ın bilgi anlayışı ve dünya anlayışı birbiriyle yakından ilintilidir. O, bu süreci bir bütün olarak görür ve bu kontekste bir giriş niteliğiyle “geleneksel” ile “modern” kavramları arasındaki farka dikkat çeker. O, aslında tüm tezini modernle özdeşleştirdiği Batı ve Batı bilimi ile gelenekselle özdeşleştirdiği Doğu ve Doğu bilgisi üzerine inşa eder. Modern ile geleneksel bu anlamda mevcut zıtlıklarından daha da yoğun bir zıtlık arz eder. Geleneksel, kutsal kavramı ile; modern ise seküler kavramı ile temsil edilebilir. Modern, geleneksel olandan uzaklaşırken, ilahi boyuttan da uzaklaşır. *“Modern derken kastımız ne çağdaş olandır, ne muasır olandır, ne de tabii dünyayı istila etmiş olandır. Tam tersine, bize göre “modern” demek aşkıandan, yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen değişmez (müteal) ilkelerden kopmuş olan demektir. Bu anlamda modernizm geleneğin (din) zıddıdır.”*³⁴ Nasr'ın modern ve geleneksel kavramlarını tanımlama tarzı, modern düşünce ve modern bilim tanımlamalarına da bir başlangıç noktası oluşturur. Nasr eserlerinde ilahi ve kutsal boyutunu kaybetmiş düşünce ve

* 1933 yılında Tahran'da doğan Seyyid Hüseyin Nasr yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusetts Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslam araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

³⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler – I*, 2. b., çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 70.

sistemlerin karşısındadır. Bu yüzden öncelikle geleneksel ve modern ilimleri birbirinden ayırır. Geleneksel bilime temel örnek olarak ise İslam bilimi seçer.³⁵

“Geleneksel bilimler ile modern bilim arasındaki başlıca fark, birincisinde dünyevi ve beşeri olanın daima kenarda, kutsal olanın da merkezde olması; ikincisinde (modern bilimde) ise dünyevi olanın merkezde ve doğal dünyanın İlahi kaynağını herşeye rağmen gösteren bazı sezgi ve keşiflerin –bazı bilim adamlarını dışarıda bırakırsak- tanınamayacak kadar kenara atılmış olması gerçeğinde yatmaktadır. Geleneksel bilimler öz itibarıyla kutsal ve arizi olarak kainatın kutsal vasfından haberdardır; hatta bu durumlarda bile kutsal olarak kabul edememektedir.”³⁶

Nasr, modern olana karşı mesafeli ve temkinlidir. Hatta bu durum sadece mesafe ile açıklanamaz. “Modern”, Nasr’da düpedüz pejoratif anlamda kullanılır. Çünkü Modernizm-Batı-Batı bilimi üçgeninde, dünyanın ve genel olarak doğanın günümüzdeki durumunu, ekolojik problemler ve başa çıkılamayan hastalıkları hep modern sürecin bir sonucu olarak görür. Doğanın ve evrenin gerçek düzenini bilmeden salt insani özelliklerle doğru bir yöntem uygulanmadan tahakküm altında tutulması elbette bu duruma yol açar. Çünkü modern yöntemler, salt akla yöneliktir. Ruh ve kalbi ikinci plana atan modern ve modernlikle ilişkili modern bilim doğayı hor kullanır. Nasr’ın çözümü bu noktada fazlasıyla akılla yoğrulmuş modern/seküler düşüncenin yerini geleneksel düşüncenin alması gerektiği yönündedir. Geleneksellik ihya edilmeli ve metafizik alan hor görülmemelidir. Bununla bağlantılı olarak şunları söyleyebiliriz ki; Nasr, bilgiye yalnızca akıl yoluyla ulaşıldığı düşüncesinin karşısındadır. Bilgiyi sağlayan kriterler bir değil birden çoktur. Yalnızca akılı bu kriterler arasında saymak doğru değildir. Akıl ancak kalp ve ruhla birleşebildiği zaman “öz”e ulaşır.³⁷ Nasr bu anlamda, akıl ve kalbin ayrı kabul edildiği, akıl alanına başka bir olgunun kabul edilmediği modern bilim düşüncesini reddeder. Sonuç olarak onun karşı çıktığı şey pozitivist bilimdir. Akıl, modern bilime göre yalnızca insani özelliklere sahiptir fakat; Nasr akla dini bir özellik de atfeder. Bu yüzden gerçek bilim de insan aklının hakim olduğu bilim değil, gerçekliğin metafizik özelliklerine sahip insan aklının aydınlanmasına fayda sağlayan bilimdir.³⁸ Nasr, “Descartes’a kadar beşeri varoluşu

³⁵ Nasr, Makaleler - I, a.g.e., s. 103.

³⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 134.

³⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984, s. 27.

³⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Şafak Barkın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 110.

ve gerçekliğin değişik düzeylerini belirleyen, Saf Varlık, yani Allah'ın (c.c) Varlığı olmuştur.”³⁹ derken ondan sonraki dönem içerisinde antropomorfik insan biçimci yapının dünyaya hakim olduğunu ve bugüne ulaşmada bunların etken olduğunu söyler. Bugün yaşadığımız ve dünyanın içinde bulunduğu sıkıntılar, modern Batı biliminin kendini nötr, değerden arındırılmış ve objektif olduğunu iddia etmesi ve ilahilikten git gide uzaklaşması sebebiyledir. Modern batı düşüncesi ve dolayısıyla modern bilim ebediyet ve zamanın çeşitli niteliksel özelliklerini reddeder ve aynı zamanda onu niceliğe indirger.⁴⁰ Halbuki, tabiata yalnızca maddi açıdan tahakküm kurma isteğinden öte doğayla manevi olarak da iletişime geçmek isteği öncelikli bir yer teşkil etse durum daha farklı olabilir. Bu, Nasr'a göre öncelikle bilim ve metodunun tartışılması gereğini doğurur. Nasr'a göre bir kutsal bilim ihtiyacı tam da bu noktada ortaya çıkar. “Kutsal bilim (sacred science), Latince'deki sciente sacra'nın İngilizce'deki karşılığıdır (...) metafizik ilkelerin makrokozmos ve mikrokozmosa, yani doğal ve beşeri alemlere uygulanması anlamında kullanılmıştır.” Kutsal bilimin modern bilimden tek farkı yalnızca kutsal bilimin, insan ruhu, sanatı ile ilgilenen bir bilim olması değil, aynı zamanda kökleri ve ilkelerinin metafizik alanda olmasıdır.⁴¹ Vurguladığımız üzere Nasr öz ve gerçekliğin bilgisine ulaşmanın salt akılla kavranamayacağını söyler. Faruki'nin çıkış noktasını andırır şekilde bu düşüncenin de arkasında tevhid inancı yer alır. Hatta yine Faruki'den anımsayacağımız gibi gerçekliği bilmenin yolu akıl ve vahiy bilgisinin beraber değerlendirilmesinden geçer. Onların ayrıldıkları nokta bu sorgulama süreci sonucunda kullandıkları yöntemdir. Nasr “sentez”i İslam'ın yapısına uygun görmez. O, manevi ve geleneksel arkaplanla kurduğu bir kutsal bilimi İslami özelliklere uygun görür. Bünyesinde gelenekselliği taşımayan salt modern bilim ise Batı ve Doğu ayrımını keskinleştirmekten ve evrene zarar vermekten başka bir işe yaramaz.

Nasr'a göre bugünkü modern bilimin değerinin anlaşılması temellerinin incelenmesi ile olur. Nasr, teknoloji ve pozitivism ile şekillenen modern bilimin tam anlamıyla karşısındadır. Olguların deney ve gözlemlerle birebir değerlendirilebilen temsiller olarak ele alınması Batı'ya özgüdür ve tüm problemlerin sebebidir. Oysa; “İslam dini, doğal çevresiyle daima bir uyum içerisinde olmuş bir medeniyet yaratmıştır. Onun husule

³⁹ Nasr, Makaleler - I, a.g.e., s. 74.

⁴⁰ Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, a.g.e., s. 49.

⁴¹ Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, a.g.e., s. 8-9.

getirdiği büyük bilim adamı ve fizikçilere bakan birçok kişi Bilim Devrimi'nin İslam dünyasında başlaması gerektiğini düşünmüştür. Fakat böyle olmadı; çünkü Müslümanlar için tabii fenomenler hiçbir zaman Allah'ın ayetleri olmanın ötesinde bir anlam taşımadılar.”⁴² Nasr'ın bu konu hakkındaki çözümücü görüşü genel olarak seküler bilime karşı kutsal bilimi araştırmak ve doğu kültürlerine dönmek yönündedir. Bu konuda Nasr asla bir önceki dönemdeki tarzda bilimsel yorumlamaları ya da Faruki'nin sentezlemesini kabul etmez. O, bir yenileşme süreci ve eğitimin önemini kabul etse de kutsal bilimin yönteminin bir sentez olamayacağını vurgulayıp şöyle der: “Şunu vurgulamak gerekir ki, bu Allah'ın kitabını, modern bilime uyumlu kalmaya çalışmak suretiyle yapılanın aynı değildir. Bir ayetin atomun yapısını ve diğerinin mikropları nasıl açıkladığını göstermeye çalışarak 19. Yüzyıl İngiltere ve Amerika'sında Kitab-ı Mukaddes'le ilgili olarak Hıristiyanlar arasında yaygın olan ve bu yüzyılda Kur'an'la ilgili olarak Müslümanlar arasında bazı taraftarlar bulan bu kısır faaliyet tipi, yalnızca dermansız kalmış bir fikri tutumdan kaynaklanmaktadır ve sığılı, modasının hızla geçmesiyle ortaya çıkmıştır.”⁴³

“İster en evrensel şekliyle İslam'da bulunan kozmik ikicilik (dualizm) şeklinde, ister Hinduizm'de olduğu gibi derinliklerinde nihai İlke'nin ikici olmayan tabiatına dayanan engin metafiziği barındıran bir çoktanrıcılık biçiminde, ya da ister Budizm'de olduğu gibi beşeri ve ilahi olmayan bir Tanrısallık anlayışıyla ilişkili olan bir yöntem biçiminde olsun, tüm Doğu gelenekleri gerçekliğin hiyerarşik mahiyete sahip olduğuna, mananın maddeye hakim olduğuna, insan kaderinin doğal ve kozmik çevreninkinden ayıramayacağına, bilginin birliğine ve dolayısıyla herşeyin birbiriyile ilişkili olduğuna işaret etmişlerdir. Bunlar ve farklı Doğu geleneklerinin diğer birçok öğretisi Doğu kültürlerinin metafiziksel yönünü içermekte olup, bu kültürler arasında birlik tesis edici bağlar hükmündedir.”⁴⁴

Nakib el-Attas*, Faruki'nin bilginin İslamileştirilmesi tezine eleştirilerini yönelten modern akıma bağlı bir düşünürdür. Bütün modern İslam düşünürleri gibi, Attas da İslam

⁴² Nasr, Makaleler - I, a.g.e., s. 49.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam Bilimi Nedir”, 2. b., İslam ve Bilim Tartışmaları, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 48.

⁴⁴ Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, a.g.e., s. 102.

* 1931 yılında Malezya'da doğan Nakib el-Attas, Malay dili ve edebiyatı profesörüdür. 1968-70 yılları arasında aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi Dekanlığını da yapan yazar İslam Felsefesi alanında çalışmaktadır. Attas'ın önemli eserleri şunlardır: The Mysticism of Hamza Fansuri; Raniri and the Wujudiyah of 17 th century Aceh; Sufism as understood and practised among the Malays; The Origin of the Malay Sha'ir; Concluding Postscript to the origin of the Malay Sha'ir; Islam in the History and Culture of the Malays; Comments on the Reexamination of al-Raniri's Hujjatul-Siddiq.

aleminin bir bunalım içerisinde olduğu varsayımıyla düşüncelerini paylaşır. Nakib el-Attas, kendi tezine geçmeden önce doktrininin temelini oluşturan sorunları dış ve iç sebepler olarak ikiye ayırır. O'na göre iç sebepler dış sebeplerden önce gelir. *"İçinde bulunduğumuz meselenin iç sebeplerine gelince, temel problemler benim kısaca edebî kaybı diye adlandırdığım tek bir açık bunalıma indirgenebilir. Burada disiplin kaybını kastediyorum. Beden, zihin ve ruhun disiplini, insanın kendi nefsi, toplum ve Cemaatle ilişkisine göre doğru konumunun tanınması ve anlaşılmasını sağlayan disiplini. Fiziksel, entelektüel ve ruhi kapasite ve gücüne göre birisinin gerçek konumunun tanınması ve anlaşılması; bilginin ve var olmanın hiyerarşik sırasının tanınması ve anlaşılmasıdır."*⁴⁵

Attas, birinci ve ikinci nesil İslamcıların ortak vurgusu İslam'ın geri kalmışlığını temel alır. Fakat, bunu, Faruki'den farklı bir söylemden yola çıkarak yapar. Faruki, bunalımın ve geri kalmışlığın sebebini bilimsel, teknolojik, ekonomik ve sosyal etkenlerde görürken, Attas duruma farklı bir boyutta yaklaşır. Attas'a göre bu bunalımın sebebi, modern bilim ya da modern bilime ulaşmada etkili olan yöntemlerdeki eksiklik değil, modern bilime temel olan bilgi ve bilginin ele alınması ve anlaşılmasındaki eksikliktir. Bugünkü meselenin genel sebepleri şöyle sıralanabilir:

1. *Bilgideki karmaşıklık ve hata. Bu durum dolaylı olarak aşağıdaki şartı yaratır:*

2. *Cemaat içinde edebî kaybı. (1) ve (2) sonucunda ortaya çıkan durum şudur:*

3. *İslam cemaatini düzgünce idare için gerekli şartları taşımayan, İslami liderlik için lazım olan yüksek ahlaki, zihni ve ruhi standartlara sahip olmayan, yukarıdaki birinci maddede yazılı durumu sürdüren ve Cemaatin işlerinin sürekli denetimini de benzer kişilere ve bütün alanlarda hakim olan liderlere bırakan liderlerin yükselişi.*⁴⁶

Bilginin Müslümanlar tarafından iyi kavranamaması, bilginin tanımının; yani 'bilgiyi bilmek bir varlığın gerçek nedenini bilmektir' tanımına uygun bir bilgi anlayışı geliştirilememesi İslam dünyasının bozulma sebebidir. "Çağımızda gizlice yükselen en

⁴⁵ S. Nakib Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, çev. Ali Çaksu, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s. 20.

⁴⁶ Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, a.g.e., s. 21.

büyük tehlike bilginin tehdididir, yalnız bilgisizliğin zıddı olan bilginin değil, Batı uygarlığının anladığı ve bütün dünyaya yaydığı bilginin tehdidi.”⁴⁷

Nakib el Attas'ın bilgi konusundaki eleştirileri görüldüğü gibi İslam dünyası üzerinedir. Açıklayalım: Doğu ve Batı arasındaki ihtilaf İslam modernistlerinin doktrinlerinin çıkış noktasıdır. Nasr ve Faruki'den de deneyimlediğimiz üzere Attas da Hıristiyanlık-Batı-Batı bilgisi/bilimi ile İslamiyet-Doğu-Doğu bilgisi/bilimi ayrımını temele oturtarak bir anoloji üzerinden doktrinini temellendirir. O, Hıristiyanlığın merkezi Kudüs'ü terk edip Roma'ya taşınmasıyla, Hıristiyanlığın Batı ile özdeşleştiğini, Hıristiyanlığın ilahi, doğaüstü özelliklerinin modern bilimle birleşerek de Batı bilgisi/bilimi ile özdeş hale geldiğini savunur. Bu yüzden, Attas'da genelde Batı ile Doğu, özelde ise Batı bilgisi ya da modern bilim; Doğu bilgisi ya da geleneksel bilim ayrımı dikkat çeker.

Sekülerleşme/Sekülerizasyon/Sekülerizm de bu anlamda, Batı ile özdeşleşen bir süreçtir. Attas'a göre sekülerleşmeden etkilenmek sadece Batı'ya ait bir durum olmamakla beraber; sekülerleşme yalnızca Batı'ya ait bir kavramdır. “Latince “saeculum” kökünden gelen secular teriminin ‘zaman’ ve ‘mekan’ çağrışımlarını beraberce veren bir anlamı vardır.”⁴⁸ Sekülerleşme, insan aklının dini ve metafizik alandan özgürleşip, bu dünyaya inmesi anlamına gelir. Sekülerlik, batının dinin büyüsunü bozması ile açıklanabilir. Bu açıdan Batı ve sekülerlik arasında bir uyum vardır. Fakat bu kavramlar İslam'la uyumlu kavramlar değildirler. İslam, ilahilikten, metafizikten ayrı bir anlam taşıyamaz. Hele sekülerizm gibi bir ideoloji İslam'ın asla yaşayamayacağı bir sürece kapı aralar. Bu kavramlar üzerinden esas eleştiri noktasına varmaya çalışan Attas'a göre, bu kontekstte Batının bilgisi ile İslam sentezlenemez. Aksi halde böyle bir sentez, İslamın batı bünyesinde farklılaşmasını ve batının kimliğini kazanması demektir. Batılı bilginin İslam'la sentezlenmesi, İslam'ın temellerinin kaybolması ve İslam'dan uzaklaşmak demektir. Bu yüzden bilgi Batılılaştırılmaktan kurtulmalıdır. “*Çağdaş bilim, en başından beri nesnelere birbirinden bağımsız olarak meydana geldiğini onaylayan bir felsefeden doğmuş ve gelişmiştir. Bu felsefeye göre, varolan herşey, ezeli/ebedi madde içinde gizli olarak yatan bir ilerleme, bir gelişme ya da evrimdir. Bu bakış açısından dünya bağımsız,*

⁴⁷ Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, a.g.e., s. 43.

⁴⁸ S. Nakib Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 3. b., çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 40.

ebedi bir alemdir; kendi yasalarına göre gelişen, kendi-kendini idare eden bir sistemdir. Allah'ın varlık ve gerçekliğinin inkarı bu felsefenin amaçları arasındadır."⁴⁹

Attas bu anlamda Batının biliminden uzak durulması gerektiğini söyler. Bunun bir takım sebepleri vardır: öncelikle Batılı bilim salt akılcıdır ki, bu durum İslamiyet'teki vahiy ve kalbi dışlamak demektir; ikinci olarak laik akılcıdır, laik akılcılık seküler ve dinden uzak bir durumu betimler. Deneycilik de bu ayrımı pekiştirir. Çünkü bu durumda kalp ve sezgisel bilgi gereksizdir. Batı kültürü tüm bu öğeleri kendi içinde yaratmış ve özümsemiştir. Halbuki İslam kültürü bunun zıttıdır. *"İslam bilgi alanında akılcı ve bilimsel ruhun aşılmasında Batı uygarlığına çok önemli katkılarda bulunmuştur, ancak bilgi ve akılcı ve bilimsel ruh Batı kültürünün potasına uyması için yeniden kalıba dökülmüş ve biçimlendirilmiştir. Böylece Batı kültürünün niteliğini ve kişiliğini oluşturan diğer bütün öğelerle kaynaşmış ve bütünleşmiştir."*⁵⁰ Bu yüzden bir Batılılaşma tezi yanlış olacaktır. "İslamileşme", bizim için daha önemli ve daha değerli bir yoldur. İslamileşme kavramı Attas'da önemli bir yer tutar. Peki İslamileşmenin yöntemi nedir? Attas İslamileşmenin temelini eğitimde görür. İslami bir eğitim, tam bir İslamileşme ve aydınlanma sağlar.

İslami eğitim amacı iyi bir bilgi tanımı yapmak ve bunu sindirmekle gerçekleşebilir. O halde gerçek bilgi, eğitime temel teşkil edecek bilgi nedir? Bilginin tanımı İslam'ın ilk dönemlerinden beri fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, felsefe ve edebiyat alanlarında defalarca yapılmış, birçok alanda ele alınmıştır. Fakat Attas burada bilime ve eğitime temel olan bilgi tanımını ele almaktadır. Bilgi nesnenin özüdür ve nesnenin doğası, ayırıcı özellikleri de bilgi vasıtasıyla tarif edilir.⁵¹ Bu bilgi türünü Attas iki biçime ayırır. Bilginin özü Faruki ve Nasr da gördüğümüz üzere tevhid ve Allah'ın birliği esasına dayanır. Fakat onlardan farklı olarak Attas bilgiyi iki türe ayırır. İlk olarak hakiki bilgi yani marifet ile Batı'nın bilgisi yani modern bilim. Hakiki bilgi Allah'ın varlığını, onun bu dünyadaki etkisini yadsımayan bu durumda vahiy, sezgi ve ruha önem veren bilgi türüdür. İkinci olarak bahsedilen bilim ise birinci olmadan temellenemez. Seküler dünyaya yansıyan bu bilgi ancak birincinin yansımasıdır. Bu alanda ikili bir yapı sergileyen Attas, iki bilgi türünde ikincisinin birincisinden kaynaklandığını ve ilham aldığını vurgular. İşte

⁴⁹ S. Nakib Attas, *İslam ve Bilim*, 2. b., *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 156.

⁵⁰ Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, a.g.e., s. 44.

⁵¹ Uyanık, a.g.e., s. 163.

hikmet de bu iki bilgi türünün oluşması ve pratiğe aktarılması sonucu oluşur. Sonuçta hikmet iyilik ve adaletle yakından ilişkili bir kavramdır. Bunun sonucunda tam anlamıyla bir İslamileştirilme yaşanacaktır. Bu anlamda İslamileştirme bilgiyi aslında kendi dini, kültürel bakış açısına göre yorumlamaktır. Attas'ın Batı'nın bilgi anlayışından hareketle yaptığı bilgi tanımı bunu anlatmaktadır. Bu yüzden Attas'ın "İslamileştirme" kavramı bu perspektiften yorumlanmalıdır. İslamileştirme insanı şüphe, maddecilik ve salt akılcılıktan uzaklaştırır. *"Bu, öncelikle bilimsel bilgi düzeyinde olur; ama ilk bilgi türü olan marifetle temellendirilir."*⁵²

Ayrıca Attas'a göre *"Şu halde ihtiyacımız olan şey, bir yeniden kurma (reconstruction) değil, İslam metafiziğinin önermelerini ve genel sonuçlarını çağımızın zihni perspektifi ve bilgi alanındaki gelişmeleriyle uygunluk içinde yeniden ifade etmektir; bu ise uygun olduğu ya da gerektiği yerde çeşitli bilimlerdeki gelişmelerin İslam metafiziğiyle bütünleşmiş hale gelecek şekilde yönünün yeniden çizilmesi anlamına gelir."*⁵³

Elinizdeki metnin bu bölümünde modern bilim ve İslamiyet arasında bağ kuran önemli kişileri ele aldıktan sonra bir diğer bölümdeki değerlendirmeye zemin sağlamış olmaktadır.

⁵² Uyanık, a.g.e., s. 164.

⁵³ Attas, a.g.m., s. 160.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

Ortodoks bilim anlayışının perspektifinde bilim rasyonel, modern, eleştirel ve objektif olanı; din irrasyonel, geleneksel, dogmatik ve öznel olanı temsil eder. Bilim, dinin karşıt kutbunda yer alır. Ortodoks bilim anlayışı din dahil kendisi dışındaki alanları bu şekilde kategorize eder. Bu yaklaşım hem bilimi hem de dini, içinde yer aldıkları sosyal kontekstin dışında ve bu sosyal kontekstten soyutlayarak anlar. Halbuki bilim ve din kendi varoluşlarını sosyal bir fenomen olmak-lıkları dahilinde kurumsal olarak cisimleştirirler. Din ister İslamiyet, ister Hıristiyanlık ister Yahudilik olsun; Kutsal Kitaptır, camiidir, kilisedir, sinagogdur, tarikattır, peygamberdir bunların tümüdür aynı zamanda daha fazlasıdır. Sayılanların tümü bireysel bilinç düzeyinden öte bir konumda; kolektif bilinçte şekillenirler. “Bireysel din”, “evrensel bilim” anlayışı kadar imkansızdır. Bu anlamda bilim ya da dinin sosyal formları, kendi özleridir, gerçeklikleridir. Tıpkı bilim gibi din de sosyal kontekstinde ele alınmalıdır. Sosyal kontekstleri içinde bilim ile ideolojiyi, din ile ideolojiyi birbirinden ayırmak imkansızdır. Bu yüzden İslamcı bilim anlayışı Ortodoks bilim anlayışı gibi sosyal kontekstinde ele alınmalıdır. Bu durumda din-bilim, bilim-ideoloji karşıtlığını ya da dinle bilimin, bilimle ideolojinin iç içeliğini doğuran şey sosyal kontekstleridir. Ortodoks bilim anlayışının öne sürdüğü din-bilim karşıtlığını doğuran şey bir ide olarak din ile bir ide olarak dinin iç mantıkları gereği birbirine karşıt olmaları değil modern bilimin doğuş konteksti ve bu kontekstte bilimle ilişkisidir. Aynı şekilde İslamcı bilim talebi ya da tezi de modern bir fenomendir ve dinin modern bilimle ilişkisi kontekstinde anlamlıdır. İslamcı bilim talebi “bilimsel İslam” teziyle birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. Biri ne kadar mümkünse diğeri de o kadar mümkündür.

Toplumlar ya da sosyal gruplar sosyo-politik konjonktürlere göre sosyal kurumları; kurumlar ise geçirdikleri dönüşümlerle kavramların anlamlarını biçimlendirirler. İslami bilim böyle bir kültürel oluşumun bilim ve dinin sosyal alanda cisimleşmesinde görülen formudur. Bu kontekstte değerlendirdiğimizde var olan durum İslamiyet’in algılanma biçimine bağlıdır ve bu algı kalıbı yalnızca İslamiyet’e özgüdür. Bu yüzden İslamiyet/bilim ilişkisi asla Hıristiyanlık/bilim ilişkisi ya da Budizm/bilim ilişkisi olamayacaktır. Öncelikle

sosyal bir kurum olarak düşünülmesi gereken din ve bilimin de içinde yer aldıkları toplumlara göre farklı formlara sahip olması kaçınılmazdır.

Bu noktaya değindiğimiz anda Hıristiyanlık ve bilim arasında kökleri Darwin'in "On the Origins of the Species" eserine kadar uzanan bir ihtilafa tanık oluruz. Darwin, yıllar sürececek bir ihtilafın fitilini 1859 yılında ateşler. Bu yalnızca bir başlangıçtır. Bundan sonraki süreç "yaratılışçılar" ve "evrimciler" ihtilafı olarak adlandırılmaktan öte, "dini epistemik cemaat"e üye olanlar ile "bilimsel epistemik cemaat"e üye olanlar arasındaki tartışmadan ibarettir.¹ Böyle bir cemaate sürekli üyelik ihtilafın da sürekliliğine işaret eder. Bu açıdan bazen çeşitli "ideolojik arayışlar"la da şekillenen bir denge arayışı ihtilafa son verilmesi gerektiği fikrini doğurabilir. Din ile bilim arasındaki süreç de böyle adlandırılabilir. Özellikle bilim ile din arasında bir diyalog ya da entegrasyon sağlanmasını destekleyen taraflar bu sürece örnektir. Bilimsel ve dinsel olanın birbiriyle iletişime geçmesi fikri yalnızca İslamcılar tarafından kullanılmaz. İslami bilim'in yanı sıra Hıristiyanlığın Tanrısına inananlar ve bilim Tanrısına inananlar arasında da bir sentez fikri mevcuttur. Bu duruma Hıristiyan dünyada birçok örnek gösterileceği gibi Ian Barbour'un çalışmaları en temel örnek sayılır.²

Ian Barbour bilim ve din ilişkisini dört kategori altında inceleyerek yeni bir model geliştirir. "Bilim ve Din" adlı eserinde yazar dörtlü tipolojisini bilimsel bulgulara dayandırır. Bu inceleme, "çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon" başlığı altında ele alınır. Çatışma başlığı altında etiketlenen "çatışmacılar" açısından bilim, evrim teorisi ile örneklenir. Ve bu yüzden dini literatistler, bilim ve dini inançların çatıştığını söylerler. Çatışmacı bilim adamlarının – ki bunlar genelde kendilerini ateist olarak tanımlayanlardır – en önemli ortak noktaları ise, kişinin hem Tanrı hem de evrime aynı anda inanamayacağı üzerine fikirlerdir. Barbour'un "bağımsızlık" olarak nitelediği tipoloji bilim ile din

¹ "Epistemik cemaat" hangi türden bilgi olursa olsun bilginin ne-liğine bakılmadan bir cemaatin ürünü olduğunu vurgulayan bir kavramdır. Bu yüzden bir sosyal gruba aidiyet, onun kabulleri ve doğrularını da benimsememiz ve yaşam biçimi haline getirmemiz anlamına gelir. bkz, Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 61-63.

² Barbour'un ele alacağımız "Science and Religion" adlı eseri dışında, din ve bilim alanında entegrasyon çalışmalarına örnek olarak göstereceğimiz diğer eserleri; *Christianity & the Scientists* (1960), *Issues in Science and Religion* (1966), *Science & Secularity: The Ethics of Technology* (1970), *Myths, Models and Paradigms* (1974), *Religion in an Age of Science* (1990), *Foreword in Religion & Science: History, Method, Dialogue* (1996), *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (1997), *When Science Meets Religion* (2000) başlıkları altında incelenebilir.

arasındaki mesafe korundukça, aralarında bir çatışma olamayacağı bu yüzden “ayrı dünyalar” içerisinde yaşamaları gerektiği fikrini savunanlardan oluşur. Bilim ve din birbirinden farklı nitelikte sorulara cevap ararlar ve bu yüzden verdikleri cevaplar da birbirinden farklıdır. Bu yüzden birbirleriyle etkileşime kapalı bir şekilde aynı alanlarda yaşayabilirler. Diyalog süreci ise hem “çatışma” hem de “bağımsızlık”tan farklı bir kategoridir. “Diyalog”, bilim ve din arasında farklılıkların yanı sıra benzerliklerin de olduğuna dikkat çeker. Diyalogu destekleyenler diyalog sürecinin entegrasyondan daha yararlı olacağını düşünür. Entegrasyon ise bilim ile din arasında daha sistematik bir ilişki kurmayı amaçlar. Teologlar doğayı Tanrının varlığının bir kanıtı olarak görürler. Entegrasyonu benimseyen bilim adamlarının da teologlarla ortak noktası bu fikirdir. Bilim adamları da Tanrı’nın kanıtını doğada ve bilimsel çıkarımlarda ararlar ve bulurlar. Dini geleneğe dahil olan düşünürlerin ilahi kudret ve ilk günah gibi inançları bilimin ışığında düzenleme arzularını Barbour, bir doğal teolojiden ziyade dini gelenekleri dikkate alan bir doğa teolojisi olarak adlandırır.³ Öncelikle böyle bir dörtlü tipolojiyi veren Barbour; örneklemesini Astronomi Bilimi ve yaratılış, Kuantum fiziği, evrim ve yaratılış, genetik sınırlar bilim ve insan doğası ve Tanrı ve doğaya bakış açıları arasında temellendirir.

“Neticede, bilimsel ve dini anlayışları bir araya getiren Diyalog ve Entegrasyonun, Çatışma ve Bağımsızlıktan daha ikna edici yöntemler olduğuna inanıyorum. Monarşik Tanrı modelinin temsil ettiği sorunlara karşın, çağdaş bilimdeki spesifik görüşlerin kullanımının, Tanrı’nın enformasyon iletici ve öz-oluşumcu bir sürecin düzenleyicisi ve hamisi şeklinde algılanmasına yeni imkanlar yaratmasını heyecan verici buluyorum. Tanrı’nın kendini sınırladığı yönündeki görüşlere sempati duyuyorum. Kuantum belirsizliklerinin belirleyicisi ve yukarıdan-aşağıya neden şeklindeki Tanrı anlayışlarının sistematik gelişimlerini de takdir ediyorum. Nihayet, süreç felsefesinin kavramlarını özellikle yararlı buluyorum, fakat tek bir tutarlı felsefi kategoriler düzeneğinin, insan tecrübesinin zengin farklılığına karşı adil davranmayabileceğinin de farkındayım.”⁴

Bu sözleri ile Barbour’un kendini entegrasyoncular arasında nitelediğinden emin olmak mümkündür. Şimdi bu durumun arka planına bakalım:

³ Ian Barbour, **Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma**, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 20-25.

⁴ Barbour, a.g.e., s. 233-234.

Özetle ele almaya çalıştığımız Hıristiyan dünyada din-bilim sentezi ve Barbour'un sistematikleştirdiği tarzdaki yaklaşımlar Barbour'un "Templeton Ödülü"ne layık görülmesiyle bir anlam kazanır.

Maddi olarak Nobel Ödülünden daha "prestijli" Templeton Ödüllerinin geçmiş ödülün isim babası John Templeton'un geçmişinde gizlidir. John Marks Templeton, 29 Kasım 1912'de Kentucky eyaletinin Winchester kasabasında orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesi Presbiteryen dinci kesimin sadık bireyleridir. Yirminci yüzyılın en başarılı girişimcilerinden sayılan John Templeton gerçek bir ticaret dâhisidir.⁵ 1939'da Amerika halen daha "büyük bunalım"ın etkisindeyken Templeton, O'nu geleceğin önemli zenginleri haline getirecek ilk adımlarını atar ve neredeyse 1960'lı yılların sonunda "Templeton Growth" adlı yatırım şirketi ile Japonya'ya yatırım yapan ilk önemli şirketler arasında yerini alır. Ve bundan sonraki süreç ticari hayatında sonu gelmez bir yükseliştir. Yıllık yatırım fonu toplantılarını dahi dua ile açan, manevi yönü her zaman yüksek Templeton'un 1970'lerden itibaren bu yönünü besleyen yatırımlara yöneldiğini görürüz. Dinin yanı sıra bilimin de gözle görülür bir şekilde önemli bir yatırım alanı olduğunu "öngören" Templeton akademik anlamda bilimle uğraşan bir kişi olmamasına rağmen 1973 yılında Nobel Vakfı'nın "ruhani" alanda ödül dağıtmamasını eleştirerek Templeton ödüllerini dağıtmaya başlar. 1973 yılında 70 bin sterlin olan ödül, 1987 yılında "John Templeton Foundation"ın resmi olarak kurulması ve dünyanın ilgisini üzerine çekmeyi başarabilmesiyle yıllar içerisinde 820 bin sterline kadar ulaşır. John Templeton Foundation'ın kuruluş amacı, "bilimsel çalışmaları 'Büyük Sorular'ı (Big Questions)

⁵ "Templeton henüz 15 yaşındayken kasabadaki Pazar Okulu'nda üst kademelere yükseldi. Derslerinde de son derece başarılıydı. Dolayısıyla Yale Üniversitesi'nde ekonomi okumaya hak kazanınca kimse şaşırmadı. Ama daha ikinci yılında babası iflas edip tüm parasını kaybedince, okul masraflarını karşılayamaz oldu. İşte o zaman Templeton'un ticari zekasının ilk sinyalleri ortaya çıkmaya başladı: Kazandığı burs ve ödüllerin yanında okul gazetesinde aldığı reklamların komisyonuyla okul masraflarını tek başına ödemeye koyuldu. Yale Üniversitesi'ndeki eğitimi sona erdiğinde sınıf birincisiydi ve Rhodes Bursu ile Oxford'daki Balliol College'a hukuk eğitimi almak için İngiltere'ye gitti. 1937'de mezun olduğunda ise Amerika hala Büyük Bunalım'ın pençesindeydi. Wall Street'te ileride Merrill Lynch'in bir parçası olacak bir firmada işe girdi. 1939'da ise onu geleceğin ultra-zenginleri arasına katacak hamlesini yaptı: II. Dünya Savaşı patlak vermişti ve Hitler Almanya'sı Avrupa'yı sarsan adımlarını sıralamak üzereydi. Templeton ABD'yi esir eden Büyük Bunalım'ın savaş sayesinde sahnedan çekilebileceğini öngörerek kendi çapında büyük bir risk aldı. Tüm sermayesini yani o zamana kadar biriktirdiği tüm parayı New York ve Amerikan borsasındaki 1 doların altındaki hisse senetlerine yatırdı. 1940'ta elinde 34'ü iflas etmiş 104 şirketten toplam yatırım değeri 10 bin 400 doları zar zor geçen miktarda hisse senedi vardı. Ama dört yıl sonra bu hisseleri 40 bin doların üzerinde bir fiyatla sattı!" bkz, <http://www.chronicledergisi.com/kutsal-isikla-suruden-ayri/>, (21.02.2011).

çözme yolunda harekete geçirme”sidir.⁶ Satın aldığı “Science&Spirit” adlı dergi ve “Amerika Bilimsel İlerleme Derneği” (AAAS)⁷ yöneticileri ile yaptığı bilim din arasında kuracağı diyalog adına getirdiği milyon dolarlık teklifler vakfın verdiği Templeton Ödülü yanı sıra yaptığı en büyük atılımlardır. Bilim-din entegrasyonunu destekleme amacıyla 2001 yılında ismi “Templeton Prize for Progress in Religion” (Templeton Dinde İlerleme Ödülü) olan ödül, 1973’te Rahibe Teresa, 1982’de Evangelist Billy Graham ve 1993 yılında Charles Calson’a verilirken; vakıf, çizgisini, ödülü “Tanrı’nın Usulü: Ussal Dünyanın Bilişsel Temelleri” adlı kitabı ile Avustralyalı fizikçi Paul Davies’e vermekle biçimlendirir. Entegrasyonu kemikleştiren yukarıda da görüşlerine kısa bir şekilde değindiğimiz Ian Barbour (1999) ise ödülün “bu ismiyle” son sahibidir.

2001 yılından sonra ismi “The Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries About Spiritual Realities” (Ruhsal Gerçeklikleri Araştırma veya Keşfetme Yönündeki İlerlemeler için Templeton Ödülü) olarak değiştirilen ödül, salt din değil bilimi de daha sıkı kucaklama yönüne gitmiş ve bu tarihten sonra verdiği astronomik rakamlarla daha da cezbedici hale geldiği için, talipleri ve dolayısıyla din ve bilim entegrasyonu üzerine kafa yoran bilim adamları ya da teologlar artış göstermiştir. John Templeton ödülü saygınlığını, “Evrenin düzenini anlamakla evrenin amacını anlamak aynı şey değil; ancak bu iki bakış açısı birbirine giderek daha çok yaklaşıyor.” diyen Nobel ödüllü fizikçi Charles Townes’a 2005 yılında vererek pekiştirir. Son olarak “2008 yılında bilim dünyası ve Tanrı’nın sınırsız boyutları arasındaki uyumu ortaya çıkarmayı hedefleyen “Felsefi ve Bilimsel Araştırma: Büyük Sorular” adlı çalışması nedeniyle felsefe profesörü Michail Heller’a; 2009’da ise yaşamın manevi boyutları ile ilgili çalışmalarını yüzünden Fransız fizikçi ve felsefeci Bernard d’Espagnat’a verilmesi”⁸ vakfın amacını sağlamıştır.

Tekrar konumuza dönelim. “İslam Bilimi” (Islamic Science) terimi, 1970’li yıllarda Müslümanların dünya sisteminde politik bir güç olarak serpilmesi amacına hizmet edecek bir araç olarak ortaya atılmış ve çeşitli kuruluşlar ve araştırmacılar tarafından hararetle

⁶ Renan Pekünlü, “Bilim ile Dini Uzlaştıran Güç: Sermaye!”, *Bilim ve Gelecek*, S. 164, İstanbul, 2009, s. 9.

⁷ Bilimi destekleyen bir kuruluş olarak 1848 yılında Amerika’da kurulan “AAAS”, 2006 yılından itibaren entegrasyon çalışmalarına verdiği önemle dikkat çeker. Bkz, http://en.wikipedia.org/wiki/American_Association_for_the_Advancement_of_Science, (07.04.2011).

⁸ <http://www.chronicledergisi.com/kutsal-isikla-suruden-ayri/>, (21.02.2011), Sf:4.

desteklenip savunulmuştur.”⁹ Aslında kökleri çok derinde olan bu hareketin yalnızca bilimsel ya da dini çabalarla desteklenmediği gerçeği, kökene indiğimizde daha net olarak görülebilir. Aslen dünya toplumları hiyerarşisi içinde bir iktidar/güç savaşımı olarak değerlendirebileceğimiz bu hareketin kökeni İslamiyet’in doğuşuna dek uzanır.

İslamiyet’in Hıristiyanlık ve Yahudilikle ezeli ihtilafı, kendini, doğuş anından itibaren diğer dinlere göre konumlandırma ve tanıtmaya şekillerindeki bağımsızlığa dek uzanır. Tarihi boyunca hiçbir dönem politik faaliyetten uzak bir yapı sergilemeyen İslamiyet’in ilk ortaya çıkış anından itibaren başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinler için bir tehdit unsuru olmasının esas sebebi kendinden önceki dinleri yok sayıp kendini son din, son kitap ve son peygamber olarak ilan etmesidir. “İnciller, yazarları Markos, Yuhanna, Luka ve Matta’nın isimleri ile bilinirler. Bu şahısların her birisi, İsa’ya döneminde gelen ilahi vahiylerin toplamını kendi toplumları için kendi ifadeleriyle kaleme almışlardır. Kur’an böyle değildir. O’nun yazarı –Allah ile manevi (haber) ilişkisinde bulunarak ilahi vahye muhatab olmasına ve (bunu) kendi sözleriyle dile getirmesine rağmen –Muhammed değildir. Kendisi hakkında ifadeler ortaya koyarak, bazen birinci şahıs olarak bile konuşan (ve) konuştuğu kabul edilen Allah’ın bizzat kendisidir.”¹⁰ Bu durumda İslamiyet’in öncelikle diğer dinlere karşı öne geçtiği fikrinin temeli olan Allah’a ve kutsal olana yakınlık, Müslümanların sonsuz bir güvene sahip olmasını sağlar. Sonraki süreç ise elbette bu kadarla sınırlı kalmamıştır. İslamiyet’in siyasi hareketlerle yakın bağı İslamiyet’in yayılması ve İslami fetihlerin hızını artırır. Bu bağlamda diğer dinlerle ilişkileri açısından İslami fetihlerin ve İslamiyet’in yayılışının hızlanması ve Avrupa’ya uzanması Hıristiyan Batı’nın korkularını yalnızca dinsel alanla sınırlamaz. Git gide dinsel sahadan politik, ekonomik ve sosyal sahaya kayan İslami hareketler, buna bağlı olarak Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasındaki ihtilaf on bir ve on üçüncü yüzyılları kapsayan Haçlı seferlerinde cisimleşir. Özellikle Batı’nın ilgisini çeken Hz. Muhammed ve mitolojik olarak değerlendirilen kişiliğinin Hıristiyanlarca aşağı görülmesi İslamiyet’i değerlendirme formlarının önemli bir biçimidir.

⁹ Mustafa Armağan, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, 2. b. Haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 33.

¹⁰ J.J.G. Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, 2. b., çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınları, Ankara, 1999, s. 38.

“Böylece 1100-1140 arasında yaşayan Latin yazarlar, yığınların ihtiyacını karşılamak istediler. Dikkatler Hz. Muhammed’in hayatına çevrildi. Söylentilerin doğru veya yanlış olmasına önem vermediler. R. W. Southern’in dediği gibi, hakikati değil hayalleri konuşturdular. Latin yazarlarına göre “Muhammed bir sihirbaz”dı. Afrika’da ve Doğu’da sihir ve hud’a ile kiliseyi yıkmıştı. Ve cinsi hürriyeti ilan ederek başarısını bir kat daha sağlama bağlamıştı. Dünya folklorundan, klasik edebiyatlardan; İslam hakkındaki Bizans rivayetlerinden, hatta İslami kaynaklardan devşirilen masallar bu imajı allayıp pulladı.”¹¹

Rodinson şöyle der: Müslümanlar, batı Hıristiyanları için uzun zaman bir tehlike idiler. Sonraları ise bir problem oldular.¹² Problem, Haçlı seferleri sona erdikten sonra özellikle on dördüncü yüzyılda İslamiyet’in Osmanlı İmparatorluğu ile temsili ve Osmanlı’nın da on altıncı yüzyıldan itibaren engellenemez bir yükselişe geçmesi ile başlar. Artık Müslüman kelimesi ve Türk kelimesi eş anlamlara sahiptir. İslam denince akla Türk, Türk denince ise Müslüman gelmektedir.¹³ Bundan sonrası tam anlamıyla Avrupa/Batı/Hıristiyan dünya ve Osmanlı ile temsil edilen Müslüman dünya arasındaki yüzyıllar sürecektir. İhtilafın köklerini saldırdığı döneme tekabül eder ve dünya hiyerarşisi açısından çok önemli sonuçlar yaratır. Dünya hiyerarşisindeki ekonomik, askeri, kültürel ve sosyal değişimler Osmanlı’nın yer değiştirmeleri sayesinde belirlenir.

Hilafetin de Osmanlıya taşınmasıyla neredeyse on sekizinci yüzyıl ve Osmanlı gerilemesine kadar İslamiyet’in sorgusuz sualsiz Batı karşısındaki hakimiyeti kabul edilmiştir.* Fakat bundan sonraki süreç dünya hiyerarşi dengelerinin bozulması sürecidir. Osmanlı ve Batı arasındaki ihtilaf devam ederken, dengeler ve roller de yer değiştirmeye başlar. Konumuz açısından önemli olan süreç de bu noktada ele alınabilir. Bilindiği üzere

¹¹ Akt., Maxime Rodinson, *İslam’ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslam*, 2. b., çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 26. Gerçekten İslamiyet ve Hz. Muhammed adına pejoratif yaklaşımlar Batı edebî eserlerinde göze çarpar: “Fransızların ulusal destanı olan La Chanson de Roland’daki (Roland’ın Şarkısı) şövalyelik ruhundan ve mertlik kurallarından habersiz “kötü kişi”ler, Müslüman karakterlerdir. Dante Alighieri’nin (1265-1321) Divina Commedia’sında (1308-1321) Hz. Muhammed “nifak yaratanlar” arasında yer aldığından, cehennemın en derin çukurunda, cezalı olarak vücudu baştan aşağı yarılmış, bağırsakları dışarı fırlamış olarak durmaya mahkum biri olarak gösterilir (...) Danimarka’da yayınlanan Jyllands-Posten gazetesinde basılan karikatürlerin neden olduğu olay, Papa on altıncı Benediktus’un (1927-) Regensburg’da İslam aleyhinde sözlerden alıntı yaparak gerçekleştirdiği konuşma türü gelişmeler, işte bu çok eskilere dayanan tutumun en son tezahürüdür.” Bkz, Gönül Pultar, *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 18.

¹² Rodinson, a.g.e., s. 19.

¹³ Jansen, a.g.e., s. 47.

* Osmanlı İmparatorluğu bu dönemde öylesine güçlüdür ki; tüm Müslüman devletler arasında halifelik için başka bir seçenek yok gibidir. Böylece on altıncı yüzyılda halifelik Yavuz Sultan Selim tarafından Mısır’dan devralınmıştır. Bkz, Orhan Koloğlu, “İslam’da Değişim”, *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 190.

on sekizinci yüzyıl Batı'da kutsal ile kutsal olmayan ayrımını kökleştiren Aydınlanma, entelektüel devrim ve sanayileşme süreci ile temsil edilirken, Osmanlı İmparatorluğu ve İslam alemi için duraklama, gerileme, dağılma ve sömürgeleştirilme dönemlerine tekabül eder. Sonuç olarak;

“Batı’da Protestanlığın doğuşuyla başlayan ve on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru gelişen ve yaşanan olaylar, İslam dünyasının değişim sürecini de belirleyen temel dönüm noktasını gösterir. Bu zamana kadar İslam toplumu ve medeniyeti bütün dış etkilere karşı direnmiş ve korunmuş kültürel ve fikri bir dünyayı temsil ediyordu. Ancak uzunca bir geçmişe dayanan değiştirilemez görülen sınırların içinde inançlarına ve kültürlerine sınıksız bağlı kalan Müslümanlar, farklı bir dünyanın sosyo-kültürel açıdan ürettiği ve modern zamanların bilimsel, teknolojik ve ideolojik donanımına sahip Batı dünyası ile karşılaşınca, bir meydan okumayla yüz yüze geldiklerini anladılar. Müslümanlar, tarihleri boyunca yaşamadıkları toplu bir meydan okumaya karşı geleneksel yöntemlerle tepkiler gösterdiler. Tarihin hiçbir döneminde kendi varoluşlarından bu derece şüpheye düşmemişlerdi. Kendilerine olan özgüvenleri sarsılan Müslümanlar, öznellikten çıkarak, nesneleştikleri modern dünyada, varlıktan bilgiye, ahlaktan siyasete, kozmolojiden bilime kadar kendi dünyalarını yeniden inşa etme gerekliliği üzerinde düşünmeye başladılar.”¹⁴

Bu düşünce Osmanlı ve diğer Müslüman ülkeler içerisinde İslamcılık; genel olarak entelektüel literatürde ise pan-islam hareketi olarak adlandırılır. Modern ideolojiler olarak Osmanlı'nın var olan durumu içerisinde modern Batı kültürünün meydan okumasına karşı takınılan tavır üç tür yaklaşıma sebebiyet vermiştir. Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık...¹⁵ İslamcılık bu kontekstte anlaşılabilir ve O'nu anlamlı kılan şey yalnızca Batı'nın meydan okumasına karşı geliştirilmiş bir tepki olması değil, aynı zamanda diğer iki tepkiyle ilişkileridir. Osmanlı'nın varoluş biçimi İslamiyet çerçevesinde değerlendirildiğinden ideolojiler de bu çerçevede oluşmuştur. Bu açıdan kaba bir genellemeyle, gerilemenin kökenini İslamiyet'e yöneltip, İslam'ı daha mesafeli bir gözle değerlendirenler Batıcılık, “ümme” fikrinden ziyade “millet” fikrini destekleyenler Türkçülük ve İslamiyet'in -- değerlendirme türleri farklı olmakla beraber- politik faydasını ön planda tutmak isteyenler İslamcılık alt başlıklarında incelenebilirler. Tabii bundan sonraki süreçte Müslüman ülkelerin sömürgeleştirilmesi, oryantalizm ve İslam ümmetinin modern çağ ve modern

¹⁴ Mehmet Bulut, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*, ed. Mehmet Bulut, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 467-468.

¹⁵ Üç ideolojinin detaylı açıklaması için bkz., Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 3. b., Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.

devletler karşısındaki konumu özellikle İslamcılık'ı tetikleyen ve görünümünü çeşitlendiren faktörler olmuşlardır.¹⁶ Sonuçta başta politik tercihler olmak üzere tüm sosyal olay ve olguları İslamiyet açısından değerlendirme, sorgulama ve değiştirme çabası böyle bir dönemin günümüze uzanışının sonucudur. Buna bilim de dahil olmak üzere tüm İslamileştirme çabaları ise bu türün yalnızca küçük bir örneğidir. Elinizdeki çalışma, eğer İslam ve İslamcılık bu kontekstte değerlendirilirse anlamlı olacaktır.

Daryus Shayegan on dokuzuncu yüzyıldan bu yana İslam dünyasında Batı karşısında geri kalmışlığın fark edilmesiyle oluşan iki evre betimler. Bunlardan biri "nahda" adını verdiği "yeniden doğuş", diğeri ise "sevre" adını verdiği "devrimler çağı". Yeniden doğuş on dokuzuncu yüzyıldan özellikle 1950'lere kadar geçen süre içerisinde Batı'yla olan uyumsuzluğun farkına varan İslam dünyasının bu duruma yönelik düşünceler üretmesini kapsarken devrimler çağı daha indirgemeci bir tavır gösterir.¹⁷ İslami modernizasyon süreci de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Özet olarak bu durum İslam uygarlığı ve Batı uygarlığının birbirinden zıt istikamette yer almaları ve birbirlerini ötekileştirme süreci ile başlar ki bu zamanın İslamiyet'in doğuşuna kadar uzandığını, İslamiyet'in ortaya çıkışının öncelikle merkezini Batı'ya taşımış Hıristiyanlık için bir tehdit olduğunu, kendini son din olarak adlandıran İslamiyet'i bir tehdit unsuru olarak gören Hıristiyanlığın korkusunu Haçlı seferinde cisimleştirdiğini vurguladık. Oryentalist bakış açısı da bu dönemin ürünüdür. Sonraki dönemde Hıristiyan/Batı ve İslamiyet/Doğu sentezleri, dinlerin birer devlet iktidarı sürecine dönüşümü yansıtır. Bundan sonraki süreç, kaba bir genelleme ile şöyle

¹⁶ İslam aleminin Osmanlı'nın gerilemesinden sonra dünya hiyerarşisinde geride kalması İslam ülkeleri açısından İslamcılığın farklı yorumlamalarını doğurur. Bilhassa 1928'de Mısır'da ortaya çıkan ve Müslüman ülkelerde geniş bir tabana yayılan "Müslüman Kardeşler", 1989'da komünizmin "alt edilmesi"ne kadar geçen süreçte bilhassa Müslüman ülkelerde yaşanan dinsel canlılık, 1973 Petrol Krizi, İran'da İslam Devrimi ve 11 Eylül saldırılarına kadar meydana gelen Hıristiyan Batı tarafından İslamiyet'le özdeşleştirilen bu tip olaylar İslamiyet'in kendini kanıtlama çabası içerisinde birçok İslamcılık doğurmuştur. İlimli İslam, kökten dincilik ya da İslamileştirme çabaları hepsi modern dönemin ürünüdürler. "Öyle ki modern batı karşısında geri kalmışlık psikolojisi ve batı medeniyetine uyum ve uyumsuzluğun tepkisel tezahürleri, geleneksel formları altında İslam kültür ve medeniyetine ideolojik bir kimlikle bağlılık zihniyetini de beraberinde getirmiş; özellikle XX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendini gösteren yeni köktendinci (neo-fundamentalist) İslamcı hareketler ve özellikle de Siyasi İslam, bir yandan Batı'nın derin etkilerini tipik bir biçimde yansıtırken, öte yandan da modernizmin her çeşidine karşı son derecede şiddetli bir tepki zihniyeti altında militan ideolojik tavırlara yönelmiştir." Bkz, Ünver Günay, "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri", **Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 62.

¹⁷ Esra Özcan, "Yaşar Nuri Öztürk ve Yeniden Öğrenilen İslam", **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, 3. b., der. Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 202.

tanımlanabilir. İslamiyet'i temsilen Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemine kadar Batı'ya karşı süren hakimiyeti, bu hakimiyetin Osmanlı'nın gerilemesi ve Batı'nın özellikle entelektüel açıdan hakimiyet sağlaması dönemine kadar sürmesi, bu aşamalar sırasında ve sonrasında Batı'nın geniş bir zaman dilimi içerisinde yaşadığı entelektüel devrim içerisinde bilimsel devrim ve sonraki süreçte iktidar olarak hakimiyet sağlamasının getirdiği sömürgeleştirme çalışmaları... Özellikle bilimin Batı'nın bünyesinde gelişmesi ise bilim hakimiyeti ve toplumsal refah düzeyi arasında doğru orantı kurulmasına sebep olur. Artık buradaki sosyal algı şudur. "Batı, modern bilim silahına sahip olduğundan beri gücü elinde bulundurmakta, Doğu'yu tehdit etmekte. Doğu ise elindeki ile bu güce karşılık verememektedir. Ekonomik, sosyal, politik yetersizlik ve eşitsizliğin en önemli sebebi ise modern bilim alanındaki eksikliklerdir." İslamcılar, görüldüğü gibi eşitsizliği burada görür.

Batı'nın meydan okuması karşısında Kur'an'a dayanılarak geliştirilmiş entelektüel tepkilerin tipik ve ilk örneklerinden biri Tantani Cevheri (1870-1940)'nin yaklaşımıdır. 1925 yılında yayımladığı "*el-Kur'an ve'l-Ulumu'l-Asriyye*" isimli eserinde yazar yaklaşımını şöyle özetler: "*a) Allah'ın Müslümanlara dünya egemenliği hakkındaki sözü, b) Müslümanlar iki şeyi ihmal ettiler: 1) birlik ve 2) bilimi, c) cihadın anlamı, d) Müslümanları birleştirmenin yolları, e) Müslümanların dünyadaki nüfusları, f) Müslümanlar arasında bilimin nasıl yayılacağı.*"¹⁸ Bunlar aynı zamanda İslamcılığı motive eden faktörlerdir. Bu perspektifle birlikte değerlendirdiğimiz zaman ele aldığımız İslami bilim daha önemli bir konuma yükselir.

Bu duruma bağlı olarak İslamcıların modern bilime yaklaşımlarını epistemolojik ve metodolojik alanda üç kolda ele alan üç kişi ile örneklendirdik. İsmail el-Raci Faruki, Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr. Bu üç yazarı da aynı ekole dahil etmemiz için de aynı söylemlere sahip oldukları anlamına gelmiyor. Fakat şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bu İslamcılar farklı söylemler kullanarak aynı amaca ulaşmaya çalışmaları açısından ortak bir girişimin üyeleridirler.

Faruki, İslam ümmetindeki "bunalım"ı pratik bir problem olarak ele alan ve bir çözüm arayışı getirme çabasındaki Müslüman düşünürlerden biridir. O'nun kendi öncüllerinden farkı konuya sistematik olarak yaklaşmasıdır. Faruki, tezini pratik çözümler

¹⁸ Jansen, a.g.e.,s. 99-100.

üzerine inşa eder. Çözüm İslam alemine bunalımı aşacak türde pratik bir fayda sağlamalıdır. Bu açıdan Faruki'nin "bilimsel" söylemi altında yatan esas anlam pratik kaygılara karşı oluşturduğu çözümlere verdiği isimdir. Programının amacı çok açıktır. Faruki'nin, "ya o ya bu" mantığını kabul etmeyen, bir sınır çizgisi çekmek durumunda kalmadan çözüm üretmeyi amaçlayan doktrinini bu açıdan din ile bilimin sentezi bağlamında bir pratik çözüm olarak nitelendirebiliriz; bilimsel bir doktrin olarak değil... Faruki'nin bakış açısı ortodoks bilimin içinden konuştuğumuzda bilimsel bir nitelik taşımaz; doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz. Tıpkı Seyyid Hüseyin Nasr'ın "Kutsal Bilim" anlayışı gibi...

Nasr'ın modern bilim ve İslamiyet ilişkisi üzerine fikirlerini Faruki'nin yaklaşımdan farklı kılan, onun yeni bir sentez ya da İslam'a özgü bir bilim yaratma amacını farklı söylemler altında sunmasıdır. Nasr'ın felsefesinin çıkış noktası İslam'ın bünyesindeki keşfedilmemiş entelektüaliteyi ortaya çıkarmaktır. Bu da modern bilimin olduğu gibi kabulünü reddetmeyi gerektirir. Nasr'ın kutsal bilimi tam anlamıyla bir İslami bilim de değildir. Değerlendirmemize göre O da Faruki gibi bir sentez kurmayı öngörür fakat bunu daha üstü kapalı bir biçimde ifade eder. Buradaki amaç arzulanan fikri zenginliğin İslam'ın doğasında olduğunu vurgulamaktır. Ortodoks bilim anlayışının karşısında yer alan Nasr; *"Allah'a gönderme yapmaksızın bir doğa bilgisi öğretiminin yaygınlaşmasının neden olduğu aksaklık o kadar kapsamlıdır ki, insan tam dürüstlüğü ile modern bilimin İslam'ın teşvik ettiği ilim olmasını iddia ederek, hiçbir sorun olmadığını basitçe savunamayacağı gibi modern bilim yokmuşçasına görmezlikten de gelemez."*¹⁹ sözleriyle modern bilimdeki aksaklığın, çevreye, insana verdiği zararın ilahi ve metafizik özelliklerden yoksun olması olduğunu fakat bunun bile modern bilimi görmezden gelinmesini haklı kılmayacağını savunur. Sonuç olarak bilimin metafizik bir alana çekilmesiyle özüne kavuşacağını vurgular:

"Modern bilimi zihnin bir putu seviyesine indirgemeksizin veya özündeki dine karşılığını ve kayıtsızlığını (agnostic) unutmuyarak amacının ne olduğu iyi bilinmeli ve belirtilmelidir. Her ne kadar bilim öğretilir ve çalışılırken bilime nüfuz etme çabası da söz konusu ise de, İslam dünyası tüm entelektüel enerjisini bu bilimi derinlemesine ve din felsefe ve toplumsal güçlerle ilgisini bilme, bu bilimin öncül ve sonuçlarını İslam öğretisi

¹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 2, Y. 1991, Ankara, s. 80

ışığı altında eleştirme ve nihayetinde modern bilimlerdeki tüm olumlulukları İslami dünya görüşüyle ideal olarak bütünleyecek bir İslami bilimi oluşturma yönünde kullanılmalıdır. Modern bilimin tüm olgusal keşifleri ile bütünleşirken, sonuç; bu olguları yüksek prensiplere bağlamış ve nesnelere nihai sebebinin Allah olduğu gerçekliğini hatırlatacak bir bilim olmalı. Kur'an'ın "Rabbimiz ! Bunu boşuna yaratmadın [3/191]" ayetinde savunduğu gibi tüm mahlukatın amaçlılığını ve Tevhidi ihmalden ziyade tasdik edecek bir bilim!"²⁰ Tekrar vurgulamalıyız: Nasr da Faruki'den bir takım farklılıklarla ne bilim söyleminden ne de din söyleminden vazgeçer. Tek fark olarak yalnızca bir sentezi "uygun görmeyen" Nasr'ın da modern bilimi hiçbir söyleminde dilinden düşürmemesi böyle bir dini kalıp içerisinde neden bilime bu denli önem verdiği sorusunu akla getirir. Bu düşüncelerin birer ideolojiden ibaret oldukları aşikardır. Fakat "bilim" in bu ideolojiye dahil edilmesi bu kurtuluş reçetelerinin ideoloji olmak-lıklarını gizleyen bir perde görevi görür. Bu yüzden bir İslam ideolojisinden bahsedilmez de bir kutsal bilimden bahsedilir. Nasr'ın Doğu/Batı, Modern/Geleneksel, Modern bilim/Doğu bilgisi, Metafizik/Doğal gibi ayrımlar üzerinden kurduğu doktrini, Faruki'nin doktrini gibi Müslüman dünyaya bir kurtuluş reçetesi olarak görülebilir.

*"Bilginin İslamileştirilmesi alanında, bugün uygulanabilir tecrübeler, okullar için bilim programlarının yapılması, modern bilime karşı tepkiler ve bir İslami bilimi oluşturmaya yönelik girişimlerin tümü teşvik edilmeli, sağlıklı ve açık bir tartışma ortamında devamına (gelişimine) izin verilmelidir. Sorunu yalnızca bilimin ahlaki boyutuna indirgemeye çalışan ve modern bilimin şeriatın bütünüyle uygulandığı bir toplumda çalışılmış ve geliştirilmiş olduğunda; asla hiçbir problemin olmayacağına inanan bazı kişiler mevcuttur. Bir kısmı da şeriatın hukuki yöntemlerini bilim araştırmasına uygulamak özlemindedir. Diğer bir kısmı ise Tevhidden kainat hakkında mevcut bilimsel görüşü kabullenen akılcı bir üslubla söz etmektedir. Başkaları da geleneksel Kur'an tefsirleri çerçevesinde modern bilimin felsefi temellerini eleştirerek alternatif bir paradigma ve düşünsel vasıtalar için Kur'an'dan kaynaklanan tüm İslam bilim geleneğini araştırır. Bu grupların tümüne mevcut ve önemli problemi tartışmalarına imkan tanınmalıdır. Bu, Peygamberin "Benim ümmetimin alimleri arasındaki ihtilaf, dünya için bir rahmettir." Hadisinin mükemmel uygulanabileceği bir alandır."*²¹

Nasr'ın bu sözleriyle de fikirlerinin hangi alanda uygulanabileceğinin sınırlarını çizdiğini görmemiz mümkündür. Böyle bir ortamın ve söylem farklılığının yarattığı bir

²⁰ Nasr, a.g.m., s. 80.

²¹ Nasr, a.g.m., s. 82.

alandaki İslami bilim kendine daha sağlam bir yer edinebilir. Sonuçta İslam dünyası var olan durumundan kurtulmak istiyorsa zaten modern bilime hakim olmalıdır. Fakat daha önce de vurgulandığı gibi bunu İslami öğretiler ışığında yapmalıdır. Paradigması İslami kaynaklar, İslam felsefesi, İslam tarih ve kültürü olan yeni bir alan geliştirilmelidir. Faruki ile benzer şekilde bilginin İslamlaştırılması tezine dahil olan Nasr, mevcut bilimsel paradigmayı eleştiriye tabi tutup yeni bir bilimsel perspektif geliştirmeyi, bu bilimsel perspektifi İslami temelde özümsemeyi ve neticede bir İslami eğitim sisteminin gerçekleşmesi gerektiği fikrini benimser.

El-Attas da aynı şekilde İslam ve bilim tartışmalarına eğitim temelinde yaklaşır. Bir önceki bölümde Attas'ın, bilginin nitelikleri ve amacı ile ilgili bazı anahtar kavramları açıklamaya ve temel niteliklerini göstermeye çalıştı. Bu yönde Attas, bazı temel öğelere yönelik bir yol haritası çıkarır. Bu amaçla yol haritasını bir metoda dönüştürür. Bu temel metod; din, insan, bilgi, bilgelik, adalet, doğru eylem, üniversite kavramları üzerinde temellenir. Bilgi kavramı dine; adalet bilgeliğin yaygınlaşmasına, doğru eylem adaletin temellendirilmesine ve üniversite ise bütün bu sürecin pratik uygulama alanını oluşturması bağlamında kullanılır.²² Bu noktada Attas, Batı kültür ve uygarlığının bilim ve eğitim sistemine kök saldığını ve bunun da İslami ülkelerdeki eğitim sistemini engellediği görüşünü savunurken; Batı'nın, bilimin kökenine yerleşen anahtar kavramlarını, İslami kültürden ayıklama önerisini getirir.²³

Bu yüzden Bilginin İslamlaştırılması Attas'a göre tam olarak şu anlama gelir:

“Adı geçen ayıklama sürecinden sonra ayıklanan öge ve anahtar kavramlardan kurtulan bilgi, onların fitrat diye tanımlanan temel tabiatları göz önüne alınarak, bilgiyi kendi tabii fonksiyon ve amaç niteliği ile donatan ve böylece onu gerçek bilgi kılan İslami öge ve anahtar kavramlarla aşılanır. Bu, günümüzün bilgisini olduğu gibi kabul edip, sonra da yalnızca onun içine İslami bilim ve prensipleri “aşılacak” ve “aktararak” İslamlaştırmeyi umma şeklinde olmayacaktır; bu metod ancak ne tümüyle faydalı ne arzu edilebilir çelişen sonuçlar meydana getirecektir.”²⁴

²² S. Nakib Attas, *İslam ve Laisizm*, 2. b., çev. Selâhatin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 131-132.

²³ S. Nakib Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, çev. Ali Çaksu, Endülüis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 72-73.

²⁴ Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, a.g.e., s. 73.

Attas bu yorumunu şu temel ayırım üzerinde temellendirir: farz-1 ayn (öz bilgi), farz-1 kifaye. Farz-1 ayn öz bilgidir. Farz-1 ayn, kurulacak eğitim sistemi ile üniversite eğitiminin ruhunu oluşturacak temeli atıp daha sonra eğitim sisteminin diğer alanlarında da kullanılırken; farz-1 kifaye sadece belirli bir kesime mecburi kılınan bir bilgi türüdür. Yabancı unsurların temizlenmesi gereken bilimsel bilgiye İslam tarihi, kültür ve uygarlığı, İslam düşüncesi gibi bilgiler de eklenmelidir. Attas'a göre bir karşılaştırma yapmak üzere bu İslami bilimlerin yanı sıra Batı kültürü ve uygarlığı üzerine de dersler konulup, eğitim görenlerin bir karşılaştırma yapacak düzeye gelmeleri sağlanmalıdır. Eğitim sistemi öz bilgiden oluşmalıdır. Öz bilgi temelinde oluşturulmuş bilimsel bilgi ise mantıki bir tutarlılık içerisinde olmalıdır. Ahlak, ancak bu şekilde istediğimiz noktaya getirilebilir. Attas, böyle bir sistemi kişi, toplum ve devlet için faydalı hale getirebildiğimiz zaman faal olarak işlemeye başlayacağını vurgulamayı da ihmal etmez.

Görüldüğü gibi bilime İslami çerçeveden yaklaşımlar ya da bir ideolojinin içerisinde bilimin aldığı görünüm Attas'ta da değişmez. İslami bilim ya da Bilginin İslamileştirilmesi tezinin günümüzde de farklı Müslüman ülkelerde, Müslüman düşünürlerin farklı yorumlarına maruz kalması bilhassa 1970'lerden sonraki yorumlamalar açısından farklı durumları oluşturmuştur.

Bilginin İslamileştirilmesi tezini iki alt başlık halinde inceleyebiliriz. Bunlardan ilki Batılı bilime İslami metafizik arka plan gerektiği fikri –ki, buraya kadar incelediğimiz düşünürler ve yorumcuların dahil olduğu alandır- ve ikinci olarak ise Kuran'ı kavramlarda modern bilimi okuma anlayışıdır. –bu fikir bilhassa son dönem yorumlarının aldığı şekil olarak değerlendirilebilir.-

Bu noktada Kur'an'ın modern bilimle çelişmediği fikri özellikle ön plana çıkar. İslam'ın ve Kur'an-ı Kerim'in bilimsel yoruma açık olduğu söylemleri bu fikri destekleyen düşünürlerin ana temasıdır.²⁵ Sonradan Müslümanlığı seçen Fransız düşünür Maurice Bucaille ya da Abdülfettah Tabbara (Abd el-Fettah et-Tabbara) gibi fikirlere sahip olanlar ayrıca Türkiye'de de Süleyman Ateş gibi din adamları, Murat Arabacı gibi yorumcular bu söylemi benimserler; Kur'an ayetleri ile bilimsel bulguları bir arada incelerler. Kurani söylemin tahrifinden endişe duyan diğer kesim ise bilginin İslamileştirilmesi tezinin özüne

²⁵ Hasan Aydın, *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 69-70.

bağlı kalanlardır. Bir önceki bölümde diğer Müslüman ülkelerden incelediğimiz yorumcuların yanı sıra Türkiye’de Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Haluk Nurbaki gibi isimler eserlerinde bu tip örneklere yer verirler. Değerlendirmemize göre “bilginin İslamlaştırılması” tipolojisinin alt metni olan bu söylemler ufak bir farkla İslam’ın bilimselleştirilmesi başlığı altında incelenebilir. Örneğin Maurice Bucaille bu alanın tipik bir örneğidir.

Bucaille, “Kur’an-ı Kerim, Tevrat, İncil ve Bilim” adlı kitabında Tevrat, İncil ve Kur’an-ı Kerim’in özelliklerinden, aralarındaki farklardan, Kur’an-ı Kerim hariç diğer ikisinin saflıklarının bozulduğundan, çelişkili olduklarından ve bu yüzden bilimle de zıt düşümlerinden bahseder. Fakat Kur’an farklıdır. Onun göstermek istediği ana düşünce “sürekli olarak bilimi ilerletmeye çağıran Kur’an’ın doğal olaylar konusunda derin düşünceler kapsamasıdır.”²⁶ Tevrat ve İncil’i böyle bir konuma koyamayan yazar Müslüman bilimsel atılım zamanları ve Kur’an’ın vahyedilmesi zamanları arasındaki yakınlığa dikkat çeker.²⁷ Kur’an ayetlerindeki bilimsellik çok derin bir bilgi gerektirir. Buna örnek olarak verilebilecek durumlardan biri bilimin önceden bilmediği bazı şeylerin Kur’an’da önceden yer aldığını, bunlardan birinin uzayın keşfi olduğunu söyler. Ayrıca astronomi, embriyoloji, evrenin oluşumu ve yaratılışla ilgili bilimsel bulgular ile Kur’an’daki ayetlerle ilgili örtüşmeler Bucaille’in çalışmasındaki ana temalardandır. Güneşin yörünge hareketi de bu örneklerden biridir. Kur’an’daki ayetler ile bilimsel bulguların birebir örtüşüğünü gösterme eğiliminde olan Bucaille’nin astronomi başlığı altında verdiği örneklemeler şunlardır:

- *Mu’minun suresi, 86:*

“(Allah) peygambere şöyle sesleniyor:

“De ki: “Yedi göğün Rabb’i ve büyük Arş’ın Rabb’i kimdir?”

“Yedi gök”ten, bu sayı ile sınırlı gökleri değil de, birkaç göğü anlamak gerektiğini görmüştük.

- *Casiye suresi, 13:*

²⁶ Maurice Bucaille, *Kur’an-ı Kerim, Tevrat, İncil ve Bilim: Çağdaş Bilimlerin Işığında Kutsal Kitapların İncelenmesi*, çev. Enver Tahir Rıza-Hamit Kemal, yay.y., y.y., ts., s. 115.

²⁷ Bucaille, a.g.e., s. 119.

“Göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden (bir lütuf olarak) size boyun eğdirdi. Elbette bunda, düşünen kimseler için ibretler vardır.”

- **Rahman suresi, 5:**

“Güneş de, Ay da bir hesap ile (dönmekte) dir.”

- **En’am suresi, 96:**

“...Geceyi dinlenme zamanı yapan, güneş ve ayı hesap (a göre) yapan o (Allah) dur...”

- **İbrahim suresi, 33:**

“Sürekli olarak düzenli yürüyüşlerine dikkatle çalışan, güneş ve ayı size hizmet ettiren O’dur. Gece ile gündüzü sizin buyruğunuza veren de O’dur.”

Burada bir ayet öbürünü tamamlamaktadır: Sözü edilen hesaplar, göz önünde bulundurulmuş gök cisimlerinin, “yürüyüşlerinde bir düzen” sonucu meydana gelirler. Bu düzen ayette “da’ib” kelimesiyle ifade edilir. Da’ib, ilk anlamı “herhangi bir şeyle, tam bir gayret ve düzen içinde uğraşmak olan bir fiilden ism-i faildir, burada ona “herhangi bir şeyi özenle, sürekli olarak sabit bir adete göre değişmez bir biçimde yapmaya kendini vermek” anlamı verilmiştir.²⁸

Devam edelim:

- **Nahl suresi, 12:**

“Geceyi, gündüzü, Güneş’i, Ay’ı ve yıldızları sizin yararlanmanız için yaratıp kendi buyruğunda tutmuştur. Şüphesiz bunlarda düşünenler için işaretler vardır.”

Bu tip ifadelerin kitapta “Kur’an’da Astronomi” başlığı altında incelenmesi oldukça dikkat çekici olmakla beraber; evrenin oluşumu, yaratılış ve insanın üremesine kadar birçok ayet ele alınıp bilimsel bulgularla eşleştirilmeye çalışılmıştır.

Keza Afif Abdülfettah Tabbara adlı yorumcu da “İlmin ışığında İslamiyet” adlı eserinde Kuran’ı benzer şekilde yorumlar. Tabbara; “Kur’an, öğrenmek istedikleri ulvi ve tabii hakikatler konusunda kesin ve söz sahibi olmaları için Müslümanlar ilim öğrenmeye

²⁸ Bucaille, a.g.e., s. 146.

sevk eder: De ki, Rabbim ilmimi artır. (Taha-114) ayeti bu gerçeği belirtir.”²⁹ yorumunu yapar.

Bir başka Müslüman ülke Türkiye’de de bu akımın birtakım örneklerine rastlanır. İslam ve Kur’an-ı Kerim’i bilimsel olarak okuma sürecine dahil olan düşünürler İslam ve bilimin sonsuz bir uyum içerisinde yer aldığını söylerken; “...O’nun bildirdikleri dışında insanlar O’nun ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar...” (Bakara 2/225)³⁰ ayetinden hareketle bir bakış açısı geliştirirler. Sonuçta insanın edineceği bilgi ve bilimin ulaşacağı düzey, Yaratıcının izin verdiği sınırlar içindedir. Bu anlayış doğa yasalarını Allah’ın koyduğu kurallarla sınırlar ve onların değişmezliğini bilimsel çalışmaların ön şartı olarak değerlendirir. Yaşar Nuri Öztürk de bu isimler arasında sayılabilir. Öztürk, esas peygamberi akıl olarak nitelendirirken diğer peygamberleri onun görünen temsilcileri olarak adlandırır. Bilimi yaratıcı kaynaktan gelen bir ışık olarak görüp asla yanlış bilgi vermeyeceğini iddia eder. Ayrıca, yine Kur’an’ın verdiği yegâne adresin bilim olduğunu söyleyerek, bilimin dini de Allah’ı da denetlediği (!) ni vurgular ve Allah’ın evreni yaratıp, yönetirken uyguladığı kurallar anlamına gelen sünetullahı doğa yasaları olarak adlandırır.³¹

“O söz tepelerine indiğinde, yeryüzünden onlar için bir dabbe/debelenir gibi yürüyen bir canlı çıkarırız .da o onlara, insanların bizim ayetlerimize gereğince inanmadıklarını söyler. (Neml 27/82)”

Öztürk, bu surede geçen Dabbetü’l Arz’ın ortaya çıkışıyla birlikte bilime önem verenler ve vermeyenlerin arasındaki tartışmanın fitilinin ateşleneceğini öne sürer. Bu durumu bilimsel çekişme ortamının yaratıcısı olarak gören Öztürk bu varlığın temel özelliklerini şu şekilde belirtmeye kadar vardırı:

“- Bu varlık; insanın beyin, bilgi ve irfan işlevlerini en ileri anlamda yerine getirmesine karşın, fiziksel anlamda tam bir insan değildir.

- Bu varlık; insanlığı, kıyametin yaklaştığı yolunda uyarılarıyla sarsacaktır.”³²

²⁹ Akt., Erdoğan Aydın, İslamiyet ve Bilim: İslamiyet Gerçeği II, 9. b., Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 19.

³⁰ Murat Arabacı, Kur’an’ın Terk Edilen Emri Bilim, 2. b., Kripto Yayınları, İstanbul, 2010, s. 119.

³¹ Yaşar Nuri Öztürk, “İslam, Batı ve Ortadoğu”, İslam ve Modernite, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 138-139.

³² Akt., Arabacı, a.g.e., s. 414.

Bu dini/mitik ögeyi bile bilimsel söyleme çeviren Öztürk de kendini bir ilahiyatçı/din adamı olmaktan çok bir bilim adamı nitelemesiyle tanıttığı için bu söylemler bilim algısı kutsal düzeyde olan halk tarafından bir bilim adamı olarak algılanır.³³

Öztürk'e göre "Kur'an'ın reforma ihtiyacı yoktur.

"Kur'an'da hiçbir deformasyon olmamıştır ki onun dininin reformasyonundan bahsedelim... Eğer kastedilen; Kur'an dışı uydurmaların, hurafe ve örflerin İslam'dan temizlenmesi ise Kur'an dininde bunun adı reform değil, '... Kur'an'a dönüş, Kur'an'a göre dinin yeniden yapılandırılması, ıslah veya arındırma' deyimlerinden biridir."³⁴

Bu yaklaşım on dokuzuncu yüzyılda Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, Muhammed İkbâl, Reşit Rıza gibi düşünürlerin temsil ettiği İslami yaklaşımın bir tür devamı niteliğindedir.

Yaklaşımın Türkiye'deki örneklerinden bir diğeri de teolog/ilahiyatçı Süleyman Ateş'tir. Ateş bilim-Kur'an ilişkisini şöyle açıklar:

"Bunlar, kainatın yaratılışına, tabiat yasalarına ve sosyolojik, psikolojik kurallara işaret eden ayetlerdir. Hz. Muhammed'in çağında yaşamış bir kimsenin, *insanın suda yüzen bir kurtçuktan yaratıldığını, bitkilerin de insanlar ve hayvanlar gibi erkekli, dişili olduğunu, göklerle yerin, önce birbirine yapışık iken sonradan ayrılıp yıldızların yaratıldığını, her canlının da sudan halk edildiğini, rüzgarların, bitkiler arasında toplundan topluma geçeceğini* söylemesi mümkün değildir. Bunlar ancak vahiy ile söylenebilir."³⁵

Süleyman Ateş de bu noktada Kur'an'ı Kerim'i çeşitli bilimsel bulguları önceleyen bir kitap olarak ele alıyor. Bakara suresinin tefsiri içinde "*Fizikte: "Hiçbir şey yok olmaz, halden hale değişir"* diye bir kanun vardır. Bu kanun bile bizim yok olmadığımızı, bu

³³ Popüler kültürün modern görüşlü din adamı çizgisinde "ilahiyat zemininde modern bir siyaset felsefesi" götüğünü söyleyen Yaşar Nuri Öztürk günümüz sorunlarının tümünün Kur'an-ı Kerim'de ve İslamiyet'te soru ve çözümler olarak var olduğunu savunan akımın Türkiye'deki başlıca temsilcisi sayılabilir. Değerlendirmemize göre ve konu dışı kalan şekliyle bilginin İslamlaştırılması İslam'ın bilimselleştirilmesi haline gelmesi sorunu yani bilimsel olan Kurani bir perspektifle okumaktan, dinsel/kurani olanı bilimsel bir perspektifle okumaya uzanan bu yol, İslam'ın kendini modernleştirme çabasından çıkıp kendini aklama çabalarına dönüştürmüştür. İslamiyet'in bilimsel ve teknolojik alanda geri kalması, durağanlaşması arka planından çıkıp uluslararası terörizmin adresi olarak gösterilmesine dek uzanan süreç ve buna bağlı olarak İslam ülkeleri aydınlarının kendilerini aklama çalışmaları özellikle 1970'li yıllardan günümüze dek uzanır.

³⁴ Akt., Özcan, a.g.m., s. 201.

³⁵ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, C. 1, Milliyet Yayınları, 1995, İstanbul, s. 54.

dünyadan ayrıldıktan sonra yeni bir hayata gideceğimizi göstermez mi?"³⁶ diyerek dini söylemlere bilimsel bir kılıf geçirir. Hatta, "Oysa O sizi aşama aşama yarattı" ve "O nankörler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hala inanmıyorlar mı?"³⁷ gibi ayetlerin Ateş'i, Kur'an'ın evrimci anlayışla çelişmediği sonucuna varmak suretiyle "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi" adlı bir makale yazmasına sebep olur.³⁸ Bilhassa ikinci ayet tefsiri için Ateş şunu yazar: "En son bilimsel teoriye göre dünyamız da dahil bütün yıldızlar birleşik bir gaz kütesinden kopmuştur. Bu gaz kütesinden ayrılan parçalar, güneşleri, gezegenleri meydana getirmiş, böylece pek çok güneş sistemi, galaksi hasıl olmuştur."³⁹

Sonuç olarak; İslamcıların bilimi yorumlamaları, İslami bilime; İslami bilim ise bilimi Kurani olarak okumaktan öteye geçerek, kutsal kitabı bilimsel olarak okumaya kadar varan söylemlere kadar uzanır. Tüm bu örnekleri vermekte zorunlu olmamızın sebebi bilim ve din arasındaki diyalogun ideolojik alan dâhilinde hangi noktalara ulaştığı gerçeğini ortaya çıkarmaktır. Bu durumun bilimsel bir nitelik taşımadığı gerçeğinin yanında sosyal bir gerçeklik olduğunun kabulü ise yerinde olacaktır.

Genel olarak "dini bilime göre yorumlayanlar" arasında bu tez üç ayrı noktada eleştiriliyor: bilimin, dinin ve değerlerin yapısına verilen zarar... Öncelikle modern bilimi ve bilimin sunduğu bilgileri dinsel olarak meşrulaştırma ve yaygınlaştırma çabaları bilimin dinamik yapısı ve dinin statik yapısını birbirine bağımlı kılarak uygunsuz bir biçimde Ortaçağ bilim anlayışını çağrıştırır. Bu durum hem bilimin hem de dinin yapısına zarar verir. Bilim, eleştirel, dinamik ve değişime açıktır; bunun yanı sıra din dogmatik, statik ve değişmez olarak nitelenir. Bu kontekstte en çok eleştirilen nokta ise herhangi bir bilimsel bulguyu kutsal kitabın çok daha önceden müjdelediği iddiasıdır. Böyle bir durumda bu bilimsel bulgunun değişime uğrayıp yerine bir yenisi ikame edildiğinde kutsal kitabın nasıl bir "manevra" yapacağı sorusu akla gelir. Bu durum dinin ontolojik yapısına aykırıdır.

³⁶ Ateş, a.g.e., s. 96.

³⁷ Enbiya Suresi, 30.

³⁸ Aydın, *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, a.g.e., s. 89-90. Bir örnek olarak makaledeki şu ifade ilginçtir: "...Burada bulutları sevmeden melek, basınç değişikliği ile meydana gelen rüzgârdan başka bir şey değildir. Bir hadîse göre de sesleri kulaktan kulağa nakleden melektir. Şüphesiz bu melek de seslerimizi titreşimiyle etrafa yayan atmosferdir. Demek ki tabiat kuvvetleri de melek olmaktadır. Zira melekler Allah'a isyan edemeyen, yani hür irade yeteneğinden yoksun, emredildiği şeyi yapan güçlü varlıklardır. Tabiat kuvvetleri de aynı niteliğe sahip değil midir? Bkz, [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gL9Oba9-mzwJ:www.zehirli.org/mezhepsizler,\(06.05.2011\).](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gL9Oba9-mzwJ:www.zehirli.org/mezhepsizler,(06.05.2011).)

³⁹ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, C. 4, Milliyet Yayınları, 1995, İstanbul, s. 1682.

Aynı zamanda yine dini bilime göre yorumlayanlara göre bilgi ve bilimsel değerler koşullara bağlıdır ve bu yüzden bilimle ilgili herhangi bir değeri dinsel alana iliştmek bilimi de değişimin dışına taşımak anlamına gelecektir.⁴⁰ Bu düşünce yapısı bilhassa Ortodoks bilim görüşüne bağlı kalan düşünürlerce vurgulanır. Örneğin Aydın, “*din kitapları insanı, doğaya hükmetsin, onu üretsin diye değil, sadece “öbür dünya”ya hazırlanırken belirlenmiş kurallar çerçevesinde iyi bir “kul” olarak yaşasın diye yaratılmış bir canlı olarak görürler. Oysa bilim, tamamen bu dünyaya özgü, yaşam üzerinde egemenlik kurmanın yöntemidir. Bu işlevsel zıtlık nedeniyledir ki bilim ile din daha en temelde karşıtlık içindedirler.*”⁴¹ diyerek bu zıtlığı vurgular ve yapılan sentez ve yorumlama çabalarının anlamsızlığına dikkat çeker. Bunun yanı sıra doğa bilimleri alanında uzmanlaşmış çeşitli isimler de kendilerini “bilimciler” olarak adlandırarak bilim ile inancı –Bu din bile değildir; yalnızca inanç.- yan yana düşünmenin bile bir düşünce bile değil bir “safsata” ve “zırva” olduğu yönünde söylemlerde bulunurlar. Bilimi “felsefeleştirme” adını verdikleri bu durumun bir “akademik sorumsuzluk” olarak gören kesim bu durumu bir sorumsuzluğun oluşturduğu önemli bir problem olarak görmekle kalmayıp problemin sosyolojik kökeninden öte ruhsal/ruhbilimsel bir kökenden kaynaklandığını dahi vurgulayacak kadar iddialı söylemlerde bulunurlar.⁴² Kur’an’ın bilim kriter alınarak, özellikle de Ortodoks bilim anlayışını (doğrulama) kriter olarak oluşturduğu söylemlerin bir başka çarpıcı örneği Ekmeleddin İhsanoğlu’nun şu ifadesidir:

“Kur’an’ı Kerim’in bir fizik kitabı, matematik kitabı olmadığı muhakkaktır... Miladi 7. Asrın lisanı ile tenzil (indirilmiş) olunan Kitap’la 20. asrın terminolojisinde kullanılan kelimeler arasındaki benzerliklerle yola çıkıp birtakım izahlarda bulunmak bence doğru bir yol değildir... Bence müspet ilimde, Kur’an’ın tefsirine esas olacak usul şu olmalıdır: Eğer Kur’an doğru ise, kainatla ilgili ihtiva ettiği bilgilerin bugünkü müspet ilimlerin ispat ettiği kesin, kati olan gerçeklerle bağdaşması halinde o doğrudur. Eğer ters düşen bir şey varsa o zaman düşünmek lazım. Mesele budur...”⁴³

İhsanoğlu’nun bu sözleri dinin bilimsel olarak yorumlanmasının yanlışlığını vurgularcasına bilim içi bir söylemle konuşan kişileri de kapsar. Örneğin Aydın ele alınan

⁴⁰ Aydın, a.g.e., s. 80-81.

⁴¹ Aydın, *İslamiyet ve Bilim: İslamiyet Gerçeği II*, a.g.e., s. 33.

⁴² Yaman Örs, “İnancımı Biliminden Uzak Tut”, *Bilim ve Gelecek*, S. 46, İstanbul, 2007, ss. 21-23.

⁴³ Aydın, *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, a.g.e., s. 71.

entegrasyon çabalarının karşısında yer alarak İslamiyet ve bilimsel bulguların tam anlamıyla karşıt olduklarını ele alan bir kitap kaleme almıştır.

Maurice Bucaille, Tabbara, Türkiye'den Haluk Nurbaki, Süleyman Ateş, Mehmet Aydın gibi kişilerin bilim ve din sentezi üzerine çalışmalarının karşısında yer alan Aydın böylece bir pozitivist olarak nitelenebilir. Bilim haricinde hiçbir olgunun gerçekliğine inanmayan ve bilim dışı olanı geri, yobaz, geleneksel ve ideolojik olarak yaftalayan bir pozitivist... O, bilim ve din/İslamiyet sentezinin her türüsüne karşı olan kesimin bir temsilcisidir.

Bu noktaya kadar çeşitli örneklerle İslamileşme, İslamileştirme, İslam bilim gibi kavramları öne süren ya da bunların karşısında yer alan kişileri ele aldık. Bu kişilerin tümünün de ortak noktası İslami bilimi ele alırken bir ideoloji ürettiklerinin farkına varmamalarıydı. Biz ideoloji ile bilim arasındaki bu çizgiyi fark etmeyen düşünürlerin örneğini verirken bir de "İslami bilim"i bir ideoloji olarak öne süren Ali Şeriatî'yi ele almalıyız. Bir değerlendirme yaparken bir ideolojinin esasen ne anlama geldiğine ve İslam biliminin bir ideoloji olarak ne tür bir işlev gördüğüne çalışmanın bu bölümünü sonlandırırken değinmeliyiz.

"Yarının dini, cehalet, gericilik, taassup, adet ve zillet dini olmayacak; yarının dini, bilinç, uyanıklık, özgürlük, devrimcilik, sorumluluk, ilerencilik ve tarihin kaderine hükmetme dini olacak!"⁴⁴ diyen Şeriatî'nin de felsefesinde diğer düşünürler gibi aslen bir İslam aydınlanması düşüncesi yatar. İslam aydınlanması, İslam'ı yirminci yüzyılda bir İslam bilim olarak yorumlamak, İslami bilim ise tüm ideolojilerin üstünde görmek ve İslam'a ideoloji, bilim, sosyalizm ya da diğer söylemlerden ayrı bir konum atfetmek demektir. Bu düşünceye ulaşamayan İslam ve İslam düşüncesini muhafaza etmek mümkün değildir. Şeriatî'nin doktrini üç yönde incelenebilir fakat bu doktrinin bölündüğü üç kısım -içtimaiyat, İslamiyat, keviriyat- tek bir başlık altında "İslam bilim" kavramı altında incelenebilir. Anti-emperyalizm ve sosyal adalet perspektifli bir mücadele çabası, bir din, ideoloji, felsefe ve bilim ancak bu amaçlara uygunsuz meşruiyete sahip olur.⁴⁵ Sosyalizm ve Marxizm bu sebeple Şeriatî'nin doktrininde önemli bir yer tutar.

⁴⁴ Akt., Ertuğrul Cesur, Dr. Ali Şeriatî: İslam Bilim ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık, Bakış Yayınları, İstanbul, 2007, s. 50.

⁴⁵ Cesur, a.g.e., ss. 9-13.

Ali Şeriatî'nin esas kavramı tartışmalı bir kavram olarak nitelendirilen "İslam Bilim" kavramıdır. Fakat bu kavram Şeriatî'de daha farklı bir anlam taşır. Şeriatî, "İslam bilim olarak adlandırdığı sosyolojisinde İslam'ı bir 'ideolojik proje' olarak ele almış, İslam kültürüne sahip Müslümanların düşünüş ve hayatı algılayış biçimini çağdaş anlamda dönüştürmeyi amaçlamıştır."⁴⁶ Şeriatî, İslam'ı modern bir ideolojiye dönüştürürken İslam bilimin temel noktasını "tanıma" ve "bilme" arasındaki farkta konumlandırır. Bir şeyi bilebiliriz fakat bilmek tanımak anlamına gelmez. Tanımak, onda içkin ruhu özümseyebilmektir. Bu anlamda İslam bilimlerini ve kültürünü bilmek farklı şey; onu tanıyıp değerlendirmek farklı birşeydir. Bu anlamda İslam bilimin anlamını veren onun ideolojik yönü ve onu gerçek anlamda tanımaktır. İdeoloji ve tanıma arasında derin bir bağ vardır. İdeoloji, her şeyden önce farkındalık demektir. İdeoloji belli değerler sistemine ait olmak ve bunun farkında olmaktır. "Buna göre ideoloji, insanın toplumsal, ulusal ve sınıfsal yönünü, aynı şekilde bireyin, toplumun ve insanlık hayatının değerler sistemini, yaşam biçimini ve ideal konumunu bütün boyutlarıyla yorumlayan, *Nasılsın? Ne yapıyorsun? Ne yapmalı? Ve Ne olmalı?* sorularını cevaplayan bir inançtır."⁴⁷ Ve burada ideoloji, İslam'dır. Tabi ki İslam'ın her türlü bu ideolojiye dahil olamaz. İslam aydınlanmasının altyapısını oluşturacak türden bir İslam arzulanan ve ideolojik niteliğe layık olan bir İslam'dır. İslam altyapı ve üstyapı olmak üzere iki türün birleşiminden oluşur. İslam'ın temeli yani altyapısı tevhitir. Tevhidin dışında kalan her şey ise üstyapıya dahildir. İslam'ın üstyapısını yani ideolojisini oluşturan üç dal şudur: 1. insan bilim, 2. tarih felsefesi, 3. toplum felsefesi. İşte bu üç temel üzerinde İslam ideolojisi yükselir.⁴⁸

İslam bilim İslam bilimi savunan diğer İslamcılarda gerçek bir bilim olarak kurgulanırken; Şeriatî İslam bilimini alt yapı ve üst yapıdan oluşan bir ideoloji olarak niteler. Alt yapı, din/ideoloji/İslam'ın dünya görüşünü oluşturur. Üst yapı ise bu temel dünya görüşünden türeyen tüm inanç ve düşüncelerdir. Sosyoloji temelinde düşüncelerini din sosyolojisi alt başlığında İslam sosyolojisine dayandıran Şeriatî fikirlerini "İslami" olarak tanımlar. Ona göre Batı'nın basmakalıp kavramlarını kendi kültür, bilim ve dilimize uygulamak hiçbir fayda getirmez. Dilimize çevirmemiz gereken İslami altyapımıza uygun kavramlar olmalıdır, Batılı değil. "Kur'an'dan tarih, sosyoloji ve beşeri bilimlerle ilgili bir

⁴⁶ Cesur, a.g.e., s. 39.

⁴⁷ Ali Şeriatî, *İslam Bilim I-II*, çev. Faruk Alptekin, ed. Mustafa İnce, Bilge Adam Yayınları, Van, 2006, s. 35-36.

⁴⁸ Şeriatî, a.g.e., s. 223-224.

dizi yeni konu ve kavram türeten Şeriatî, sosyolojide ve dilde yerleşme ya da İslamlaşmayı savunurken hiçbir zaman bağınaz bir tavır göstererek, bilim ve düşünce alanında içe kapanmayı, dini ve ulusal sınırlamalar içinde kalmayı düşünmez.”⁴⁹ Şeriatî İslami kavramlardan hareketle evrensel bir dile ulaşmaya çalışır. Bu anlamda diğer gördüğümüz Müslüman düşünürlerden bir farkı yoktur. Devam edelim:

Şeriatî, bu anlamda hem dilde hem de buradan dolayı olarak dünya görüşünde bir İslamlaşmayı savunur. Ve kendi dünya görüşünü şöyle ifade eder:

*"Benim dünya görüşümde tevhid vardır. Tanrı'nın birliği anlamında tevhid, hiç kuşkusuz, bütün tektanrıcılar tarafından kabul edilir. Fakat benim bir dünya görüşü olarak tevhid anlayışım, bütün kainatı, bu dünya/öteki dünya, tabiat/tabiat üstü, madde/mana, ruh/beden diye bölmeden vahdet halinde görmek demektir. Bu, bütün varlığı tek bir biçim; iradesi, aklı, duygusu ve hedefi olan canlı ve şuurlu tek bir organizma gibi kabul etmek anlamına gelir. Şirki de aynı şekilde düşünüyorum. O da, kainatı dağınık, zıtlıklarla, çeşitliliklerle, birbirleriyle çatışan, çekişen, çelişen, çarpışan kutuplarla, eğilimlerle, geleneklerle, gayelerle, iradelerle dolu ahenksiz bir kalabalık gibi gören bir dünya görüşüdür."*⁵⁰

Bu bağlamda Şeriatî bir dünya görüşü ve gelenek, kültür, toplumsal bağı bir arada düşünür. Tevhid bu yüzden sadece bir dünya görüşü değil ondan daha fazla birşeydir.

O, sosyolojik bağlamda bir İslamlaştırmadan bahsederken aslen bir ideolojiden, taraflı düşünmekten bahsettiğinin farkındadır. O nitelediği "bilim" in bir ideoloji olduğunun ayırındadır. Bu yüzden onu diğerlerinden farklı kılan bu farkındalıktır. "Sosyoloji" yi doktrinin ana teması haline getiren Şeriatî' de sosyolojinin ideolojinin sahasına girmesine sebep olan yanı "olan" ı değil "olması gereken" i söylemesidir. Ona göre bilim halk için ve halk yararına olmalıdır halk yararına olmayan bilim faydasız ve boştur. Bu yüzden ideolojik temelin önemini her daim vurgulayan Şeriatî yalnızca Müslüman bir düşünür değil, bir ideologtur. Habil ve kabil cemaatlerine üye olan iki ihtilaflı sınıf ve bu sınıflar arasındaki çatışmaların temelinde oluşan toplum, Şeriatî' de diyalektik süreçle anlaşılır kılınır. Şeriatî;

"... toplumdaki çelişkileri ele alır ve diyalektiği çözümleyici bir yöntem olarak kullanır. Gerçekliğe bu yöntemle bakması bile onun dünya

⁴⁹ Kadir Canatan, "Bilimde Yeni Arayışlar Çerçevesinde "İslam Sosyolojisi" nin Temellendirilmesi", Köprü, S. 89, Y. 2005, s. 30.

⁵⁰ Canatan, a.g.m., s. 31-32.

görüşünden bağımsız değildir. O, tevhidi bakış açısıyla baktığı için buna aykırı duran insanı, tarihsel ve toplumsal çelişkileri sorun olarak görür. O, hem çelişkileri tahlil eder, hem de çelişkiler üzerine oturmuş olan dünyada açıkça taraf tutar. Onun sahip olduğu idealler ve dünya görüşü, taraf tutmasını zorunlu kılar. Ona göre çelişkiler aşılması gereken yapay gerçeklerdir. Çelişkiler, hayatın gerçekleri olabilir ama insanın idealleri olamaz. Bu nedenle Şeriatı, "bilim için bilim" yapan bilim adamlarını şiddetle eleştirir ve bilim adamının aydın kimliğinden soyutlanmasını kabul etmez. İşte, bu noktada o, "İslami sosyoloji" ile "İslamcı sosyolojiyi" birleştiren bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır.”⁵¹

O sosyoloji üzerinden yola çıkarak bilim için konuşur ve halkın yararına olmayan, halktan kopuk bir bilimi zararlı bulur. Bilim ne halktan kopuk ne de ideolojinin emrindedir. Şeriatı bu durumda üçüncü bir yolu önerir: bilim adamı, araştırma döneminde tüm değerlerden soyutlanacak, fakat araştırmadan sonra bir inanca bağlanabilecektir! “Araştırmacı, önceden kendini önsel inancının doğruluğunu kanıtlamayla kayıtlı kılmamalı, tersine araştırmacı değil, "araştırma" ona gerçeği göstermeli, sonra da kanıtlanmış bu gerçek, araştırmacı için "inanç" haline gelmelidir.”⁵²

Şeriatı'nın diğer İslami bilimcilerden farkı kavramın ideoloji ile birleşen kısmının farkında olmasıdır. Bu farkındalık diğer İslami bilimcilerle birlikte ama bir noktada farklı olan Şeriatı örneğini ele almamız gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Şunu söylemeliyiz ki ideoloji ister epistemolojik bağlamda “ideoloji”, ister modern politik bağlamda “ideolojiler” olarak ele alınsın ortodoks bilimin değerlendirdiği şekliyle “tek”tir ve tek bir anlamı vardır. Bilim, ortodoks bilimin nitelendirdiği şekliyle “modern” yani rasyonalist, empirist, objektivist özelliklere sahiptir. Bu yolla modern bilim kendini yegane doğru ve arzulanan kılmıştır. Bu durumda bu kapsama girmeyen irrasyonel, anti-empirist, anti-objektivist tavırlar ne olduğu önemsenmeden aynı sınıfa dahil edilir. Yeri geldiğinde bir ideoloji, yeri geldiğinde din/inanç ya da herhangi bir toplumsal gelenektir; ne olduğu hiçbir zaman önemli değildir. Bu genellemeler sonucunda ulaştığımız nokta şudur: bilim kendi ürettiği bu egemenlik söyleminden yeni bir inanç ve egemenlik biçimi üreterek yeni bir din, inanç ya da kendi söylemiyle yeni bir ideoloji doğurur. Amacımız bilimin, bilim idesinin, bilimsel keşiflerin, bilim adamlarının tek tek ele alındığında bir ideoloji olduğunu vurgulamak değil; bilimin sosyal alandaki bu birleşimlerinin bir ide

⁵¹ Canatan, a.g.m., s. 33.

⁵² Canatan, a.g.m., s. 34-35.

olarak ya da teorideki gibi kalmadıklarıdır. Pratiğe döküldüğünde farklı bir hal alan bilimin somut projelerle ifade edilmesi ve postmodern bilimsel ve toplumsal söylemlerin sınırları silikleştirmesi bilim hakkında rahatça söylemde bulunabilmeyi ve sosyal alandaki her olguyu bilimsel kılabilmeyi mümkün kıldı.

İslamiyet ve Müslüman ülkelerin içinde bulunduğu konum bilimin algılanış şekliyle bir bütün olarak düşünüldüğü zaman bir anlam ifade eder. Fakat şu unutulmamalıdır ki bu durum bilimin kendini empoze etme durumuyla da yakından alakalıdır. Örneğin artık günümüzde sosyal medya içerisinde şekillenen her söylem “bilimsel”dir. “-loji”, güven sağlar, kesin ve yanılmazdır. Bu yüzden gündelik hayatlarımızın içine kadar uzanır ve böylece normal vatandaşın bile bilime yönelik olan algısını şekillendirir. Bu bilimsel söylem aynı zamanda dünya servetlerine sahip olanlarca yönlendirilen CERN deneylerinde Tanrı parçacığı bulma umudunu ve böylece tanrının bilimsel olarak kanıtı ya da tanrının bilimsel olarak alt edilmesini müjdelemeyi de hedefler. Böylece bu yolla esasen kendi tanrısını yaratır.

Tanrıyı bulmayı vaad eden bir bilim... Yüklü bir miktarda servetiniz yoksa tanrıyı asla bulamazsınız ya da kaybedemezsiniz; araftasınızdır. Müslüman toplumların İslam bilim davasında cisimleşen en büyük arzusu kendi tanrısını bulabileceği bir güce sahip olmak, arafta kalmamaktır. Bu yüzden elinizdeki çalışma Ortodoks bilimin kendi ideolojisini yaratmadaki körlüğünü başka bir noktada gösterebildiyse bir anlam ifade edecektir.

SONUÇ

Bu çalışmada modern bilim ve ideoloji kavramlarının sosyal kontekstte bir araya gelişlerini, genel kavranışlarını İslamiyet çerçevesinde belirlemiş kişilerin modern bilimi değerlendirmelerini sosyolojik bir perspektifle değerlendirmeye çalıştık. Çalışmayı sonlandırırken vurgulamalıyız ki; bu metin de her metin gibi farklı okumalar doğuracaktır.

Bilim, sınırsız bir tanım silsilesi içinden seçtiğimiz şekliyle Ortodoks bilim anlayışı ve pozitivist anlayış olarak ele alındı. Bilimi bu şekilde sınırlamamız onun ideoloji ile ilgili olan ilişkisini daha rahat ele almamızı sağladı. İdeoloji ise en geniş anlamıyla düşünüldü ve ortodoks bilimin karşısındaki rolü bu geniş anlamına göre konumlandırıldı.

Bilim, modern dönemlerin sonlarına doğru giderek eleştirilmeye başlanan ilk tanımına göre objektif, evrensel, nesnel ve tek olarak empoze edilir ve benimsenir. Ortodoks bilim anlayışına göre; “bilim gözlem yoluyla ve bu gözlem üzerine kurulmuş akıl yürütme ile önce dünyayla ilgili belirli olguları, sonra da bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulgulama ve (talihli durumlarda) geleceğin önceden kestirilmesini olanaklı kılma girişimidir.”¹ Nesnellik bilimi değerden bağımsız, nesneye bağlı kılan en önemli özelliktir ki bu, ideolojinin değere bağımlılığı ile taban tabana zıt bir durum oluşturur. Çünkü “ideoloji bir inançlar, normlar, değerler bütünüdür ve aynı zamanda olması gerekeni, “ideal” sosyo-politik düzen modeli içerir.”² İdeoloji değerdir. İdeoloji taraftır ve bu anlamıyla toplumsal açıdan önemlidir. İster modern politik bir ideoloji ister epistemolojik temelde bilimin horladığı tarzda bir bilişsel düzey olsun, ister kolektif ister tikel olsun böyle bir yapıya sahiptir. Tarafsız ideoloji olmaz. Çalışmanın birinci bölümünün ilk kısmında kronolojik bir sırayla modern bilimin Ortodoks anlayışı ve ideolojinin modern bilimle ilişkisini, aynı toplumsal dünyada yaşadıklarını vurgulamak amacıyla birlikte ele aldık.

İdeoloji, zamanla kaybettiği “ilk” anlamından sonra bilim açısından hiçbir zaman esas anlamıyla hatırlanmadı; hor görüldü ve yargılandı. Bilimin özellikle iki büyük dünya savaşından sonra edindiği pratik kaygılar bilimin sosyal dünyayla daha çok bütünleşmesini ve kurumsallaşmasını sağladı. Sosyal alanla bütünleşmek bir noktada ideolojilerle beraber

¹ Bertrand Russell, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 5.

² H. Birsen Öz, “İdeoloji”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Öz, 2. b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 10.

yaşamaktır. Bu açıdan Birinci Bölümdeki örneklerle bilim ve ideolojinin ayrı sosyal alanlarda yer almadığını ve ortodoks bilimin söylemlerinin yanlı ve taraflı olduğunu bu açıdan da aldığı eleştirileri hak ettiği gerçeğini bir kez daha kabul edebiliriz.

Bir sonraki bölümde Birinci Bölümle ilintilendirmek için modern bilimin ortodoksisinin öne sürdüğü şekliyle bilimin genelde “nesnel” ve “yegane doğru”; özelde ideolojiden bağımsız oluşunun geçersiz bir iddia oluşunu örneklendirmek üzere din ve bilim konusunu özelleştirerek İslamiyetle ilintili olarak İslamcılarının bakış açısıyla modern bilime yaklaşım tartışıldı. İslamiyeti yaşamlarının merkez noktası haline getirmiş kişiler olarak tanımladığımız İslamcılarını hem modern politik ideolojinin bir parçası hem de bireysel bir tercih kullanmış kişiler olarak adlandırıp modern bilim hakkında on dokuzuncu yüzyıldan günümüze fikirlerini değerlendirdik. Şu açıktır ki; İslami bilim/İslamcı bilim (Islamic Science) sistematik bir bütünlükte yoksun oluşu, bilimsel hiçbir unsur içermemesi ve bilimden ziyade ideolojiye yakın duruşuyla bir İslam bilimden çok İslamcılarının bilimi yorumlama şekli olarak değerlendirilmelidir.

Çalışmanın ana fikrine göre modern bilim ve din/İslam ya da İslamcı kavramları zaman zaman birer temsil haline gelir. Belirli bir sosyal kontekstte bilim, batı/modern/hakimiyet-güç ve iktidarın temsiliyken; İslamcılık/İslamiyet ise Batı dışı/geleneksel/iktidar yoksunluğunu temsil eder. Bilim ve din bu yüzden birer sembol olarak okunabilir. Bu sembollerin kullanımı ise birer ideolojidir. Kavramların ide olarak zihindeki tasarımları sosyal dünyadaki birebir temsillerini sağlamaz. Bilimin de kendini tanımlarken yanıldığı nokta bu olmuştur. Bilim sosyal bir fenomendir. Bu yüzden Ortodoks bilimin de bir geleneği vardır; kabul edilmesi gereken nokta budur. Bu yüzden İslamcı bilimi hor görmek ya da körü körüne eleştirmek bir fayda sağlamaz. Önemli olan onu sosyal görünüm ve sembolleri ile okuyabilmektir.

KAYNAKLAR

- AKÇURA Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, 3. b., Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.
- AKTAY Yasin, "Sunuş", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. VI, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 13-26.
- ALTHUSSER Louis, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, 4. b., çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.
- ARABACI Murat, **Kur-an'ın Terk Edilen Emri Bilim**, 2. b., Kripto Yayınları, İstanbul, 2010.
- ARMAĞAN Mustafa, **İslam ve Bilim Tartışmaları**, 2. b., haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.
- ARSLAN Hüsamettin, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- ARSLAN Hüsamettin, "Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, ed. Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 541-579.
- ARSLAN Hüsamettin, **Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Bursa, ts.
- ARSLAN Hüsamettin, **Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar**, ed. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- ASTER Ernest Von, **Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri**, çev.-ed. Şennur Şenel, Phoenix Yayınları, Ankara, 2004.
- ATEŞ Süleyman, **Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, C. 1, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1995.
- ATEŞ Süleyman, **Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, C. 4, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1995.
- ATTAS S. Nakib, "İslam ve Bilim", **İslam ve Bilim Tartışmaları**, haz. Mustafa Armağan, 2. b., Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 155-161.
- ATTAS S. Nakib, **İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, 3. b., çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- ATTAS S. Nakib, **İslam ve Laisizm**, 2. b., çev. Selahatin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
- ATTAS S. Nakib, **İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar**, çev. Ali Çaksu, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

- AYDIN Erdoğan, **İslamiyet ve Bilim: İslamiyet Gerçeği II**, 9. b., Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008.
- AYDIN Hasan, **Postmodern Çağda İslam ve Bilim**, ed. Nalan Mahsereci, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- BARBOUR Ian , **Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma**, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- BARRET Michele, **Marx'tan Foucault'ya İdeoloji**, çev. Ahmet Fethi, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- BAUMAN Zygmunt, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- BAUMAN Zygmunt, **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, 2. b., çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- BERNAL John Desmond, **Marx ve Bilim**, 3. b., çev. Osman Arman, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1991.
- BEYERCHEN Alan D., **Nazi Döneminde Bilim: 3. Reich'da Üniversite**, çev. Haluk Tosun, Alan Yayınları, İstanbul, 1985.
- BUCAILLE Maurice, **Kur'an-ı Kerim, Tevrat, İncil ve Bilim: Çağdaş Bilimlerin Işığında Kutsal Kitapların İncelenmesi**, çev. Enver Tahir Rıza-Hamit Kemal, yay.y., y.y., ts.
- BULAÇ Ali, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcuların Üç Nesli", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. VI, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 48-68.
- BULUT Mehmet, **Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam: Kutlu Doğum 2002**, ed. Mehmet Bulut, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007.
- BULUT Yücel, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. VI, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 903-927.
- CANATAN Kadir, "Bilimde Yeni Arayışlar Çerçevesinde "İslam Sosyolojisi"nin Temellendirilmesi", **Köprü**, S. 89, Y. 2005.
- CAPRA Fritjof, **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, 2. b., çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- CAPUTO John, "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum**, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 128-144.

- CESUR Ertuğrul, **Dr. Ali Şeriatî: İslam Bilim ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık**, Bakış Yayınları, İstanbul, 2007.
- CEVİZCİ Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, 3. b., Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- CEVİZCİ Ahmet, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, 2. b., Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- CHALMERS Alan, **Bilim Dedikleri**, 3. b., ed. Ercan Hamzaoglu, çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- COMTE Auguste, **İslamiyet ve Pozitivizm**, çev. Özkan Gözel, haz. Christian Chérifils, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.
- DESCARTES Rene, **Metot Üzerine Konuşma**, 2. b., çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- ELGÜR Ersin, "Althusser'de Bilim Etkinliği:"Teorik Pratik Olarak Bilim" ve Felsefe-Bilim-Politika İlişkisi", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/923/11506.pdf>, (10.04.2011), s. 3.
- FARUKİ İsmail R., "Geçmiş ile Gelecek Arasında Çağdaş Müslüman Bilginler", **İslam ve Bilim Tartışmaları**, haz. Mustafa Armağan, 2. b., Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 177-187.
- FARUKİ İsmail R., **Bilginin İslamileştirilmesi: Genel Çalışma Planı ve İlkeler**, 3. b., çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.
- FARUKİ, İsmail R., **İslam Aydınlatıyor**, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılab Basım Yayın, İstanbul, 2008.
- FEYERABEND Paul K., **Bilgi Üzerine Üç Söyleşi**, 2. b., çev. Cemal Güzel-Levent Kavas, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- FEYERABEND Paul K., **Özgür Bir Toplumda Bilim**, 2. b., çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- FEYERABEND Paul K., **Yönteme Karşı**, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- GADAMER Hans Georg, "Eleştirmenlerime Cevap", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, der.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 259-284.
- GALLO Max, "Faşist İdeoloji", **İlimler ve İdeolojiler**, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınları, Ankara, ts., ss. 167-185.
- GIDDENS Anthony, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, ed. Tom Bottomore-Robert Nispet, der. Mete Tunçay-Aydın Uğur, C. I., Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 345-413.

- GÜNAY Ünver, "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri", **Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, ss. 38-71.
- HABERMAS Jürgen, "**İdeoloji**" **Olarak Teknik ve Bilim**, 6. b., çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- HALL S.-LUMBLEY B.-MCLENNON G., "Politika ve İdeoloji: Gramsci", **İdeoloji Üzerine**, der.-çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, ts., ss. 131-183.
- HARTUNG Frank E., "Pozitivizmin Sosyolojisi" , **Bilim ve Düşünce: Pozitivizm**, ed. Olcay Geridönmez, çev. Taylan Şahbaz, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, ss. 195-205.
- HAZARD Paul, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, 3. b., çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.
- HELLMAN Hal, **Büyük Çekişmeler**, 5. b., çev. Füsun Baytok, Tübitak, Ankara, 2003.
- HIRST Paul Q., "Althusser ve İdeoloji Teorisi", **İdeoloji Üzerine**, ed.-çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, ts., ss. 183-218.
- HOODBHOY Pervez, **İslam ve Bilim: Bağınazlığa Karşı Akılcılığın Savaşımı**, 2. b., çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.
- HORKHEIMER Max, **Akl Tutulması**, 8. b., çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- İNAL Kemal, **Eğitim ve İdeoloji**, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008.
- JANSEN J.J.G., **Kur'an'a Yaklaşımlar**, 2. b., çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınları, Ankara, 1999.
- KARA İsmail, **İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, 2. b., Dergah Yayınları, İstanbul, 2001.
- KIZILÇELİK Sezgin, "19. Yüzyılda Batı'da Yapılan Bilim Sınıflamaları Auguste Comte Çizgisinin Eleştirel Tahlili", **Bilim Sosyolojisi: Bilim Tarihi ve Yöntem**, ed. Ertan Eribel-Ufuk Özcan, Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 633-669.
- KOLOĞLU Orhan, "İslam'da Değişim", **İslam ve Modernite**, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 185-211.
- KORLAELÇİ Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 2. b., Hece Yayınları, Ankara, 2002.
- KOYRE Alexandre, **Bilim Tarihi Yazıları**, 7. b., çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak, Ankara, 2008.

- KUHN Thomas, "Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?", **Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi**, ed. Imre Lakatos-Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 1-29.
- KUHN Thomas, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.
- KUTLUER İlhan, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", 2. b., **Bilgi Bilim ve İslam I-II**, haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, ss. 166-173.
- LANGEVIN Paul, "Pozitivizm Üzerine", **Bilim ve Düşünce: Pozitivizm**, ed. Olcay Geridönmez, çev. Mehmet Erdal, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, ss. 19-21.
- LATOUR Bruno, **Biz Hiç Modern Olmadık**, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- MANNHEIM Karl, **İdeoloji ve Ütopya**, 2. b., çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2004.
- MARDİN Şerif, **Din ve Siyaset**, 13. b., der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, İstanbul, 2007.
- MAYOR Federico-FORTI Augusto, **Bilim ve İktidar**, 13. b., çev. Mehmet Küçük, Tübitak, Ankara, 2008.
- MCLELLAN David, **İdeoloji**, 2. b., çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- MERİÇ Cemil, **Umrandan Uygarlığa**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1974.
- MITCHELL W. J. T., **İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- MURPHY John W., **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, 2. b., çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- NASR Seyyid Hüseyin, "İslam Bilimi Nedir", 2. b., **İslam ve Bilim Tartışmaları**, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 43-55.
- NASR Seyyid Hüseyin, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", **İslami Araştırmalar**, C. 5, S. 2, Y. 1991, Ankara.
- NASR Seyyid Hüseyin, **Bir Kutsal Bilim İhtiyacı**, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- NASR Seyyid Hüseyin, **Makaleler - I**, 2. b., çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

- NASR Seyyid Hüseyin, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, çev. Şafak Barkın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- NASR Seyyid Hüseyin, **Modern İnsanın Çıkmazı**, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984.
- ÖNER Yılmaz-Philipp FRANK, **Pozitivizmi Eleştirmek ve Doğa Bilimlerinde Pozitivizm**, çev. Yılmaz Öner, Metis Yayınları, İstanbul, 1985.
- ÖNGEN Tülin, “Bilim, İktidar ve Gerçeklik”, **Bilim ve İktidar**, der. Esin Candan-Nida Kamil Özbolat-Mustafa Öziş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, ss. 34-40.
- ÖRS Yaman, “İnancını Biliminden Uzak Tut”, **Bilim ve Gelecek**, S. 46, İstanbul, 2007, ss. 21-23.
- ÖZ H. Birsen, “İdeoloji”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, der. H. Birsen Öz, 2. b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 3-38.
- ÖZBEK Sinan, **İdeoloji Kuramları**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.
- ÖZCAN Esra, “Yaşar Nuri Öztürk ve Yeniden Öğrenilen İslam”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, 3. b., Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 195-216.
- ÖZEL Hüseyin, “İktisat, İdeoloji ve İktidar”, **Bilim ve İktidar**, der. Esin Candan-Nida Kamil Özbolat-Mustafa Öziş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, ss. 46-58.
- ÖZTÜRK Yaşar Nuri, “İslam, Batı ve Ortadoğu”, **İslam ve Modernite**, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 125-147.
- PEKÜNLÜ Renan, “Bilim ile Dini Uzlaştıran Güç: Sermaye!”, **Bilim ve Gelecek**, S. 164, İstanbul, 2009, ss. 6-15.
- POSTMAN Neil, **Teknopoli**, 2. b., çev. Mustafa Emre Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- RAHMAN Fazlur, **İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi**, 6. b., çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- RAHMAN Fazlur, **İslam**, 9. b., çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- RAHMAN Fazlur, **İslami Yenilenme: Makaleler 3**, 2. b., çev-der. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- RAHMAN Fazlur, **İslami Yenilenme: Makaleler I**, 3. b., çev-der. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

- RASKIN Marcus-CHOMSKY Noam, **Bilim ve Postmodernite Tartışmaları: Postmodernizm ve Rasyonalite**, çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan, bgst Yayınları, İstanbul, 2008.
- RENAN Ernest, **Bilimin Geleceği**, C. II, 2. b., çev. Ziya İhsan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1965.
- RESNIK David B., **Bilim Etiği**, çev. Vicdan Mutlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
- RODINSON Maxime, **İslam'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslam**, 2. b., çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.
- ROSENAU Pauline Marie, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, 2. b., çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- RUDE George, **İdeoloji ve Popüler Protesto**, çev. Billur C. Yılmazyigit, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2009.
- RUSSELL Bertrand , **Bilim ve Din**, çev. Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.
- SHAPIN Steven, **Bilimsel Devrim**, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.
- SHILS Edward, "Gelenek", **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum**, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 145-181.
- SUNAR İlkey, **Düşün ve Toplum**, 4. b., Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- ŞENSES Mihriban, **Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar: Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- ŞERİATİ Ali, **İslam Bilim I-II**, çev. Faruk Alptekin, ed. Mustafa İnce, Bilge Adam Yayınları, Van, 2006.
- THERBORN Göran, **İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı**, çev. İrfan Cüre, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.
- TOULMIN Stephen, **Kozmopolis**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- TRIGG Roger, **Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?**, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2004.
- TÜRKÖNE Mümtazer, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- URAL Şafak, **Pozitivist Felsefe**, 2. b., Say Yayınları, İstanbul, 2006.
- UYANIK Mevlüt, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, 2. b., Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

ÜŞÜR Serpil S., **İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.

VINCENT Andrew, **Modern Politik İdeolojiler**, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.

WATKINS John, "Olağan Bilime Hayır", **Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi**, ed. Imre Lakatos-Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 30-45.

WESTFALL Richard S., **Modern Bilimin Oluşumu**, 16. b., çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak, Ankara, 2008.

WOOLGAR Steve, **Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

YILDIRIM Cemal, **Bilim Tarihi**, 11. b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008.

YILDIRIM Cemal, **Bilimin Öncüleri**, 19. b., Tübitak, Ankara, 2003.

YILMAZ Tayfun, "Bilimsel Yöntemin Şekillenmesinde İdeolojik Hegemonya", **Bilim ve İktidar**, der. Esin Candan-Nida Kamil Özbolat-Mustafa Öziş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, ss. 233-249.

Diğer Kaynaklar

http://en.wikipedia.org/wiki/American_Association_for_the_Advancement_of_Science, (07.04.2011).

<http://en.wikipedia.org/wiki/Orthodoxy>, (12.02.2011).

<http://insanveevren.wordpress.com/2011/06/09/lakabi-olum-melegi-dr-joseph-mengele/>, (08.05.2011).

<http://karakutu.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3034>, (05.12.2010).

<http://tr.wikipedia.org/wiki/Protestan%C4%B1k>, (13.03.2011).

http://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid_Ahmed_Han, (05.05.2011).

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gL9Oba9mzwJ:www.zehirli.org/mezhepsizler>, (06.05.2011).

<http://www.chronicledergisi.com/kutsal-isikla-suruden-ayri/>, (21.02.2011).

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	: Ayşegül	Emiroğulları
Doğum Yeri ve Yılı	: Bursa	1986
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	: İngilizce	İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2000 - 2003	Bursa Kız Lisesi
Lisans	2003 - 2008	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2008	Uludağ Üniversitesi
Doktora		
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2008 - 2010	Özel Şahinkaya Eğitim Kurumları
2.	2011 - Halen	Özel Emine Örnek Koleji
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:		
Diğer:		
İletişim (e-posta):	aysegul_emiogullari@hotmail.com	
	Tarih İmza Adı Soyadı	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ayşegül Emiroğulları
Tez Adı	Bilim, İdeoloji ve Bilime İslamcı Yaklaşım
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Bilim Dalı	Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Hüsamettin Arslan
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 30.05.2012

İmza:



