

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİLİMİN KONVANSİYONALİST (UZLAŞIMCI)
İNŞASI: TÜRKİYE’DE GÜNCEL BİLİM-DİN
TARTIŞMASI ÖRNEĞİ

Gözde GEÇİMLİ
2501160822

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Yücel BULUT

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Gözde GEÇİMLİ Numarası : 2501160822
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : Sosyoloji Danışmanı : Prof. Dr. Yücel BULUT
Tez Savunma Tarihi : 28.06.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "Bilimin Konvansiyonalist (Uzlaşımçı) İnşası: Türkiye'de Güncel Bilim-Din Tartışması Örneği"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÖ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Yücel BULUT		Kabul
2- Doç. Dr. Murat ŞENTÜRK		Kabul
3- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali AKYURT		Kabul
3- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin BALCI		Kabul
4- Dr. Öğr. Üyesi M. Veyisel BİLİCİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Enes KABAKCI		
2- Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk OCAKOĞLU		

ÖZ

BİLİMİN KONVANSİYONALİST (UZLAŞIMCI) İNŞASI: TÜRKİYE’DE
GÜNCEL BİLİM-DİN TARTIŞMASI ÖRNEĞİ
GÖZDE GEÇİMLİ

Bu çalışmada, bilimin tarihsel süreç içindeki tanımsal değişimleri, insanın bilgi ile olan ontolojik ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu değişimlerde esas odak, insan-bilgi ilişkisinin, insan-doğa ilişkisinden temel alan yapısının mevcut toplumsal koşullar içinde nasıl anlam kazandığını görebilmektir. Bu koşullar içinde insanın bilgiyi tanımlarken mevcut sınırlara ne kadar bağlı olduğu ise fragman algı kavramsallaştırması ile anlatılmaya çalışılacaktır. Tüm bölümler bu kavramın somut varlığını kanıtlayacak şekilde, bilim tarih ve bilgi sosyolojisinin kronolojik sürecine bağlı kalarak işlenen doğa ve sosyal bilim örnekleri etrafında şekillenmiştir. Böylece birinci bölüm, 19. yüzyılın mutlak akla inanan bilim anlayışının Bilim Devrimi anlatısına neden olan mevcut sosyal koşullarına vurgu yapacaktır. İkinci bölüm ise - yine mevcut sosyal koşulların etkisinde- 20. yüzyılda bilimin kesinliği ve evrenselliğinde yaşanan kırılmanın farklı bir bilim algısını nasıl üretebildiğine odaklanır. Bu iki bölümde incelenen örnekler üzerinden bilimin konvansiyonel bir inşa olduğu ve başından bu yana sosyolojik koşullara göre şekillenen tanımlardan anlam kazandığı görülecektir. Üçüncü bölümde, Türkiye’de 19. yüzyıldan başlayarak günümüze gelen modernleşme sürecinde, Avrupa’dan aktarılan bilim söyleminin etkisinde şekillenen bilgi tanımlarının (bilim ve din) karşılıklı ilişkilerinde dönemden döneme farklılık göstermesine odaklanılacaktır. Bu odak, söz konusu ilişkinin, mevcut bilim söylemiyle ve sosyolojik koşullarla ne denli paralel olduğunu gösterecektir.

Bu tez, kurgulanmış mevcut bir bilginin sınırları içinde düşünmek zorunda olan insanın, kendisine ve doğaya yönelik anlam üretirken kullandığı fragman algı mekanizmasının mecburiyetini, sosyolojik koşulların bilgi üzerindeki belirleyici gücüne dikkat çekerek kanıtlama çabasıdır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi Sosyolojisi, Bilim Sosyolojisi, Bilim Tarihi, Doğa Bilimleri, Sosyal Bilimler, Konvansiyonalizm, Fragman Algı



ABSTRACT

CONVENTIONAL CONSTRUCTION OF SCIENCE: EXAMPLES OF CURRENT SCIENCE-RELIGION DEBATE IN TURKEY GÖZDE GEÇİMLİ

In this study, the definitional changes in the historical process of science are discussed in the context of the ontological relationship of human with knowledge. The main focus of these changes is to see how the human-knowledge relationship based on the human-nature relationship has gained meaning in the current social conditions. Under these conditions, it will be tried to explain how human beings are bound to the existing boundaries in defining knowledge by conceptualizing the fragmental perception. All chapters are shaped around nature and social science examples, which adhere to the chronological process of science history and knowledge sociology, to prove the concrete existence of this concept. Thus, the first part will emphasize the current social conditions that lead to the narrative of Science Revolution, which is the belief of the absolute mind of science of the 19th century. The second section -again in the influence of the current social conditions- focuses on refraction in the definitions of science's universal and certainty in the 21st century, how produced a different perception of science. It will be seen from the examples examined in these two sections that science is a conventional construction and has gained meaning from the definitions that have been shaped by sociological conditions from the beginning. In the third part, the modernization process starting from the 19th century in Turkey, the definition of knowledge (science and religion) affected by the science discourse imported from Europe, it will focus to differ from period to period in their mutual relations. This focus will show how this mutual relationship is parallel to the sociological conditions and current discourse of science.

This thesis is to try to prove the necessity of the fragmental perception mechanism that human, who has to think within the limits of existing knowledge, is used to produce meaning for himself and nature.

Key Words: Sociology of Knowledge, Sociology of Science, History of Science, Natural Sciences, Social Sciences, Conventionalism, Fragmental Perception



ÖNSÖZ

Bilgi, onu bir hammadde olarak işleyen bilimin ana maddesidir. Üstelik yalnızca bilim gibi disipline edilmiş doğrular ve yanlışlar içeren bir yapı özelinde de değil, bilgi insanın yaşamak üzere olduğu her anın içindeki anlamın kaynağıdır. Bu nedenle sosyal bilimsel bağlamda insana dair olan hemen her ne alan varsa yolu bilgi ve onunla olan ilişkisinden geçmek zorundadır. Tam olarak bilginin bu temel önemi, çalışmamızda insanın ve toplumsal olanın anlamının üretilmesinde bakılması gereken bir nokta olmasını sağladı. İnsan-bilgi ilişkisinin birbirinin anlamını karşılıklı olarak sürekli ürettiği güçlü etkileşim alanı, sosyolojik olanın peşine düşerken beni her zaman için heyecanlandıran bir alan oldu. Üstelik bu heyecan, çalışmaya başladığım süreç içinde kaynaklar arasında dolanırken kendiliğinden gelişen fragman algı kavramının doğmasına neden oldu. Daha sonra fragman algı kavramı çalışma sürecinde zamanla ana meseleye dönüşmeye başladı. Böylece bu kavram, bu tezin insan ve bilgi ilişkisi kapsamında ele alınmasına ve bu bağlamda konuların işlenebilmesine imkan tanıyan bir anlama büründü. Bu imkan çalışma boyunca her yeni kaynakta, her yeni düşüncede ve tarihteki olaylar hakkında edinilen her yeni bilgide; ayaklarımızın bastığı bilgi alanının aslında ne denli zengin ve uçsuz bucaksız olduğunu tekrar tekrar hissettirdi. Ancak bu imkanın olumlu yanları olduğu kadar çalışmayı zorlaştıran olumsuz yanları da vardı. Söz konusu uçsuz bucaksızlığın vermiş olduğu zenginlik, beni, bilginin temel olma özelliğini anlamlı ve somut bir kalıp içerisinde nasıl aktarabileceğim sorunuyla baş başa bırakıyordu. Bu çalışma, hem verdiği zenginliğin getirdiği heyecanın olumlu hisleri, hem de bu alanın hakkını veren somut bir çalışmayı nasıl gerçekleştireceğini bir türlü bilememenin verdiği soyutluklar ile boğuşmanın verdiği olumsuz hisleri birbiri içinde sürekli eriterek şekil bulmuştur.

Tez yazımının olumlu ve olumsuz iki farklı renkteki iplerinin birer yumak haline gelme sürecindeki gerek bilgisel ve gerek duygusal tüm zorlukları varlıklarıyla kolaylaştıran insanlar vardı neyse ki. Öncelikle bu süreçlerde zihnimin soyutluğa kayan düşünme modellerini kendisinin “bu bizim ne işimize yarayacak, bu çalışma bize nihayetinde ne anlatacak, onu düşünmeliyiz” ifadelerini anımsadıkça

somutlaştırmam gerektiğini aklıma getirdiğim Prof. Dr. İsmail Coşkun’a ve daha sonra teze yönelik acemi taslaklarımı büyük bir sabırla okuyup olması gereken mantık ve estetik görünümüne kavuşturmamda -gün ve saat ayırımı yapmaksızın her zaman- yardımcı olan tez danışmanım Prof. Dr. Yücel Bulut’a çok teşekkür ederim. Ayrıca tezin zihinsel anlamda meydana gelişinde her defasında merkezden uzak detaylarla kendisine gittiğim ve her defasında da sıkılmadan bu detayları merkeze çekmek için canı gönülden uğraştığını bildiğim Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Balcı’ya teşekkürü bir borç bilirim.

Tez metni ile boğuşurken geçen tüm o buhranlı dönemlerde duygusal olarak destek olan diğer önemli insanlara da burada yer vermeliyim. Çünkü bilhassa İstanbul Üniversitesi sosyoloji bölümü vesilesi ile hayatıma dahil olan arkadaşlarıma (ki bu arkadaşlar gerek lisans eğitimimden, gerek yüksek lisans eğitimimden ve bazen de aynı sınıf bağlamı olmaksızın güzel tesadüflerle tanıdığım özel ve kıymetli kişilerden oluşmakta) sadece hayatımda var oldukları ve var olurken güzel hislere vesile oldukları için bile teşekkür etmem gerektiğini düşünüyorum. Ayrıca odama kapanıp saatlerce buradaki satırları yazmaya çalışma süreçlerinde talebim olmaksızın bana sürekli yiyecek-içecek takviyeleri ile vitaminsel olarak ve tez yazım süreçlerinin çıkmaza girdiği dönemlerde ruhsal olarak her şeyiyle yardımcı olan annem Hatice Geçimli’ye en büyük teşekkürü armağan ediyorum. Bu tezin var oluşundaki en büyük manevi katkı ona aittir.

İstanbul, 2019

Gözde Geçimli

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA BİLİM: KEŞİF BAĞLAMİ

1.1. Epistemoloji Problemi: Empirizm ve Rasyonalizm İkiliği	11
1.2. Bilim Devrimi'nin Temel İlkeleri: Özgürlük, Düzen ve İlerleme	16
1.2.1. Jean Jacques Rousseau	17
1.2.2. Immanuel Kant	21
1.2.3. G.W.Friedrich Hegel	24
1.3. 19. Yüzyıl: Keşif Bağlamı'nda Şekillenen Dünya	29
1.3.1. İnsan Aklının Hakikatle Bütünleşme Bayramı: Bilim Devrimi	30
1.3.2. Doğa'nın Bilimi Vücut Buluyor	32
1.3.2.1. Aristoteles Fiziği	32
1.3.2.2. Devrimselliğin Meşrulaştığı İsim: Kopernik	34
1.3.2.3. Bir Bilim Peygamberi Olarak Galilei	37
1.3.2.4. Hareket Sorunu ve Newton	38
1.3.2.5. Bilimin Kurumsal Yüzü: Bilim Toplulukları	41
1.3.3. Sosyolojide Bilginin Kökeni: Marx, Durkheim ve Weber	45
1.3.3.1. İlerleyen Tekerleğin Direksiyonu: Karl Marx	46
1.3.3.2. Bilimsel "Şey"leri Varsayma Zorunluluğu: Emile Durkheim	51
1.3.3.3. Keşfedilmiş Olana İnşacı Bir Gözle Bakmak: Max Weber	58
1.4. 19. Yüzyılda İlerleme ve Zaman	64

İKİNCİ BÖLÜM

20. YÜZYILDA BİLİM: İNŞA BAĞLAMI

2.1. İnşa Bağlamı	68
2.2. Doğa'nın Bilimi Tersine Çevriliyor	70
2.2.1. Fiziğin Tersine Çevrilmesi: Albert Einstein ve Diğerleri	70
2.2.2. Kaotik Olan Doğanın Yeni Düzenini Aramak	76
2.3. Sosyal Olanın Anlamını Yeni Düzlemde Aramak	80
2.3.1. Varoluşçu Boyutun Gelişimi	82
2.3.1.1. <i>Paranteze Almanın Mecburiyeti: Edmund Husserl</i>	84
2.3.1.2. <i>Varlığı İnşa Prangalarından Kurtarmak: Martin Heidegger</i>	86
2.3.2. Yapısalcı Boyutun Gelişimi	90
2.3.3. Evrenselliği Çürüten Rölativizm ve Kültürel Olan	98
2.3.4. Bilim Sosyolojisi ve Bilim Felsefesi	103
2.3.4.1. <i>Peki Şimdi Bilim Tam Olarak Neydi?</i>	103
2.3.4.2 <i>Bilim Filozofları Yeni Bilimin Başına Üşüşüyor</i>	106
2.3.5. 20. Yüzyılda Yaşanan Algısal Kırılma: Zaman	113
2.4. Sınırların Eridiği 21. Yüzyıl Metodolojisi: Konvansiyonalizm	116
2.5. Kaosu Düzenlerken Üretilen Yeni Anlamsal Kaos	122
2.6. Simetrik Hareket	128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE BİLİMİN ANLAMI VE BİLİM-DİN TARTIŞMASI

3.1. 19. Yüzyılda Türkiye'de Bilim: Tanzimat ve Pozitivist Kurulum	137
3.1.1. Evrim Teorisi'nin Fes Giyme Töreni	141
3.2. 20. Yüzyılda Bilimsel Olanın Kendine Özgü Olana Dönüşü.....	145
3.3. 20. Yüzyılda Bilim Tarihi Yazımı	152
3.4. Cumhuriyet Dönemi: Toplumsal Kurulumda Doğa Bilimin Otoritesi	160
3.4.1. İnsanın Fizyolojik Tanımı: Antropoloji ve Cumhuriyet	162
3.4.2. Cumhuriyet'te Bilim ve Siyaset İlişkisi	165
3.5. 21. Yüzyılın Başında Türkiye'de Bilim.....	168

3.6. Bilim-Din: Çatışmacı Söylemden Uzlaştırıcı Söyleme.....	170
3.6.1. Televizyon ve Bilimsel Söylem	170
3.6.1.1. <i>Modern Fizik ve Yeni Bilim Sahası</i>	173
3.6.1.2. <i>Kendine Özgü Olanın Yeni Bilimsel Sınırlardaki Devamlılığı</i>	179
3.6.1.3. <i>Evrimeci Müslüman veya Müslüman Evrimci Olabilir mi?</i>	182
3.7. Konvansiyonel Metodolojinin Çözumsuzluğu.....	186
SONUÇ	189
KAYNAKÇA	198



KISALTMALAR LİSTESİ

Akt. : Aktaran

Bkz. : Bakınız

CERN : Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire (Avrupa Nükleer Araştırma Merkezi)

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

s. : Sayfa

t.y. : Tarih yok

vd. : Ve diğerleri

GİRİŞ

Bu çalışmada insan-bilgi ilişkisinin nasıl şekillendiği ve şekillenirken de aslında kendisini sürekli olarak nasıl yeniden kurduğunu anlamaya çalışacağız. Bahsedilen insan-bilgi ilişkisi modern bilimin tarihi üzerinden incelenecektir. Bunu yaparken çalışma özelinde geliştirilmiş belli kavramlar ve şablonlardan faydalanacağız. Bu şablon, insan-doğa ilişkisinden doğan anlamlarla şekillenen insan-bilgi ilişkisinin, üretmiş olduğu bilgi ve hakikat tanımlarının, yeniden insan-doğa ilişkisine ve yeniden insan-bilgi ilişkisine yönelişinin döngüsel ilişkisini aktarmak üzere geliştirilmiştir. Bu ilişkiler içinde bilginin, farklı tarihsel dönemlerde farklı tanımlamalara sahne olması, çalışmamızı bu akışkanlığın ardında yatan işleyişi aramaya yönlendirdi. Bu sebeple çalışma, hakikatin metafizik alandan çıkarılıp gözle görünür ve bilinebilir olan dünyevi sınırlar içerisine alındığı 17. yüzyıldan başlayıp günümüze uzanan kronolojik bir sıra takip etmektedir. Fakat bilinen bu kronolojik örgü, bilim tarihinde özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda bilimin tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesi meselesi etrafında birbirinden oldukça farklı yaklaşım biçimlerinin geliştirilebilmiş olmasına imkan tanıyan şeyin ne olduğu sorusu üzerine eğilen özel bir kavram çerçevesinde inceleneceği için, özgün bir okuma biçimine dönüşmüştür. Bu kavram, dönemin koşulları içinde karşılıklı etkileşimle oluşan hakim bir insan-bilgi ilişkisi tanımının kabulünden hareket eden öznelere, geçmişe ve geleceğe bakarken hazır filtreler içerisinden düşünme ve çıkarımlarda bulunma haline karşılık gelen fragman algı kavramıdır. Öznenin bilginin tamamına vakıf olması imkansızdır, ancak bu durum tarihsel ve güncel olaylar üzerine yorumlar yapabilmesine ve çıkarımlarda bulunabilmesine hiçbir dönemde engel olmamıştır. Çünkü özne mevcut bilgileri belli bir form içinde işleyen algısal bir düzenleme mekanizmasına sahiptir. Fakat öznenin bu mekanizma ile bilgi ve hakikat üzerine bir tanım geliştirebilmesi için, bilginin bütünlüğünü barındıran tarihsel şeritten yalnızca belli yerleri kırmak ve bu parçaları da kendi döneminin bilgi sınırlarında kalarak birleştirmek zorundadır. Öznenin bu zorunlu sınırlar içinde tanımlar geliştirmesini sağlayan mekanizma, çalışmamızda *fragman algı* olarak kavramsallaştırılmıştır.

İlk bakışta Thomas Kuhn'un paradigma kavramı ve Gestalt Kuramı ile benzerlikler gösteriyor gibi ise de, aslında onlar fragman algının bir benzeri değil, onu açıklayan belli örneklerdir. Çünkü fragman algı, öznenin tanımlama sürecinin en temel noktasına temas ettiği için, buradaki örneklerden daha geniş bir anlama sahiptir. Kuhn'un paradigma kavramı, farklı bilim anlayışlarının -belli bir karşıtlık içerisinde- karşılıklı olarak bir tür söylem mücadelesine dönüşmesinde etkili olan belli başlı bilimsel kabullerin varlığına dikkat çekmek üzere geliştirilmiştir.¹ Bu nedenle paradigma kavramı, elde olan bilgilerden belli seçimler sonucunda oluşturulmuş olan geçerli bir bilimsel söylemin tarih içerisinde nasıl üretildiğine odaklanır. Dolayısıyla paradigmaların oluşmasında yalnızca bilimsel değil, sosyolojik ve kültürel faktörler de etkili olur. Buradan yola çıkarak Kuhn, bilim tarihini sürekli ilerleyen birikimli bir süreç olarak okuma alışkanlığına karşı çıkar. Kuhn'a göre farklı paradigmalar içinden konuşan karşıt bilim söylemleri, aralarındaki otorite mücadelesi nedeniyle bilimin devrimsel kırılmalar içinde anlam kazanan bir hale kavuşmasına neden olur. Böylece karşıt paradigmalar bu kırılma anlarında kendisine yeni bir çözüm yaratarak yeni bir paradigma üretir. Buraya kadar olan kısım fragman algı kavramı ile oldukça benzerlik gösterir. Fragman algıyı bu benzerlik içinde ayıran şey ise, fragman algının insan-bilgi ilişkisi içinde söz konusu paradigmaların doğmasına neden olan temel algılama mekanizmasını anlamaya odaklanmış olmasıdır. Paradigma, bilimsel söylemin hakim bir anlatıya dönüşmesinde etkili olan sosyal, kültürel ve siyasi faktörlerin ne denli belirleyici olduğuna dikkat çekmeye çalışırken, fragman algı anlamlı bir bilgi formu ortaya koyabilmek için bu faktörlerin olaya neden dahil olmak zorunda olduğunu açıklamaya çalışır. Böylece fragman algı bilimsel söylemlerin paradigmalar formunda meydana gelişinin tespitinin ötesine geçerek "insan neden belli paradigmalar olmadan düşünemez?" sorusunun cevabının arandığı bir düzlemde durur. Bu cevap arayışının odaklandığı noktalar, paradigma kavramının yönelmiş

¹ Paradigma kavramı üzerine tartışmalar bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi içerisinde devam etmektedir. Imre Lakatos'un Alan Musgrave ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi ile İlgili Teorilerin Eleştirisi* adlı çalışmada yer alan Margaret Masterman'ın "Paradigmanın Doğası" başlıklı makalesinde (s. 70-110), bu kavramın Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda birden fazla anlamda kullanılıyor olmasına dikkat çekilmiştir. Biz burada en temel anlamını esas alarak değerlendirmelerde bulunmaktayız.

olduğu bilim tarihi içindeki olaylar olması nedeniyle, ele aldıkları malzemeler birbirine benzerlik göstermektedir.

Fragman algının, insanın belli kalıp kabuller olmaksızın neden düşünemediğine odaklanan temel arayışı ise, Gestalt Kuramı ile denkleştiği yerdir. Gestalt Kuramı, 20. yüzyılın başlarında Almanya'da geliştirilmiş olan bir psikoloji teorisidir. Bu kurama göre insan, duyuları ile algıladığı tek tek şeyleri belli bir bütünsellik içinde ilişkilendirerek algılar. Algılanan parçalar tek başlarına başka bir anlama sahipken, bir araya geldiği bütün içerisinde başka bir ilişkiye neden oldukları için farklı bir anlam kazanırlar. Böylece bir parçanın algılanması, onun diğerleri ile olan ilişkisine göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla insan, görsel boyutta birbirinden farklı olan parçaları belli bir bütünsellik içinde algılayarak olanı anlamlı bir hale kavuşturmaya çalışan nörolojik bir yapıya sahiptir. Bu nörolojik zorunlu algılama hali, fragman algının işleyişine benzerlik gösterir. Fragman algıyı bu kuramdan ayıran detay ise insanın bütünselleştirerek algılama çabasının bir adım ötesine geçerek, bilgi bütünlüğünü oluşturan parçaların farklı seçimler gösterebiliyor olmasının nedenlerine odaklanmasıdır. Gestalt Kuramı ve onun beş ilkesine göre insan farklı parçalardan bütünlükler yaratarak algılar, ancak fragman algı burada bu zorunluluğun varlığından hareket ederek bilginin form kazanması sırasında parçaların seçimlerini belirleyen temel belirleyicileri açıklamaya çalışır. Bu nörolojik kısıtlılığın ortak kabulünden hareket eden fragman algı, insan-bilgi ilişkisinin koşullara ve dönemlere göre seçimleri kendine özgü olan farklı parçaların bir araya getirilerek nasıl yeniden kurguladığını anlamak amacıyla farklılaşır. Bu nedenle bilgi formlarının geliştirilmesinde gerek fiziksel koşullar, gerek zaman ve mekan gibi evrensel boyutlar, gerekse de sosyal ve kültürel olan sınırlar içerisinde nasıl bir mekanizmanın işlediğini anlamaya yönelik fragman algı kapsamında, Gestalt Kuramı'nda yer alan bu duysal mecburiyet fragman algı mekanizmasının işleyişini kanıtlayan bir örnek olmaktadır.

Fragman algı, Gestalt'ın psikolojik, biyolojik ve nörolojik süreç içindeki işleyişlere anlam veren bir düzenleme formu oluşunu da; Kuhn'un bilim tarihinin sürekli bir devrimler ve yeniden düzenlenmeler olarak gelişimini açıklayan paradigmlar okumasını da insanın mecburi anlamlı kırpıcılığını kanıtlamak üzere

birer örnek olarak kullanır. Dolayısıyla bu örneklerin varlığı yatay bir düzlemde fragman algı kavramı ile yan yana gelmez, aksine kavram bu örnekleri kendi çatısı altında birleştiren bir kapsayıcılığa sahiptir. Fragman algı, insanın şeyleri anlayabilmek için onları belli bilgi formlarına büründürmek zorunda olduğu eylemi, anlamaya ve açıklamaya yöneliktir. O nedenle de, insanın bilgiye ve kendi tanımına biçim verme noktasında tarihin farklı zamanlarında geliştirilmiş olan tüm tanımlamaların işleyişini açıklar. Bu yönüyle fragman algı, insan beyninin biyolojik işleyişine, bilinç mekanizmasının seçimlerine, bilginin doğruluğunu belirleyen hakim paradigmalara belirlenişindeki pek çok unsura (kültürel, siyasi, dini ve ekonomik), biyografik hikayenin kendine has anlamları üretme imkanına ve sosyolojik koşulların özne üzerindeki belirleyici etkisine kadar her bir tanımlama formuna temas eder. Çalışmamızda ise yalnızca bilgiyi oluşturan formlardan birisi olarak bilimin ortaya çıkışının, işleyişinin ve tanımlarının ardındaki kısıtlılıkları ve bu kısıtlılıkları belirleyen sosyolojik boyutlar ele alınacaktır.

Fragman algı, insanın içinde yaşadığı sosyolojik koşulların etkisi altında, bireysel ve toplumsal düzlemde bilginin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini zamansal boyutta da şekillendirir. Çünkü anıların saniye saniye hatırlanması, içinde bulunduğumuz zamana denk bir akışta gerçekleşecek olması nedeniyle imkansızdır. Bu nedenle bugünün içinde bize anlamlı ve önemli görünen anları, geçmişin bütünlüğü içinden parçalar halinde bilinçli veya bilinçsiz bir seçim ile alır (bunu ‘anamlı kırpıcılık eylemi’ olarak adlandırmayı tercih ettik) ve bu kareleri günün anlamına batırarak fragman bir geçmiş algısı oluştururuz. Kavramımız tam da bu noktada şeylerin anlamının belli ön kabuller içinden bakarak inşa edilmesini açıklayan bir anlama ulaşır. Geçmiş-gelecek olarak sınıflandırdığımız zaman da aslında andan ana farklılaşan şeylerin bütüncül değişimlerini algılayabilmek, başka deyişle değişim kaosunu düzenli hale getirebilmek üzere zihnimizin kullandığı bir düzenleme yönteminin sonucudur. Bu yüzden zaman, fragman algının işleyişini görebileceğimiz önemli noktalardan birisidir. Ayrıca zamanın tanımına yönelik değişen kabuller, doğanın ve onunla etkileşim halinde olan insanın ve hatta toplumların anlamının şekillenmesini de etkilemiştir. Böylece belli fiziksel imkanlar ya da imkansızlıklar etrafında anlam kazanan bir fragman algı türü olan zaman, insan-doğa ve insan-bilgi

ilişkisindeki döngüsel etkileşimin varlığını esas aldığımızda, sosyolojik bir meseleye dönüşür. Bu sebeple de çalışmamızda doğa bilimleri alanındaki gelişmelere yönelik örnekler, tarihsel dönemlerde zaman ve evren üzerine ortaya konan farklı tanımları esas almıştır. Çünkü farklılaşan bu tanımlar, söz konusu insan-doğa ilişkisinden çıkan bilgi tanımlarının toplumsal olana bakışta nasıl güçlü bir fragman algı olarak işlediğini görmemizi sağlar.

Modern bilim olgusunun tarihsel süreçte kazandığı anlam biçimleri de fragman algının işleyişini açıklayan bir seyir izler. Avrupa’da cereyan eden modern bilimin kendi temellerini arama çabası, 19. yüzyıl Aydınlanma anlayışı içinde gerçekleşmiştir. 17. yüzyıldan itibaren yaklaşık iki yüz yıllık süreçte yaşanan olaylar, 19. yüzyıl içinde Avrupa’nın Aydınlanma çabasına destek verecek “akılcı” gelişmeler olup olmamaları bakımından değerlendirilirler. Bu değerlendirmelerde de geleneklerin ve dinin karşısında konumlandırılmış mutlak aklın keşfi olarak sunulan modern bilimin, kendi devlerini bulma ve yüceltme çabasını görürüz. Nitekim 19. yüzyılın doğayı keşfedilmesi gereken bir hakikat bağlamı içinden düşünen yapısı, bize insan-doğa ve insan-bilgi ilişkisindeki güçlü bağı gösterir. Doğanın bilgisine vakıf olabilen, metafiziksel olandan sıyrılmış ve fiziksel olanın sınırlarını bilinebilirliğin içinde keşfe çıkan modern bilim, 19. yüzyılda yalnızca fiziksel olanı odağına almış olmuyordu, insana ve topluma yönelik olanı da bilinebilirliğin kesinliği içine alıyordu. Artık doğanın bilgisinin mahiyeti, sosyolojik olanın nasıl görüneceğini belirleyen bir etkiye sahipti. Böylece Avrupa 19. yüzyılda kendi şartlarına göre anlamlı bir fragman elde etti; ihmal ettiği artıklar da masanın üzerinde kaldı. Masada bırakılmış bu artıklar, daha sonra başka bir fragman algı içinde yeniden ele alındılar ve onlardan hareketle bilinenden farklı yorumlar meydana getirildi. Yine Avrupa’da 20. yüzyıl düşünce dünyasının, masanın üzerinde olanları kendi fragman algısı içinde yeniden ele alması ve bambaşka teorilere dönüştürmesi bize bunu gösterir. Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümleri, 19. ve 20. yüzyılların bilim tanımındaki söz konusu radikal dönüşümleri ve bu dönüşümlerin toplumsal olana bakıştaki farklılıklara nasıl neden olduğunu anlamaya odaklanmıştır. Günümüz bilim anlayışının konvansiyonel bir eğilime yönelişi ise yine fragman algısal bir dönüşümün doğa bilgisinin imkanları etrafında şekillenmesinin ve sosyal olanı da

yeniden tanımlanma çabasının en tanınmış örneği olarak ikinci bölümün sonlarında kendisine yer buldu. Ancak fragman algısının varlığı bu çalışmada ele alınan yüzyıllar ile tamamlanamamakta, her anın değişen koşulları içinde değişmeye ve değiştirmeye devam etmektedir. Çünkü fragman algısı, öznelere varlığı ile beraber her an değişmeye açıktır. Bu nedenle her yeni oluşumda, yeni kırpmalar yeni artıklara neden olur; yeni artıklar yeni kurgulara ve yeniden yeni artıklara...

Birinci ve ikinci bölümde, keşif ve inşa bağlamları kapsamında fragman algısının dönüşümlerin bilim tanımlarındaki sosyolojik etkileri, ağırlıklı olarak fizik bilimi ve onun doğa tanımlarındaki dönemsel farklılıklardan hareketle incelenmiştir. Fiziğin, zihinlerimizde kabul görmüş olan laboratuvarlar ve mekanik düzenekler içinde ve teleskoplar ve mikroskoplar arasında kendine has dünyasında, son derece formülize ve matematiksel işleyişi ile sosyoloji arasındaki ilişkiyi bağlantısız gibi gösteren nedenlere odaklanmak, bizi bilim geleneği içindeki kalıplaşmış kabulleri aramaya ve fragman algısının tarihsel olarak insanın tanımlanması noktasında yaşadığı dönüşümlere ulaştırır. Avrupa'da 16. yüzyıla dek Aristoteles fiziğinin özcü, bütünlükçü ve mükemmel düzen ve denge anlayışıyla Tanrısal bir anlamda biçimlenen insan tanımı, Descartes'ın Kartezyen ve doğayı mekanikçi bir gözle algılayan felsefesi ile somutlaşmış ve kısa bir süre sonra da Newton bu hakim felsefeyi fizik biliminin kesinliği içinde kanıtladığını iddia ederek bilimin otoritesine büyük bir güç kazandırmıştır. Bu gücün etkisiyle insan, toplum, dünya ve evren 19. yüzyılın sonlarına dek Newton fiziğinin kabulleri ile şekillenmiştir. Ancak 20. yüzyılın başında Einstein'ın Özel Görelilik İlkesi ve sonrasında gelişen İzafiyet Teorisi ile birlikte, doğanın sanıldığı kadar kesin düzenlilikler ve ölçülebilir yasalar formunda olmadığı ortaya çıktı. Bu önemli dönüşüm, 19. yüzyılda Newton fiziğiyle şekillenen toplumsal düzen arayışlarının 20. yüzyıla birlikte eleştirilir hale gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Aynı şekilde günümüz fizik araştırmalarında kaotik olanı anlamaya yönelik teoriler, sosyal bilimlerin nesnesine bakışını etkilemeye devam etmektedir. 21. yüzyıl ile birlikte konvansiyonalizmin bir metodoloji olarak popüler olmaya başlaması bunun göstergelerinden bir tanesidir. Tüm bu nedenlerden dolayı, fizik ve sosyal bilim ilişkisini zayıf bir bağlantı olarak görmek, 19. yüzyılın doğa-sosyal bilim şeklindeki keskin ayrımın ve katı bakışın bir

mirasıdır. Her iki alanın da problemi insan ve doğanın ne olduğunun, nasıl tanımlandığının ve anlamının çözümlemesidir. Dolayısıyla çalışmamız bu iki disiplinin etkileşimini tarih sürecinde seyrederek günümüzdeki örnekleri ile incelemeye odaklanıyor. Bu odaklanmayla fragman algı mekanizmasının öznenin dışarıdaki nesneye yönelik olarak ve yine o nesneden gelen fiziki bilgiler ışığında düşünerek anlamlar üretme mecburiyetini söz konusu somut örnekler üzerinden görebilmek amaçlanmıştır.

Fragman algının karşılıklı etkileşim içinde şekillenen yapısında nesneden yansıyan bilginin anlam üzerindeki önceliği sebebiyle de fizik bilimi belirleyici olarak güçlü bir kabul alanı oluşturmuş, bu kabul de sürekliliğini bilim geleneğinden (bilhassa doğa bilimlerinin otoritesinden) beslenerek sürdürmüştür. Diğer bir deyişle, fiziğin oluşturduğu varsayımlar ve geliştirdiği çıkarımlar neticesinde, insanın yeniden tanımlanması ve bu süreçte gerek metafiziğin gerek felsefenin ve gerekse de diğer tüm bilimsel disiplinlerin bu tanımlama üzerinden yeniden şekil alıyor oluşları arasındaki bağlantı çalışmamızda fragman algının işleyişini görebilmek adına kritik bir noktayı oluşturmaktadır. Dolayısıyla din, sanat, edebiyat vb. pek çok kültürel alanda belli bir geleneksellik içinde işleyen sosyolojik süreçlerin bir benzerine bilim tarihinde de rastlayabilmekteyiz. Nihayetinde bilim de, insanın sorunlarıyla başa çıkma çabasında, kendine özgü forma sahip bir tür yanıt arama biçimi ve geleneğidir.

Çalışmamızın birinci bölümü 19. yüzyılın temellerini oluşturan ve 19. yüzyıl fragman algısını şekillendiren sosyolojik koşullara dikkat çeken keşif bağlamını; ikinci bölümü ise bilginin mahiyetindeki değişimin yarattığı radikal dönüşümle yeni bir fragman algı formu oluşturan 20. yüzyılın ikinci yarısından 21. yüzyıla kadar olan inşa bağlamını kapsayan örneklerden oluşmuştur. Üçüncü bölümde ise kendisine belli ilkeler ve kabul alanları oluşturmuş olan bir bilgi geleneğinin (modern bilim) doğduğu toprakların (Avrupa) dışına aktarılışında yaşanan etkileşimi görmek üzere Türkiye’de bilimin tarihsel sürecine yer verilmiştir. Bu süreci daraltmak bağlamında ise bilimin kadim düşman-kardeşi din ile olan ilişkisine odaklanıldı.

Türkiye’de farklı bir dinsel kültürün içinde, aktarılan fragman algının görmeye çalıştığı çatışmanın gerçekte ne ölçüde olduğunu anlamaya çalışmak önemlidir. Avrupa’da keşif bağlamı yüzyıllarında bilim-din ilişkisinin çatışmacı boyutu, inşa

bağlamında biraz daha yumuşayarak uzlaştırmacı bir yaklaşıma evrilmişti. Batı’da 20. yüzyılda yaşanan bu eksen kaymasının (bu radikal dönüşüm simetrik hareket olarak tanımlanmıştır) neden olduğu sorgulamalar burada aktarmacı geleneğin devamı olarak önce bilim ve dini çatıştırmış (daha doğrusu çatışmacı yorumları ön planda tutmuş) ve sonrasında da güncel tartışmalarda -tam da konvansiyonel bakışa uygun bir formda- uzlaştırmacı boyutu ön plana çekmiştir. Çünkü bu tür gündem değişimlerine karar veren şeyin otoritesini, yalnızca bilimin ya da yalnızca dinin değişmez doğruları değil, içinde bulunulan sosyolojik şartlar belirliyordu. Üçüncü bölümün örnek olayı olarak Türkiye’de bilim-din ilişkisini -bir din sosyolojisi yapmak veya meselenin dinsel söylem boyutuna dahil olmak kaygısı taşımadan- süreç içindeki dönüşümler ve okuma biçimleri üzerinden tartışmak ve söz konusu soyutlukları somut bir gerçekliğe büründürmek hedeflenmiştir. Böylece üçüncü bölümde, insan-bilgi ilişkisinin farklı kurulumlarının imkan dahilinde olduğu, bir fragman algının aktarılabilirlik düzeyi ve aktarıldığı yerdeki ilişkisellikler karşısında aldığı formların değişkenliği gösterilmeye çalışıldı.

Çalışmanın her bölümünde kendine özgü bir kavramsal kovalamaca yer almaktadır. Bu kovalamacada yer alan “fragman algı”, “anamlı kırpıcı”, “simetrik hareket” gibi kavramlar tezin özelinde geliştirilmiş yeni kavramlardır. Bu nedenle tezin çalışma üslubu her bölümde, öncelikle bölümün konusu ile ilgili tarihsel olayları ve kişileri kronolojik olarak sunmak ve sonrasında da bölüm sonlarında ilgili bölüme ve anlatılanlara yönelik kısa değerlendirmeler yapılırken bu kavramlara açıklık kazandırmak şeklinde oluşturulmuştur. Örneğin birinci bölümde fragman algının mecburiyetini gösterebilmek için, modern bilimin felsefi kökenleri olarak Avrupa’daki epistemolojik sürecin kendi dönemindeki içeriği ve daha sonraki dönemlerde farklı okunması üzerine eğilmek gerekmiştir. Keşif ve inşa bağlamları ayrı yüzyıllar olarak sıralanırken de yine disipliner bir ayrışma esas alınarak, modern bilimin doğa bilim ve sosyal bilim olarak bölünmesinin aslında yalnızca bir kategorizasyondan ibaret olduğunu ve fragman algının her iki alanda da ayrı ayrı işlediğini, hatta ayrımların birbiri ile etkileşimli bir düzeyde sürmüş olduğunu görmek fragman algının mecburiyetine açıklık kazandıracaktır. Böylece bu üslup ilk iki bölümde, bölümün iç düzeninin “doğa bilimi örnekleri” ve “sosyal bilim

örnekleri” olarak tasarlanmasını gerektirmiştir. Yalnızca üçüncü bölümde bu ayrım başlıklar halinde gerçekleştirilmeden süreç içindeki karşılıklı ilişkiler bağlamında iç içe yedirilmiş bir formdadır. Bunun nedeni ise bilginin aktarılması noktasında Türkiye'deki önemli bir düalistik tartışma olan bilim-din ikiliğinin oluşumunu ve süreç içindeki dönüşümünü görebilmeye odaklanmanın esas gaye olmasıdır.



BİRİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA BİLİM: KEŞİF BAĞLAMı

Çalışmanın bu bölümünde, insan-bilgi ilişkisinin Avrupa'da Bilim Devrimi öyküsüne evrilişinde ve bilim tarihi yazımında salt akı ve matematiksel olanı ön plana çıkaran tutumun anlatılanları ne kadar kapsadığını görmeye çalışacağız. Bu nedenle 17. yüzyılda Avrupa'daki epistemolojik tartışmalara dönmemiz gerekiyor. Bölümün ilk başlığında bu bağlamda ele alınmış olan düşünürler, 19. yüzyıldan bakarak onlara yöneltilen ikincil yorumlar ile değil, kendi eserleri üzerinden değerlendirilmişlerdir. Birincil kaynaktan düşüncelerine odaklanmak hem bilgi-insan ilişkisindeki dönemsel sınırların ve sosyolojik koşulların iç içe etkenler olarak anlamı şekillendiren yapısının somutlaşmasını, hem de 19. yüzyıldan bakılan Bilim Devrimi algısının yine kendi dönemindeki bilgi imkanları ve pragmatist çıkarları doğrultusunda birincil kaynaklarda neleri seçtiklerini, neleri alıp neleri almadıklarını görmemizi sağlayacaktır. Bu tarihsel örnekler, bilginin insanın kendine ve kendi dışındaki bütün nesnelere yönelik anlamın üretilmesinde salt aklın mucizevi aydınlanması ve sürekli ilerleyişinden ziyade, sorunları aşma çabasının neden olduğu diyalektik bir süreç oluşunun epistemolojik temellerini sunmuştur. Bu temeller, 19. yüzyılda keşif bağlamı içinde vücut bulan doğa biliminin salt akıl ve matematiksel olana yaslanarak kurduğu otoriteyle bilgiyi aşkınsal olandan somut ve dünyevi olana döndürmesi, bunun bir adım sonrasında da toplumsal olanın düzeninin keşfedilebilirliğine yönelik inancı doğurmuş olması nedeniyle oldukça önemlidir. 19. yüzyılda modern bilimin düşünsel temellerini atan düşünürleri ele alırken bu önem belirleyici olmuştur. Hakikatin metafiziksel olandan sıyrılıp, somut ve maddi bir düzleme indirilmesi ile birlikte yaşanan dönüşümün devrimsel bir literatüre geçmesi devamlı daha iyiye ve ileriye taşınan lineer bir gelişme anlayışını da beraberinde getirmiştir. Tarihsel gelişmeleri devrimsel bir okuma ile ele almaya neden olan 19. yüzyıl fragman algısı, yine aynı yüzyılda insana ve toplumsala dair olanı da benzeri bir akış içinde anlamlandırmıştır. Bu bölüm 19. yüzyıldaki bu süreçlerin örneklerini

kapsamaktadır. Örneklerin belirlenmesinde de felsefi ve bilimsel olanı salt aklın ve somut dünyanın sınırları içinde tanımlarken hakim bir anlatıdan faydalanmış olmaları esas alınmıştır. Bunun yanı sıra 19. yüzyıldaki hakim anlatının dışında kalan soyut ve öznel alanlarının tanımlanmasını da etkilemiş olmasına özellikle dikkat çekilmiştir.

1.1. Epistemoloji Problemi: Empirizm ve Rasyonalizm İkiliği

En basit epistemolojik tanımıyla bilgi, özne ve nesne arasındaki ilişkiden doğan bir tür olgudur. Klasik epistemolojide “Çoğu filozof, insanda *bilen varlık* ve *eyleyen varlık* olarak iki temel yön ayırır ve bilen varlık olarak öznenin gerçekleştirdiği *bilme* edimini, öznenin nesneyle karşılaşmasında ortaya çıkan bir edim olarak gösterip *bilgiyi* de özne-nesne ilişkisinin bir ürünü olarak tanımlar” (Özlem, 2008a: 40). Doğaya, evrene ve kendimize yönelik bilgi edinimlerimiz, belli bir ben-özne ve benin-dışında-nesne arasındaki etkileşimler neticesinde meydana gelir. Felsefe eyleminin bütün tarihi de bu etkileşimlerin ve tepkimelerin nasıl, neden ve ne şekilde gerçekleştiğine bir anlam kazandırma tarihidir. Ancak bilgi, yalnızca felsefi bir problem değil, kazandığı anlam ile birlikte yaşamın her anına sirayet eden bir anlam alanıdır. Bilimin ve Aydınlanma’nın kendini temel olarak dayandırdığı Yunan felsefesi ve Rönesans ile birlikte bu felsefenin yeniden canlandırılmaya çalışıldığı yeni bir bilgi dünyasının kurulma hikayesinde, bilginin, bireysel ve toplumsal yaşamdaki değişimlerle bir arada yürüdüğünü gösteren belli başlı örnekler vardır. Bu örnekler bilgi probleminin en temel tartışması olarak karşımıza çıkan tümdengelimsel/rasyonalist bakış ve tümevarımsal/empirist bakış arasında yaşanan amansız mücadele çevresinde şekillenmiş olan düşüncelerdir. Bunlar bugün bilimin temelini oluşturduğu ve bilimin akla ve deneye dayanan otoritesinin şekillenerek bugüne gelişinde önemli rol oynayan düşünce filizleridir.

Rasyonalist yaklaşım, en basit anlamıyla bilginin akıl ve düşünme aracılığıyla elde edilebileceğini savunur ve temelleri Platon’a dayanır. Çünkü “Platon, doğru bilginin kaynağının duyular olamayacağını, duyuların ancak bir sanı bilgisi (doxa) sağlayabileceğini ileri sürmüştür” (Özlem, 2008a: 52). Platon’un idealar dünyasını ve bu dünyadan pay alarak oluşmuş somut dünyanın kazandığı anlamı,

düşünme ve aklın eylemini kullanarak açıklamanın mümkün olduğu fikri, dolayısıyla doğanın bilgisinin, kesin bilginin mümkün ve bizim dışımızda kendiliğinden var olduğu anlayışının temellerini oluşturur. Matematiksel ve geometrik bilginin, bizim dışımızda ve biz olmadan da birer gerçeklik olarak var olduğunun savunulması da bu anlayışın bir uzantısıdır.¹ Aristoteles de, rasyonalist anlayıştan temel alarak doğa bilgisinin bir “oluş” bilgisi olduğu ve deneysel bilginin olasılıklı yapısı nedeniyle bu oluş bilgisini anlamakta esas yöntem olamayacağını savunur.² Üstelik rasyonel anlayış, bu dönemde metafizik yaklaşımla henüz bir aradadır. Nitekim bütün bir Ortaçağ boyunca Aristoteles fiziğinin ve felsefesinin Kilise ile belirli bir uzlaş halinde devamlılığını sürdürmesi, dönemin siyasi, ekonomik ve toplumsal sıkıntılar içindeki Avrupa zihniyetinin şekillenişinde ve var olanı muhafaza etmeye yönelik tutumunda önemli bir rol oynamıştır. Ancak daha sonra Haçlı Seferleri ile başlayan ve Coğrafi Keşifler ile birlikte devam eden ekonomik, siyasi, dini ve ufki genişlemenin getirdiği teknik ve kültürel dönüşümler, doğa bilgisine yaklaşımın da yeni biçimlerini beraberinde getirdi. Avrupa kendisine yabancı dünyayla kurduğu ilişkinin sınırlarını genişlettikçe farklılıklar ve üstünlükler terminolojisi üzerinden kendi kimlik inşasını gerçekleştirdi. Bu siyasi, ekonomik ve kültürel birikimin neden olduğu yeni anlamsal oluşumlar ve değişimler, 19. yüzyılın Bilim Devrimi

¹ Söz konusu Platoncu matematiksel anlayışın Bilim Devrimi üzerindeki önemi hakkında bir tarihsel anlatım için bkz: John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2011

Ayrıca Feyerabend, Platon’un teorik bilginin imkanlarına inanarak kurmaya çalıştığı dünyanın salt akılcılık ile mümkün olamayacağını yine Platon’un matematiksel olana atfettiği rasyonalist anlamın 20. yüzyılın sonlarında yeniden öznel bağlamına geri dönüşü üzerinden ifade etmeye çalışmıştır. Feyerabend’in Platon’un pek çok diyaloguna yer vermiş olduğu *Akla Veda* adlı eserindeki değerlendirmelerine baktığımızda (özellikle “*Felsefe ve Akılcılığın Doğuşu*” adlı başlık altında [s. 136-141]) Platon’un burada sözü edilen ideal rasyonalist tutumunun boyutlarını daha net anlayabilmekteyiz.

² “Aristoteles, kanıtlama yöntemlerinin bazıları da dahil olmak üzere kendi öncellerinin başarılarını kabul eder. Ama onların yaptığı gibi kavramları basitleştirmez. Sağduyuya daha da yaklaşabilmek için onların karmaşıklığını arttırırken aynı zamanda nesneler, değişme ve hareket konusunda daha karmaşık kavramların üstesinden gelebilecek bir teori geliştirir. Bu şekilde ortaya çıkan yeni ve felsefi sağduyu yalnızca yaşamımızın her adımını yönlendiren bildik sağduyunun pratik otoritesi tarafından değil, aynı zamanda Aristoteles’in muhakemesinin teorik otoritesi tarafından da desteklenir. Sağduyu içimizde ve bizimledir, düşünce ve eylemlerimizin pratik temelidir, onun sayesinde yaşarız; ama şimdi onun için akılsallığını da sergileyebilecek durumdayız ve dolayısıyla onu destekleyen bir değil, iki sava sahibiz. Aristoteles çok geçmeden bunlara bir üçüncüsünü de ekler: Kendi hareket yasasını insan ile evren arasındaki etkileşimi de kapsayacak biçimde genişleterek insanın evreni nasılsa öyle algıladığını bulur ve böylelikle, teorik düşüncelerle pratik eylemlerin (süreçlerin, algıların) birbirlerine ne kadar sıkıca bağlı olduklarını gösterir. İnsan ile doğa arasında harmoni olduğu yolundaki özgün inancı doğrulayan bu hassas ve karmaşık birbirine uydurma işi, Aristoteles’in bilgi ve oluş konusundaki daha somut fikirlerinin arka planını oluşturur” (Feyerabend, 1999: 76-77).

anlatısının hakikati dünyevi ve ölçülebilir somutluğun sınırları içinde ve dolayısıyla doğanın kendisinde aramaya evrilişinde etkili olan sosyal koşullardı. Doğa felsefesi, 16. ve 17. yüzyılın yoğun seyahat döngüsü içinde modern bilimin ve modernitenin temellerini oluşturdu.³ Bu nedenle 19. yüzyılda bilim tarihi anlatısı söz konusu sosyal koşulların doğruları şekillendirdiği hakim fragman algı etkisiyle, Tanrı'yı merkeze alan yaklaşımı sürdüren düşünürlere yer verirken, onlardaki bu Tanrısal bağı göz ardı eden bir okuma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir tür Aydınlanma olarak okunan Rönesans'ın, sanatsal ve kültürel dönüşümler üzerindeki etkisi diğer yandan bilgi ve doğa probleminin ele alınışını da şekillendirmiştir. Kilise hakimiyetinin karşısında kazanılan zaferler olarak değerlendirilen bu değişimler, söz konusu rasyonel anlayışın da 16. ve 17. yüzyıl ile birlikte yeniden ele alınmasına zemin hazırladı. Burada karşımıza rasyonel akla inancın en net vurgusu olan “düşünüyorum öyleyse varım” ifadesiyle Descartes çıkar. Modern düşüncenin en önemli başlangıçlarından biri sayılan Descartes, matematiksel dili önemsemesi, evrenin kendiliğinden bir düzene sahip olduğunu savunan realist tutumu, aklın var olanı tamamen bilebileceğine olan inancı ile hem Platon'dan gelen metafiziksel rasyonalist yaklaşımın devamlılığını sağlamış hem de mekanik felsefenin oluşumunda önemli bir köşe taşı olmuştur. Descartes ile birlikte, doğanın ve evrenin mutlak bir düzen ve bu düzeni belirleyen yasalar ile işlediği anlayışı, makinaların bu dönemde bir tür doğa taklidi olarak önem kazanmasında son derece etkili olmuştur. Doğayı anlamak ve yasalarını bulup çözmek, ona dair bütün bir evren bilgisine sahip olmak; insana adeta doğaya hükmünü mümkün kılacak bir Tanrı makamının kapılarını açmıştı. Bu durum Avrupa'da olan kültürel, ekonomik ve siyasi birikimin bir üstünlük hikayesi olarak yeniden yazılmasına hem zemin hazırlamış, hem de olanı bu zeminde okuyarak tarihsel bir meşruiyet kazandırma imkanı sağlamıştır.

Mekanik düşünce, ekonomik zenginlikle de beraber, 17. ve 18. yüzyılı bir makinalar icadı dönemine çevirmişti. Bunun yanı sıra bu dönemlerdeki savaşlarda kullanılan makinaların bir üstünlük sebebine dönüşmesi siyasi anlamda da mekanik

³ Daha detaylı bilgi için bkz: Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1973

düşüncenin desteklenmesinde etkili olmuştur. Makinaların gündelik hayatı kolaylaştırmaya dönük faydalarının yeni icatlar ile daha da gözle görünür bir hal alması ile birlikte mekanik gelişmelere ve doğa filozoflarına (bilim adamları) verilen önem iyiden iyiye artmıştır. Salt bir düşünceden ziyade gündelik ve sosyal olanla sıkı sıkıya bağlı olduğunu gördüğümüz bu teknik gelişmeler rasyonalizmin gücünden faydalandığı kadar empirizmden de -bilginin ediniminde deney ve duyulara önem veren yaklaşımdan- pay alıyordu. Descartes ile aynı dönemde yaşayan Francis Bacon, bilginin duyulara ve deneye dayanan işleyişini savunan cephenin önemli bir kurucusuydu. Rasyonel yaklaşımın, metafizik içerikli akıl yürütmelere dayanan düşünme biçimlerini kati bir şekilde eleştiren empirist anlayış; bilgi probleminin diğer ucuna öznenin nesneyi duyular yoluyla anlamasını esas alarak deneyin bilgisini yerleştirdi. Aynı şekilde, akletme yoluyla metafizik anlamda kabul edilen bir ilk nedenden, bir bütünden hareket eden tündengelim anlayışını da eleştirmekteydi. Empirist anlayışa göre bilgi, duyular yoluyla edinilen bilginin deneysel olarak sınanması ile tikellikler üzerinden bütüne varmanın kendisiydi. Bu yönüyle empirist anlayış, 17. yüzyıl İngiltere'sinde yukarıda görmüş olduğumuz teknik gelişmelerin bir Sanayi Devrimi'ne dönüşmesinde son derece etkili olmuştur. Bilginin aşkınsal olanın alanından çıkarılıp, duyuların bilgisi ile sınırlandırıldığı bir dönemin mekanik gelişmelerin ve sanayinin sağladığı yeni ekonomik ve siyasi imkanlar içerisinde geliştirilmiş olması tarihsel bir tesadüf değildir. Hakikatin duyularla keşfedilebilir ve deneysel olarak tanımlanabilir olmaya başlaması demek, Batı düşüncesinin geçmişten miras aldığı metafizikten sıyrılma çabalarına girişmenin meşrulaştırılması demektir. Ancak bu dönem içinde bütün düşünürler ortak bir çatı altında tamamen benzeri bir düşünce ile olan biteni yorumlamıyordu. Mevcut bilgilerden sentezlenmiş farklı revizyonlar ve itirazlar da vardı. Fakat bu itirazlar, bu dönemleri anlatısına dahil eden 19. yüzyılın devrimsel tarih anlayışında yer almayacaktı. Çünkü esas alınması gereken noktalar, metafiziksel olanın dışında kalan aklın ve matematiksel olanın gücünü gösteren örnekler olmalıydı.

17. ve 18. yüzyılda hakim anlatının yanı sıra farklı sentezler ortaya koymuş olan düşünceler de vardır. Leibniz, revizyon rötuşunu görebileceğimiz önemli isimlerden birisidir. O, her ne kadar rasyonel anlayıştan yola çıkarak Descartesçi

aklın metafizik düşüncesini sürdürse de, aslında Aristoteles'in "oluş"un kesin olmayışına geri dönmüştür. Çünkü Leibniz'e göre esas olan "oluş"un ardındaki varlığı bulmaktır. Bu varlığın bilimi de ancak matematik modellerle bilinebilirdi. Onun "oluş" ve "varlık", "olgusal" ve "akılsal" ayrımı, bilgiye ve bilim düşüncesinin şekillenmesine yönelik önemli bir referans noktası olmasını sağlamıştır. Ancak 19. yüzyıl Avrupa zihniyetinde gelineen noktanın, metafiziğin karşısında kazanılan bir zafer olarak görülmesi, Leibniz'in oluşturduğu ayrımın metafizik kaygılarını sansürlemiştir. 19. yüzyıl Bilim Devrimi noktasında düşünmemiz gerekecek olan en can alıcı nokta da buradaki sansürlü algılama mekanizmasıdır. 19. yüzyıldan bakıldığında söz konusu isimlerin düşüncelerini 19. yüzyılın koşulları altında okuyarak onlarda yalnızca dönemin şartlarına uygun olan yanların ön plana çıkarılması, bahsini ettiğimiz fragman algının güçlü bir örneğidir. Öyle ki ele aldığımız iki cephenin karşılaştırmasını özetlemek gerekirse, bu dönemde Descartes, mekanik anlayışı ile doğanın düzenine ve onun anlaşılabilir kesinliğine vurguda bulunmuştur, Leibniz ise bu kesinliğe biraz daha şüpheli yaklaşarak sonuçların olasılıklar içerebileceğini belirtmiştir. Ancak her ikisi de matematik modele göre hareket etmek gerekliliğinde rasyonalist bir çatı altında birleşmektedir. 19. yüzyıl metafizik sansürü içindeki doğa bilimciler ise onların varlık-oluş üzerine düşünen felsefi yaklaşımlarını göz ardı ederek yalnızca matematiği önceleyen düşünme modellerini önemsemişlerdir. Bu konuda Doğan Özlem'in "Felsefe tarihi açısından bakıldığında burada ironi kokan ilginç bir durumla karşılaşırız: 'Deneysel doğa bilimi' idesi altında metafiziğe karşı düşmanca bayrak açan doğa bilimciler, 'matematikselsel doğa bilimi' idesi altında, Descartes'tan Leibniz'e kadar, metafizikçilerin geliştirdikleri matematikselsel modellere dört elle sarılmışlardır" (2008a: 47) yorumu 19. yüzyıldan geçmişe bakış noktasında yaşananları destekler niteliktedir.

Böylece iki uç arasında sınırların en keskin ve ayrımların en net olduğu dönem 17. ve 18. yüzyıldır diyebiliriz. Bu keskin ayrım, bilimin gelişimi ile birlikte bütün bir 19. yüzyıl hatta 20. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Fakat bu itirazlar ve sentezci yaklaşımlar, 19. yüzyıl sansürüne takılmış ve ancak sonraki yüzyılda yaşanan gelişmelerle birlikte gündeme gelmeye başlamıştır. Bu nedenle 19. ve 20. yüzyılın

ilk yıllarında bilim tarihi anlatılarında, metafiziğin ve hakikatin Tanrı'nın varlığı üzerinden tanımlandırılma çabalarına dair anlatımlar yer almaz. Örneğin 17. ve 18. yüzyıllarda empirist bir tutumla olsa da var olmayı algılanmış olmaya bağlayarak metafiziğin ve idelerin deneyci cepheden ele alınışının temsilcisi olan Berkeley, Comte'un pozitivist anlayışını geliştirmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak Comte ondan etkilenme biçiminde aklın metafiziği ve olgular üstü bilgiyi işleme çabasına getirdiği eleştiri ile sansür etkisini kullanmış ve bu arınmışlığı ironik bir boyutta dinselliğe varan katı bir pozitivizm anlayışına dönüştürmüştür. İnsan-bilgi ilişkisi ve ondan doğan meyvenin mahiyeti salt formların değil, sosyal yaşamın tam ortasında ete kemiğe bürünmüştür.

1.2. Bilim Devrimi'nin Temel İlkeleri: Özgürlük, Düzen ve İlerleme

Bilimin kurumsal anlamda güce kavuşması noktasında üzerinde temellendiği belli başlı kavramlar vardır. Bu kavramlar fragman algı dediğimiz mekanizmanın var olana dönük bakışında gördüklerini veya görmediklerini belirlemiştir. Bu nedenle bu başlık altında modern bilimin sacayakları olarak ideal ve doğruluğu şüphe götürmeyen özgürlük, düzen, ilerleme kavramları ele alınacaktır. Bu kavramlar, Avrupa genelinde toplumsal ve siyasal yapılanma atmosferinde son derece önem atfedilen ve odağa yerleştirilen bir anlama sahiptir. Bunda hiç şüphesiz Fransız Devrimi'nin yaratmış olduğu etkiler söz konusuydu. Yine aynı şekilde tarihe bakış noktasında, tarih felsefesi tartışmalarının da gündeme gelmesi, dönemin siyasî yapısı içinde geçmişi okumanın ne biçimde gerçekleşeceğinden ve yeniye uygun okuma biçimi arayışlarından kaynaklanmaktaydı. Ancak bunların yanı sıra mevcut doğa bilgisinin düzeninin bilinebilir olduğu inancını geliştiren hakikatin keşfedilebilir bir gerçek olduğuna inanan fragman algıdan bakıldığında, olgular karşısında bu algının öğelerini görme ve onlar üzerinden anlam üretme çabası da vardır. Bilim Devrimi'nin temel ilkeleri olarak tespit ettiğimiz bu kavramlar, 19. yüzyıl düşünürlerinin hakikate olan bakışında da son derece etkili olmuştur. Yalnızca hakikatin yeni duyular bilgisi sınırlarına çekilmesinde değil, aynı zamanda insanın ve toplumsal olanın bilgisinin de ne şekilde tanımlanacağına belirleyici bir rol oynamıştır.

19. yüzyılın bu fragman algısı içinde düşünürler, sanayinin ve onun toplumsal yapı üzerindeki köklü etkilerinin gölgesi altında gerçekleşen değişimin neden olacağı sonuçlar karşısında bu bilinemezliği bilinebilir kılma çabası ile kendi döneminin bilgi tanımları etrafında şekillenen çözümler üretmişlerdir. Burada ele almış olduğumuz isimler de tam olarak söz konusu ilkelerden yola çıkarak mevcut bir düzen bulmak, bu düzenin anlamını keşfetmek ve düzenin istikrarı için neler yapılabileceğini sorarak toplumsal ve siyasi anlamda ideal olana ulaşma arzuları ile fragman algıdan etkilenecek gelişen düşüncenin önemli örnekleridir.

Bu kavramlar, söz konusu ilkelerin fragman algıya dönüşmüş olan güçlerinden etkilenecek düşünmüş olmalarının yanı sıra, yine bu ilkelerin bilimsel düşünce içinde kuvvetli bir yer edinmesine de kendi şartları içinden katkıda bulunmuş olmaları nedeniyle J. J. Rousseau'nun, Immanuel Kant'ın ve G. W. F. Hegel'in çalışmaları merkeze alınarak incelenmiştir. Sonraki başlıkta, ağırlıklı olarak epistemolojik tartışmalar merkeze alındığı için, düşünürlerin kendi dönemlerindeki siyasi ve kültürel arka plana sadece belli noktalarda değinmekle yetinilmiştir. Düşünürlere yönelik değerlendirmeler, onları sonradan yorumlamış olan anlatımlar üzerinden değil, bilhassa düşünürlerin temel eserleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Çünkü birincil kaynağa yönelmek, düşünürlerin kişisel fragman algılarının düşünceleri üzerindeki etkisini daha görünür kılmaktadır. Aynı zamanda bu değerlendirme fragman algının etkileyen ve etkilenecek değişen süreçlerinin 19. yüzyıldaki bilgiye odaklanmış olan felsefeyi meydana getirdiğini yaşamış hikayeler üzerinden somutlaştırmaya da imkan vermektedir.

1.2.1. Jean-Jacques Rousseau

İlk olarak *Toplum Sözleşmesi* eseriyle insanın ve toplumların özgürlüğü meselesi üzerine -sosyolojik yönden ziyade- daha hukuksal ve devlet yönetimi bazında odaklanan Jean-Jacques Rousseau'ya bakabiliriz. En genel anlamıyla Rousseau'da, insanın artık eski doğal halinden çıktığı ve doğal güduları ile hareket etme olasılığının kalmadığı düşüncesi hakimdir. İnsan artık belli bir toplum ve kültür içinde, hem bunları üretmekte, hem de onlar tarafından üretilmektedir. Bu nedenle

insan artık kendi eylemlerinden sorumludur. Bu sorumluluğun neticesi olarak da iradesini, aklın direktiflerine göre belirlemelidir. İradenin söz konusu olduğu toplumsal alanda insan özgürlüğe artık doğal güdülerıyla ve çıkarlarıyla hareket ederek ulaşamaz. İradenin yönetimi bu nedenle akla verilmeli ve akıl yoluyla bir düzen meydana getirilmelidir. Özetle herkesin kendisini ortak bir bütünlüğe vermesiyle, aslında kendi özgürlüğünü de sağlamış olabileceğini düşünür. Böylece Rousseau’da modern toplum, doğa felsefesinde ortaya konan yeni insan tanımından hareketle tanımlanmaya başlar.

Aynı şekilde bu dönemde temel ilkelere birisi olan düzeni belli kademeler halinde gelişim periyotları olarak görme alışkanlığının önemli bir detayını da onda görebiliriz. Ona göre ulusların da insanlar gibi gençlik ve olgunluk çağları vardır ve bu çağlara göre davranılmalıdır. Eserinde bu konuda Deli Petro olarak adlandırdığı Rus hükümdarının, kendi ulusunu daha Ruslaştırmadan evvel, Batılılaştırmak çabası içerisinde bulunmasını gerçek bir uygarlaşma olmaması nedeniyle eleştirir (Rousseau, 2013: 42-43). Bu yönüyle yine Fransız Devrimi şafağındaki dönemin hakim anlayışı olan ulus ülküsü üzerinden düşünme biçimini, hatta bu biçimin romantik bir halini Rousseau’da görebilmekteyiz. İnsanların, toplumların ve ulusların özgürlüğü, artık yeni siyasi, kültürel ve tarihi koşullar altında şekillenmektedir.

Rousseau’da sıklıkla vurgulanan özgürlük, eşitlik ve adalet söylemleri, onun fragman algısı hakkında bir fikir verdiği gibi, bize dönemin ilerleme, eşitlik, bireysel ve toplumsal özgürlük bağlamları hakkında da dolaylı bir kaynak sağlar. Ancak Rousseau her ne kadar romantik bir söylem formunda konuşarak ideal olanı kurgulamaya çalışsa da, aslında ideal addettiği düzenin asla mümkün olmayacağını da bilincindedir. Örneğin demokrasinin ideal bir biçiminin asla tam manasıyla olamayacağını söyler. “Sözcüğü tam anlamında alırsak, diyebiliriz ki, gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır” (Rousseau, 2013: 63). Montesquieu ve Montaigne’den örnekler veriyor olması da, içerisinde söz konusu düşünürlerin de bulunduğunu belli bir bilgi geleneğini sürdürüyor olduğunu göstermektedir. Böylece Rousseau, hem 19. yüzyılın temel ilkelerinin özelliklerine mantıklı bir çerçeve çizmeye çalışmış, hem de kendi adalet inancının -yalnızca Tanrı’nın sağlayabileceği bir mükemmellikte olduğunun hala farkında olan-

geçmişin metafiziksel idealar anlayışının sürekliliğini temsil eden bir eşikte konumlanmıştır.

Bu eşik üzerinde duruşuna bir örnek daha vermek gerekirse yine *Toplum Sözleşmesi* metninde, monarşiyeye yönelik düşüncelerinde, fethetmenin yönetmekten daha kolay olduğunu belirttikten sonra, buna bir örnek olarak, hem fiziksel, hem mitsel bir benzetme kullanır. “Oldukça uzun bir kaldıraçla insan dünyayı tek parmağı ile yerinden oynatabilir ama, onu taşımak için Herakles’in omuzları gerekir.” (Rousseau, 2013: 70). Burada hem Arşimet’in meşhur sözünü görürüz, hem de bir Yunan Tanrısı’nın tasvirini... Metinde bu tarz doğa, metafizik ve geçmişe dönük benzetmelerin yoğunlukla kullanılmış olması ile söz konusu eşik temsil ettiği bir kez daha netleşir. Bu yüzyıllar, bilindiği gibi, Avrupa’nın özellikle Fransız Devrimi’nin etkisiyle birlikte toplumsal anlamda yeniden bir düzenlenme sürecine girdiği ve gelişmelerin yeni bir çağa özgü olaylar olarak değerlendirildiği önemli bir dönemdir. Bu dönemde ortak sorun çoğunlukla, tarihin nasıl ele alınacağı ve toplumsal alanda insanın nasıl bir konum alacağı soruları etrafında yoğunluk kazanmıştır. Geçmişe, mevcut bilgiye ve düşünme biçimlerine şekil veren, verdiği şekilden süreç içerisinde kendisi de pay alan toplumsal ve siyasal düzen kaygısının ortaklığı, 19. yüzyılı hazırlayan fragman algının geçmişten neleri ayıklayacağını belirleyen önemli ipuçları olmuştur. Bu doğrultuda 19. yüzyılın devamında ilerleme, düzen ve özgürlük ilkelerine yönelik kendine güven artarak devam etmiş ve ideaların metafiziği biraz daha silikleşmiştir.

Rousseau’nun 18. ve 19. yüzyılların eşliğinde duran fragman algısının izlerine *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* metninde de rastlamak mümkündür. Bir yarışma sorusu olan ‘Bilim ve sanatlar insan ahlakını yükseltti mi?’ sorusuna yanıt olarak hazırladığı metinde, bu soruya en başından net bir ‘hayır’ cevabı vererek, söylev boyunca bilim ve sanatların gelişiminin aslında birer lanetten farksız olduklarını kanıtlamaya çalışır (Rousseau, 2007: 3). 18. yüzyılın Avrupa’sında -ve özelde Fransa’sında- bilim ve sanat konusunda Rönesans’ın o taze “hayran olma” etkisini göz önüne aldığımızda, Rousseau bu hayranlık duygusuna kendisini tamamen kaptırmamış görünür. Çünkü söylevi boyunca bilimler ve sanatların lanetlerini sıralar. O bu yaklaşıma, tarih boyunca bütün insanların ve toplumların benzeri bir

durum sergilemiş olduğundan yola çıkar ve tek tek örnekleri değerlendirerek bir sonuca ulaşır. Merak kötülöklere neden olan bir bela gibidir. Bilim ve sanat eylemi ile de bunu süslemek ise güzelliğı ve bilgi yükselişinin yanında kendi yozlaşmasını ve erdemin çöküşünü de getirir. “İnsandaki gereksiz merakın doğurduğu kötölükler yeryüzü kadar eskidir.” (Rousseau, 2007: 11). Sokrates’e övgüleri ile bilgisizliğin esas bilme şekli olduğunu düşünür. Bilgi konusunda ukalalığın kötölüğünü aşağılar. Var olanla yetinmeyerek, insanların kendi kişilikleri ve insanlıkları ile görünmeyip, sanatların ve bilginin süsleri ardına saklanarak türlü oyunlarla kendilerini farklı sunmalarını hoş karşılamaz. Toplumda bunları sergilemenin toplumsal özgürlüğünün yitirilme riskine kapı aralaması (*Toplum Sözleşmesi*’nde insanın özgür doğup toplumsal düzen içerisinde zincire vurulması anlayışında olduğu gibi) ve bilmenin ve merak etmenin de aslında Tanrı’nın yasakladığı ve istemediğı bir şey olması gibi nedenlerle Rousseau bu çukurdan uzak durarak yaşamayı ve erdemleri yüceltmek üzere çabalamayı olumlar. Bilginin yozlaştırıcı, sanatın da maskeleyici etkisine vurgusu, içinde bulunduğu Aydınlanma inancı yüklü dönemde hem normaldir, hem de ilginçtir. Normaldir, çünkü yoğun bir Aydınlanma anlayışı ve ilerleme ilkesi içinden düşünme modası, onu, hakim söylem içinde sürekli vurgulananı sorgulamaya yöneltmiştir. Kısacası gerekli zemini, eleştirdiğı ortamdan sağlamıştır. İlginçtir, çünkü bu ortamda çoğunluğa kapılıp gitmek genelde insanın kolayı seçme meylinin yaygın görülen bir neticesidir. Rousseau bu durumdan kendisini kurtararak sorgulama aşamasına geçmiş görünür. Her iki eserinde de kendi çağının genel kabullerini sorgulamaya çalışan farklı bir konumdan kendi yüzyılına yaklaşmıştır. Öte yandan da anlam ayaklarından birini hala eşiğın diğer ideacı, metafiziksel ve Tanrı temelli yaklaşımlarının orada bırakması bakımından da eski algının yeni düzeni yorumlamasına canlı bir örnektir. Bu satırlarda Rousseau’nun her ne kadar 18. yüzyılın sonlarında bilim ve sanatlara duyulan hayranlıktan rahatsızlık duyan eskiye bağılı yanının söylemlerini işitiyor olsak da, aynı zamanda onlar, toplumların belli kavramlar karşısında ve belli girdiler neticesinde benzeri çıktılarına maruz kalacağına dair evrensel bir 19. yüzyıl zihniyetinin yansımalarını da görmemizi sağlar.⁴ Çünkü ona göre insan Tanrı’nın yarattığı bir varlıktır ve onun

⁴ Rousseau’nun düşünceleri ve hayatı arasındaki paradoksal ilişkiler, onun daha özel düşüncelerinin (*Emile*) ve hayat hikayesinin yer aldığı (*İtirafılar*) eserlerinde de görülür. Rousseau, *Emile*’de toplum

bize verdiği düzenin dışına çıkmak kötülükleri de beraberinde getirecektir. Burada düzenin, Locke'ta olduğu gibi, Rousseau'da da hala Tanrı'ya atfedilerek anlam kazandığı görülür.

Buraya kadar bilgi dünyasına ait olan her şey son derece “rasyonel” ve “soyut” hatta metafizik dünyanın sınırları içinde tartışılan “doğa felsefesi” formundadır. Bu düşünme eylemini gerçekleştiren isimler de çoğunlukla -farklı nazarlardan yaklaşılar da- filozoflar ve daha doğrusu “doğa filozofları” (bilim adamları)dır. Rousseau'daki, rasyonalizmin tümdengelsel, aklın ideal olanla ve soyut dünya ile olan ilişkisine üstünkörü bir bakış dahi bunu gösterebilmektedir. Fransız İhtilali ve sonrasındaki toplumsal koşullara ve atmosfere şahit olmamış olsa da öncesinde devrimi hazırlayan koşullar içerisinde bulunmuştur. Avrupa'da Rönesans ve Reform ile birlikte bütün bir siyasi, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin yaşandığı, eski olanın terki ile yeni olanı edinilen yeni dünya görüşüyle kurabilme arzusunun baskın olduğu bir çağda, düşünce dünyasının lokomotif bir özellik göstermesi tesadüf değildir. Yeni empirik ve duyu temelli bilgi anlayışının kurulumu mevcut ve mevcudun bağlı olduğu bilgi geleneğinde harmanlanarak şekillenmiştir. Fakat bu şekillenme düşünürlerin kendilerine gittiğimizde, 19. yüzyılın anlattığı keskin-ani bir Aydınlanma formunda olmamıştır. Nitekim 19. yüzyılın kendisini, ona yaslanarak kurduğu modern bilgi ve bilim anlayışının temeli varsayılan isimlerde, Aristotelesçi ve Descartesçi bir akıl anlayışının -örtük de olsa- devam ettiği görülmektedir.

1.2.2. Immanuel Kant

Kant'ın *Prolegomena* adlı eserinde metafizikle hesaplaşmaya artık son noktayı koymaya çalıştığını görürüz. Soyut olanların dışarıda bırakılması gerektiği kabulünün en güçlü ilanı -19. yüzyılın bilimlerinde temel isimlerden birisi, belki de birincisi olan- Kant ile gerçekleşmiştir Akıl metafizikten arındıran çağın eşiğinde, bu

içinde bir çocuğun nasıl yetiştirilmesi gerektiğini detaylı bir biçimde anlatırken, gerçek hayatta kendi çocuklarını yetimhaneye göndermiştir. *İtiraf* adlı otobiyografisinde ise insanın kendi hayatını anlatırken aslında onu görmek istediği bir tür kurguya dönüştürerek aktardığını, bu yüzden asla tam gerçek bir anlatım olmadığını kabul ederek yazmıştır. Onun düşünürken paradoksal olanı önemsemesi, bilgiye ve bilimsel olana bakışında da etkili olmuştur. Rousseau'nun daha detaylı biyografik analizi için bkz: Leo Damrosch, *Jean Jacques Rousseau*, çev. Özge Özköprülü, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011

yöndeki fırça darbelerinin büyük birçoğunda Kant'ın emeği vardır. Bilimin bir disiplin olarak işleyebilmesi için iki uç noktanın (empirist-rasyonalist) ortak bir paydada buluşması adına önemli bir kilometre taşı görevi görmüştür. Ancak tabii kendi döneminin kaygılarını da -her insan gibi- beraberinde taşıyarak ve o gözlükler içerisinden bakarak bunu gerçekleştirmiştir. Metafizikten keskin bir kopuşu arzulamak yerine, onun “olması gereken” formuna nasıl kavuşacağını mesele edinmiştir.

Kant'ta akıl, ne salt deneyimin içinde çıkarımsız bir duyusalığa mahkum edilmiş, ne de eski metafizik söylemlerin hayaletlerine bağımlı kılınmıştır. Kant'tan sonra Hegel'de aklın aşkınlıkla olan mücadelesi, öte alemde yeniden çağrılacak olsa da, metafiziğe indirilen en net darbe Marx'tan gelmiştir. 19. yüzyıl sonrası Avrupa atmosferinde, metafizik hortlaklar, hayalet avcısı olan bilimciler tarafından daha güçlü silahlarla avlanmıştı. Kant, metafizik hayaletleri insanın olmazsa olmaz bir gerçeği olarak düşündüğü için, bu önsözü (*Prolagomena*) yazmış ve olası bir metafizik istilasına yeniden düşmemeyi salık veren Ortaçağ'ın karanlık tarihsel hafızasının ardından konuşmuştur.

Kant bu güdüyle, eserinin başında metafiziğin bir bilim mi olduğu, bilimse neden ilerlemediği, neden belli ölçüleri olmaksızın olduğu yerde dönüp dolaşan fikirler silsilesi içinde kaldığını sorarak konuya giriş yapar. Ve daha en başında, bilimlerin tasnifi gerekliliğini savunur. Bilgi türleri arasında bir ayrım gözetir (Kant, 2002: 23). Her bilimin kendi ölçütü vardır. Metafiziği, yeni bilimsel dünyaya uyarlamak ve zaten her zaman var olacağı kesin olan bu gerçekliği makul bir sistem içerisinde konumlandırmak amacındadır. Sınırlarını, özelliklerini, amacını ve anlamını keşfeder. Bu keşfi çağdaşları ve sonraki nesillerle paylaşır. Kant'ın yapmaya çalıştığı şey, düzen anlayışının, ilerlemenin, bilginin özgürlüğünün sacayaklarını, metafiziği yeniden düzenlemek suretiyle ortaya koymaktır. Gerçekleştirilen keşifler sayesinde, insanın bilgi ve bilim karşısında özgürlüğünün ve eski anlayışların terkinin ilanıdır. Bu tam bir Aydınlanma zihniyetidir. Tanımla, anlamlandır, ayırıştır, biçimlendir ve kategoriler haline getir... Ama sadece ayırıştırıp duyusal ve deneysel gözlemler yapmakla yetinmek de onun için yetersizdir. Bu nedenle, belirlenmiş detayların bütündeki anlamını akılcı bir yaklaşımla

değerlendirme ve aklın kategorilerine tabi tutma anlayışını da söz konusu süreçlerin temeline yerleştirir. Hume'un, nedensel zorunluluğun esas sebebinin kaynağını bulamamış olmasının ardından, bu durumun "deneysel bilginin alışkanlığından" oluştuğu sonucuna varmasını eleştirir. Kant, Hume'un bu zor sorudan kaçtığını düşünür. Öznel zorunlulukları nesnel zorunluluk sanmak alışkanlığından ötürü a priori neden-sonuç ilişkisi kurulmaktadır düşüncesi ona göre eksiktir ve bu yalnızca deneyle açıklanamaz. Sentetik a priori bilgilerin (metafiziksel anlamda saf aklın imkanlarıyla yola çıkarak yeni bir bilginin üretiminin nasıl mümkün olduğu sorunu) nasıl olanaklı olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışır. Metafizikçilerin bu soruya yanıt verememeleri, onların gerçek bir bilim olma konusunda eksik kalmalarını ve olmayan bir transandantal felsefe anlayışından hareket ettiklerini gösterir. Böylece Kant için bir bilim olarak mümkün olan şey, saf matematik ve saf doğa bilgisi olur. Gerçekte saf matematik de özünde aklın a priori bir ürünüdür. Ancak metafiziğin soyut düzlemdeki atıp tutmalarından farklıdır. Çünkü aklın kendi a priori üretimini deneysel olarak tespit eden, somut üzerinde kanıtlayan ve alanını belirleyen özelliklerinin yanı sıra, işlevsel bir geçerlilik alanı ve bunu devamlı olarak test edebilme imkanları da vardır. Bu nedenle saf matematik ve doğa bilgisi, aklın a priori bilgisinden doğmak zorunda olsa da metafizikten farklı olarak deneysel ve somut anlamda kanıtlanabilir. Kant'a göre, bilimin tacı bu nedenle onlara aittir ve metafizik saf aklın içine hapsedildiği ölçüde bir bilim olamayacaktır.

Matematikte ve geometride uzam ve zaman, bir tür görü olarak, zorunlu kabul edilir. Çünkü bu kabulün olmadığı yerde ilerleme de imkansızlaşır. Ama bu kabul, kesinlikle deney bilgisinden değil, bir tür akıl görüşünden gelir. Bu nedenle akıl meselesinde Kant için, aklın temas ettiği her yeri bilmek, anlamak ve aklı o bütünlük içerisinde değerlendirmek temel bir gerekliliktir. Bir organın çalışma mantığını anlamak için onun bütünlük içindeki rolüne bakmak gerektiğinden söz etmesi bu mantıktan türer ve akılda belli kategorik ayrımlaşmaların olması da zorunlu bir hal alır. Böylece Kant, düşünmek, okumak, bilgileri anlamlandırmak için belli a priori bilgilere, bunların kesinliklerini ve zorunluluklarını kabul eden bir inanca sahip olmak zorunluluğu ve sonrasında da duyuusal deneyler bunu desteklemek veya çürütmek suretiyle yeniden şekil vererek nesnel bir bilgi anlamına kavuşmanın

formülünü hazırlar. Başka bir deyişle, nesnellik, aklın kategorilerinde üretilen bir görünün/bilginin doğa ile olan ortaklığı noktasında mümkün hale gelir. Doğa bilimlerinin kesinliğine duyulan hayranlığın kaynağı da burasıdır.

Nesnelliğin mümkün kimliğinin kazandırılmasının ardından, bu akıl yürütmeleri ve deneysel bilgiyi bir arada işleyerek düşünme eylemini, genel geçer anlamlı bir yasa olarak addetmemizi sağlayan bir anlama yetisinin gerekliliğini açıklamak gerekir (Kant, 2002: 74). Buradan Kant fenomen-nomen ayrımına giderek bu soruna da bir açıklama getirir. Uzam yalnızca yasaları ve deneyimlemeyi mümkün kılan bir düzen olduğu için biz onun yasalarına, yalnızca fenomenler, yani görünürün bilgisi düzeyinde -anlama yetisi aracılığıyla- ulaşabiliriz. Nomen, yani görünürün ötesindeki yapısal bilgiye deneyimlemenin imkansızlığı nedeniyle asla ulaşamayız. Ona göre metafiziğin bir hatası da, buna saf akıl ile ulaştığını iddia etmesi, kanıtlanamaz hayalciliğidir. Kant, mevcut epistemolojik çıkmazı (empirizm-rasyonalizm) ve nesnel bilginin imkan arayışını, döneminin bilgi kabullerinden sistemine uygun olanı anlamlı kırıcı bir filtre ile seçerek inşa etmiştir. Ancak onun felsefesi bir inşa olarak değil -Kant'ın bilgi kabullerinden yaptığı seçim eyleminin aynısı gerçekleştirilecek olan- aklın ve bilimin gücünün keşfi olarak okunmuştur.

1.2.3. G. W. Friedrich Hegel

18. ve 19. yüzyılda bilginin nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı meselesinin özellikle tarih, siyaset ve ekonomi düzlemlerinde ele alınmış olmaları da sosyolojik açıdan bize belli işaretler vermektedir. Modernliğin ve modernizmin kaynaklarını ve tarihini yazma eylemi, birçok düşünürde karşımıza temel bir tarih problemi olarak çıkar. Bunlardan en önemlisi Hegel ve onun dünya-tarihi üzerine geliştirdiği diyalektik felsefe anlayışıdır. Hegel, en genel anlamıyla, toplumsal alanın tıpkı doğa bilimsel alanda genel-geçer ve evrensel yasaların varlığı gibi keşfedilmeyi bekleyen bir özünün, bir tinselliğinin ve dolayısıyla da mahiyeti bakımından değişmeyen bir yasasının var olduğunu düşünür. Özne olan, bireysel olan ve ahlaki olanın değil tarihte genel olan idenin, tözün peşine düşülmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunu da sağlayacak olan akıldır. Genel töz ve ide, kendine özgü bir oluşum içindedir. Dış

etkenlere ve zamana bağılı olarak değişim göstermez. Hegel'in felsefi dünya tarihi, akıl ile tarihteki bu genel ideyi tespit etme ve onu anlama çabasını içerir. Toplumların dünya tarihine böyle bir bakış, koşullara göre biçimsel olarak sürekli değişen, ama her değişim de kendi özündeki tinselliğin sabit düzenini işletmekte olan yasanın keşfini sağlayacaktır. Başka bir deyişle keşfedilmesi gereken hakikatin üzerindeki örtünün kaldırılması için düşüncenin, bilginin ve toplumların tarihlerini incelemek ve onların ortak olan özlerine varmak gerekir. Bunun keşfi ile toplumların ilerlemesi, bu tının mükemmele giden basamaklı ve birbiri içinden nedensel olarak birbirini doğuran diyalektik sürecin işleyişi, bize nihayetinde toplumsala ait olanın bilgisine erişimi sağlayacaktır. Görüldüğü gibi Hegel'de hala hakikatin kendinden menkul oluşuna dair inanç sürer ve bu inanç ekseninde 19. yüzyılın hakim fragman algısı içinde insan ve toplumu anlamlandırmaktan başka bir şey yapmaz. Anlamları, insanın öznelliği tarafından inşa etme düşüncesi Hegel için çok uzaktadır. "Saat kurulmuştur ve kendiliğinden ilerlemektedir" (Hegel, 2014: 76). Dolayısıyla ondaki düalizm, doğa ve insan dünyalarının birbirinden ayrılığı üzerinedir. Bu aslında bir nevi klasik bilgi anlayışındaki özne-nesne ilişkiselliğine benzerlik gösterir. Ama Hegel, özne alanının, yani insana ait tinsel alanın da belli yasaları olduğu ve bunu tespit ederek belli bir yasalar sistemini keşfedebileceğimizi düşünür. Bu nedenle Hegel sistemi yaratmaktan bahsetmez. Sistem zaten yaratılmıştır, biz yalnızca akıl yoluyla bunu keşfetmenin ve bunun yollarını aramanın ardına düşmeliyiz. Onun meşhur tin anlayışı da buradan çıkar.

Hegel, insanın dünyasına ait olan her şeyi tinsel dünya olarak adlandırır. Onun için dünya tarihi bir tiyatro sahnesidir (Hegel, 2014: 60). Her ne kadar bu sahnenin içinde olsak da akıl ile sıyrılabilceğimiz ve akıl ile nesnel bir biçimde dışarıdan izleyerek yargılayabileceğimiz bir şeydir. Dolayısıyla bu dünyada geçmişte ve bugünde ne kadar çok çeşitlilik görülüyor olsa da her birinin ortaklığını yansıtan bir genel tipin, temel ve aynı olan bir özün olduğuna inanır. Bu, tarih boyunca insanın tinsel dünyasında -ne zaman ve nerede olursa olsun- var olan değişmeyen ve çeşitliliklerin kendisinden doğup türediği bir özün varlığına işaret eder. Ama onun tinsellik anlayışı, doğanın empirik bakışla elde edilen nedenselliğinden farklıdır. Çünkü doğa her zaman aynı ve birbirinin niteliksel olarak tıpatıp benzeri

süreklilikleri sergilemekle meşguldür. Bu nedenle onları belli bir duyuşsal ve empirik yöntem ile deneyimlemek mümkündür. İnsan dünyası ise bu kadar tekdüze değildir, çeşitlilikler içerir. İnsan dünyasında olan tin; eylem, özgürlük ve gerçek özün bulunduğu asıl alandır. Bu nedenle söz konusu tarihsel bilgiler içindeki özün farklı bir tutumla aranması gerekir. Duyular ve içgüdü bilgisi de tıpkı doğa bilgisi gibidir, yalnızca buraya bakmak, özde olanın tinsel yanının eksik kalmasına neden olacaktır. Hegel’de idealizmin bu denli güçlü olması, bütün arayışının bir neticesidir.

Hegel hem kendi döneminin inanç izlerini hem de epistemolojik kabullerini bir arada taşımasıyla tıpkı yukarıda işlenen diğer isimler gibi tezimizi destekleyen bir düşünme formu da ortaya koymaktadır. Hegel için “Tin bilendir: fakat bilme usu olan bir nesnenin bilincidir” (2014: 61). Ona göre insan -Tanrısal bir mana da yüklediği- tinselliğin belli bir bilincine sahip olabilir. Hegel için güneş sistemi de kendi idealine uygun bir düzen ve yasa içerisinde sürer gider, gezegenlerin dönmesini sağlayan da bu yasa ve usun varlığıdır. Bu varlık ise asla bozulmaya uğramaz (Hegel, 2014: 43). Ancak gezegenler bu tinin bilincinde değildir, hareketleri yalnızca yasaya uyma eylemidir. Bu sistemin bilincini ve tinin bilinebilirliğini ancak gözlemlemek, oradaki usu keşfetmek suretiyle açığa çıkarırız. Böylelikle nasıl ki doğada kendi bilincinde olmayan bir durumu akıyla bir bilinçlilik seviyesine taşıyarak anlıyorsa insan, kendi özüne yönelik bir bilinç seviyesiyle ve tinsel düşüncenin özgürleştirici özelliğiyle kendi varlığının temelinde yatan yasaları da keşfedebilir. Ona göre insan, anlamsal ve söylemsel düzlemde hala evrenin merkezinde ve onun için yaratılmış olan bu muazzam düzenin biricikliğinde şekillenmektedir. Hegel, kabul edilmiş bu bilgiler ışığında mevcut ilkeler ile girdiği ilişkinin içinden kendi dünyasını kurgulamıştır.

Burada Hegel’de, aklın bilinçli bir eylemi olarak düşünmenin empirik duyuşsal bir eylemden daha üstün olduğu ve insanın tarihin ve halkların tinselliğinin keşfinde olması gereken yöntem olduğunu görürüz. Ancak onun bu özgürlük anlayışı, kurulmuş olanı, kaderci bir yazgı içinde Tanrı’nın belirlemiş olduğu özü anlayabilme yetisi anlamındadır. Onu değiştirmeye kadir bir özgürlük anlayışı değildir (Hegel, 2014: 67). Bu yönüyle de 19. yüzyılın, doğayı ve evreni anlayabilmenin ötesinde artık onu yönetebilir ve değiştirebilir olma kudretini insana bahşeden -bilhassa bilim

aracılığıyla- anlamın kendisi değildir, biraz evvelidir. Buna örnek olarak, tarihte yaşanan devrimlere insan bilincinin elinde olmayan, dünya tarihinin tininin bir yazgısı olarak görmesi verilebilir. Oluşan devrimler, Tanrısal bir yazgıdır. Tinin aşamalarında gerçekleşmesi gerekiyorsa gerçekleşirler. Bu tıpkı Rousseau'da olan insanın doğuştan kral olması örneğindeki toplumsal hiyerarşiye benzer. Hegel, Batı'nın devrimlerinin, ona özgü bir yapının güçlü emareleri olduğunu bu teorisiyle güçlendirmiş olur. Ancak bu yaklaşım hala fragman algının anlamlı kırpıcı filtresinde son kırıntılar olarak var olan metafizik etkinin içinden çıkan düşüncelerden ibarettir. Kant'taki gibi onu kendi sisteminde tanımlamaya (keşfetmeye), hatta bu görev üzere var olmaya muktedir bir insan anlamı değildir. 19. yüzyıl bilim algısı bu nedenle Kant'tan daha çok faydalanmıştır.

Hegel'de yaratılmış ve şaşmaz bir biçimde işleyen devasa sistemin adı olan tin anlayışı, aynı zamanda, kendinden doğarak her defasında daha da incelmış ve yükselmiş, yeni bir gençleşmeye işaret eden bir ilerleme anlayışıdır. Bu yönüyle aşamalı bir özelliğe sahiptir. Öyle ki Hegel'de tinin ilk basamağı, Doğulularda olduğu gibi doğanın ve tinin bir bütün olarak ele alındığı aşama; ikinci basamak, Yunan kültüründe olduğu gibi tinin kendi üzerine düşünmeye başlaması ve özerkliğinin fark edildiği aşama; üçüncü basamak, Roma gibi tinin geliştiği aşama; dördüncü basamak ise, Cermenik topluluklarda ve Hristiyanlıkta gelinmiş olan aşamadır (2014: 69). Bu son aşama, tinin olgunluk ve yaşlılık çağıdır. Buradan yepyeni bir çağın kapıları açılacaktır. Hegel'in bu basamaklandırıcı dünya tarihi, Avrupa'nın sanayi gelişiminde bilinçli bir gelişim sergilediğini, bu yüzden üstün bir sistem kurmaya başladığını da ima eder. Hegel'de görülen Yunan öncesi zamanı tarih öncesi olarak kabul eden ve üzerinde durulmaya gerek görmeyen bu yaklaşım, tam olarak modern bir tutumdur. Aynı şekilde Hegel'de, dünya tarihinde idelerin izlerini araştırma noktasında, insanın ilgilerinin ve tutkularının önemli olduğu da görülür. Buradan yola çıkarak da bireylerin, vatandaşların ilgi ve tutkuları ile devletin genel ereklerinin birleşip kaynaşmış olması durumunda ideal devlet düzeninin olacağını belirtir. Burada Rousseau'nun, toplumu ve devleti insan özgürlüğünü kısıtlayan, onun doğal durumunu ve iyiliğini bozan kurumlar olarak konumlandırmasına benzerlik gösterir. Ancak Hegel tam tersi olarak esas özgürlüğün

toplum ve devlet kurumları ile gerçekleştirebileceğini düşünür. Çünkü ona göre özgürlük tinin özünün açığa çıkmasıdır. Bu açığa çıkış da belli bir ereksel ortaklık içerisinde gerçekleşmesi ile mümkün olur. Tarihin ilgileneceği nokta da şimdiye kadar, şimdi ile bağlantılı kısım ve sonraki kısımdır; modern kurumlar, yapılar ve onların meseleleridir. Temel hareket ettirici, hakim fragman algı içinde, aydınlanmış Avrupa'nın toplumsal ve siyasal sorunlarının felsefi düzlemde meşrulaştırılma güdüsüdür.

Bu güdü ile de *Tinin Görünüşbilimi* eserinde tin hakkında kullandığı benzetme “doğum” olur. Onun diyalektik yaklaşımında, mutlak bir karşıtlıktan öte birbirinin içerisinden filizlenme halinin oluşu da bu doğum metaforuyla paraleldir. Hegel için tezin içinde onun antitezi de mevcuttur. Çiçek tomurcuğun karşıtıdır, ama aynı zamanda kendisinde de var olandır. Böylece tomurcuk, çiçek açınca kaybolur. Meyve de kendini var ederken çiçeği yok eder. “Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür” (Hegel, 1986: 31). Avrupa da yeni bir çağ içindedir, bulunduğu bu modern aşamada tinselliğin olgunluk çağına erişmiş ve yepyeni bir tinselliğin doğacağı bir eşikte. Ancak onun bu deyişi eşikte durulduğunun hissiyatından çok, yeni bir eşikte durmaya yönelik ortak bir arzunun, 19. yüzyıl fragman algısının var olan olayları okumadaki şekillendirici etkisinden kaynaklanmaktadır.⁵

Bu dönemin Aydınlanma düşünürleri farklılıkların her zaman ayırdında olmuşlardır. Ayrıca öznenin bilgi problemi içerisindeki önceliği göz ardı edilmemiş, aksine daha 18. yüzyılda bile mevcut bilgi anlayışının nesneci bir yaklaşım üzerinden değerlendirilmesine itirazlarda bulunmuşlardır. Fakat 19. yüzyıl içinde bu düşünürler metafiziksel olanın bilgi sahasından kovulmasında oldukça işlevsel düşünceler ortaya koymaları nedeniyle bilimsel düşüncenin kesin temelleri olarak ele alınmıştır. Çünkü onların esas amacı -19. yüzyıldaki tutum kadar katı olmasa da- evrensel olanı, doğa kanunlarını, insan tabiatının değişmez temel özelliklerini anlamaktır. Bu anlamayı da düşünceyi metafiziğin muğlaklığından kurtarıp somut bir dünyada yer alması

⁵ Hegel'in felsefesindeki söz konusu şekillendirici etkiye dikkat çeken bir başka yorum: “Hegel kendi felsefi gelişimini anlamlandırmak için bir tarih yazdı; ve bu anlatı için gerekli olmayan her şeyi dışarıda bıraktı. Tüm rakiplerini ya yüzeysel olarak ele aldı (örneğin, romantikler) ya da tamamıyla görmezden geldi (örneğin, Fries, Herbart, Beneke, Schopenhauer)” (Beiser, 2018: 22).

gerektiğini duyuların ve görünürün bilgisi üzerine konuşarak gerçekleştirmişlerdir. Bu düşüncelerinin gelişiminde etkili olan temel nokta ise yukarıda belirtmiş olduğum materyalist ve mekanik düşünce ile şeylerin bilgisinin keşfedilebilirliğine, düzenlenebilirliğine ve bunların insan aklının özgürlüğüyle yapılabilirliğine olan inançtır. Bu inancı besleyen de yine bu dönemlerde Avrupa’da yaşanan siyasi devrimler, savaşların güdülediği sınaî gelişmeler ve coğrafi keşiflerin neden olduğu ekonomik ve kültürel etkilenimler etrafında şekillenmiş olan fragman algının hazır tanımlarıdır. Böyle bir gerçekliğin var olduğuna inanmaları düşünce dünyalarında önemli bir işleve sahiptir. Hakikatin, tüm farklılıkların ve çeşitliliklerin ötesinde, her şeyi kapsayan bir büyüklük ve ebedilik içerisinde var olduğuna inanmak ve artık onu bilinebilir bir alanda incelemek keşif bağlamı döneminin temel felsefi anlayışına alt yapı sağlamıştır.

1.3. 19. Yüzyıl: Keşif Bağlamı’nda Şekillenen Dünya

Yukarıda işlenen özgürlük, düzen ve ilerleme kavramlarının 19. yüzyılın doğa bilimleri ve sosyal bilimleri içerisinde yoğunluklu olarak birer ideal gerçeklik olarak kabul edilmesi sorunu, bilgiye yaklaşımın ve hakikatin ne olduğuna dair düşüncelerin eseridir. Bilginin ve ona atfedilen anlamın mahiyetinde yaşanan değişimler, hakikat algısının değişimine neden olur ve bu değişimler ise sosyal dünya içerisinde yeni çalkantılara yol açar. Keşif bağlamında bilginin mahiyeti, klasik epistemolojiden gelen özne-nesne ilişkiselliği içinde, öznenin akıl ile nesneye yönelip onu bilebilme imkanına olan kuvvetli inançtan doğmuştur. Düzenin imkanı, insanın yani öznenin kurtuluşu, toplumların ilerlemesi ve nihayetin özgürlüğe ulaşmak gayesiyle tasarlanması gibi felsefi yaklaşımlar, bilgiye yönelik yaklaşımdan gelip gelişen yapılarıdır. Buna rağmen, 19. yüzyıldan önce net bir keşif bağlamı tanımlaması yapmak mümkün değildir. Çünkü yukarıda ele aldığımız isimlerde de görüldüğü gibi bilgi ve düşünce dünyasında yaşanan tartışmalar hala birbiri içinde eriyen, karmaşık; her düşünürde metafiziğin, Tanrı’nın, bilmenin imkanlarının veya imkansızlığının, müphem boyutlarda tartışıldığı bir dönemdir. Bu dönemlerde düzen, ilerleme ve özgürlük gibi bilimin kimliğini oluşturacağı 19. yüzyıldaki keskinliğin belli ipuçları olsa dahi, düşünce anlamında 19. yüzyılın devrimsel kopuş iddiasında olduğu gibi

keskin bir kırılma gerçekleşmemiştir. 19. yüzyılda keskinliğin, netliğin ve ayrımların belirginleşmesi, bu dönemi bir keşif bağlamı olarak tanımlamanın başlıca nedenidir.

19. yüzyıl fragman algısı, modern bilimin temellerini pozitivist, empirist, nesnelci ve evrenselci bir yaklaşımla kurmuştur. Geçmişin epistemolojik tartışmalarına uyguladığı sansür tam olarak fragman algı meselesine destek niteliği ile kullanılmıştır. Kendisini 17. yüzyıldan itibaren kurmaya çalışan, buluşlarını ve en önemlisi epistemolojisini edinen 19. yüzyıl anlayışı, bu epistemoloji edimi sırasında belli kırpmalar gerçekleştirmiştir. Bu kırpmalar da keyfi değil, kırpmaları yapan Avrupa'nın siyasi ve ekonomik olarak elde ettiği yeni üstünlüğün stabilizasyonunu sağlama içgüdüsünün getirdiği bir tür reflektir. Doğa artık gözler önüne serilen, deneylenebilen, hatta manipüle edilerek (laboratuvar) gizemleri çözülen somut bir hal almaya başlamıştır.

Geçmiş yüzyıllarda gerçekleşen deneysel birikimler ve teknik yenilikler, meyvelerini bu yüzyılda olgunlaştırmaya başlar. Önceki deneylerin işlerliği ve mekaniğin işlevsel bir hal almasıyla birlikte bilim otoritesini geliştirir. Buradan itibaren söz konusu seçilmiş bilgiler otoritesi olan bilimin, doğa bilim ve sosyal bilim ayrımı ile var olan bilgi sınırları içinde, insanı ve toplumu nasıl anlamlandırdığını göreceğimiz örnekler yer verilmiştir. İnsan-bilgi ilişkisindeki fizik-metafizik dikotomisinin 17. yüzyıldaki iç içeliğinin, 19. yüzyıla birlikte nasıl fizik bilimi lehinde bir kesinliğe doğru geçtiğini anlamak fragman algısal dönüşümü görebilmek için önemli bir geçiş noktasıdır. Bu nedenle toplumsal olana bakıştaki etkisini görmeden evvel, öncelikle fizik tanımlarının tarihsel süreci aşağıda ele alınmıştır. Çünkü doğa alanında kesin ve belirgin olanın düzenini arama çabasının yaratmış olduğu fragman algı, toplumsal olana bakışta son derece etkili olmuştur.

1.3.1. İnsan Aklının Hakikatle Bütünleşme Bayramı: Bilim Devrimi

Mısırlıların, gökler ve yeryüzü hakkında sundukları tasvir, insanın evrene ve kendisine dönük anlam arayışındaki sınırlarını ve hayalgücünü yansıtır. Greenfield Papirisü'nde (M.Ö. 1025) yer alan bilgilere göre Mısırlılar, yeryüzünü ve gökyüzünü birbirlerinin üzerine kapanan kapalı bir kutu olarak tasvir ediyordu. Yeryüzünün

formu yayvan bir tabak gibiydi ve Nil'in sınırlarını aktarıyordu. Gökyüzü ise onu kapatan bir Tanrı'yı (Nut) ve yeryüzünde onu taşıyan diğer Tanrıları (Şu-Hava, Geb-Toprak) örten bir çanak şeklindeydi. Yeryüzü de Mısırlıların, bir uygarlık olmasında son derece belirleyici etken olan Nil'in üzerindeydi. Genel olarak evrenin sınırları, göğün eğimli kapağı ve yerin ona simetrik diğer kapağı arasındaydı. O dönemde Mısırlıların mevcut gözlem bilgilerinden hareketle oluşturduğu bu evren tasviri, bize insanın doğaya ve kendisine verdiği anlamlar noktasında fiziki imkanlara ne kadar bağımlı olduğunu gösterir. Bu tasvir, insanın göremediği her şeyin varlığına yönelik boşlukları da yine mevcut sosyal sınırlar dahilinde geliştirdiği anlamlar ile doldurma çabasını da anlatır. Mısırlıların bu evren tasarımında da gördüğümüz gibi yaşamsal olanı anlamlı kılabilmek için bilgiye muhtaç olduğumuz kadar, onun sınırlarına da mahkumuz. Mısırlıların tabak şeklinde tasavvur edilen yeryüzünün, dönemin medeniyet haritasının sınırlarına benzerlik göstermesi buna güçlü bir örnektir. Böylece bilgiyi anlamlandırma noktasında sadece düşünerek hiçbir şey elde edilemediği, anlam için duyusallığın şart olduğu ortaya çıkar. Bu duyusalılık ise fizik dünyanın imkanları dahilindedir. Bu nedenle insan-bilgi ilişkisi insan-doğa ilişkisinden kendisine temel alır ve buradan doğan bilgiler mevcut koşullar altında kurgulanmış bir fragman algıya dönüşür.

Bilim Devrimi kavramı da benzeri bir kurgunun eseridir. Çünkü kavram, işaret ettiği 17. yüzyıla ait olmaktan ziyade, 19. yüzyılın etkilerini barındıran ama aslında 20. yüzyıla ait bir kavramdır. Bilim Devrimi'nden bahseden ilk isim 1943'te tarihçi Alexandre Koyre'dir. Diğerleri ise Rupert Hall ve Herbert Butterfield'dır. Bu isimlerin, bilimi ve bilimsel devrimi tanımlarken sergiledikleri tutumları onların bilimi kutsayan yaklaşımlarını açığa çıkarır (Shapin, 2000: 3). Bu tanımlamalarda devrimsel söylemin -yukarıda epistemolojik boyutta da gösterildiği- gibi ideal olanın başlangıcı ve eskiden kökten kopuşun (daha doğrusu bunu arzulama halinin) bir kurgusu olduğunu görmek mümkündür. Halbuki bahsi edilen bilimin, alt-üst edici bir devrim formu olarak görülmesinin ötesinde, kavramsal kullanımı dahi oldukça yeniydi. Çünkü 19. yüzyıl öncesinde bilim yapmak bir doğa felsefesi icra etmek demektir, bu icrayı gerçekleştirenler ise bilim adamı değil doğa filozofları olarak tanımlanıyordu. Fakat buna rağmen bilim tarihi denildiğinde, akla sonradan bilim

adamı kimliğine büründürülmüş isimlerin yaptıkları keşifler ve keşif anlatısının ilerlemeci yapısı gelir. Bu 19. yüzyıl mutlak bilim anlatısının güçlü kurulumunu ve günümüze kadar bir gelenek formunda kendisini taşıdığını gösterir. Bu anlatıya göre: Bilim, kadim bir evrekalar tarihidir. Gerçekten özellikle doğa bilimleri alanında (doğa filozoflarının yaptığı) bilginin doğaya karşı kullanımı, onun araçlarının dönüşümü ile elde edilen yeni buluşlar yüzlerce yıllık bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiştir. Yeni buluşlar hep çığır açıcı ve mevcut durumu dönüştürücü etkiyle ve devrimsel bir evreka ile meydana gelmiş olmaları yönüyle ele alınmışlardır. Öyle ki bu güdüyle yazılan eserlerin tarihi 15. yüzyıla dek uzanır. Polydore Vergil'in 1499 basımlı *De Inventoribus Rerum* (*Nesneleri Yaratın Mucitler Hakkında*) eseri ilk örneklerdendir.⁶

Bilim tarihi, böylesi devrimci ve lineer bir gelişme içinde okunmaya Rönesans ile başlamış ve 19. yüzyılda bu eğilim en güçlü noktasına ulaşmıştır. Çünkü artık bilgi, doğada ve onun ezeli ve ebedi sınırsızlığında belirlenmiş kesinliklere sahip, dolayısıyla keşfedilmeyi bekleyen bir şeydir. Rönesans ve Reform'un dumanı üstünde zamanı 17. yüzyıl doğa felsefesi, 19. yüzyıl gözlüğüyle bakıldığında, devrimsel bir olay olma özelliğini bu düşünme zinciri içinde kazanmıştır. Söz konusu keşif bağlamının 19. yüzyılda fragman algısal olarak tarihte yaşanmış olanları bilim tarihi yazımı haline dönüştürürken ne denli belirleyici olduğunu anlayabilmek için, devrim anlatısına dahil edilmiş olan önemli isimler ve onların ortaya koymuş oldukları düşünceler kendi tarihsellikleri içerisinde bir sonraki başlıkta ele alınmaktadır.

1.3.2. Doğa'nın Bilimi Vücut Buluyor

1.3.2.1. Aristoteles Fiziği

Düzen, ilerleme ve özgürlük kavramlarının yalnızca felsefi ve epistemolojik birer düşünme oyunundan ibaret olmadığını, bilimi devrimsel bir söylem içerisinde üreten Avrupa bilim tarihi yazımında da görmek mümkündür. Ancak bilim tarihi

⁶ Rönesans dönemindeki icatlar ve icatlar üzerine yazılan belli başlı önemli eserlerin detaylı bilgisi için bkz: George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013

yazımında aktarılanların aksine Kilise'nin ve Ortaçağ felsefesinin temellerini oluşturan Aristoteles felsefesi, Bilim Devrimi'ni gerçekleştirmiş olan kahramanların düşüncelerinin meydana gelişinde oldukça etkili olmuştur.⁷ Anlatılan hikaye, geçmiş ve karanlık olandan kopuşu içeriyor olsa da gerçekte bu isimler hala Aristoteles'in dünyası içinden konuşmuş ve düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

17. yüzyılda Avrupa'da yaşanan Rönesans dalgasının sağladığı yeni ekonomik, siyasi ve kültürel imkanlar düşünüldüğünde; 19. yüzyıla dek Avrupa'nın kazanmaya başladığı birikim ve güç kültürel, sanatsal ve felsefi bir değişimi de beraberinde getirmiştir. İtalya'nın bir ticaret merkezi olarak boy göstermesi, coğrafi hudutların aşılabilirliği, yeni uygarlıkların ve zenginlik biçimlerinin farkındalığı, felsefi ufkun genişleyebilme inancını kuvvetlendirmiştir. Bütün bu kompleks etkenler doğa, dünya ve evren algısı noktasında var olan anlayışın ötesinde düşünebilme "cesareti" sağlamıştır. Bu nedenle bu dönemde Aristoteles fiziğinin mükemmeliyetçiliği ve Kilise'nin Yaratan'ın ve yaratılanın kusursuzluğuna olan inancı karşılıklı bir etkileşim içerisinde özellikle Platon'un mükemmel matematik anlayışıyla da örtüşmüştür. Ortaçağ boyunca Kilise ve toplum anlayışında oldukça önemsenen ve adeta kutsanan Aristoteles'in Ay-üstü ve Ay-altı ayrımı, gözlenebilen gezegenlere ve yıldızlara dair atfedilen a priori anlamlarda aranan kusursuzluğa yöneliktir. Aynı zamanda gökler dünyasına atfedilen kusursuzluk, matematiksel anlamda mükemmel bir şekil olan daire varsayımının var olana uygulanması demektir. Her ne kadar kopuk gibi dursa da aslında doğaya, evrene bakışa ait düşünceler, içinde bulunulan sosyal koşullarla karşılıklı bir iletişim halindeydi.

Aristoteles'in, Ay-üstü ve Ay-altı evren modelinde gökleri iç içe geçmiş küresel yapılar halinde sistemleştirmesi ve boşluğa bu evrende yer vermemiş olması (esir teorisi) yüzyıllarca astronomik olana anlamını veren temel otorite olmuştur.

⁷ Çünkü Aristoteles felsefesi ve fiziği, hem tanrısal olanı, hem de dünyevi olan somutluğu kendi bilimsel anlayışı içerisinde ele alıyordu. Bu durum, Hristiyan inancı için elverişliydi. "Aristotelesçiliğin bilimsel bilgi isteğiyle (...) araştırdığı, ruhu değil dünyadır -fizik, doğa bilimleri... Çünkü dünya, Aristotelesçi için, tanrısal yetkinliğin güçlülükle güvenilir bir yansıması, üzerinde Öncesiz-Sonrasızın görkemini -bu daha da kötü- okuyabileceğimiz simgesel kitap değildir; dünya, hemen hemen katılaşmıştır. Bir 'dünya', bir doğaya, da sıralı ve çok düzenli bir doğalar bütünüdür; çok dengeli, çok kararlı, kendine özgü bir varlık taşıyan, hattâ onu kendi malı olarak taşıyan bir bütün. Kuşkusuz, bir Ortaçağ Aristotelesçisi için, bu varlık Tanrıdan türemiştir, nedeni Tanrıdır, hattâ Tanrının yaratısıdır; ne ki, Tanrının kendisine verdiği bu varlığı bir kez aldı mı, dünya, doğa, yaratıktır onun sahibi. Artık Tanrının değil doğanın bu varlık." (Koyre, 2000: 36)

Göklerdeki gezegenlerin ve yıldızların hareketleri bu temel üzerinden düşünülmüş, gelecek üzerine teoriler ve hatta seferler dahi bu fallar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Yine Aristoteles'in temel elementlerin kendilerine ait olan yere, özlerine dönme çabalarının (ateşin göğe gitmesi, taş ve toprağın yere dönmesi) neden olduğu hareket yaklaşımı, dünyanın evrenin merkezinde olması gerektiği düşüncesini de doğurmuştur. Göksel olanın kutsallığı ve mükemmel olması gerektiği bilgisinden hareketle, göklerin ideal şekli olan daire formunda küreler olarak tasavvur edilmesi de bu yüzdendir. Bu muazzam kürelerin, kutsal bir Yaratıcı'nın kusursuz düzeni içerisinde birbirlerine sürtünerek ideal evreni oluşturduğu ve boşluğun bu nedenle imkansız olacağı çıkarımı da bu bilgi sınırları içerisinde mantık kazanmıştır.⁸ Kendi dönemi içinde bilginin mahiyetine yönelik bu düşünceler ve kabuller nedeniyle Aristoteles için uzay, sınırlı, sonlu ve kendi içinde mükemmel bir düzendi (Kuhn, 2007: 156). İnsan ise bu bilgi sınırları arasında anlam kazanan ve Yaratıcı'nın ona özel kıldığı bu dünyada yaşayan merkezi bir varlıktı.

Aristoteles fiziğinin Tanrısal olanla ve Kilise ile bağlılığı 19. yüzyıldan bakıldığında rahatsız edici ve bilimsel akla uzak olarak görülüyordu. Rönesans'ın kendi geçmişini, özlenen ve kadim Roma İmparatorluğu dönemlerine, İmparatorluğun sanatına, şiirine, mimarisine ve felsefesine bağlama ve bu yeni hareketin oradan filizlenerek mevcut "karanlığı" dağıtma gayesi bu ilişkiselliği gözler önüne serer. Aristoteles'ten sonra gelen ve onun bu bağnaz Tanrısal bağının beyhudeliğini açığa çıkaran isimler insanın ve Avrupa'nın aklı keşfinin başlıca öncüleriydi. Ancak bu öncülere baktığımızda sanıldığı gibi Aristoteles'ten keskin bir kopuş içinde olmadıklarını, hatta onun fizik temellerinin ve Tanrısal mükemmellik arayışının aslında büyük buluşlarının başlıca güdüleyicisi olduğunu görürüz.

1.3.2.2. Devrimselliğin Meşrulaştığı İsim: Kopernik

Devrim anlatısının önemli simgelerinden birisi olan Kopernik, uzun yıllar Batlamyus'un geliştirdiği modelin etkisinde kalmış olan evren anlayışında ciddi

⁸ Evrenin, gezegenlerin ve dünyanın mevcut konumları içerisinde nasıl bir sistem ve düzen ile hareket etmekte olduklarına dair Aristoteles, Galilei ve Kepler gibi temel isimler üzerinden daha astronomik bir tartışma için bkz: Richard Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail H.Duru, İstanbul, Tübitak Yayınları, 1998

değişimler yaratmıştır. Bunlardan en kritiği dünyanın evrenin merkezi olma kimliğinden çıkıp aslında yalnızca bir gezegen olduğu fikrini ortaya atmış olmasıydı. Bilim tarihi yazımında bu nedenle Kopernik, eski karanlık ve bağınaz dünyadan çıkmanın, Aristoteles'in evren düşüncesinden sıyrılan bir Aydınlanma'nın temsili olarak görülür. Kopernik, dünyayı merkezden alarak önemli bir dönüşüm gerçekleştirirken aslında hala Aristoteles'in kürelerden oluşan uzay yapısından gelen iki küreli modeli kabul ediyordu. Hatta öyle ki “(...) iki küreli evren Kopernik evreninin atasıdır (...)” (Kuhn, 2007: 84). Bu dönemde uzayın ve onun içindeki cisimlerin mahiyetleri, konumları ve hareketleri konusunda Tanrısal bir düzenin ve dengenin olması gerektiği arzusu, üretilen modeller noktasında son derece belirleyici olmuştur. Bu doğrultuda Aristoteles'te oluşturulmuş olan dış tekerleme eğrileri, yüzlerce yıl oldukça işlevsel olarak kullanılmaya devam etmişti. Bu eğrilerin yetersiz kaldığı noktada da hayali bir ekuant (denge) noktası varsayılmıştı. Bir papaz olan devrimci Kopernik de eski dış tekerleme eğrilerini kullanıyordu. Ancak Kopernik'in ortaya koyduğunu önemli yapan tam olarak bu denge noktasına ihtiyaç duymadan açıklama yapma imkanını bulmuş olmasıydı (Kuhn, 2007: 127).⁹ Burada yaşanan, var olana yönelik bilgilerin sürekli olarak yeniden ve yeni açılardan harmanlanması ve tekrar bir modele kavuşması idi. Bu insan-bilgi ilişkisinde akışkan olan fragman algının kendi içinde usul usul dalgalanırken kayaları birden değil yavaşça şekillendirmesi demekti. 19. yüzyılın dilinde aktarıldığı gibi, insanın zihinsel aydınlanmasının ve bilimin gücüne vahyen ulaşmasının bir sonucu değildi.

Kopernik'in yeni sisteminde güneşin merkeze yerleştirilmesi, kendi dönemi içinde geleneğe ve bağınaz kabullere karşı gerçekleştirilmiş olan bilimsel bir devrimcilik olarak okunuyordu. Ancak güneşi merkeze çeken bu sistem, yine döneminin güneşi kutsayan Yeni Platoncu yaklaşımın ve Hümanizmin etkisi altında

⁹ Buradaki bilgiye ek olarak Koyre'nin Aristoteles ve Kopernik'in düşüncelerini bir arada ele aldığı şu satırlara göz atmak faydalı olacaktır: “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. Copernicusçu usamlama, metafizik bir gerçekliğin ya da bağın yerine fiziksel bir gerçekliği ya da bağı, evrensel bir yapının yerine fiziksel bir gücü koymuş görünüyor. Bu bakıma, Copernicusçu gökbilim, fiziksel ya da mekanik açıdan eksikliği ne olursa olsun, yine de, hepsine aynı dairesel devinimi yükleyerek, Yer'in fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını özdeşleştirdi. Bu yolla da, ay-altı dünya ile ay-üstü dünyayı birbirine bağladı; böylece, Evreni oluşturan maddelerin ya da varlıkların özdeşleştirilmesinin, Aristotelesçi dünyaya egemen olan bu sıradüzenli yapının yıkılışının ilk aşaması gerçekleşmiş oldu” (Koyre, 2000: 58-59).

şekillenmişti. Başka bir deyişle dünyanın merkezden çıkarıldığı yeni gezegen sisteminde merkezde oluşan boşluğa güneşin yerleştirilmesi var olan kabuller içerisinde gerçekleşmiştir (Kuhn, 2007: 10). Aynı şekilde Kuhn, dünyanın döndüğü hatta güneşin merkezde olduğu şeklindeki yaklaşımın kendisinden çok daha önceleri söylenmiş olduğunun Kopernik'in de farkında olduğunu belirtmiştir. Böylece insanın fragman algısal refleksinin bir sonucu olarak Kopernik mevcut sorunlara çözüm bulma gayesindeydi, değerden arınık bir biçimde bilim için bilim yapmak amacı meselenin detaylarına indiğimizde kayboluyordu.

Kopernik elbette belli farklılıklar yaratmıştı. Onun farkı, Batlamyus sisteminin neden olduğu belli aksaklıkları yani bir astronomi problemini çözmek üzere kendi düşüncelerini sisteminde matematikleştirilmiş bir formda ortaya koymasıydı (Kuhn, 2007: 241). Ancak her revize edilmiş düşünce gibi o da kendi döneminde belli itirazlarla karşılaştı. Üstelik bu itirazlar sanıldığı gibi gelenekçiler ve bilim karşıtları tarafından değil, aksine o dönemin hakim bilim anlayışının otoritelerinden gelmişti. Öyle ki Tanrıtanımaz ve gelenekçiliğe karşı olduğu bilinen Jean Bodin bile Kopernik'in fikirlerine bir reddiye yazmıştı. (Bodin, yazdığı metinde, şarabı dolduran uşağa dönerek 'dikkat etmesini dünya döndüğü için şarabı doldururken etrafa dökmemesini' söyleyerek Kopernik'le dalga geçer.¹⁰) Neticede gelenek karşıtı ve bilimsel tutku içinde olmak, zorunlu olarak, Kopernik'i öylece kabul etmek anlamına gelmiyordu. Aksine kendi kabulleri içinde geliştirdikleri bilimlerini popülerleştirenler, Kopernik ile dalga geçmekteydi. Her yeni düşünceye yapıldığı gibi onun dünyanın döndüğü savına din alanından, şiir alanından ve bilim alanından saldırılar olmuş, onun bu çıkarımları sırf estetik zeki görünmek ve sivrilmek amacıyla yapılmış bir saçmalık olarak yorumlanmıştı.¹¹ Görüldüğü gibi Bilim Devrimi'ne yönelik anlatıda ona duyulan hayranlığın aydınlığı, yalnızca bir

¹⁰ Bodin'in *Universae Naturae Theatrum* (Frankfurt, 1597) metninden Dorothy Stimson tarafından alıntılanıp *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe* (New York: 1917) adlı kitabının 46. ve 47. sayfalarında kullanılmıştır. Bu kullanımı Thomas Kuhn *Kopernik Devrimi* adlı eserinde (s. 311) aktarmıştır.

¹¹ Kopernik'in Güneşi merkeze alan ve Dünya'nın döndüğünü öne süren iddialarını, Melanchton bir tür yenilik aşkı (*love of novelty*) ve marifet gösterisi (*display of ingenuity*) şeklinde tanımlayarak küçümser. Martin Luther ise Kopernik'i nereden geldiği belirsiz bir astrolog (*upstart astrologer*) olarak tanımlar. Bu iki önemli isim de kutsal kitabı temel alarak Kopernik'in iddiaları için dalga geçen ithamlarda bulunmuşlardır. Kopernik hakkındaki Melanchton ve M. Luther'in bu söylemlerini aktaran: Andrew D. White (2009), *A History of The Warfare of Science with Theology in Christendom*, Cambridge University Press, New York, s. 126-127

kurgudan ibaretti. Fragman algının parçaları sayısız kombinasyon içinde birleştirme ve adlandırma imkanı nedeniyle, Kopernik 19. yüzyılda insan aklının devrimsel bir öncüsü olarak görülürken, 20. yüzyıl ve sonrasında -Kuhn'un okumalarında olduğu gibi- onu sürecin normal bir parçası olarak görmek de aynı anda mümkün oluyordu.

1.3.2.3. Bir Bilim Peygamberi Olarak Galilei

Galilei'nin Pisa kulesinde gerçekleştirdiği rivayet edilen deneylere hemen her bilim tarihi bahsinde yer verilir. Çoğunlukla da Galilei'ye saf aklın imkanlarına son derece hakim, geçmişin “karanlık” düşüncelerinden sıyrılmış bir bilim devrimcisi imajı yakıştırılır. Evet, Galilei elbette yeni düşünceler ve varsayımlar öne sürmüştür, ancak bunu tamamen kendinden menkul bir akılcılık ile yaptığını iddia etmek abartılı bir yorumdur. Çünkü Platon düşüncesinin etkisiyle hala “Galilei için, gerçek Dünya somut matematik bağıntıların ideal dünyasıydı” (Westfall, 1998: 24). Başka bir deyişle “yeni hareket kavramlarını formüle ederken bile Galilei eski kozmolojinin öğelerine bağlıydı” (Westfall, 1998: 19). Çünkü Galilei, bizim kendi dönemsel bilgi imkanımıza olan bağımlılığımız gibi, kendi çağının bilgi haznesinden beslenerek düşüncelerini ortaya koymuştur. Yeni fikirleri -Kopernik'te olduğu gibi- geçmişten ve Aristoteles'ten izler taşımaktaydı. O yalnızca -edinilen yeni bilgilerin sunduğu imkanlarla- Aristoteles düşüncesinin belli noktalarını ihmal ederek yeniyi meydana getirmiştir.

Galilei, Kopernik'in evren modelinin 17. yüzyılda teleskobun icadı ile çıplak göze nazaran daha iyi incelenmesiyle elde edilen yeni gözlem sonuçlarının yine dönemsel koşullar içinde yorumlanması noktasında önemlidir.¹² “Galileo'nun astronomi çalışmalarının en büyük katkısı astronomiyi popülerleştirmesidir; popülerleştirdiği astronomi de Kopernikçi astronomiydi” (Kuhn, 2007: 363). Teleskobu olmayan Mısırlıların, daha sonra Kepler ve Kopernik'in, kendi bilgi sınırları içerisinde bir tür anlama modeli/anlamsal düzen tasviri meydana getirmiş

¹² Galilei'nin teleskop icadı da mutlak bir aydınlanmanın eseri değildi. Galilei, varlıklı sayılabilecek olan maddi imkanını, kendi zamanında öğrencilere vermiş olduğu özel dersler (askeri, mimari, temel astronomi ve perspektif) ve en önemlisi bilimsel aletler üreten bir atölye işletmesine borçluydu (James, 2015: 4). Bilimsel aletler ürettiği olması teleskobu geliştirmesinde ona daha çok imkan sağlamıştır.

olmaları ile Galilei'nin teleskobuna yansıyan gökler düzeninin yeni bir anlamsal homojenliğe dönüşmesi bilimsel bir aydınlanmanın tek başına göstergesi değildir. Yalnızca insanın süreç içerisindeki dönüşümünün ve koşullarındaki farklılığın bir örneğidir. Aynı şekilde Padualı rahibin Galilei'nin teleskobundan bakmak istememesi, bakanların çoğunluğunun da Galilei'nin bahsettiği Jüpiter uydularını görememiş olmaları, ön yargıların bakılan nesneye karşı “olmayanı görme” veya “olanı görmeme” gibi etkiler yaratıyor olması sebebiyle bize fragman algının görsel boyuttaki etkisini de gösterir.¹³

1.3.2.4. Hareket Sorunu ve Newton

Fizikte hareket problemi Aristoteles'in felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki onun fizik sisteminde hareket; evren, insan ve Tanrı bağlamlarını bir arada ele alabilmeyi sağlayacak en temel noktadır. Avrupa'da Rönesans öncesi ve Rönesans dönemlerinde onun bu hareket tanımından yola çıkılarak fizik alanında teoriler geliştirilmiştir. Bunlardan bir tanesi, harekette havanın öneminden çok atılan cismi ön plana çıkaran -Batlamyus'un evren modelinin uzun yıllar kullanılmasına benzer bir süreklilik göstermiş olan- Jean Buridan'ın *Impetus* (itki) teorisidir. Çünkü bakıldığında “Ortaçağ'da olsun, Rönesans'ta olsun, Dünya'yı üzerindeki cisimleri geride bırakmadan devindirmeyi olanaklı gören tezlerin çoğu öyle ya da böyle impetus kuramını içermektedir” (Kuhn, 2007: 205). Öyle ki impetus mantığı Buridan ve öğrencisi Oresme gibi isimler tarafından İncil'deki yaratılış hikayelerine kadar uyarlanır (Kuhn, 2007: 206). İtici güç anlamına gelen bu teori, Aristoteles'in havaya atılan bir cismin yükseldikten bir süre sonra atıldığı noktaya yeniden düşmesini destekleyen bir teoriydi. Çünkü evren boşluğu sevmiyordu. Bu nedenle havaya atılan cismin havada yaratmış olduğu kısa süreli boşluk, havanın kendisi tarafından yeniden

¹³ Galilei'nin teleskobuyla, o zamana kadar “mükemmel” bir cisim olarak addedilen Ay'daki kraterleri tespit etmesi üzerine, Kepler, bu kraterleri o gezegende yaşayan varlıklara ait bir yapı olduğunu öne sürmüştür. Aynı konuda bir başka örnek ise Huygens'in yorumudur. Galilei Jüpiter'in uyduları olduğunu gözlemlemişti. Bu gözlem üzerine Huygens, Jüpiter'in Dünya'nın uydusundan daha çok uyduya sahip olmasının sebebini merak etmiş ve bu merakının sonucunda bu kadar çok uydu olmasının nedenini Jüpiter'de daha çok denizcinin olmasıyla açıklamıştır. Çünkü Dünya'nın uydusu olan Ay, o dönemlerde denizcilik açısından oldukça önemli bir varlıktı. Dolayısıyla Huygens de bu kabulden hareket ederek çıkarımda bulunmayı, kendi bilgi sınırları içerisinde mantıklı kabul etmekteydi. Söz konusu örneklerin alındığı kaynak ve bu konuda daha detaylı bilgiler için bkz: Carl Sagan, *Broca'nın Beyni*, çev. Volkan Yazman, Say Yayınları, İstanbul, s. 199-212

dolduruluyordu. Bu doldurma hali cismin bir süre itilmesini sağlıyor ve itmenin azaldığı noktada da cisim yeryüzüne dönüyordu.¹⁴ Impetus teorisinin atılan cismin hiçbir sapma göstermeksizin olduğu yere düşmesini destekleyen bu mantığı, teorisinin dünyanın dönmediğine kanıt olarak kullanılmasına uzun yıllar imkan sağlamıştı. Bu nedenle de Aristoteles için göksel küreler, düzenli devinimleri içerisinde ilk hareket ettiricinin, impetus başlatan Tanrı'nın en mükemmel düzeninin simgesidir (Akt. Kuhn, 2007: 206).

Newton'un da bir fizikçi olarak en temel meselelerinden birisi hareket problemiydi. Onu farklı kılan, mevcut çıkarımlara farklı bir açıdan çözüm getirmiş olmasıydı. "Aristotelesçi bir çerçeve içinde, nesneler aktif olarak bir şey tarafından hareket ettirilemezse sabit kalırdı; tersine Newtoncu görüşte ise nesneler bir şey tarafından durdurulana dek hareket halindeydi" (Fara, 2012: 117). Böylece *impetus* yaklaşımında, nesnelerin kendi özünden kaynaklandığı varsayılan hareket anlayışı, Newton ile birlikte bu özelliğini yitirmiştir. Newton'da hareket nesneye dışarıdan uygulanan bir kuvvetin sonucunda gerçekleşmektedir. Bu dış kuvvet ise Newton için salt fiziksel ve akılcı bir açıklama değil bizzat Tanrısal kuvvetin ta kendisidir. Böylece Newton ile birlikte fizik dünyada hareket nesnelerin kendi varlıklarından kaynaklanan bilinemez bir soyutluk olmaktan uzaklaşarak, somut alanda ve fizik dünyada deneyimlenip matematiksel olarak anlaşılabilir bir anlama dönüşmüştür. Böylece gravitasyon teorisini oluştururken Newton, Descartes'ın Kartezyen ve mekanikçi yaklaşımını aşan somut bir gerçekliğe ulaştığına inanmıştır. Bunun yanı sıra matematik anlayışının hem gökyüzündeki, hem de yeryüzündeki işleyişini *Principia* adlı temel eserinde kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak o da Galilei'nin gözlemlerinden ve onun matematiksel olan düzenlilikler etkileniminden hareket etmekten kaçamamıştır. Newton'un, evrenin mutlak bir düzen ve sürekli çizgisel bir hareket içerisinde belli bir başlangıçtan sonsuzluğa akan resmini çizmeye çalışması bunu gösterir. Örneğin onun keşfini yaptığı çekim kuvveti, hem Ay-üstü olarak varsayılan uzayı ve gezegen hareketlerini etkiliyor, hem de Ay-altı olan yeryüzündeki cisimlerin düşme eğilimini aynı anda açıklıyordu. Dönemsel ihtiyaçlar açısından bu oldukça değerliydi. 19. yüzyılın sınırları içinde Newton ilerlemenin ve

¹⁴ Aristoteles'te hareket kavramına yönelik mantıksal, teorik ve matematiksel bir dille daha detaylı aktarımı için bkz: Feyerabend, *Akla Veda*, s. 251-281

düzenin fiziksel olarak ispatını evrenin dili olan matematiğin kusursuzluğu içinde ispatlamıştı. Fiziksel evren yorumları içinden kovulmaya çalışılan metafiziksel anlamdan geriye kalan boşluklar artık bilimin yeni kutsallığı ile doldurabilirdi. Newton 19. yüzyılda bunu başarmış olduğu gerekçesi ile bilimin en önemli öncüsü olarak görülmüştür.

Anlatılanın aksine bu açıklama kendi sınırlarından münezzeh değildi. Çünkü Newton için çekim (gravitasyon) kuvveti, dönemin hakim okült ve gizemli güçlerinin varsayıldığı düşünceler ekseninde oluşturulmuştu. Bu yalnızca Newton için geçerli bir durum değildi, evrenin büyüsel ve doğaüstü olan yanına ve dolayısıyla Tanrı'nın mükemmel yaratımına layık bir yanının olduğuna dair inançlar (numeroloji, altın oran, simya [Prigogine, Stengers, 1996: 99] vb. gibi) Ortaçağ ve Rönesans boyunca etkili olmuştu. Kepler'in Tanrı'nın evreni geometrik bir yapıda yarattığı varsayımından uzayda altı gezegen olduğu tasarısına ulaşması gibi, Newton'da da çekim teorisinin ilham kaynakları arasında Pitagorasçı çekimin büyüsel yanı vardı. Aynı zamanda Pitagoras felsefesinde yedi rakamına atfedilen kutsallığın da Newton'un optik ve renk çıkarımlarında etkili olduğunu görmek mümkündür (Henry, 2011: 58-59). Bunun yanı sıra fragman algının sosyolojik etkilerini görebileceğimiz Newton-Leibniz tartışmasının saf bir bilimsel tartışma olarak da değerlendirilmemelidir. Çünkü Newton-Leibniz arasında yaşanan tartışmada İngiltere'de Newton'u destekleyen tutumun ön plana çıkmasında o dönemdeki siyasal atmosfer belirleyici olmuştur (Shapin, 1981: 187-215). Netice olarak Aristoteles, Kopernik ve Galilei'de olduğu gibi burada yaşanan da yine bir kopuştan öte köklü bir değişimdi. Newton ne kadar istese de döneminden ve fizik dünyanın edinilmiş bilgilerinin sınırlarından bağımsız düşünemezdi. Yalnızca resme farklı bir açıdan bakmayı denemişti.

Burada vardığımız sonuç, böylesi bir devrim ile kurumsal düşünme modeli olarak kendisini kuran modern bilim anlayışının içinde hala eski bilgi anlamlarının saklı olduğudur. Bilim Devrimi olarak anlatısında eksik bırakılan, 19. yüzyılın bakışındaki kesinlik ve evrensellik temeline dayanan anlamlı kırıcının filtersine yapışıp 19. yüzyılın anlatım dünyasına geçememiş olan bu önemli detaylar, bize

filtrenin nasıl bir bakışla işlediği konusunda bilgiler verir.¹⁵ Örneğin simya konusu Bilim Devrimi anlatısında filtreye takılanlar arasında belki de en çarpıcı olandır. Çünkü Aydınlanma'nın sembolü olan Newton ve Robert Boyle'un simyaya ait fikirlerden faydalanmaya devam etmiş olmaları detayı önemsenmemiştir (Henry, 2011: 59-60). Mekanikçi felsefe ve akılcı düşünce ile dünyanın anlaşılabilirliği inancı, insanın dünyayı dönüştürme ve onu yeniden yaratma imkanını mümkün kılmıştır. Tanrılığa soyunmuş olan insan, bütün bu inançlar ışığında değişimin kendisini de sürekli olarak ilerleyen bir süreç olarak algılamıştır. Bu algı beraberinde ve paralelinde zamanın somutlaştırılmış soyutluğunun kendinden menkul bir sistem olarak işlerliğine olan inancı yaratmıştır. Zamanın varlığı, ilerlemenin veya geriye düşmenin imkanını sağlamıştır. İlerleme ve geriye düşme imkanı da beraberinde olması ve olmaması gerekenlerin belirlenmesini...

1.3.2.5. Bilimin Kurumsal Yüzü: Bilim Toplulukları

19. yüzyıl boyunca bilimin ve bilimsel olanın kamusal alanda görünürlük kazanmaya başlaması otoriter gücünü ve kabul edilebilirliğini artıran faktörlerdendir. Öte yandan bilimin kamusal alanda görünürleşmesi, 19. yüzyıldan itibaren bilimin kurumsal düzeyde kendisine dayanak bulmasına da imkan vermiştir. Söz konusu kurumsallık, bilginin gücünü perçinleme noktasında ve çalışmamız özelinde insan-bilgi ilişkisinin bir ortak kabul temelinde vücut bulmaya başladığı nokta olarak önemlidir. Bilimin kurumsallaşma öyküsü bize, doğruluğu baştan kabul edilen bilginin insanın kendini ve içinde bulunduğu doğayı nasıl görmesi gerektiğini de dayatan bir söylem üretmekte olduğunu göstermektedir. Burada doğa bilimsel formda işlenecek olan kurumsallaşma, sosyal bilimler disiplini içinde insanın toplumsal olanı anlama noktasında da bilim geleneğinin bu gücünden beslenmeksizin düşünemediğini, bunun çıkarımlara ve kuramlara nasıl sızdığını görebilmemiz için önemlidir.

¹⁵ Bilim Devrimi anlatısının salt akılcı ve evrimsel bir tutumla kurgulandığı hakim yaklaşıma eleştirel bir bakış olarak bilim tarihinde değişen evren anlayışlarının derinliklerinde yatan metafizik etkileri incelemeye odaklanmış olan şu çalışma önemlidir: Arthur Koestler, *Uyurgezerler Bir Bilim Tarihi Kitabı*, çev. Ekrem Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara, 2013

Aristoteles'in empirizme, deneye ve oluşun bilgisine yönelik olan bütün bilgileri çokluk bilgisi olarak hakikat noktasında değersiz gören ve onları şiir gibi bir sanatsal yaratım olarak tanımlayan anlayışına yaslanan 16. ve 17. yüzyıldaki Avrupa üniversitelerinde, yeni gelişen gözlem ve deneye dayalı buluşların ve eylemlerin peşine düşme çabasında olan doğa filozofları dışlanmıştı. Böyle bir kudrete karşı, yeni deneyci doğa filozoflarının da mevcut üniversite yapısının dışında kendi imkanları ve hamilikler yardımıyla -Royal Society, Accademia del Cimento, vb. gibi- bilimsel topluluklar ve bağımsız kurumlar altında bir araya gelmiş olmaları tesadüf değildi. Pek tabii bu kurumların Rönesans sanatçılarının hamilerine benzer şekilde finansal açıdan Krallar tarafından desteklenmiş olmaları da... Aristoteles felsefesinden hareket eden üniversitelerin dışında gelişen yeni düşüncenin doğa filozofu olmayı önceleyen imajı, bilim topluluklarının -özellikle din ile ilgili düşülen tezatlar neticesinde- Kilise ve üniversiteden nispeten daha bağımsız bir ortamda çalışmalarına neden oldu. Galilei de bu öyküde olduğu gibi başlangıçta üniversitede çalışırken, daha sonra Cosimo de Medici'nin himayesinde doğa filozofu ünvanına geçmişti. Ancak bu geçişler salt aklın ve bilimin ışığının büyüyle yapılmıyordu. Çünkü bu ortamda artık maddiyat ve itibar açısından doğa filozofluğu önemliydi. Bilim adamı imajının üstünleşme kökenleri de buradan gelişmiştir. Özellikle İngiltere'de Royal Society'nin gücünü kanıtlamak için deneyleri halkın önünde yapma alışkanlığı siyasi ve dini etkinin önemini gösterir. Artık "Maskeli balolar için üreteceği mucizevi şeyler, çarpıcı makineler veya sahnelerle veya prensin imajını pekiştirebilecek diğer şeylerle prensi etkileyebilen matematikçiler mülk sahipleriyle aynı düzeye çıkabilirdi" (Henry, 2011: 22). Bilimsel otorite, adeta bir illüzyon gösterisi formunda kendini kurmaya başlamıştı.

Bilim topluluklarına odaklanmak, 16. yüzyıl ile birlikte ortaya konulan keşiflerin işlevsel yanına vurguda bulunmak için de önemlidir. Örneğin Brahe ve Kepler'in yıldız falcıları olarak başarılı addedilmeleri onların finansal olarak desteklenmelerini sağlamıştır (Kuhn, 2007: 163). Newton'un başlangıçta Tanrısal olanı arayan bir simyacı olarak ortaya koyduğu ve tepkilerle karşılaşan teorilerinin zamanla olumlu bir üne kavuşması, ölümünün hemen ardından yardımcısı John Desaguliers'in geliştirilen mekanik aletleri sergilediği ve sattığı bir dükkan açması ve

Londra'daki belli sıkıntılara bu makinalar ile çare aramasıyla, özetle bir tür ihtiyaç ve piyasa kaygısı ile mümkün olmuştur (Fara, 2012: 197). Bilimin kutsallığından ziyade bu isimlerin o dönemin siyasi ve kültürel zenginlik açısından işlevsel oluşları, yeni siyasi ve ekonomik otoritelerin bu isimleri destekleme noktasında daha öncelikli gördükleri bir husustu. Bilimin, dönemin devletlerine maddi ve manevi çıkarlar sağlayan yapısı nedeniyle desteklenmesi olayının sosyolojik boyutu; bugünkü müzecilik kültürünün, Rönesans dönemi krallarının zenginlik ve itibar göstergesi olarak kendi mekanlarında en iyi sanatçıların eserlerini toplama ve sergileme alışkanlığından gelen bir kökene sahip olmasıyla benzerdir.

Burada anlatılan hikaye salt bir bilimsel gelişme ve ilerlemenin ötesinde oldukça siyasi ve sosyolojik bir meseledir. Öyle ki bilim tarihinde siyasi çıkarlar doğrultusunda değiştirilen fikirlere rastlamak da mümkündür. Kayıp olduğu rivayet edilen fakat 2 Ağustos 2018'de, Salvatore Ricciardo adlı bir doktora öğrencisi tarafından Royal Society'nin kütüphanesinde bulunan Kilise'ye hitaben yazmış olduğu mektubunda, Galilei'nin belli fikirlerini değiştirmiş olduğu görülür (Ricciardo, Camerota, Giudice, 2018: s.y.). Galilei'nin Kilise'ye yazdığı bu yazıda dilini yumuşatması ve fikirlerinin arkasında durmaktansa var olan kabuller doğrultusunda değiştirmeyi tercih etmiş olması¹⁶, ona dair kutsal bir bilim davası gözüyle yapılan Galilei okumalarını boşa çıkarmıştır.

19. yüzyılda endüstrileşme süreci ve sağladığı ekonomik imkanlar da, 17. yüzyıla bakışta oldukça önemli bir anlamlı kırpıcı etki gösterdi. İcatlarda patent kaygısının güdülmesi Rönesans'a kadar geriye gider. Burada da yine hamiliğin sağlayacağı ekonomik ve itibari imkanlar karşımıza çıkar. “Bir hükümdarın istekleri ve kaprisleri doğrultusunda verilen patentler, 18. ve 19. yüzyıllarda demokratik ve endüstriyel güçler tarafından şekillendirilen patent sisteminin ortaya çıkmasını olanaklı kıldı” (Basalla, 2013: 190). Patent sisteminin ödül mekanizması 19. yüzyılda endüstrileşmenin etkisiyle sınaî, siyasi ve ekonomik düzeyde faydalı olan icatların ön

¹⁶ Başlangıçta Galilei, Kutsal kitap karşısında bilimsel bilgilerin çelişmesi meselesi üzerine belli yorumlar geliştirmiştir. “Ona göre, kutsal metnin literal yorumunu, bir bilimsel teoriyle arasındaki çatışmanın *çürütülemez* bir biçimde ispat edilmediği sürece kabul etmiyoruz. O, astronomlar arasında anlaşmazlığın devam ettiği bir sırada bu görüşü savunmakla bilimsel kesinliğe aşırı vurgu yapmaktaydı. Üstelik, Katolik hiyerarşi, Protestan Reformu'nun tehditleri altındaydı ve yeniden otoritesini sağlamak istiyordu. İşte bu yüzden sonuçta Galileo, kutsal metin literalizmini sorgulamaktan ziyade, kiliseye itaatsizlik yüzünden suçlu bulundu.” (Barbour, 2004: 28)

plana çıkmasına zemin hazırladı. Ancak bu fayda mottosunun 17. yüzyılın icatlarına bakışta kullanılmaması, aksine 19. yüzyılda onların bilimin gücünden pay alarak çağlarının koşulları dışında tutularak değerlendirilmeye devam etmeleri ilginçtir. Bu gözle, onlar 17. yüzyılda olsalar da 19. yüzyıla hitap eden ileri görüşlü bilim insanlarıydı ve bu yorumlar 19. yüzyılın en ileri noktada duran zamanı temsil ettiğinin ilanı olarak kullanılıyordu.

ABD ve Avrupa’da açılan -General Electric, Bell, Bayer, Du Pont, Eastman Kodak vb. gibi- araştırma laboratuvarları endüstrileşen bilimin en somut örnekleridir. Böylece “Rönesans döneminde mucitlere gösterilen itibar, daha sonraki yüzyıllarda hızla arttı ve nihayet endüstrileşmenin sahneye çıkmasıyla birlikte zirveye ulaştı” (Basalla, 2013: 205). Bunlar 19. yüzyılın sanayileşen, siyasal ve toplumsal kültürünün inşa edilmesinin sonuçlarıydı. Bakış yalnızca bir bilim tarihi yazımı değil, kültürel bir inşa kaygısını içeren sosyolojik bir çabaydı. Burada işleyen mekanizma; ister bilinçli, isterse bilinçsiz uygulanmış olsun, fragman algının mecburi sınırlılığından kaynaklanıyordu. “Mucitlerin hayatını ve çalışmalarını popülerleştiren kitaplar 19. yüzyılda yoğun biçimde yayımlandı” (Basalla, 2013: 205-206). Çünkü bu eserler bilimsel kurumsallaşmanın temeli olarak 17. yüzyılın önemini vurguluyordu.

Böylece bilim tarihine bakışta işleyen fragman algı bu yönüyle hem işlevsel olarak bilinçli bir çıkar üzere oluşturulur, hem de daha sonra bu model her şeyin ona bakılarak çözüm bulunduğu bir düşünce sistemine dönüşür. Önceki sayfalarda bahsedilen ticaret, yeni keşifler, dünyaya açılan yeni bir ufuk ve zenginlik arayışının olduğu bir ortamda dünyayı fiziksel olarak anlamaya çalışmanın, matematik ve geometri (yeniden tozlu sandıklardan çıkarılarak), uzay, yer çekimi ve hava basıncı vb. konuların gündeme gelmesi ve bu konularda çalışan isimlerin ön plana çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Ordu ve Royal Society ile bağları olan Sir Jonas Moore’un *A New System of Mathematics* (1681) adlı eserinin kapağında yer alan figürlerin merkezde duran dünya küresi etrafındaki heyecanlı halleri ve yerdeki denizcilik aletleri (pusula, kum saati, backstaff [oktant], pergel ve haritalar) keşifler noktasında var olan coşkunun bir yansımasıydı. Öte yandan buradaki aletlerin tasviri bize zaman ve konum ölçümünde hala doğal malzemelerden (kum-güneş) yararlanıldığını da

gösterir. Okyanusların ardına ulaşabilme becerisi, insanın yeteneklerinin ve başarabileceklerinin sınırları aşabileceği inancının temellerini oluşturmuştur.

Matematik bilimlerin ve doğaya yönelik olan matematiksel deneylerin önemi yalnızca bu alanda kendisini gösteren doğa filozoflarında birdenbire ortaya çıkan bir durum değildir. 19. yüzyılda empirizme doğa bilimsel ve sosyal bilimsel anlayışın şekillenmesinde etkili ve seçici bir önem atfedilmiş olması, rasyonel cephede bulunanların çoğunlukla Aristotelesçi bir metafizik içerisinde olmaları ve bu metafiziğin de Ortaçağ boyunca Kilise tarafından kabul gören bir bilgi anlayışı olarak yüzlerce yıl hakimiyet kurmasından kaynaklanmaktadır. 18. ve 19. yüzyılda metafizik denildiğinde, tarihsel hafızada canlanan Ortaçağ hatıraları rahatsızlık vermiştir. Böylece Aristotelesçi metafizik anlayışının Kilise ile kaynaştığı bir akademik alanın dışında yeni bir akademi ve bilimsellik alanı/anlayışı vücut bulmuştur. Bu açıdan bakıldığında özünde empirizmin mücadelesi modern toplumun düzenini kurmaktır. Bunu yaparken de bilimsel otoriteden faydalanmaktır. Bilimsel otoritenin geçerliliğini belirleyen unsurları ise -salt aklın gücünden ziyade- dönemin siyasi, ekonomik ve sosyal koşulları olmuştur.

1.3.3. Sosyolojide Bilginin Kökeni: Marx, Durkheim ve Weber

Metafizikle, daha doğrusu Ortaçağ metafiziği ile hesaplaşıp üstünlüğünü ilan etmiş olan bilim, özcü ve evrenselci bir mantık içerisinde 19. yüzyılın sonlarına doğru akademik disiplin altında Avrupa'nın ilerlemesine hizmet eder bir anlam kazanmıştı. Akademi içerisinde karşımıza çıkan -klasik epistemolojideki rasyonel ve empirist ayrımın bir tezahürü olarak gelişen- doğa bilim ve sosyal bilim ayrımı, biçimsel bir ayrımdır. Akademik düzeyde bilimsellik vasfını kazanabilmeleri için bu biçimsel ayrımın her iki tarafı da ortak bir metodoloji kullanmaktaydı. Başka bir deyişle sosyal bilimlerin bilimsel bir kimlik kazanabilmesi, doğa bilimsel metodolojinin yolunu ne kadar takip edebildiğiyle ilgiliydi. Bu bağlılık insana ve toplumsala dair olan her değeri, tıpkı keşif bağlamının içerisinde düşünen doğa bilimlerinin, nesneyi her şeyiyle bilinebilir kılan bir kabulden hareketle geliştirilmiş olan metodolojileri ile düşünmeyi gerektirmişti. Ancak bu kabul sosyal bilimsel

olanın temellerinde güçlü bir pozitivist etki yaratmış olsa da zamanla itirazlarla karşılaşarak kendi metodolojik tartışmalarına da sahne olmuştur. Böylece 19. yüzyılda kurumsal olarak kendisini kabul ettirmiş olan doğa bilimlerinden yoğun olarak etkilenen sosyal bilimin, bu etkilenişe zamanla geliştirmiş olduğu eleştirel bakış, keşif bağlamının inşa bağlamına dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır.

1.3.3.1. İlerleyen Tekerleğin Direksiyonu: Karl Marx

Karl Marx, bütün bir 19. yüzyılı iliklerine kadar yaşamıştır. Dolayısıyla Marx'ın külliyyatının genişliği, burada onu tamamıyla ele almayı elbette zorlaştırmaktadır. Bu nedenle bu başlık altında, onun bilim ve bilim felsefesi üzerine düşüncelerini satır aralarında aktarmaya çalıştığı eserler üzerinde durulmuştur. Elbette burada, onun genel ekonomik yaklaşımlarını nispeten bir kenara bırakarak, yalnızca toplumsal olana bakışı ve dönemin bilgi felsefesine olan yaklaşımı değerlendirilecektir.

Marx'ın Hegel'den yola çıkarak ama ona ve Alman idealizmine cepheden eleştirel bir tutumla geliştirdiği genel felsefi yaklaşımında, ilk bakışta karşımıza çıkan detay, tarihin ilerleyen tekerleğine olan inancıdır (Marx, 2014: 91). “Tarihin tekerleğinin ilerlemesi”; onun ilerlemeci, aşamalı, toplumsal çatışmaya dayanan, belli bir düzeni varsayan genel yaklaşımının yakalanabileceği konsantre bir ifadedir. Marx, toplumların her zaman için sınıf çatışması içinde olduğunu ve çeşitli şekillenmelerle ilerlediğini düşünür. Bu sınıf çatışmalarının temelinde ise ekonomik/maddi (somut olan her ihtiyaç) etkiler yatar. Tarih boyunca bütün toplumlarda ezen-ezilen sınıfların var olması ve toplum denilen düzenin bu doğrultudan şaşmaması Marx'a sınıf çatışması teorisini oluşturma imkanı vermiştir. Marx böylece Avrupa tarihine bakarak söz konusu efendi-köle ilişkisinin ve ezen-ezilen sürekliliğinin varlığını gösterir. Toplumun ancak böyle bir mekanizma içinde mümkün olduğunu söyler. Ancak 19. yüzyılın temel ekonomik yapısının getirdiği yeni çatışma sahası olan burjuva-proleterya ilişkisi ona göre tarihteki bu sınıf çatışmalarından farklıdır. Yeni sanayi düzeninde hala proleterya ezilen, burjuva da ezen konumdadır. Ama buradaki ilişkide güce sahip olan burjuva, köle olan

proleterya, aralarında ezen-ezilen ilişkisinin sürekliliğini sağlayacak imkanları vermemektedir. Burjuva her şeyi kendi faydasına tesis ediyorken, proleteryanın yoksulluğu giderek artmaktadır. Bu nedenle proleteryanın önce kendi sınıf bilincini elde etmesi, bu bilinç doğrultusunda burjuva ile olan mücadelesini çatışmacı bir düzlemde gerçekleştirmesi gerekir.

Burada Marx'ın toplumsal ve tarihsel düzene bilinçli bir müdahalenin yapılabileceğine açık kapı bırakışını görürüz. Ona göre ilerleyen tekerleği yürüten bir sistem vardır, ancak onun yönünü belirleyen bir direksiyon da vardır. İnsan bu direksiyonun başına geçerek kendi kaderine yön verebilir. Bu bakışıyla dönemi içinde oldukça önemlidir. Ancak bu müdahale, yine olması gereken düzenin işlerliği için, olması gereken eylemin mekanizma içinde yerli yerine konmasını ifade eden bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle tarihin ilerleyen tekerleği önündeki taşları temizleme çabasıdır. Bu çaba ise Avrupa'nın yeni modern toplumsal düzeninin bir gereği ve ilerleyen evrelerin istikrarı açısından önemlidir. Burada Marx, her ne kadar var olan kapitalist sistemin ortadan kaldırılışını vaaz eden bir konumdan hareket ediyor olsa da, aynı zamanda modern düzenin devamlılığının sağlanacağı geleceğin, geçmiş ve bugün içinden bir okumayla nasıl mümkün olabileceğinin imkanlarını da arama çabasıdır. Bu anlayış, 19. yüzyılın en temel toplumsal kaygılarından birisi olarak karşımıza çıkar. Bu yüzyılın kapitalist sistemine en radikal konumdan yaklaşan Marx dahi, satır aralarında bu kaygıyı, başka bir deyişle fragman algıyı bize yansıtır.¹⁷

Yaşadığı dönemin koşulları düşünüldüğünde, toplumsal alanı bir çatışma sahası olarak görmesi anlamsız değildir. Çünkü Fransız Devrimi ile Avrupa'daki siyasi çalkantıların yaşandığı bir ortamda toplumsal olanın anlamlandırılması ve var olana ideal bir çözüm bulma arayışı Marx'ı da etkilemiştir. Hayatı boyunca özellikle gazete yazıları ve siyasi tutumları nedeniyle sürekli olarak ülkeden ülkeye göçe zorlanması, toplumsal yapıdaki sınıfsal ayrımları ve ekonomik ayrıcalıkları temel mesele edinmesinde etkili olmuştur. Ancak bu etkinin yanı sıra -çalışmanın odak noktasını daha yakından ilgilendiren- 19. yüzyılın doğa bilimsel materyalist ve

¹⁷ “*Komünist Manifesto* neticede siyasi propagandanın bir parçasıydı, bu itibarla etkileyici söylemlerle doluydu” (Eagleton, 2011: 51).

mekanik tutumu etrafında şekillenen insan tanımı, Marx'ın felsefesinde çok daha çarpıcı etkilerde bulunmuştur.

17. yüzyılda Descartes'ın Kartezyen yaklaşımı ve Newton'un yeni fiziği ile birlikte iyiden iyiye metafizikten sıyrılmış bir mekanik yaklaşım içinde doğa bilimleri alanında biyoloji, embriyoloji, fizik ve kimya da yaşanan gelişmeler -hakim anlatılarda çok bahsedilmese de- Marx'ın tarih ve toplum bilimlerine ilişkin savlarında ilham verici olmuşlardır. Darwin'in evrim teorisinin de Avrupa bilim dünyasında yarattığı etkilerin gölgesinde, özellikle kendinden başlayarak bir öz olarak çoğalmanın kaynağı olan hücre anlayışının, insan ve hayvanın biyolojik gelişmesinde evrensel bir yasa olarak işlediğinin kanıtı olarak görülmesi, bunun yanında biyolojik yapının hücrenin (bireyin tesiri olmaksızın) değişebilme kapasitesinin vurgulanması gibi meselelerin Marx ve Engels'in eserlerinde yer bulduğunu görürüz (Bottigelli, 1976: 45). Yine bu metinlerde Marx'ın yaşadığı yıllara denk gelen bir dönemde, fizik alanında ortaya konan Enerjinin Korunumu Yasası (James Prescott Joule [1818-1889]), doğanın hareketlerinin durmaksızın bir iç devinim halinde bulunduğunu kanıtlayan bilimsel bir gerçeklik olarak sunulur. Marx ve Engels, metinlerinde, Darwin'in belli bir düzende devam eden bu iç devinim halini ve hücreyi kullanarak doğa ve insanın kökenini tespit etmeye çalıştığı vurgusuna yer vermeyi ihmal etmezler. Netice olarak bu iki isim, doğa bilimleri alanında yaşanan gelişmelerden son derece etkilenmişlerdir. Bu etkilenim ise insana, topluma ve tarihe yönelik düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Örneğin Marx'ın, Hegel'in diyalektik tasavvurundan devraldığını söyleyebileceğimiz aşamalı/evreli bir toplumsal tarih anlayışı, Darwin'in evrim teorisi ve diğer doğa bilimsel gelişmeler ışığında idealizminden arındırılarak materyalist bir kimliğe büründürülmüştür. Toplumun, en temelde (hücresinde) maddi olanın belirleyiciği altında tarihsel olarak her zaman belli sınıfsal ayrımlara sahne olduğu ve bu sınıfsal ayrımın da belli bir ekonomik üst/ast-ezen/ezilen ilişkisi içinde çatışmalar şeklinde kendi kendine devinen bir diyalektik dönüşüm (Enerjinin Korunumu Yasası) halinde işleyen bir düzene (empirik anlamda) sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu tam olarak tarihin ilerleyen tekerleğinin işleyiş mekanizmasını ifade etme çabasıdır. Şu ifadesinde de bunu yakalamak mümkündür:

“Bunlar yalnızca varolan bir sınıf savaşımının, gözlerimizin önünde kendiliğinden olup biten bir tarihsel devrimin içindeki olgusal ilişkilerin genel anlatımlarıdır” (Marx, 2014: 99). Bu çatışmalar kendi içerisinde bir sonraki evreyi hazırlayıcı özellikler göstermiştir. Ancak Marx, en temel meselenin maddi kaynaklar olduğunda çok net olsa da bunun yanı sıra tarihi, siyasi ve kültürel etkilerin de rol oynadığını ihmal etmemeyi önerir. Nitekim proleterya-burjuva çatışmasının, tarihte gerçekleşmiş olan çatışmalardan farklı oluşunu mevcut siyasi ve kültürel koşullarda buna imkan verecek unsurlardan noksan olması yönüyle değerlendirir ve tarihin ilerleyen tekerleğini geriye döndüren belli sınıfların varlığından söz eder. Bu sınıflar *Komünist Manifesto*’da orta katmanlar olarak adlandırdığı, varlıklarını burjuvaya karşı korumak için sürekli tutucu bir mücadele halinde olan küçük sanayiciler, küçük tüccarlar, zanaatkarlar ve çiftçilerdir. Bu değerlendirmede tarihin ilerleyen tekerleği ile hem mevcut ve evrensel mahiyette bir toplumsal düzenin varsayıldığını hem de bunun işleyişinde toplumun içinde bulunduğu koşullara vurgunun yer aldığını görebiliriz. Bu iki yaklaşımın bir aradalığı Marx’ın keşfe yakın eşikte konumlandırılmasında belirleyici olmuştur.

Marx’da bulunan -ve hücresele, evrimsel, enerjisel bir yapı gösteren- bu alt yapı-üst yapı ilişkisi onun metodolojik ve epistemolojik yaklaşımı hakkında da bilgi verir. İki yapı arasındaki etkileşimlerin ilk hareket ettiricisi mahiyetinde olan alt yapının üst yapıyı belirlemesi, nesnelerin kendi temsil dünyalarını oluşturmaları, bilginin ve anlamın nesneden ve somut gerçekliklerden türediği anlayışını barındırır. Marx, alt yapı ve üst yapı ilişkisinde toplumların belli bir sınıf çatışması ürettiği ve bu çatışmaların da yakından bakıldığında bir düzen içinde evrimci bir mantıkla daha iyiye doğru bir gidiş üzere olduğunu tespit eder. Tarihin son sınıf çatışması olacağını varsaydığı burjuva-proleterya çatışmasından sonra ideal bir gelecek olan komünizmi kurgulamaya döneminin fragman algısal bilgileri dahilinde imkan bulur.¹⁸

¹⁸ Marx’ın determinist yönünün yoğunlukla eleştirilmesi üzerine, *Marx Neden Haklıydı?* başlıklı çalışmada Eagleton bu eleştirilere yanıt vermeye çalışmıştır. Marx’ın sanıldığı kadar determinist bir tavır içinde olmadığını kanıtlamak üzere yola çıkan bu çalışmada Eagleton Marx’ın doğa bilimlerinin meşruiyetinden faydalandığını hatta faydalanmakla kalmayıp bu doğa bilimlerinin geçerliliğine inanmış olabileceğini belirten açık bir kapı bırakmaktadır. İlgili değerlendirmeler için bkz.: Terry Eagleton (2011) , *Marx Neden Haklıydı?*, Yordam Kitap, İstanbul, s. 71

Doğa bilimleri alanında keşifçi ve materyalist bir düzlemde etkilenmiş olmasının yanı sıra Marx, içinde bulunduğu 19. yüzyılın sosyal koşullarını da düşüncelerinde yansıtmıştır. Marx, toplumsal düzenin temel dinamiklerini (maddi koşullar) bulmaya çalışmış, bu dinamiklerin ne gibi bir düzen (sınıf çatışmaları) içinde işlediğini/evrimleştiğini anlamaya çalışıp tespit ettiği düzenliliklerden toplumların ve toplumsal düzenin geleceği hakkında çıkarımda bulunmuştur. Alman idealizminin ve Hegel felsefesinin, mevcut doğa bilimin empirist ilkelerinden oldukça uzak, son derece soyut ve gizemciliğin o çekici kaderecilik anlayışından bir türlü sıyrılamayışını eleştirerek geliştirdiği diyalektik materyalist felsefesi yönüyle Marx, tarih bilimleri başlığı altında sınıflandırdığı sosyal bilimlerinin de nesnesi olan topluma bakışında materyalist olması ve elde olan bilgiler üzerinden deneyci bir tutum sergilemesi gerektiğini -Newton fiziğinin, Aristoteles fiziğine üstün kabul edilmesinin ardından Darwin'in evrim teorisi ile çalkalanan doğa bilim dünyasından büyük ölçüde etkilenecek- ve 'bilim' denilen şeyin ancak böyle mümkün olacağını savunur.¹⁹ Marx'a göre, geçmişte bize gizemli görünen ve metafiziksel anlamlar attığımız belli durumların gerçek nedenlerini, bugün doğa bilimlerinin ilerlemesi ve gelişmesi ile birlikte bulabiliyorsak ve bu gerçekler aslında sandığımız metafiziksellikten çok uzak son derece somut nedenselliklerse, o zaman şu an içinde bulunduğumuz ve nedenini henüz bilimsel bir düzlemde açıklayamadığımız durumlar karşısında yapacağımız metafiziksel çıkarımlar ve anlamlar da bir gün yıkılmaya mecburdur. Bu yüzden yaşadıkları dönemde materyalizmi savunmaya çalışmış olan isimleri de (L. A. Feuerbach gibi), zamanla yeniden soyut bir düzleme geri düştükleri ve bilimsel somutluğa bir türlü o cesur adımı atamadıkları, eski zincirlerinden kurtulamadıkları için kuvvetle eleştirmiştir. Bu savunusu ile Marx, hala mevcut olan keşif fragman algısının içerisinde konuşmaktaydı. Buradan

¹⁹ Marx'ın Hegel felsefesini "ayakları üzerine oturtan" bir formda olması gereken haline çevirdiğine yönelik iddiası, özellikle 20. yüzyıldan sonra Hegel üzerine olan tartışmaların bu iki ismin ilişkiselliği içerisinde ele alınmasına neden olmuştur. Bu bize farklı dönemler içinden geçmişe bakarken, içerisinde bulunan fragman algısının belirleyici gücünü gösteren bir örnek olması açısından önemlidir. Marksist söylemin ve düşünce biçiminin güzelleşmesini yapmak ve geçmişle olan idealist bağlarını kesinkes kopardığını kanıtlamak kaygısı, Hegel'in felsefesini giderek daha da idealist bir alana sürüklemeye ve neredeyse o alan dışında düşünmeye gerek duymamaya kadar götürmüştür. "Şaşırtıcı olmayan bir biçimde Marx'tan sonra Hegel'e gösterilen tepki de Marksizmin kendisine yöneltilen tepkiyle iç içe geçti ve bu konu hakkında ne düşündüklerine bağlı olarak insanlar Hegel'e karşı farklı konumlar aldılar. 20. yüzyılın büyük bölümü için 'Hegel' sadece, 'Hegel'den Marx'a' diye kurulan bir cümleden bağımsız olmayan bir parça gibiydi" (Pinkard, 2012: xix).

hareketle de tarih bilimleri olarak tasnif ettiği sosyal bilimler alanının kendi nesnesi üzerinde bilimsel bir yöntemle çalışabilmesi için, doğa bilimlerinden elde edilecek empirik olguların önceliğini önemsemiş olur. Ancak onun bu çıkarımları da kendinden menkul bir şekilde gerçekleşmemiştir. O bu tutumunu, Almanya’da ve Fransa’da yaşanan işçi hareketleri ekseninde, sanayileşmenin, 19. yüzyıl fabrika düzeninin son derece popüler olduğu, modern sanayinin hem olumlu, hem de olumsuz yanlarının gözle görülür hale geldiği dönemlerde ortaya koymuştur.

Tüm bunların yanı sıra Marx, içine doğulan toplumsal koşulların etkisi altında olma gerçeğini yadsımadan, belli bir ‘bilinçli’ çaba ile bu koşulların değişme imkanını gözeterek insana verdiği aktif rol ile bir sonraki yüzyılın inşacı yaklaşımının ilk eleştirel kıvılcımlarını da oluşturur. Her ne kadar keskin bir materyalist bakış açısı içerisinden, toplumsal düzeni belli katı sınıflamalara ve aralarındaki çatışma ilişkisinin istisnasız devamlılığına vurguda bulunan bir yaklaşım sergilemiş olsa da, tarihin seyrine toplumsal bir bilinçle müdahale edilebileceğini son sınıfsal çatışma olacağını varsaydığı proleter-burjuva çatışması ve ardından gelecek olan sınıfsız toplum dönemini kurgulayan anlayışında görebilmek mümkündür. Sonuç olarak hem doğa bilimsel materyalizmi, hem de toplumsal düzene bilinçli bir müdahaleyi varsayan diyalektik yaklaşımı Marx’ın tam olarak keşfe yakın eşik bağlamı sınırlarında bir fragman algı içerisinde ‘bilim’ denilen geleneğe kendince bir form verdiğini görmüş oluruz.

1.3.3.2. Bilimsel “Şey”leri Varsayma Zorunluluğu: Emile Durkheim

Marx’ın doğumu ile kendi doğumu arasında tam 40 yıllık bir süre bulunan Emile Durkheim, hem 19. yüzyılın o katı bilimselleşme dünyasında hem de 20. yüzyıla ayak basacak bir dönemde yaşamıştır. 19. yüzyılın sonlarında, artık bilgi ve bilim üzerine tartışmalar metafizik olandan meşru bir formda kurtulmuş olmanın özgüveninin en canlı olduğu zamanlardı. Özellikle hem doğa bilimleri, hem de sosyal bilimler alanında, her disiplinin kendisini diğer disiplinlerle ve bilim dışı olanla arasına kesin sınırlar çizerek kendi bilimsel bağımsızlığını ortaya koymaya çalıştığı bir dönemdi. Durkheim, sosyolojinin, bilimsel bir disiplin olduğunun ve psikoloji,

iktisat, felsefe gibi alanlardan bambaşka bir nesneye, dolayısıyla kendine özgü bir metodolojiye sahip olduğunu kanıtlamak ve üniversitede kürsü hakkı sağlamak için bu sosyal bilimin özelliklerini kapsamlı bir biçimde ortaya koymaya çalışır.

Durkheim'ın sosyolojinin bilimsel bir disiplin olduğunu temellendirme çabalarına geçmeden evvel, onun klasik epistemolojiden bu yana süregelen tartışmalardaki özne-nesne ilişkiselliğine ve rasyonel/empirist tutumlara yönelik nasıl bir yaklaşım sergilediğini analiz etmek gerekir. Çünkü bilim geleneği, klasikleştirdiği epistemolojik tartışmalara güncel kaygılardan yola çıkarak verdiği yanıtlar doğrultusunda şekillenmiştir. Durkheim, ilk olarak felsefenin düşünceler dünyasının ve salt akıl ile yapılabilen çıkarımların alanı olduğunu belirterek işe başlar. Sosyolojiyi, felsefenin muğlaklığından ve beraberinde getirebileceği metafiziksel hayaletlerden kurtarmak gerektiğine inanır. Ona göre bu hayaletler sosyolojinin keskin bir şekilde çizilecek olan sınırlarından kovulmazsa eğer, onun bilimsel bağımsızlığına engel olacağı gibi doğa bilimlerinin ilerleyişi karşısında sosyolojiye ayak bağı olma tehlikesi taşır. Böylece 19. yüzyılın artık bilimsel Aydınlanmaya ulaşmış dünyasında, ne olursa olsun her zaman bilinmesi gereken şeyin, düşüncenin bilimden önce geldiğinin farkında olunması gerektiğini belirtir. Yani, akıl ve düşünme, onun üzerinde yöntemli (nesnel ve bilimsel) bir incelemeden evvel her zaman vardır ve bu aklın da kendi öznel bilgilerince mevcut konu hakkında bir düşüncesi mutlaka var olagelmıştır. Öyle ki ona göre, evvelden düşünmeye dayalı ve metafizik bir anlam taşıyan simyanın bir bilim olarak gerçekliğine ve evrenselliğine kavuşması, kimya biliminin nesnel metodolojisi sayesinde olmuştur. Durkheim - Kant'ın rasyonelliği kabul eden ama onun deney bilgisi ile birlikte hareket ettiği sürece bir anlam kazandığını belirten yaklaşımına oldukça benzer bir şekilde- var olan olguları yalnızca düşünceler üzerinden açıklamaya çalışmanın felsefe yapmak, nesnelerden ve olgulardan yola çıkarak belli yöntem dahilinde düşüncelere ulaşmanın ise bilim yapmak olduğu kabulünden hareket eder (2013: 50). Durkheim, insanın kendine özgü düşüncelerinin var olacağını ve bunun çıkarım yapmakta her zaman işleyebileceği gerçeğini yadsımaksızın, bu tarz öznel felsefe yapma halinin farkında olmayı ve bilimsel yöntem ile birbirine karıştırılmaması gerektiği ayrımını net bir şekilde ortaya koymuş olur.

“Toplumbilim de henüz aşamadığı öznel alanından çıkıp nesnellik dönemine geçmelidir” (Durkheim, 2013: 64). Durkheim, atıflarla Bacon’a kadar uzanarak, onun “ön kavramlar” olarak ortaya koyduğu öznel düşüncelerden yola çıkma eyleminin ‘simya’ ve ‘astroloji’ gibi alanlardaki düşüncelerin kaynağı olduğunu, ancak bu düşüncelerin artık hakiki bilimsel eylem ile gerçek mahiyetlerine kavuştuklarını düşünür. Kendisi de özellikle sosyal bilimler alanında ön kavramlar şeklinde işleyen yapının, bilimsel bir yöntemle düzeltilerek gerçek ve hak ettiği konuma gelmesi için çaba göstermiştir. Sosyolojinin kurucularından olmasının temelinde bu epistemolojik ve metodolojik yaklaşım yer almaktadır. Yeni ekonomik ve siyasi yapılanma içinde, yeni kültürel ve kurumsal ilişki biçimlerini de beraberinde getiren modern toplum karşısında, doğada gerçekleştirilen bilgisel hakimiyetin toplumsal olana ve onun modern kurumlarına da uygulanma kaygısı hakimdir. Bunun temelinde de toplumsal olanda belli bir düzen ve istikrar üzere devamlılığın gözetilmesi yatmaktadır.

Durkheim, ilk olarak toplumsal olana bütünlük niteliği mahiyetinde “şey”ler olarak bakmak gerektiğini söyler. Toplumsal olanın, oluşumunda bireylerin hiç şüphesiz etkili olduğunu, ancak bireylerin özelliklerinin birleşiminden meydana gelen bu bütünlüğün tek tek bireylerin özelliğini yansıtan heterojen bir karışım olmaktan ziyade, kendine has yeni bir form kazanarak bireylerin özelliğinin dışına çıkmış homojen bir bütünlük olduğunu düşünür. Bu yeni kolektif oluşum, toplumsal olguları kendine has şeyler olarak ele alabilmeyi ve bilimsel bir bakışa tabi tutabilmeyi mümkün kılmaktadır. Tabii onun bu yaklaşımı, materyalist anlamda toplumsal olgulara bir bakış demek değildir. Durkheim bu konuda hassas davranmaya dikkat eder, toplumsal olguların şeyler olmasının farklı olduğunu belirtir. “Gerçekten de toplumsal olguların maddi şeyler olduğunu değil, bir başka biçimde de olsa maddi şeyler gibi onların da ‘şey’ler olduğunu söylüyoruz” (Durkheim, 2013: 19). Tam burası, Durkheim’in keşfe yakın eşikte Marx’tan biraz daha inşacı bağlamın sınırlarına yaklaşan noktadır. Durkheim için her toplum kendinden önce gelen toplumdan belli özellikler alır ama bunları yeni bir forma sokar ve değişime uğratarak yeniden biçimlendirir. “Çünkü toplumların birbiri

ardından gelişi, geometrik bir çizgiyle gösterilemez; daha çok, dalları değişik yönlere giden bir ağacı andırır” (Durkheim, 2013: 54).

19. yüzyıl bilimlerin artık akademik bir kimlik kazanmaya başladığı ve tasniflerin, kategorilerin ön planda olduğu bir yüzyıldır. Bu tasnif ve bağımsızlık mücadelesinin sosyoloji kolunda hiç kuşkusuz baş aktör, bu yaklaşım biçimleriyle görüldüğü gibi Durkheim olmuştur. Onun için bilim ve bilimsel olan her durumun nesnesi şeylerdir. Bu şeyler, bilinçsiz bir yaklaşım ve yöntemsiz bir bilme ile elde edilemezler. Şeylere bakışın bilimsel olması için bu eylemin bir yöntemi ve ölçüsü olmalıdır. Bu nedenle sosyolojinin yöntem kurallarını yazmaya çalışmış ve çalışmalarında ele aldığı toplumsal olgulara bu yöntemle yaklaşmıştır. Bu çaba, bir yönüyle Kant’ın *Prolegomena*’da metafiziğin bilim olması için ölçülü ve yöntemli olması gerektiği söyleminin bir benzerinin sosyoloji için gerçekleştirilmesidir. En nihayetinde Durkheim’in “İstediği şey, toplumbilimcinin de, fizikçilerin, kimyacıların, fizyologların, kendi bilimsel alanlarında henüz tanınmayan bir bölgeyi incelemeye girişirken takındıkları düşünüş biçimini takınmasıdır” (Durkheim, 2013: 21). Sosyolojide, bir şeyi -bizim de içinde bulunduğumuz, kendisini varlığımızla yarattığımız bir şeyi- önce onun varlığının bilincine vararak, onu bir nesne olarak algılayarak işe başlamak gerektiğini belirtir. Onların birer madde-nesne olmasından dolayı değil, bilimsel bakışın bunu mecbur kılmasından dolayı...

Yöntem ile ilgili anlatımlarında, çoğunlukla Marx’a benzer biçimde analogilerin doğa bilimsel alana kaydığına sıklıkla şahit olmak mümkündür. Toplumsal olanın bireysel olandan oluştuğu ama artık kendine özgü bambaşka bir mahiyet kazandığı fikrinin temellerinde de doğa bilimsel analojinin etkisi bulunur. Örneğin, bir hücrenin incelemesinden bahseder. Nasıl ki hücrenin ve içindeki yaşamın açıklanabilmesi için, onda mevcut olan karbon, azot, hidrojen gibi elementleri tek başlarına incelemek yeterli ve işe yarar olmuyorsa; toplumsal olanı da bireylerin psikolojik alana giren tek tek inceleme boyutlarıyla anlamlandıramayacağımızı düşünür. “Yaşam bu biçimde parçalarına bölünemez; o bir bütündür ve bu nedenle de ancak canlı varlığın bütünlüğü içinde yer alabilir. Yaşam bu bütünlüğün içinde bulunur, parçaların içinde değil” (Durkheim, 2013: 23). Bu analogi ile hem doğa bilimsel etkilenimi yansıtır, hem de sosyolojinin

psikolojiden farklı bir disiplin olduğuna dair iddiasını dillendirir. *İntihar* adlı eseri, bu iddianın kapsamlı bir kanıtıdır. Doğa bilimi ve biyolojiye yönelik bir başka analogi örneği ise yaşam-yapı ve organ-işlev arasında kurduğu bağıdır (Durkheim, 2013: 48). Yaşam-yapı arasında sosyolojinin bu bağı daha kolay açıklayabileceğinden, gözlemlenebilir ara durumların aşinalığının daha mümkün olduğundan bahseder. Burada doğa bilim analogisini sosyal bilime uyarlamaktan öteye geçerek, biyolojinin de organ-işlev arasındaki bağı açıklamada sosyolojinin tümevarımını kullanmasını tavsiye eder. Bu tavsiyesi ile sosyolojinin gerektiğinde doğa bilimine de farklı bir bakış ve yöntem sunabileceğini göstererek aslında 20. yüzyılın sosyal bilimsel gelişiminin ilk ışıklarını da yakar. Bu doğrultuda Durkheim her ne kadar doğabilimsel analogilerden faydalanmış olsa da, ‘töre’ anlayışı üzerinden toplumsal olguların tespitine yönelik nasıl bir yöntem izleneceği hususunda evrensel bir bakışın anlamsız olduğunu da savunur. Ona göre bir toplumda, neyin normal neyin hastalıklı bir durum olduğunu anlayabilmek için nesnel belirtilere ihtiyacımız vardır ve bunu da ancak belli bir ortalama tip belirleyerek anlayabiliriz. Ama bu ortalama tip tam olarak asla tespit edilemeyecek ve sürekli koşullar altında değişkenlik gösterecektir. Bu tip yalnızca bilimsel nesnellik ve yöntem üzere hareket etmek için varsayılmalıdır. Bu nedenle ortalama tip denilen bu durum belli bir toplumsal alana aittir ve diğerlerine uyarlanamaz özellikler gösterir (Durkheim, 2013: 90). Belli toplumsal olgu türlerinin genellenemezliğine sık sık da bu tarz uyarılarda bulunarak, Comte ve Marx’ın düştüğü hataya düşmemeye özen gösterir. Onun bu özeninin temelinde bağlamsal ve toplumsal kaygılar yatmaktadır. Ve yine belli bir normal ve hastalıklı ayrımını toplumbilimsel bir yolla tespit etmenin yollarını ararken, fizyolojinin ve insan anatomisinin analogilerinden fazlasıyla yararlanır.

Durkheim’a göre, suç eyleminin olmadığı bir toplum mümkün değildir. Çünkü suçun varlığı toplumun evrimsel gelişiminde olmazsa olmaz normal bir durumdur. Ama aynı zamanda sorundur ve çözüm aranması gereken bir hastalıktır. Her toplumun kendine özgü bir yapısı vardır ve suç eylemi kapsamına giren şeyler de farklıdır. Durkheim burada toplumsal olguların (aile, suç, kurumlar vb. gibi) genel geçerliğini ve toplum olan her yerde var oldukları konusunda evrenselci yaklaşır.

Ancak bu olgulara bakış, onları ölçme, nesnel bir bilimsellikte tespit etme ve çözme noktasında bu evrensellikten sıyrılır. Çünkü her toplumun, her çağın pek çok etken tarafından şekillenerek birbirinden farklı olduğunu kabul eder. Durkheim’da evrenselliğin ve pozitivist anlamda bir ilerlemenin izlerini çok göremesek de (ki bir toplumsal gelişme kabulü vardır yine de) onda en çok var olan düzeni saptamak ve bunun devamlılığı ve daha iyiliği üzerine eğilmek halini görürüz. Bu nedenle Durkheim toplumsal türleri belirlemeye ve tanımlamaya çalışırken, belirleyici etkenler olarak ekonomi ve teknoloji gibi değişken durumları baz almayı yanlış bulur (2013: 121). Toplumsal türlerin ve olguların belirleyiciliğini katı ekonomik sebepler üzerinden belirleme konusunda olumsuz tavrı Marx’ı onaylamadığını da gösterir. Ona göre bu değişken durumlar ancak tarihsel bir sınıflandırma yapma imkanı verir. Toplumsal türleri belirlemek için önce en yalın toplumun (ilksel biçimin) özelliklerini bulmalı sonra ondan doğan ve ona eklemlenen toplum birleşimlerini takip etmek gerekir. Aile kurumuna yönelik ilk aile formunun temelini aramış olması buna örnektir. Toplumsal olguların ve türlerin anlaşılabilmesi için toplumun en ilkel biçimlerine gitmek gerektiği anlayışını ve din kurumu üzerine çalışmalarında uygulamış olduğu bakış açısını burada yakalamış oluruz. Bu, özünde oldukça doğa bilimsel, daha doğru bir ifadeyle keşif güdüsü taşıyan bir çabadır. Aynı zamanda sosyolojinin tarih ile olan bağının kurulması yönünden de önemlidir. Bu bakışla Durkheim evrenselliği benimsemediği gibi geleceğe dair kâhinlik yapmayı da eleştirmiş olur “Olguların günümüze değin birbiri ardından nasıl geldiğini söyleyebiliriz, ama bundan sonra nasıl bir düzenle akışacağını söyleyemeyiz; çünkü onların bağımlı oldukları varsayılan neden, bilimsel olarak saptanmış olmadığı gibi, saptanabilir de değildir” (Durkheim, 2013: 149).

Görüldüğü gibi ana mesele hep toplumsala ait olan ortak bilincin benzerlikler taşısa da kendi bilimselliği içerisinde bağımsız olduğunu kanıtlama çabasıdır. Durkheim, bu nedenle toplumsala ait olan ve bireyselden farklı olan bu ortak (kolektif) bilincin niteliğinin başkalığını bütün çalışmalarının en temel meselesi olarak belirlemiştir (2013: 24). Modern toplumun meseleleri, artık eski düşüncelerin ‘ön kavramlar’ın felsefenin ve psikolojinin yetersizliği içinde değil, sosyoloji sahası içerisinde değerlendirilmeli ve çözümler bu yolla gerçekleştirilmelidir. Toplumsal

sorunları, belli bir bilimsel otorite ve meşruiyet altında tek bir disiplinin tekeli altında kontrol altına alma kaygısı taşır. Yine bu nedenle modern toplumun kurumsal yapısı Durkheim için her zaman öncelikli mesele olmuştur. Din ve aile üzerine yaptığı çalışmalar bu bağlamda özellikle önemlidir. Fransız düşünce geleneğinde kurumların önemszenmesi Durkheim’da da etkili olmuştur.

Toplumsal olanın ve onun birey üzerindeki belirleyici, dirençli etkisinin varlığını kabul etmek istemeyenleri; doğa bilimlerinde doğaya yönelik bilgilerin edinilmesi ile onun karşısındaki insan üstünlüğünü kaybetme korkusuyla hareket eden ve bu eski kaygı ile gerçeği açıklayan buluşları reddetmekte ısrar eden zihniyetin sosyal bilimdeki temsilcileri olarak değerlendirir. Bu ön yargıların artık sosyal bilimden ve sosyolojiden arındırılması gerektiğini düşünerek, 19. yüzyılın steril bilim tutumunu sergiler. Bu steril tutumun somut bir eleştirisini Comte’a yönelik eleştirilerinde görebiliriz. Durkheim Comte’un, yalnızca toplumların evrimsel bir ilerleyişi ve ortak bir insanlık dizgesi varsayarak yalnızca düşünceler üzerinde durmasını eleştirir. Bu eleştirisinden de anlaşılacağı gibi, Comte’un ifade ettiği manada bir çizgisel ilerlemeye karşı durur. Bu söz konusu keşif fragmanı içerisinde kaldığında çok ilginç duran ve bu nedenle önemli olan bir yaklaşım biçimidir. Ancak yine de sosyolojik araştırmanın özgürlüğüne ve bilimselliğine inanmaya devam eder. “Bu nedenle, art arda bilimlerden kovulan bu önyargının, son sığınağı olan toplumbilimden de silineceğine ve gerçek bilimsel araştırma için alanı özgür bırakacağına inanabiliriz” (Durkheim, 2013: 68). Onun bu inancı sosyal bilimsel ve sosyolojik olana bakışta kullanılması gereken metodolojinin bilimsel geçerliliğini nasıl belirleyeceğimiz sorusunu merkeze almasına neden olmuştur. Ancak toplumun doğadaki şeyler gibi salt bir nesne olarak kabul edilemeyeceğinin farkında olarak bu soruya yanıtlar aramış ve insana ait olan belli değerlerin konuya dahil edilişlerinde bilinçli ihmallerin var olduğunu kabul eden bir konumdan hareket etmiştir.

1.3.3.3. Keşfedilmiş Olana İnşacı Bir Gözle Bakmak: Max Weber

Durkheim'ın çağdaşı sayılabilecek Max Weber, Batı'ya has tüm bu ekonomik (kapitalizm), siyasi (Fransız İhtilali), teknolojik (Endüstri Devrimi) ve kültürel (Rönesans/Reform) değişimlerin neticesinde meydana gelen modern toplumun nasıl tahlil ve analiz edilmesi gerektiği problemi üzerinde durmayı esas mottosu haline getirmiş olan bir düşünürdür. Ancak Alman düşünce geleneğinin etkileriyle beraber, kendi bilimsel geleneğini çok daha farklı bir bağlamda ortaya koymuştur. Bu yönüyle -yukarıda bahsedilen- keşif bağlamından (her ne kadar onlara benzer bazı ortak kaygılar sergilemiş olsa da) diğer iki isme ve çağdaşı diğer düşünürlerle nazaran en fazla sıyrılan, 20. yüzyılın bilime karşı eleştirel yaklaşımına dokunan bir konumda yer alır. Burada, onun yaklaşımını anlayabilmek için öncelikle, yine keşif bağlamı sınırlarında kalmak koşuluyla, oraya ait özellikleri sergilediği düşüncelerine değinilecek, ardından sonraki aşamaya seslenen yöntemi konuşulacaktır.

Max Weber'in tarihsel olarak en erken ve en temel eserlerinden birisi *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eseridir. Metodolojik öneminin yanı sıra, 1905 tarihi ile 20. yüzyılın taze kokusunu üzerinde barındıran bu eser, yukarıda bahsini ettiğimiz keşif bağlamının izlerini sürdürmekte olması yönüyle de önemlidir. Bu metinde Batı'ya özgü olan özelliklerin aranması önemli bir ipucudur. Bu arama kaygısının temelini de Batı'ya ait Rönesans ile başlayan gelişmelerin ilk örneklerine diğer uygarlıkların çok daha önceki tarihlerinde rastlanıyor olmasına rağmen, neden onların da Batı'da olduğu gibi bir modernlik ve bilim ortaya koyamamış oldukları sorusu oluşturur. Weber bu karşılaştırma yöntemini Batı'yı bir tür “uygarlık kontrastı” olarak olması gereken formuna koyarak açıklar. Weber, bu kaygıyı gizlemez önsözde açıkça ifade eder. Sonrasında da bu modern toplumun ve onun ileriliğinin diğer uygarlıklardan farklılığını anlamaya çalışır.

Onun kavramları anlamlandırma biçimi, aynı zamanda o dönem içinde fragman algının işleyişini anlamada bize önemli bir yol gösterir. Weber genel olarak ilerleme kavramını üç anlamda ele alır “Salt anlamıyla ‘ilerletici’ farklılaşma, araçların kullanımında teknik rasyonalitenin ilerlemesi ve son olarak değer artması” (Weber, 2012: 60). Ona göre diğer ilerleme anlamlarının empirik bir bilimsellik içinde ispatı mümkün değildir ve değer-atıfsal bir öznellikte tartışılmaya

devam edecek olan süreçlerdir. Rasyonalizasyon süreci ile ilgili düşüncelerini de burada kullanır. Aslında rasyonalizasyon derken, değer-atıfsal bir anlamda değil, tamamen empirik bir önermenin neticesinde insan yöneliminin bu önerme doğrultusunda rasyonel bir biçimde şekillenmesinden bahseder. Avrupa’da modern zamanlarda yaşanan rasyonalizasyon sürecini de bu doğrultuda değerlendirir. Burada yaşanan ilerlemenin, tanımındaki birinci ve ikinci anlamda ilerleme olmadığını, ama teknik anlamda bir ilerleme olduğunun söylenebileceğini belirtir (Weber, 2012: 61).

Weber, modern toplumun diğer uygarlıklardan farklı olarak bu denli ilerlemiş ve gelişmiş olmasının temellerine inmeye çabalamıştır. Ancak modern toplumu anlama ve modern toplumun düzenini keşfetme çabası onda farklı bir kulvarda gelişmiştir. Weber’in olanı anlama çabası, tam olarak onun keşif bağlamından metodolojik olarak sıyrıldığı nokta ile kesişir. Çünkü Weber o zamana kadar Aydınlanma’nın ve modern toplumun mevcut aşamasının nedenlerini, daha önce ekonomik, siyasi veya teknolojik gelişmelerde tek ve sabit neden olarak sunulmasından farklı bir yerde durur. Ekonominin eski salt normatif belirleyici çizgisinden çıkarıp sosyal alandaki farklı tezahürlerine giderek, eski ekonomi ve iktisat biliminin, sosyal bilimin, ekonominin katı belirleyiciliği üzerinden yaptığı bir nevi değer-yargısal çıkarımları bilim dışı görür. Ekonominin belirleyiciliğine hakkını verir, ama her şeyi belirleyen salt bir kurum olarak değerlendirmez. Bu eserinde de Rönesans ve Reformun kapitalist bir güdü ile hareket ederek doğan gelişmeler olduğunu ve Protestanlığın bu ekonomik değişimin neticesinde doğan bir mezhep olduğu anlayışını eleştirir. İşin aslının tam tersi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Kapitalizmin ruhunu Protestanlığın görünür özelliklerinde aramak yerine, bu durumu onun saf dini özelliklerinde aramamız gerektiğini söyler. “ (...) ‘ekonomik düşünme biçimi’nin ortaya çıkışının koşulları ya da belirli bir inanç içeriğine bağlı olarak ekonomik bir biçimin ethosu yani, çağdaş ekonominin ethosunun asketik protestanlığın ussal ahlakı ile bağlantısı ele alınmaktadır” (Weber, 1997: 25-26). Weber’e göre Protestanlığın mesleği Tanrısal bir ödev olarak gören tutumu tam olarak kapitalist ekonomik sistemin insanların kendilerini adamalarına gereksinim duyan yapısıyla bağdaşıyordu (Weber, 1997: 64). Bu yüzden Weber’e göre ortaya konmuş olan yorumların aksine kapitalizm yüzünden böyle bir dini eğilim doğmadı.

Aksine Protestan mezhebinin kökeninde yatan anlayış, kapitalizmin bir koşulu oldu. Weber, Franklin'in deyişlerinden örnekler vererek özellikle Protestanlığın meslek ahlakı anlayışının, çalışmanın erdemliliğinin ve erdeme yönelik tavırların yararlılığının üzerinde durulması meselesi, kapitalizmin oluşturduğu bir neden değil, kapitalizmi oluşturan bir neden olduğunu vurgular (Weber, 1997: 64). Ona göre, - gerekli olan tüm ekonomik, siyasi ve kültürel koşullara sahip olmalarına rağmen- başka uygarlıklarda neden bir tür kapitalizmin doğmadığı sorusuna bu teori ile yanıt vermek mümkündür. Örneğin kapitalizmi yalnızca mutlak bir kazanma arzusu olarak ekonomik boyutuyla ele aldığımızda, bu kazanma arzusu çağlar boyunca her uygarlıkta mevcut olmuştur. Ancak hiçbiri Batı'da olduğu gibi kapitalizme neden olmamıştır. O zaman burada yatan sebep yalnızca mutlak kazanç arzusu ile açıklanamaz ve ideal üst yapıların belirleyiciliği şeklinde de düşünülemez (Weber, 1997: 67). Dolayısıyla kapitalizmi bu kazanma güdüsünün dışında var olmasına neden olan başka bir oluşum içinde aramak gerekir. Bunu da Protestanlığın, meslek ahlakı ve erdemli yaşam anlayışında bulduğunu düşünür. Protestan asketizmi, yalnızca Tanrı uğruna ve onun iyiliğini elde etmek ve kurtuluşa ermek için, mesleki olarak kendisine biçilmiş olan görevi durmaksızın en iyi şekilde yerine getirmeyi salık vermiştir. Zenginlik için zenginlik elde etmenin kötülenmesi de, kazanılan sermayenin tüketimini sınırlandırmış ve sermaye birikimine neden olmuştur. Bu durum Weber'e göre kapitalizmin ruhu dediği şeye zemin hazırlayan en temel meseledir. Dolayısıyla, kapitalizm bu şartlara neden olmaktan ziyade, söz konusu şartlar bir sistem olarak kapitalizmin gelişmesine ve güçlenmesine neden olmuştur (Weber, 1997: 158-159). Böylece, Batı kültürüne has bir ussalık Batı'ya özgü olan kapitalist sistemin, yine ona özgü bir nitelikte oluşmasına neden olmuştur.

Weber bu çalışmasında izlediği yolda belli farklılıklar da yaratır. Örneğin, doğa bilimleri alanında üniversite sistemi dışında bilim derneklerinde yürütülen çalışmaların olduğu 17. yüzyıl ve sonrası dönemlerde, bu hamilik ve ayrı olma ilişkisinin temellerinde yatan dini kaygıları işlemiş olması önemlidir. Çünkü 19. yüzyılın başlangıcında, bu döneme ait bilimsel gelişmelere Tanrı'yı merkeze alan yaklaşımlardan uzak bir çerçeve çizmeye çalışan düşüncelerden oldukça farklı ve gerçekçi bir analiz yapma amacının bulunduğunu gösterir. Eserde Protestanlığın

farklı biçimlerinin derinlikli analizinde bulunmak ona bu imkanı sağlamıştır. Örneğin, Aristoteles'e ve klasik felsefeye karşı çıkışların kaynağında Pietistlerin olduğunu belirtir. Bu dönemde bahsedilen mezheplerin ve asketizmin Tanrı'nın bilgisine ve Tanrıyı arama yolunda deneyciliğin, fizik biliminin ve doğa bilimlerinin ne denli önemli olduğundan da bahseder. Felsefi spekülasyonlar, insanı Tanrı'dan uzaklaştırıyordu. Doğanın bilgisine vakıf olmak ise yakınlaştırıyordu. Bu nedenle Aristoteles'in Hristiyanlığa zarar verdiği düşünülüyordu (Weber, 1997: 120). Böylece Weber, bilimsel bir düşünme biçiminin ortaya çıkışını ve klasik felsefe karşısında konumlanan yeni tutumları bir kez daha inanç anlayışı içinden açıklamış olur. Bunlar, döneminin hakim bilim kültüründe -bilimin dinsel ve geleneksele ait bütün kaygılardan uzak varsayıldığı bir dönemde- oldukça yeni ve farklı yorumlardır. Bu metniyle birlikte Weber'in neden eylem konusunda hassas bir metodolojik yaklaşım taşıdığı daha net anlaşılmış olur. Protestan bir aileye mensup Weber'in bu biyografik özelliği, sosyolojide ve toplumsal olanda eylemi ve o eylemi eylemeye neden olanı araştırmanın esas olmasının nedenini belirginleştirir.

Durkheim'da sosyoloji biliminin bağımsızlığı ve bilimselliği tartışması doğal olarak bir bilimsel uzmanlaşma alanını da beraberinde getirir. Sosyoloji artık kendi terminolojisine ve kendi dil araçlarına sahip olmalıdır. Weber'de ve keşfe yakın eşiğin son döneminde ısrarla vurgulanan şey empirik bilgi ile değer-yargılarının kesinkes birbirinden ayrılmasının gerekliliğidir. Dolayısıyla burada bilim dışı olarak addedilen bir alan ortaya çıkmaya başlar. Durkheim, sosyolojiyi kendi kavramsallaştırmalarını oluşturmayı ve kendi metodolojisi içinde belli bir uzmanlığı edinmesini salık verirken, Weber de aynı şekilde bilimsel alanda uzmanlığa değer verir (1997: 27). O, her ne kadar bilim dışı görüşleri belli zamanlarda faydalı olmaları yönünden tamamen dışlamıyor olsa da, orada saplanıp kalmayı olumsuzlar. Sosyolojinin bilimsel bir çaba olması gerektiğini savunmayı sürdürür. Bu söylemlerinden de anlaşılacağı gibi, bilim artık sıradan halktan bağımsızlaşan yeni bir akademik zümre ve uzman kadro yolunda çok daha belirgin genel bir kabulün içinde çoktan şekillenmeye başlamıştır.

Weber “*Sosyoloji ve İktisatta ‘Etik Tarafsızlık’ın Anlamı*”²⁰ başlıklı makalesinde, akademik kürsü sahibi sosyal bilimcilerin, mevcut “şahsiyet kültürü” içinde kendi değer atıflarını çalışmalarına ve derslerine yansıtıyor olmalarından şikayet eder. Diğer bir deyişle, üniversitedeki hocaların, bilimi kendi siyasi ve kültürel değer yargılarını meşrulaştırma çabalarına alet edişlerine sitem eder. Kendi değer-atıflarını aktaracakları diğer mecraların var olduğunu ve bunun derse yansıtılmasına gerek olmadığını ve işlerini, bilimsel faaliyetlerini yürütürken yalnızca hakiki bir meslek etiği içerisinde elde edilecek olan öz denetim altında yapmaları gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde bu tarz bir tutumun öğrencilerin akıl yürütme ve olgulara yaklaşım biçimlerine zarar vereceğini, dolayısıyla bilimsel bakışı zedeleyeceğini iddia eder. Weber, öznel değerlerin varlığına karşı tamamen katı bir tutumda bulunmanın mümkün olmayacağını farkındadır, ancak bu durumun toplumsal olanın analizi sırasında işleminin bilimselliğe uygun düşmediğini savunan bir çizgidedir. Çünkü onun için değerler önemlidir, bakış açılarımızı şekillendirir. Bir konuda bizim göremediklerimizi, farklı değer yargılarına sahip kişiler görebilir. Örneğin bir anarşistin hukuk kürsüsünde olması gerektiğini söyler. O hukuka başka bir gözle bakma imkanı verecektir ve görülemeyen kısımları görecektir: “Dizginsiz şüphe, bilginin anasıdır” (Weber, 2012: 32). Ancak bu, kendi propagandasını derslere yansıtmadığı sürece mümkündür. Bu nedenle Weber’e göre empirik bir bilim değer biçmez, var olanı açıklar, ancak bu açıklamadan çıkan sonuçlara göre bir olgunun diğer olguya olan üstünlüğüne dair yorumlarda bulunmaz. Bunları değerlendirici bir anlamda karşılaştıramaz. Sanat tarihinde Gotik mimarisinin yapılardaki bir probleme çözüm olarak doğmuş olduğunu örnek vererek, Gotik mimariye yönelik değer-atıfsal yorumların bilimsel olmadığını söylemeye çalışır. Böylece, empirist bilim anlayışını sürdürme noktasında Weber’in parmak uçları hala keşif bağlamında durur. Bu esnada ayak içleri keşfe yakın eşik noktasına temas eder. Kültürel olana, anlamaya, belli bilimsel çıkarımların sabit normlar olarak kullanılamayacağına dönük yaklaşımlarıyla da topukları inşaaya yakın eşikte konumlanır. O dönemlerde devletin kendinden menkul sanılan konumunun ve otoritesinin, aslında değer-yargısal atıflardan oluşarak normatiflik kazandığı ve

²⁰ Makalenin yer aldığı kaynak: Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Ögütler, Küre Yayınları, İstanbul, s. 25-74

bunların bilim kisvesi altında belli çıkarlara hizmet ettiği şüphelerinin İkinci Dünya Savaşı gibi bir travma ile ortaya çıkması, meselelerin başka açılardan da okunabileceğini gösterir. Weber, böyle bir ortamda düşüncelerinin eşikte duran formunu oluşturmuştur. Ancak o da kendince, kendi kültürelliğine ait olan sorunların çözümü güdüsünden hareket etme mecburiyeti ve dolayısıyla fragman algının anlamlı kırıcı mecburiyeti nedeniyle, bilime kendi dünyasından bakmak ve yorumlarda bulunmak durumunda kalmıştır. Onun anlattığı bilim ister istemez kendine has olan ve başka yerde bambaşka bir metodolojik çıkmaza neden olabilecek bir yapıya sahiptir.

Weber'in metodolojik yaklaşımının en önemli unsuru olan “yorumlayıcı” ve “anlamacı” yaklaşım, Weber'in içinde bulunduğu düşünce geleneğinin bir yansımasıdır (2012: 133). Çalışmalarında da hem empirik bir bilim olma gayesi içerisinde olan sosyolojinin bilimsel ve nesnel olan yanının önemsendiği, ama bir yandan da ele alınan nesne ve olguların kendi iç bütünlüklerinde değerlendirilerek, kendi alanlarında sergiledikleri ‘eylem’lerin yine kendi içlerindeki ‘anlam’larına odaklanarak ‘yorum’lanması gerektiği konusunda da önemli bir metodolojik bakış açısı geliştirdiği görülmektedir. Buradaki eylemleri anlama noktası da doğa bilimleri gibi salt empirik bir anlamayı değil, kültürel koşulları önemsemeyi gerektirir. Çünkü insanı anlamak, onun esas olan eylemlerine bakmayı gerektirir. Bu eylemler, doğadaki nesnelerden farklı olarak belli bir kültürel üretim içerisinde şekillenir. Bu nedenle toplumsal eylem, toplumun genelini ilgilendiren ve belli bir anlam bağlamına sahip bir eylem olduğu ölçüde sosyolojinin nesnesi olmalıdır. Dolayısıyla Weber, sosyal bilimler içerisinde, ne doğa bilimlerinin salt empirisizminin ne de felsefenin mirası salt rasyonalizmin tek başlarına belirleyici yöntemler olmalarına karşıdır (2012: 110). O bu iki yaklaşımın uygun bir düzlemde sentezlenmesinden yanadır. Aynı zamanda Yeni Kantçılık olarak adlandırılan Alman Tarihçi Okulu içerisinde, Kant'ın kültürel ve tinsel olanın harmanlandığı sentezci bilimsel felsefesinden çıkarak sosyoloji bilimini belli bir olması gerekenlere taşıma ve kendi toplumsal alanını anlamada en uygun olanı arama gayesi önemlidir. Weber'in bu ortam içinden seslenişi bize fragman algının; geçmiş bilgi geleneğiyle, mevcut

koşullarla ve düşünürün kendi bakışıyla harmanlanma halinin, bilgiyi anlamlandırmada ne denli temel teşkil ettiğini bir kez daha örneklendirmiş olur.

Kendi bağlamı kapsamında geliştirilen düşüncelerin yaklaşım biçimlerinin ideolojilerin her biri belli bir mantığa karşılık gelir. Bugünden bakıldığında muhtemelen bir tür yanılgı olduğunu varsaydığımız düzen ve ilerleme algısı, o dönemin ve bağlamın sınırları içerisinde oldukça anlamlıydı. Bu kadar anlamlı olmuyor olsaydı bütün bir yüzyıla hakimiyetini ve hatta bugün bile hala belli alanlarda sürdürdüğü kuvvetini edinemezdi. Bu kuvvet doğa bilimlerinin başarıları ile başlamış ve zirvesine sosyal bilimleri içerisinde ulaşmıştır. Düzen ve ilerleme dediğimizde aklımıza gelen Comte ve onun anlayışı, bilimin kimliklerinin felsefi ve toplumsal düzlemde daha da pekiştiği bir itici özellik göstermiştir. Onunla birlikte gelen sosyoloji klasiklerinin ona karşı veya onunla beraber bir seyir izlemesi dahi ilerleme anlayışının ne denli temel bir mesele olarak addedildiğini gösterir. Batı'nın kendi toplumsallığına has olan düzenin, nedenlerin, kökenlerin tayini ve bir adım ötede var olanın çözümü meselelerine odaklanma konusu devam etse de, Durkheim ve Weber'e geldiğimizde geçmişin gelecek kehanetleri üzerinden düşünen keşif bağlamı zihniyetinden nispeten ayrıldıklarını görebiliriz. Bağlamsal ve fragman algının koşullarca biçimlenen mecburi yaklaşımlarıyla 'bilim' ve onun dışında kalan her şey dönem dönem yeniden tanımlanır. Bütün bir bilimsel süreç, belli bir geleneğin dönemsel dönüşümlerinden ibaret bir kültür ve gelenek farklılıkları/mücadeleleri/çatışmalarının hikayesi olarak karşımıza çıkar.

1.4. 19. Yüzyılda İlerleme ve Zaman

19. yüzyıl bilim anlayışında ilerlemenin net ve kesin yapısı, nasıl oluyordu da bugün bize bir yanılsama, hatta çoğu zaman geçmiş düşünceleri hor görecektir düzeyde çocukça bir anlamsızlık olarak görünmektedir? Tarihin bir döneminde, belli bir anlayışı mantıklı ve kabul edilebilir kılan nedir? Yüzlerce yıl makul bir anlayış olarak kabul gören yaklaşımların aforoz edilmeye başlanmasına neden olan değişim nasıl bir şeydi? Geçmişe ait olarak gördüğümüz düşüncelerin kimilerince sığ ve terk edilmesi gereken öğeler olarak düşünülmesi, insan zihninin artık daha birikimli, daha

zengin ve daha ileri olmasının bir eseri miydi? Yoksa bu kez var olan düşüncelere sıkı sıkı sarılarak yeniye karşı eskiyi savunan taraflara bakınca, insan zihninin daha bağnaz ve daha geri bir yol izlediğini mi düşünmemiz gerekir? Bütün bu sorular neredeyse sonsuz bir kombinasyon halinde çoğaltılabilir ve cevaplar da aynı kombinasyon silsilesine eşlik edebilir. Bilimin ve onun tarihsel süreçlerindeki sorularla mücadele etme biçimleri karşısında kazandığı anlam farklılıklarının dinamiklerinden birisi olarak gördüğümüz fragman algı durumu da bu cevaplardan yalnızca birisidir.

Fragman algı, insanın hem bütünlüğün karmaşıklığını insan zihninin anlayabileceği bir anlam düzeyine çekme mekanizması, hem de anlamlı kılabilme uğruna belli sınırları koyarken o sınırlar dışında kalanları ihmal etmeyi göze almaya mecbur kaldığı bir seçim mekanizmasıdır. Bütün mesele, var olan sorunlarla mücadele etmeye dönük farklı çabaların karşılaşma noktalarında yaşanan hikayelerdir. Dolayısıyla 19. yüzyıldaki bilimsel tartışmalar da o çağa uygun bir anlam arayışının ürünüdür. Bu yüzyılda fragman algının filtrelerinden biri olarak insan ve onun evrene dönük tanımların, fizik bilgileri içinden yola çıkarak vermiş olduğu anlamın yalnızca kendisi içinde sınırlı kalmayarak karşılaşılan her nesneyi tanımladığı görülür. Bu noktada fragman algının en önemli filtrelerinden birisi olarak fiziksel zaman tanımı, 19. yüzyıl bilim anlayışındaki ilerlemeci ve evrimsel yaklaşıma neden olan güçlü bir etken olarak karşımıza çıkar.

Tıpkı fragman algının bir tür kaos ile mücadele aracı olduğu gibi, zaman da insanın her alana sirayet eden değişim kaosu ile başa çıkma çabasının bir sonucudur. Başka bir deyişle zaman, bizim algılama filtrelerimizden birisidir. Dolayısıyla aslında somut manada, insanın ötesinde onu kapsayan, sınırlayan, sarmalayan kendinde şey olarak var olabilen bir zaman mefhumu yoktur.²¹ Zaman, bizim kendi algımızdır, değişimlere yönelik dayattığımız bir anlamlandırma biçimidir. Bilimin kendinden menkul olarak var oluşuna imkan tanıyan yanılsamalar, zamanın aynı

²¹ Kendinde şey olarak ve bağımsız bir boyut olarak farklı bir zaman mefhumu var olsa dahi, nihayetinde onun bizimle ilişkiye geçme biçimi yine bizim onu algılayabildiğimiz sınırlara bağlı olacaktır. Başka bir deyişle bağımsız olarak var olan zamanı, insani algı sınırlarımız ötesinde duyumsamak mümkün olamayacaktır. Bu nedenle buradaki tartışma konusu, farklı dönemler içerisinde zaman kavramının mahiyetine yönelik geliştirilmiş yapısal tanımlamalar ve bu tanımlardan yola çıkarak oluşturulan geçmiş-gelecek algılarının fragman algısal mecburiyete tabi oluşlarını görebilmektir.

şekilde kendinden menkul olarak var olduğu yanılsamalarıyla ortaklık içerir. Bu ortaklığı en net bir biçimde “ilerleme” anlayışında görebiliriz.

Bu yönüyle doğa bilimleri alanından sosyal bilimlerin alanına dek 19. yüzyılda Avrupa’da bilimselin sınırları içerisinde doğa, evren, insan ve toplumsal olanın belli bir zaman kabulü üzerinden anlam kazanmış olması, söz konusu algının ne denli belirleyici olduğunu gösterir. 19. yüzyılın tanımlanmış ilerlemeci zaman anlayışı ise belli bir bilgi geçmişinin ve hakim kabullerin bir eseridir. Örneğin, Johannes Kepler’in *Tabulae Rudolphinae (Rudolf Cetvelleri)* eserinin kapağında yer alan çizim önemlidir. Bu çizimde astronomi alanında Yunan’dan Kopernik ve Tycho Brahe’ye kadar olan her bir dönem belli sütunlarla temsil edilmiştir. Bu sütunlardan eskiye ait olanlarının fiziksel yapılarının da eski bir formda resmedilmiş olması, yeni olan sütunların ön plana çıkarılmasını amaçlamaktadır. Söz konusu çizimde sütunlarla ifade edilmiş olan öncelik-sonralık ilişkisinin eski-yeni formu içinde tasvir edilmiş olması, ilerleme inancı ile kaleme alınmış olduğunu gösterir (Shapin, 2000: 95).

Saat, mevcut icatların anlatıldığı ilk dönemlerden (Polydore Vergil’in *De Inventoribus Rerum* ve Francis Bacon’ın *New Atlantis*’i) bu yana önemli bir nesne olmuştur. Çünkü ilerlemenin mümkün olduğunu bilebilmek için zamanın ölçülmesi ve onun nasıl bir akış içerisinde olduğunu anlaşılması gerekir. Bu gereklilik ise 17. yüzyılda saat mekaniğinin göz alıcı bir öneme sahip olmasına neden olmuştur. Johannes Stradanus’un 16. yüzyıla ait *Nova Reperta* adlı eserindeki dokuz büyük icadı tasvir eden resimde mekanik saatin de bulunması bunu kanıtlar. Avrupa’da kıtada 13. yüzyıl ile birlikte ortaya çıkan ve Tanrısal düzenin bir temsili haline gelerek güçlenen saat tasviri, 300 yıl sonra İngiltere’de daha işlevselci bir tutumla ele alınmıştır. Kıtanın kozmolojik ve metafizik anlamını barındıran saat anlayışına, İngiltere’den gelen farklı tutum siyasi ve dinsel olanın anlamı biçimlendirici etkisine de örnektir (Henry, 2011: 98). Steven Shapin’in de özel olarak dikkat çektiği saatin mekanizması, mekanik felsefeye metaforik bir zemin hazırlamıştır (2000: 42).

Aynı zamanda bu yeni saat sistemi, binlerce yıldır güneşin hareketleri ya da kumun akışı gibi belli doğal yöntemleri kullanarak günleri düzenleyen zaman anlayışından daha mekanik ve sistematik bir zaman anlayışına geçişini temsil eder.

Çünkü artık zamanı tayin etmek için, doğanın kendi malzemelerinin dışında, insan yapımı dişliler sisteminden oluşan mekanik bir zeka üretilmişti. Bu gelişme, doğaya, hatta doğanın en gizemli gücü olan zamana hakim olma, onu ölçüp biçme, tasnif edebilme başarısı demektir. Ancak burada dönem içerisinde makinalar konusuna duyulan eğilimin neticesinde gelişen mekanik saatlerin ve saat kulelerinin, geçmiş dönemlerde güneş, su, kum gibi doğal malzemelerle zamanı ölçmeye çalışan saat modellerinden ne kadar gelişkin ve muazzam olduğuna dair evrimci ve ilerlemeci bir vurguda bulunma amacıyla olmadığımızı belirtmek gerekir. Aksine saat mekanizmasının malzeme cinsinde, üretim biçiminde, ona atfedilen anlamda yaşanan ufak değişimlerin ardında ve önünde yatan felsefi anlayışın, fragman algıyı nasıl şekillendirdiğine dikkat çekmeye çalışmaktayız. İşlerini planlamak için güneşin gizemli ve kudretli ışınlarına muhtaç olan bir Mısırlının zamana yönelik anlam inşası ile kendi elleriyle muazzam uyumlu farklı dişlilerin bir arada hareketiyle günün parçalarını tayin edebilen bir mekanizmaya sahip 17. yüzyıl Avrupası'ndaki bir insanın zamana yönelik anlam inşası birbirinden farklı olmuştur. Bu farklılık bir fragman algı olan zamanı lineer bir düzlemde tasarlama imkânını ve bu doğrultuda var olan bilgileri formülize etmeyi, neticesinde pozitivist bir bilimin kurulumunu sağlayan filtreyi şekillendirmiştir.

Mekanikçi felsefenin, doğanın keşfedilebilir, bilgilerine erişilebilir mekanik bir düzen olduğu anlayışıyla beraber 19. yüzyılın modern bilim anlayışının düzen ve ilerlemeye olan imanının tohumlarını dikmiştir. Yeni tanımların oluşumunda zamansal olanın mahiyeti, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk yarısında bilimsel olanı tartışan görüşlerde göz ardı edilmiş olsa da, insan ve toplumsal olanın anlamını belirlemede oldukça etkili olmuştur. Bu nedenle 20. yüzyıl insan-bilgi ilişkisinde ortaya çıkmış olan yeni tanımların ve bakışların doğduğu, siyasi olarak iki büyük savaşın bilimsel olanın iyimserliğine bakışı radikal bir biçimde dönüştürdüğü farklı bir döneme sahne olmuştur. Çünkü 20. yüzyılda fragman algının hakim filtreleri, edinilen yeni doğa bilgileri ve zaman tanımları içinde baştan aşağı dönüşüme uğramış ve insanı anlamları keşfeden rolünden onları inşa eden rolüne büründürmüştür.

İKİNCİ BÖLÜM

20. YÜZYILDA BİLİM: İNŞA BAĞLAMI

Bu bölümde 20. yüzyıl ve sonrasında, doğanın bilgisine yönelik yeni gelişmeler ve yeni sosyolojik şartlar altında şekillenmeye devam eden bilimin inşa bağlamına dönüşümü ele alınmıştır. Burada Bilim Devrimi anlatısındaki bilim tanımının 20. yüzyılda uğradığı radikal değişimin fragman algısal kökenlerine temas etmeye çalışılacaktır. Bu çaba, bilim tanımlarının şekillenmesinde etkili olan hem bilimsel, hem de bilim-dışı faktörleri bir arada düşünmenin önemini açığa çıkarması yönünden elzemdir. 20. yüzyılda, fiziksel olanın somutluğundan yola çıkılarak geliştirilen doğa tanımları (evren ve zaman tanımları gibi) bilimsel olanın bilgisinde - bu bilginin sosyal bilimlerin veya doğa bilimlerinin nesnesi olup olmadığı fark etmeksizin- dönüştürücü bir etkiye ve bilimsel olana bakışta bir kırılmaya neden olmuştur. Bu nedenle ilk olarak, dünyanın siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel pek çok dönüşüm geçirdiği 20. yüzyılda, modern bilimin bu yeni koşullar ve yeni bilgi formları karşısında yeniden nasıl anlamlandırıldığı meselesi, belli başlı düşünce akımları ve bilgi sosyolojisi ve bilim felsefesi üzerine yapılan tartışmalar üzerinden ele alınmaktadır.

20. yüzyılda bilginin mahiyetinde yaşanan anlamsal dönüşümün ardından, 21. yüzyılda modern bilimin günümüzdeki yeni bilgi formları karşısında hangi metodolojiler içinde değerlendirildiği incelenecektir. Böylece bilim literatüründe 20. yüzyılın -özellikle ikinci yarısıyla birlikte- bilimsel tartışmaların merkezine oturan anlamların tersine çevrilmesi meselesi, bu akışın ardından, bölüm sonunda simetrik hareket kavramı ile değerlendirilecektir.

2.1. İnşa Bağlamı

19. yüzyılda bilgi, evrimsel bir düzlemde hep daha iyi olana doğru ilerleyen materyalist bir doğa bilim anlayışı içerisinde anlam kazandı. Bilginin kazandığı bu

anlam toplumların geleceğine dair kehanetlerde bulunabilme imkanını da beraberinde getirdi. 19. yüzyılda sosyal bilimler alanında yaşanan düzen ve ilerleme inancının kökeninde bilginin bu hazır tanımı yer alıyordu. Ancak 20. yüzyılda özellikle doğa bilimlerinin empirist temellere dayanan yasacı tutumunun, sosyal bilimlerin metodolojisi olarak da dayatılmasına yönelik eleştirilerin güçlenmesi ile birlikte 19. yüzyıldaki bu eğilim değişmiştir. Ancak empirist tutuma yönelik eleştiriler, bütünüyle yeniden rasyonalizme yönelmek anlamına gelmemekteydi. Empirist tutumun yasacı tavrına karşı bu eleştiri, 20. yüzyıldaki gelişmeler ile birlikte bilginin keşfedilebilirliğine ve bilinebilirliğine duyulan şüphenin, yine bilimin somut ve dünyevi sınırları içerisinde ortaya konulması demektir. Çünkü 20. yüzyılda yeni epistemolojik söylemde, hakikat değil, özne tarafından şekillendirilen hakikatler alanı vardı. Dolayısıyla bu noktada her hakikat, kendisine bakan özneye göre şekillenen bir yapıya dönüşmüştü. Bu doğrultuda 19. yüzyılda doğa bilimlerinin mutlak bir hakikatin şekillendirdiği aşamalı ve özgür bir son vaat eden nomotetik yapısının, 20. yüzyılda eleştirildiğine ve doğa bilimlerinin dışarıda bırakmaya çalıştığı normlar, ideler, değerler, inançlar, mitoslar gibi alanların toplumsal olanı anlamada yeniden kullanıldığı yeni sosyal bilimsel düşünme teşebbüslerine rastlanmaktadır. Çünkü bu dönemde, gelişmelerin -özellikle fizik alanında- doğa biliminin değişmez zannedilen kabullerine darbe vurması ve göz ardı edilen unsurların sonuçlar üzerindeki kritik etkisinin ortaya çıkması, sosyal bilim dünyasında öznenin nesneye bakışındaki belirleyici etkisini yeniden düşünmeye fırsat vermiştir. Böylece 19. yüzyılın sonlarında 20. yüzyıla yaklaşırken doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin nasıl bir metodoloji ile hareket etmeleri gerektiğine dair tartışmalar daha da alevlenmiştir. Bu tartışmalar en nihayetinde C. P. Snow'un 1959'da Rene Konferansı'nda yaptığı konuşma ile artık çok daha önemsenir hale gelmiş ve gözle görünür bir resmiyet kazanmıştır.

İnsan-bilgi ilişkisinde -hakikatin keşfinden ziyade- hakikatlerin anlam mimarı olarak öznenin ön plana çıkmaya başladığı 20. yüzyılda yaşanan epistemolojik tersine çevrilme meselesi, bilimin ve bilginin anlamına yönelik tartışmalarda geçmiş yüzyıl ile karşılaştırmalı bir düşünme biçimi içinde bir tür 'simetrik değişim' olarak tanımlanıyordu. Çünkü mevcut düzenin bir de arka yüzünün olduğu ve orada ihmal

edilenlerin de yaşanan doğada ve toplumsal alan içinde aktif bir etken olduğu kabulü simetrik değişim algısına neden olmuştu. Hatta epistemolojik tartışmaların bir adım ötesinde bu değişim, sadece simetrik bir değişim olmakla kalmamış, bilginin konumlandırıldığı eksenin sabitliğine olan inancı da sarsmıştı. O nedenle 20. yüzyılın sonlarında, eksenin dönüştürücü bir özellik kazanması, bilginin ve insanın anlamının ne olduğu sorusunu daha da karmaşık bir hale getirmiştir. Aynı zamanda bu yüzyılda nispeten daha gelişmiş olan endüstrinin ve icatların sağladığı yeni teknik imkanlarla yapılan gözlemler, hem yeni anlamları oluşturmuş, hem de geçmiş anlamların sorgulanabilir hatalar içerebileceğini somut manada göstermiştir.

Evren ve doğaya dair bilgilerimizin bir nevi alt-üst olmasıyla birlikte bu dönemde anlamlar, yasalar, değişmez zannedilen kabuller, bir bir tersine çevrilerek zamanın kumlarının akışında yeni bir yola doğru evrildi. Bu dönüşüm noktalarından en önemlisi Albert Einstein'ın bilinen evren anlayışını önemli ölçüde değiştiren yeni evren modeli ve teorileridir. Bu yeni model, doğa bilim dünyasında büyük bir çalkantı yaratmış ve bu çalkantılar 20. yüzyılda bilginin mahiyetinde yaşandığı düşünülen simetrik değişimin temel bir noktası olarak görülmüştür.

2.2. Doğa'nın Bilimi Tersine Çevriliyor

2.2.1. Fiziğin Tersine Çevrilmesi: Albert Einstein ve Diğerleri

Newton, 19. yüzyılın somut dünyasının sırlarını ifşa etmiş ve bilinebilirliğin sınırlarını bütün bir evreni içine alacak kadar genişletmişti. Hatta “Ondokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinin gözünde, Newton ‘kanunlar silsilesini’ getiren ‘Yeni Musa’ idi” (Prigogine vd., 1996: 59).¹ Newton'un evreninde ve doğasında her şey öylesine bilinebilir bir matematiğe ve erişilebilir bir kesinliğe sahipti ki, çağdaşı Laplace'ın her şeyi bilebilecek olan *cini*'ne ilham kaynağı olmuştu. Ancak Newton böylesi bir kutsanmışlığın ardından, 20. yüzyılın yeni fizik dünyasında teorileri bağlamında işlevini yitirmeye başlayacaktı. 20. yüzyılın henüz başında Einstein ve Max Planck'ın teorilerinin yarattığı anlamsal dönüşüm, bu noktada merkezî öneme

¹ Aynı sayfada bulunan, 19. yüzyılda ünlü şair Alexandre Pope'a ait birkaç dizede bu inancın izlerini görebiliriz: “Tabiat ve tabiat kanunları gece karanlığında saklı duruyordu: Tanrı Newton olsun, dedi ve her yer ılık oldu.”

sahiptir. Çünkü Einstein, Planck ve çağdaşlarının ortaya koydukları yeni fizik teorileri; evrenin, dünyanın ve doğanın düzenli ve matematiksel bir dille bilinebilir olduğu Newton fiziğine olan inancı sarsmıştı.

Einstein'ın 1905'te yayınladığı Özel Görelilik Teorisi ve Max Planck ile başlayan Kuantum Fiziği, evrenin ve içinde olan her nesnenin hareketini sağlayan şeyi, düzenlilikler formundan, belirlenemez kaotik eylemlere dönüştürmüştü. En basit tabiriyle atom hareketlerinin rastgele olma ihtimali, Newton fiziğinin tahmin edilebilir olma ve öngörme imkanını ortadan kaldırıyordu. Örneğin 1900'lü yıllara kadar, ışığın kesintisiz dalgalar halinde olduğu fiziksel deneylerde baştan kabul edilen bir faktördü. Ancak bu kabul ilgili deneylerde, kara cismin ısı artışı ile birlikte dalga boylarının azalmasını açıklamaya sürekli olarak engel olmaktaydı. Max Planck, 1800'lerle birlikte ortaya çıkmış olan kara cisim ışıması tartışmalarına hitaben, deneysel olarak bu vakanın nasıl gerçekleştiğinin bir türlü açıklanamamasına; belli sabit kabuller içinden hareket eden deneylerle değil, kabul edilmiş gerçeklerle oynayarak çözüm getirmeye çalışmıştır. Planck, bu noktada ışığın sürekli değil, küçük parçalar (kuanta) halinde hareket ettiği varsayımı ile klasik fiziğin açmaza girdiği bu konuya yeni bir yorum geliştirmiştir. Bu yorum ise, Kuantum Fiziği'nin ilk adımlarını oluşturması nedeniyle oldukça önemlidir. Ancak bu hikayede ilginç olan taraf, Planck'ın bu yeni yorumunu, elinde herhangi bir kanıt olmaksızın geliştirmiş olmasıdır.

Planck'ın yorumunda da görüldüğü gibi, Newton fiziğinin tıkanıdığı noktalarda, hazır bulunan kabulleri ve onları doğrulayan araçları değiştirdiğimizde ele aldığımız nesneye verilmiş olan anlamlar değişime uğramaktaydı. Newton'un kendi döneminde bunu okült inanışlar ve simyanın etkisiyle gerçekleştirmesi gibi, Planck da yeni bilgiler ve sorunlar karşısında düğümü çözebilecek olan yeni varsayımlar geliştirerek elinde olan hamurla boşlukları doldurarak benzeri bir eylemde bulunmuştur.² Planck, öznel yorumların çıkarımlarını önemsemeyen

² “İkinci kanunun geçerliliğinin bir şekilde fizikçi ya da kimyacının gözleme ve deney yapma becerisine bağlı olduğunu düşünmek pek saçma olur. İkinci kanunun özünün deneyle hiçbir ilişkisi yoktur (...) Eğer bu kanunun bir sınırlılığı varsa, bu kanunun temel fikrinin kaynaklandığı aynı yerde, yani gözlenen tabiatla olmalıdır, gözleyende değil. İnsanın deneyiminin bir kanunun çıkarsanmasına kaynak yapılmasının hiçbir yararı yoktur; çünkü bu zaten bizi tabiat kanunları bilgisine ulaştıran tek

kendiliğinden bir evren modeli üzerinden düşündüğü için, o evrenin kurallarının öznenen bağımsız bir şekilde işlediğine inanmıştır. Bu nedenle de ona göre entropi, deneyimsel olarak onunla bağlantıya geçsek de, geçmesek de sürmeye devam edecektir (Planck, 1970: 107). Bu durum Newton'un belli sabitlerin olmadığı her yerinde aynı düzenin ve sonucun işlediği evren ve fizik modeline aykırı bir tutumdur.

Böylece bu yeni kuantum varsayımı; Niels Bohr³, Wolfgang Pauli, Erwin Schrödinger ve Werner Heisenberg gibi 20. yüzyılın yeni fizik dünyasının mimarlarına ilham kaynağı oldu. Mikro ve makro düzeyde yaşananlara -teknik imkanların da gelişmesiyle birlikte- yeni bakışlar, burada yaşananları yeniden yorumlamaya imkan tanıdı. Maddenin aynı anda iki yerde ve durumda olabilme ihtimalinin akla getirdiği ışınlanma olasılıkları, mikro dünyada atom hareketlerinin bir cetvele ve istatistiğe sığdırılamayan belirsiz yönleri ve hızları, gözlemcinin varlığının maddenin yapı taşlarına kadar olan etkisi vb. gibi pek çok yeni kabul, bilimin yüzlerce yıl hüküm süren kesinliğini, düzenliliğini ve evrensel geçerliliğini sorgulanır hale getirdi. Öyle ki Max Planck da bilimin kesinliği ve evrenselliğinde yaşanan bu travmanın, aslında yanlış bir kabulden hareket etmekten kaynaklandığını, gerçekte bilimsel bilginin ve yeni bir gelişmenin meşruiyet kazanmasının yalnızca dönemsel ve yeni nesillerin içine doğduğu koşulların bir eseri olduğunu öne sürmüştür.⁴ Bu düşüncelerini ortaya koymasında belki de 1929'da yaşanan küresel ekonomik kriz ve Almanya'da 1933'ten itibaren Hitler yönetiminin başa gelmesi ile birlikte yaşanan sıkıntılı dönemlerde, koşullardan başka koşullara geçişe bizzat şahit olması etkili olmuştur. Çünkü bu yıllar arasında Yahudilere yönelik baskıya dayanamayarak Berlin Akademisi'nden ayrılan yakın dostu Einstein'ın aksine Planck işini kaybetme korkusuyla sessiz kalmayı tercih etmişti. Öyle ki kuantum ve görelilik tartışmalarında politik bir sıkıntı olmaması için Einstein'a referans vermek yerine sessizce çalışmalarını desteklemeyi tercih etmiştir (James, 2015: 268). Olayların

yolumuzdur" Max Planck, *Treatise on Thermodynamics* (New York: Dover Publications, Third Edition, 1970, s. 106.

³ Bohr: "Geri-dönüşsüzlük cahilliğin fiziğin temel kanunlarına sokulmasının sonucudur" (Akt. Prigogine, 1996: 281). Bohr, burada görüldüğü gibi, Planck'ın deneylere dahil ettiği ve önemseddiği entropiyi bir tür cahillik olarak yorumlamış olsa da, bu tartışmalar çalışmamızın merkezinde olmadıkları için, burada farklılaştıkları noktalar bilinçli olarak göz ardı edilmiştir.

⁴ "Yeni bir bilimsel gerçek, ona karşı çıkanları ikna ederek ve onun ışığını görmelerini sağlayarak değil, ona karşı çıkanlar en sonunda öldükleri ve ona aşına yeni bir nesil büyüdüğü için galip gelir" (Planck, 1950: 33-34).

bizzat içinde olması, bilimsel olanı anlamada dönemsel koşulların ve nesillerin önemli bir faktör olduğunu görmesini sağlamıştır.

Bu doğrultuda Einstein da, Newton fiziğinin erişmekte sınırlı kaldığı noktalara daha esnek çözümler aramaya çalışmıştır. Einstein bu çaba ile çözümsüz kalmaya başlayan kesinlik anlatısını, dönemin ilerleyen teknik imkanlarını da kullanarak, olasılık anlatısına çevirdi. Böylece olasılıkların baskın olduğu bir evren ve dünya algısı, özne ve nesne arasındaki ilişkinin çok ihtimalli anlamlar içerebileceğini göstermekteydi. Örneğin, köşeli düz bir cisimde oldukça işlevsel olan Öklid geometrisi, küresel ve üç boyutlu düzlemlerde hatalara neden oluyordu. Bu nedenle Newton'un üç boyutlu evren modelinde çözümsüz kalan Öklidyen geometrinin yerini, 20. yüzyılda Einstein'ın eğrileri ölçebilen yeni evren modeline uygun geometrisi ve bükülebilir uzay teorisi almaya başladı. Einstein'a göre, uzayda bulunan ve boşlukta durduğu varsayılan gezegenler, aslında kendi kütlelerince bulundukları yerde uzaya bir eğim kazandırıyorlardı.⁵ Böylece uzay ve zamanın ölçümü bu sistemde izafi bir anlam kazanıyordu. Özetle Aristoteles'in mükemmel gökler sisteminin kendi dönemini ve 19. yüzyılın sonuna kadar olan dönemleri kapsayan düzenli ve şaşmaz ölçülü yapısı, 20. yüzyılda tespit edilen yeni evren bilgileri karşısında çözümsüz kalmaktaydı. Ancak burada yeni olan evren bilgilerini anlamlandırma çabaları da yine 20. yüzyılın teleskop ve mikroskop bilgilerinin sınırları arasında gerçekleşmiştir.⁶

Tıpkı Kopernik ve Newton örneklerinde olduğu gibi Einstein'ın teorilerini biçimlendiren de eski sistemin içindeki sorunları çözme gayesiydi. Bu yüzden inceleme nesnesine başka bir boyut kazandırmış olsa da Einstein da düşünürken çağının araçlarının ortaya koymuş olduğu bilgi sınırlarının ötesine geçemezdi. Nitekim Harry Collins ve Trevor Pinch'in 1993'te ortaya koyduğu *Golem* adlı eserde yer alan Eddington-Einstein karşılaştırmasına baktığımızda söz konusu sınırları görebilmek mümkündür. Eddington çalışmalarında, Einstein'ın öngörülerini kabul

⁵ Daha açıklayıcı olması için bu olay fizik bilimi içerisinde çoğunlukla gergin bir çarşafın üzerine konulan farklı ağırlıktaki küresel cisimlerin çarşafıta neden olduğu eğimle görsel olarak betimlendirilir. Böylece uzayda bulunan cisimler de tıpkı buradakiler gibi uzayı bükerek ve zaman da uzaya ait bir durum olduğu için, uzayın bükülen kısımlarında farklılıklar gösterir.

⁶ Nitekim buradaki yaklaşımımıza benzer bir şekilde Alexandre Koyre de teleskobun, evrensel olanı duyular ile daha net algılama ve geometrik ölçümlerle tanımlamanın Galilei ile başlamasını, bizim bilim dediğimiz modern bilim sürecini başlatan güçlü bir unsur olarak yorumlamıştır.

ederek göreceliğin işlevselliğini onaylamaya çalışmıştır. Bu yüzden astronomi ölçümlerinde ve deneylerinde, Einstein'ın söz konusu deneylere yönelik kabullerinin aksini işaret eden durumları birer sapma ve hata olarak göz ardı etmiştir. Buradaki ihmal ediş, Einstein modelinin işler olduğunu bilimsel düzlemde kanıtlama arzusundan kaynaklanmıştır. Bu durum ise bilimsel çalışmaların yalnızca salt bilimsel bir çaba ile olmadığını gösterir. Bilimsel sahada arzulanan hedefe ulaşmak, yapılan çalışmanın ve deneylerin detaylarında sadece isteneni görmeye neden olmaktadır.

Eddington'un Einstein'ın teorilerini yeni olan anlam dünyasında oldukça kapsamlı ve başarılı bir model olarak kabul ettirme çabasında olduğu gibi, Einstein'ın kendisi de aslında klasik fiziğin açmazlarını çözmek için ve bu çözümün devamlılığını sağlamaya çalışıyordu. Bakıldığında tarihteki önemli deneyleri daha sonra pek çok bilim adamı denemiş ve çoğu zaman da farklı sonuçlara varmışlardır.⁷ Ancak bilimsel alanda başarılı olarak sunulan bir düşünce, çoğunlukla sunma gücüne sahip olan taraflarca belirlenmiştir. Çünkü bilim anlatısı içinde hakim anlayışta bilimsel gelişmelerin başarılar zinciri gibi ilerlediği ve sonsuz saygı duyulması gereken isimler ürettiği düşünülür. Halbuki bilim, deneysel bir olumlama veya çürütme olarak sürdüğü kadar, deneylerle alakası olmayan başka sosyolojik etkenler çevresinde de otorite kazanır.⁸

Peki Einstein, neden 20. yüzyıldan sonra bu kadar önem kazandı ve çağımızın dahisi ilan edildi? 20. yüzyılın henüz ilk yıllarında İsviçre Ulusal Patent Bürosu'nda çalışırken önemli düşüncelerini oluşturma imkanı bulan -çünkü işi yalnızca yarım gününü alıyordu, bu durup düşünebilmeye zaman bulmak demekti- Einstein'ın hikayesi her şeye rağmen düşüncelerini ortaya koymaktan çekinmeyen bir dahi

⁷ Bu konuda oldukça ilginç örneklerin yer aldığı *Golem* adlı esere bakılabilir. Bu eserde, bilimsel olanın deneyler ve matematiksel değişmez sabitlerle kazanmış olduğu geçerlilik otoritesinin, başarıların kırıp anlatıldığı bilim tarihi anlatımının bir ürünü olduğu iddia edilir. Yazarlara göre bilim, başarılarının yanı sıra başarısızlıklarının da olduğu tarihsel bir süreçtir. Bu başarısızlıklar yalnızca tarih anlatımında değil, başarısızlığa ulaşan bilim adamının bizzat kendisi tarafından da sansürlenmiştir. Bilim adamı bir deneyde ulaşmak istediği sonuçlara ulaşana kadar neleri ihmal edip neleri dahil edeceğini -bilimsel olanın salt akla inanan tutumunun aksine- belirleyen bilim-dışı faktörler içerisinde belirlemektedir. Bu nedenle bilimi, Yahudi mitolojisinde bir yönüyle iyi ve hassas, bir yönüyle ne yapacağı belli olmayacak şekilde tehlikeli bir yaratık olan "Golem" benzetmesi ile ele almışlardır.

⁸ Yine *Golem* kitabında 1972'de deneycilerin deneyin sonuçlarının geçerliliğine etkili olan 11 maddelik listede söz konusu deneyden bağımsızlığın kanıtlarını görebilmekteyiz.

olarak anlatılır. Ama mevcut sorunları çözme kimliğini edinme arzusunun neye yönelik olduğundan ve çabasının işlevsel yönünden sıklıkla bahsedilmez. Tıpkı 19. yüzyılda Newton'nun simyacı yönünden bahsedilmemesi gibi,⁹ Einstein'ın teorisinin arka planında yatan bilim-dışı niyetlerin derinliklerine bakılma gereği duyulmamaktadır. Yalnızca dehası ve kutsal bilim yolunda açtığı çığırdan bahsedilmektedir. Halbuki Einstein, yaşam öyküsüne bakıldığında, ortaya koymuş olduğu teorilerine olanak sağlayan bir çevreye ve zihinsel imkanlara sahip olduğu görülmektedir. Örneğin “Bilime olan ilgisi dört yaşındayken babasının ona verdiği küçük bir manyetik pusula, amcasından öğrendiği cebir ve daha çok o günlerin popüler bilim çalışmaları olmak üzere okuduğu kitaplarla başladı” (James, 2015: 336). Ailesinden miras Yahudi kimliği ve neredeyse askeri bir disipline maruz kaldığı Katolik okulunun etkisiyle Einstein, dinsel söylemin anlattığından (insan odaklı bir Tanrı) farklı bir Tanrı tasviri ortaya koymuştur. Einstein'ın Tanrı'sı evrensel olanla ilgilenen ve onun kanunlarını temsil eden bir Tanrı'ydı. Bu inanç onun fizik çalışmalarında, olasılıklı ve göreceli olanın perspektifinden düşünmeyi kolaylaştıran belki de başlıca etkendi. Kutsal kitabın tanımladığı Tanrı formülünün kabulünden sıyrılmasından evreni algılayan eski Newton düşüncesini, Einstein bu yeni algı içinde tersine çevirdiği ve bunu da kabul edilebilir ampirik formüller ile kanıtladığı için, yeni dünyanın fizik biliminin sorgulanamaz dahisi olarak ilan edilmiştir.¹⁰ Çünkü onun modeli, yeni bilgilerin değiştirdiği evren tanımlamasında araştırmaya, anlamaya, ölçmeye ve deneye daha uygundu.¹¹ Eddington gibi onun modelini onaylayıcı çabaların altında yalnızca bilimsel bir güdü değil, bir model üzerinden düşünme mecburiyetinin kurtarıcısını bulmuş olmanın kolaylığı da vardı.

⁹ John Maynard Keynes'in Newton için söylediği söz “o, büyücülerin sonuncusuydu” (Akt. Fara, 2012: 144). Keynes'in bu ifadesine, 20. yüzyılda dahi hala sert tepkiler gösterilmekteydi.

¹⁰ Burada Einstein'ın fizik ve matematik dehası olmasının yaratılmış bir gerçeklik olduğu kastedilmemektedir. Einstein, hiç şüphesiz bu alanda evrene ve fiziğe yeniden bambaşka bir gözle bakabilmenin en etkili ismiydi. Burada esas önemli olan, “kutsal bilim” inancını taşıyan bir fragman algısıyla hareket ederek Einstein'ın dehasını tarihsel anlatı içinde mutlak bir bilim ışığı olarak değerlendiren söylemlerdir. Çünkü bu söylemler, özünde pek çok varsayımsal hikayeden türetilmiş fragman algısal üretimlerdir. Dolayısıyla burada esas meselemiz, Einstein'ın dehasının gerçek bir deha olup olmadığını sorgulamak değil, onu “dahileştiren” söylemlerin birer fragman algı örneği olduğunu göstermeye çalışmaktır. Einstein'ın kendi mektupları ve daha sonradan yazılmış olan biyografilerden hareketle, fizikte gerçekleştirmiş olduğu büyük kırılmayı “mutlak deha” anlatısından ayrılmaksızın anlatan bir örnek için bkz: Jeremy Bernstein, *Albert Einstein-Fiziğin Sınırları*, çev. Yasemin Uzunefe Yazgan, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, İstanbul, 2006

¹¹ “Uluslararası manşetlere ilk düştüğünde yıl 1919 idi; Güneş tutulmasını araştıran Britanyalı bir keşif ekibi Einstein'ın genel izafiyet teorisini doğrulamıştı” (Fara, 2012: 334).

Öyle ki Einstein'ın kendisi bile teorilerini kimsenin tam olarak anlamıyor olması gerçeğine karşın, ona duyulan bu hayranlığın ve sempatinin kaynağının ne olduğunu merak ediyordu. "Einstein 1944 yılında *New York Times*'tan gelen bir muhabire, 'Neden,' diye sormuştu, 'kimse beni anlamıyor ama herkes beni seviyor?'" (Fara, 2012: 334)

2.2.2. Kaotik Olan Doğanın Yeni Düzenini Aramak

Klasik fizikten modern fiziğe geçişte önemli bir diğer nokta maddenin daha derinine nüfuz edebilmeyi sağlayan -fiziksel olana bağlı olarak- ölçülebilirlik teknolojisinin gelişmesidir. Örneğin, bir taş dışarıdan çıplak gözle ölü ve hareketsiz olarak görünür. Ancak biz o taşın atomlarını görebilmeyi sağlayan bir ölçüm teknolojisine ulaştığımızda ve tekrar taşla baktığımızda gördüklerimiz sürekli hareket halinde olan ve aslında canlı olduğunu söyleyebileceğimiz bir anlam kazanır. Bu durum ister istemez maddenin anlamına yönelik düşüncelerde değişime ve artık onu ele alırken ihtiyaç duyulan yeni modellerin ve felsefelerin ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü bu durum aynı zamanda, doğrudan bakılan nesneye yönelik fragman algının kalıplarında yaşanan bir dönüşümdür.

Einstein'ın yeni üç boyutlu evren geometrisi, Heisenberg'in belirsizliklere açılan mikro dünyası, Yunanların doğrusal ışık anlayışını 17. yüzyılda dalga formuna kavuşturan Huygens ve ondan yola çıkarak 19. yüzyılda Thomas Young'un çift yarık deneyi ile ışığın hem dalga hem de parçacık gibi davranabildiğinin açıklanması kendi dönemleri içerisinde gelişmiş olan ölçüm teknolojisinin birer çıktısıydı. Bu çıktılar, özne ve nesnenin rollerini yeni bir olasılıklar ve rastgelelikler evreni içinde yeniden düşünmeyi gerektirmişti. Bu gereklilik ise 20. yüzyılın fizik bilimi dünyasına ve söz konusu düzensizliğe yeni bir bakış geliştirmeye neden oldu. Anlamı dönüşmüş olan yenin kaotikliği kendi düzeni içinde yeniden anlamlandırılmaya çalışıldı. Bu nokta tam olarak kaos teorilerine açılan noktaydı.

Edward Lorenz'in 1970'lerde bilgisayara girdiği rakamlarda oldukça önemsiz basamakları girmemiş olmasıyla elde edilen sonucun ne kadar değiştiği gerçeği Lorenz'in 'Kelebek Etkisi' tanımını oluşturdu. Bu örnek, hesaplamalarımıza ve

düşüncelerimize katmadığımız önemsiz detayların vardığımız neticelerde aslında oldukça büyük bir etki yaratmakta olduğunu göstermektedir. Öyleyse olası bir geleceği tahmin etmek için, onu hazırlayan koşulların tek bir boşluk kalmayana dek her detayının bilgisine sahip olmak zorunludur. Aksi takdirde -burada metaforik olarak kullanılan- bir kelebeğin kanat çırpışı başka bir yerde fırtınaya neden olabilirdi. Her şeyin bilgisine ve ölçüsüne tamı tamına hakim olamama sınırlılığı, bilgiler düzeyinde doğrusal ve tahmin edilebilir bir dünyanın da mümkün olamayacağını göstermekteydi. Kaos fiziği böylece doğanın düzenli bir saat gibi işleyişini 20. yüzyılın sonlarına doğru deneysel anlamda da kaotik olana çevirmiştir. Doğa artık düzenliliklerin değil, her an her şeyin mümkün olduğu kaosun alanıydı. Bu sebeple çizgisel bakış, doğa bilimleri alanında 20. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte gücünü yitirmeye başlamıştır.

Burada eski bilginin yeni olaylar karşısında artık iş görmez hale geldiğini, bu iş görmezlik halinin neden olduğu sorun karşısında insan teleolojik bir eylem ile yeni çözüm arayışlarına yöneldiğini ve yeni olaya uygun iş görür bilginin üretilmesinde kullanılan malzemenin de aslında yine çözüm bulucunun kendi zamanı içindeki imkanlar dahilinde (dolayısıyla fragman algının sınırları içinde) gelişmek zorunda olduğunu görebilmek mümkündür. İnsanın 20. yüzyılda kaos fiziğinin yarattığı anlamsal karmaşayı dahi olduğu yerde bırakmayarak “kaosun düzeni”ni arama çabalarına girişmesi bunu kanıtlamaktadır. Bu yüzden Lorenz Çekeri olarak da adlandırılan “Strange Attractors” (Garip Çekerler) yeni kaos fiziğinin kendi içinde bir düzene sahip olduğunu anlayabilme çabasından hareketle geliştirilmiştir. Hatta bir adım ötede Lorenz’in çağdaşı olan Benoit B. Mandelbrot’un 20. yüzyılın yarısından itibaren Lorenz Çekerleri’nde ortaya çıkan geometrik şekillerin belli bir tekrar içinde ortaya çıkan düzenli desenlerden bahseden “Fraktal Geometri”yi geliştirmesi kaotik olanı düzene kavuşturma meselesinin önemini perçinlemektedir (Mandelbrot, 1977). Pek tabii Mandelbrot’un fraktal geometrisi de dönemin bilgisayar sistemi içinde bilgisayarın imkanlarından faydalanmasına bağlı olarak gelişmişti. Böylece fraktal geometri, kaotik olanın kendine özgü düzeni içinde yeniden anlaşılabilmesinin aracı olarak geliştirilmiştir.

Öte yandan 19. yüzyılda giderek endüstrileşen Avrupa’da enerji, ısı ve hareket yeniden önemli bir problem haline gelmişti. Bu dönemde ulaşım, savaş sanayi, tarımsal verimlilik vb. gibi konuların bilimin teknolojik gelişmelere tanıdığı imkanlar dahilinde ele alınması ve mucitlerin makinaları daha verimli kılma çabası da hakimdi. Bu doğrultuda işleyen zihin dünyası içinde Avrupa 19. yüzyılda hem bilimin geçerlilik gücünü, hem de döneminin sanayi imkanlarını birleştirerek büyük bir atılım gerçekleştirdi. Ancak atılım kabul edilen bu yasaların, yeni teknik gelişmelerle oluşan sorunlar karşısında işlevsiz kaldığı görülmeye başlandı.

19. yüzyılda sanayinin verimliliği için olmazsa olmaz olan buhar makinaları üzerine çalışmalar yapan ve anlamlandırılmaz bir ısı kaybının olduğunu belirten Sadi Carnot benzer bir çözümsüzlük ile karşılaşmıştı. O, bu ısı kaybı sorunu üzerine giderek bugün fizik termodinamiğin ikinci yasası olan entropiye kapı aralayan ilk isim olmuştur. Ancak 19. yüzyılda buhar makinası üzerine düşünürken bu sorunu göz ardı etmek ve belli bir denge termodinamiği varsayımından hareket etmek esas alındığı için bu dönem içerisinde entropi bir anlam kazanamadı. Fakat Planck örneğinde de görüldüğü gibi, 20. yüzyıl ile birlikte çözümsüz kalan yorumlar revize edildi ve termodinamiğin ikinci yasası olarak entropi üzerine yeniden düşünölmeye başlandı. Çünkü 20. yüzyılda, gelişen ölçüm imkanları ile birlikte, söz konusu ısı kaybının göz ardı edilmeyecek kadar önemli olduğunu ve küçük detayların sonuçlar üzerinde yaptığı büyük etkinin farkında olunduğı bir bilgi gelişmişti. Böylece 20. yüzyılda evrenin sürekli olarak düzensizliğe yönelen işleyişini kanıtlamakta olan entropi, mevcut bilimsel anlamın tersine çevrilmesinde son derece etkili olmuştur. Çünkü termodinamiğin birinci yasası olan enerjinin korunumu ilkesi; evrende var olan enerjinin asla kaybolmayacağını, yalnızca form değiştirerek kendi içinde devineceğini söylüyordu.

Termodinamiğin ikinci yasası olan entropi ise, söz konusu toplam enerjinin sürekli bir bozulmaya ve geri döndürülemez bir değişime doğru aktığını açıklamaktaydı. Başka bir deyişle enerji, bir kez kullanıldığında yok olmasa bile artık eski potansiyelinde kullanılamaz bir hale dönüşmekteydi. Bu nedenle harcanan enerji geriye döndürülemezdi. Entropinin ortaya çıkması ile birlikte evrenin sonsuzluk içinde devinip duracağı, kesin yasaların olduğu sınırsız bir modelde sessiz,

gürültüsüz ve sorunsuz bir yaşam süreceği, Tanrı'nın sürekli müdahalesi altında bulunan güvenli bir dünya mantığı ağır yara almıştır.¹² “Klasik mekaniğe göre tabiatın sembolü saatti; Endüstri çağında ise, tabiat her an tükenebilecek bir enerji deposu demektir. Dünya bir ocak gibi yanıyordu; enerji bir yandan korunsa da, sürekli dağılıyordu” (Prigogine vd., 1996: 148). Dünyanın geleceği artık insanoğlunun enerjiyi kullanma biçimine bağlıydı.

Her şeyin tersinemez bir enerjiden ibaret olduğu gerçeğine rağmen 20. yüzyılın uzun bir döneminde, belli tersinebilirlikleri varsayarak bilim yapmaya devam edildi. Çünkü bilimin deneyi gerçekleştirmesi ve sonuca ulaşması için belli koşulları varsayarak/yok sayarak hareket etmesi gerekiyordu, kurulan teamüllerin nizamı, şartların sabitliğine bağlıydı. 20. yüzyılda fizikte yaşanan gelişmeler, deneysel alanın mutlak gerçeklikleri açığa çıkarması niteliğini kaybettiği ve artık kendisini belli koşullar altında gerçekleşen olasılıkları yansıttığı bir alanla sınırlanması demektir. 20. yüzyılın içinde zaman ilerledikçe artık sosyal bilimlerde de bu tarz bir bakışa evrildi ve paranteze alma hikayeleri bu minvalde doğdu. Sonuç olarak kullanılan enerjinin geri döndürülemez bir hale dönüşmesi sadece fizik disiplini içinde basit bir dönüşüm değil; evrenin ve dünyadaki en temel nimetlerin dahi bir sınırı olduğu gerçeğini insanın zihnine tokat gibi çarptığı ve insanı direksiyonun başına geçirdiği bir dönüşümdü.

19. yüzyıldan 20. yüzyılın sonlarına kadar bilim, çıplak gözle bakıp kehanetlerden bulunmaktan, atomu parçalayabilmeye kadar teknik anlamda ciddi oranda gelişmişti. Ancak bu gelişmişlik sosyal boyutta savaş sanayinin beslenmesi ve kitlesel ölüm silahlarının icat edilmesinin de önünü açmıştı. 20. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşını, hafızalarda büyük ve etkili kılan da teknik gelişmelerle birlikte savaş teknolojisinin de güçlenmiş olmasıydı. Yaşanan ölümlerin vahim bir hal alması ise bu yüzyıla bakışta derin bir umutsuzluğa ve insanlığın varoluşsal krizinin yaşandığı karanlık tablolara neden olmaktaydı. Bu bilimsel olanın gerçekten insanlık adına

¹² Entropi hakkındaki tartışmaların özet bir anlatım ve 20. ve 21. yüzyılda entropinin yaratmış olduğu fragman algısal değişimin, ekonomik, siyaset ve ekolojik düzlemde ne gibi etkilere neden olduğu üzerine genel bir değerlendirme için bkz: Jeremy Rifkin & Ted Howard, *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, çev. Hakan Okay, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010

kurtarıcı ve aydınlatıcı bir gelişme yolu olup olmadığını bu yüzyılda sorgulatan salt aklın bir unsuru değil, dönemsel bir fragman algının tesiriydi.

20. yüzyılda yaşanan tüm bu doğa bilimsel gelişmeler ışığında önceden hesaplanabilirliğin neredeyse imkansız olduğu bir bilim dünyası ortaya çıkmaya başlamıştır. Çünkü fizik bilimin gelişen teknik imkanları dahilinde edinilen bilgiler, insan-bilgi ilişkisinin sınırlarını yeni düzlemlere doğru esnetmişti. Ancak bu yeni bilgi dünyası da kendi sınırlarında şekillenmek zorundaydı. Bu nedenle 20. yüzyılda bilimsel olanın tanımı, yeni sınırları bulma ve onun içerisinde bilinebilirlik alanında yaşama gayesinde şekil almaya devam etmiştir. Mısırlıların evren ve dünya tasvirindeki gökyüzü ve yeryüzü çanakları içinde sınırlı alanda bir anlam kurgusuna ulaşmış oldukları gibi 20. yüzyılda hala olanı tasarlamak ve bu tasarının içinde yaşama ihtiyacını gidermek oldukça önemliydi. Böylece bu gelişmelerin üzerinden çok zaman geçmeden, söz konusu yeni bilgi-insan ilişkisi, insanın ve toplumun dünyasına da sirayet etmeye ve yeni düşünme formları oluşturmaya başladı. Cansız ve hareketsiz olarak gördüğümüz madde dünyası bile kendi iç canlılığına ve belli bir rastgele ahenge sahip ise, toplumsal ve insana yönelik olanın kesin bilgisine ulaşmanın nasıl mümkün olacağı sorusu, 20. yüzyılda sosyal bilimlerin en önemli sorularından birisi olmuştur. Çünkü doğa bilimlerinin kesinliklerinde yaşanan bu köklü dönüşümler, sosyal bilimlerin şüpheci tavrının ve kesinlikten kaçma çabasının haklılığını ortaya çıkarmış ve 20. yüzyılda sosyal bilimler alanında belli radikal eleştirilerin gelişmesine neden olmuştur.

2.3. Sosyal Olanın Anlamını Yeni Düzlemde Aramak

19. yüzyılın Newtoncu fizik dünyası geri dönüşlülük imkanına açıktı. Teoriler ve kuramlar bu kabul üzere oluşturulmuştur. Her şeyin bir başlangıcı vardı. Eylem ve deney sonlandığında deney yapılan nesnenin yine deney öncesine döneceği varsayılmaktaydı. Bu durumda sosyal bilimin nesnesinde de belirlenmiş olan düzenlilikler ve geleceğe dair öngörülerin içinden çıkarılacağı mutlak hakikatler aranmıştı. Ancak 20. yüzyılda fizik dünyanın yeniden tanımlanması ile birlikte deneye müdahale eden gözlemcinin etkisi ve nesneye bakış, Steve Woolgar'ın

literatürde kullanmış olduğu anlamıyla “tersine çevrilen bir anlam”a bürünmeye başladı.¹³ Böylece doğa bilimlerinin ardından, sosyal bilim dünyasında da düşüncenin pratik kaygılarla hareket ettiğini, bu alışkanlığın tersinden düşünüldüğünde gerçek felsefeye ulaşılacağını söyleyen yaklaşımlarla karşılaşmaya başlanmıştır.

Bilginin sınırları içinde, bilimsel olanın ön plana çıkarılması ve modernizm içinde oldukça işlevsel yeni bir otorite kazanmış olması katı pozitivizmin makul görülmesini açıklamaktaydı. 20. yüzyıl ile birlikte bunun değişmesi de yine yukarıda anlatıldığı gibi teknik imkanların yeni dünyaları gözlerimiz önüne sermesinden kaynaklanmıştır. Burada yeni sorunumuz, yalnızca gözlemlerle anlam veremediğimiz, mahiyetinin bir anını yakalamakla genel hakikatine erişemeyeceğimiz fizik dünyanın nesneler ve olayları içinde, onları yeniden anlamlı kılmayı nasıl başarabileceğimiz sorunudur. Bu sorun öyle önemliydi ki, bütün bir 20. yüzyıl ve sonrasındaki tartışmalarda ve bilgi felsefesinde en temel kaygıyı oluşturmuştur.

Klasik epistemolojik tartışmada bilginin mahiyeti de 20. yüzyıl ile birlikte farklı yönleriyle yeniden ele alındı. Bu nedenle eski bilinebilir nesne anlayışının, yeni dönemde yaşadığı anlamsal krizi çözme noktasında, modernizme ait olan her şeyi köktenci bir eleştiri ile ele alan radikal yaklaşımların yüzyıla hakim bir söylem alanı yarattığını görürüz. Bu radikal yaklaşımın yanı sıra, kaotik olan yeni evrenin ve anladığımızı sandığımız -ama aslında yanıldığımız- yeni insanın ne olduğunu anlamaya çalışırken, yine kendine özgü bir düzen ve denge arayışına sahne olan orta yol arayan tutumlar da yer almaktadır. Her iki tutum da (radikal olan ve orta yol arayan) insanın kendisine ve doğaya yönelik anlam arayışının 20. yüzyıldaki bilimsel olan içindeki hakim yeni araçları olmuştur.

Bu bağlamda, takip eden kısımda, yeni sorunlar ve bilgiler karşısındaki çözüm arayışlarını, radikal ve orta yolu arayan yaklaşımlar şeklinde tasnif edilerek

¹³ Aynı zamanda belleğin ve bilgi edinmenin ne salt ruh ne de salt bedensel bir form üzerinden düşünülemeyeceğini savunarak, nesneye bakışı başka bir yöne taşıyan Henri Bergson’un eserleri (*Madde ve Bellek* adlı çalışması gibi) ve yeni olan anlamların felsefi temellerini anlamaya ve eskiye ait olmayanın teorisini kurmaya çalışmış olan Gaston Bachelard’ın çalışmaları (özellikle *Yeni Bilimsel Tin* adlı eserinde bu yaklaşım yoğun olarak görülür) 20. yüzyılda yaşanan tersine çevrilme öyküsünün güçlü örnekleridir.

ele alınmıştır. Bu amaçla, toplumsalın anlamı içinde hakim fragman algıdan hem etkilenip, hem de onu etkileyişine örnek olarak Varoluşçu ve Yapısalcı düşünceler ele alınmıştır. Daha sonra bu iki düşüncenin bir sonuca ulaşmayan karşılıklı çatışmasından kendisine temel bularak var olan -çok daha köktenci bir açıdan bakmanın örneği olarak- nihilizm masaya yatırılmıştır.

2.3.1. Varoluşçu Boyutun Gelişimi

Varoluşsal arayışlar sosyal bilimlerde, doğa bilimlerinin yöntem anlayışından gelişmiş olan mevcut epistemolojik eleştirilere ve tartışmalara ontolojik olarak karşı çıkmıştır. Varoluşçular, epistemolojik eleştirinin, Aydınlanma'nın bir yöntemi olduğunu ve sosyal bilimdeki gedikleri aşamadığını düşünmüştür. Nesneden kaynaklı bir anlam ve öznenin eylemini belirleyici yapısal bir güç varsayımından hareket eden yapısalcılığa karşı, özneyi eylemin merkezine yerleştiren tutumdan hareket ederler. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, sosyal bilimdeki epistemolojik yöntem kopuşunu temsil eden bir noktada durmuştur. Böylece gerçekliğin manipüle edilmişliği içinde öznenin kendi varoluşsal özüne dönmesinin, orada unutulmuş olanın peşine düşmesinin esas olduğu bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu yüzden onlara göre, yapısalcılığın bütün suçu sisteme yükleyen tutumu, anlamsız ve bir yere taşınmayan bir tartışmadır. Alışılmış olan anlamların yapısındaki manipüle edici mekanizmanın farkına varış, gerçekliğin ne olduğu tartışmasını doğurmuştur.

Böylece varoluşçuluk bu özellikleri ile 20. yüzyılın köktenci bakışında konumlanmıştır. Onların bu epistemolojik reddi, konvansiyonel bakışın da bir nevi ön hazırlığı olmuştur. Hatta varoluşçuluk, doğa bilimlerinin nesnel deneyi önemseyen objektif yapısının gerçek bilgiye ulaşma yolu olamayacağına dair eleştirilerin başlayacağı bilim tartışmalarının kıvılcımını oluşturan bir konumdur. Bu sebeplerden ötürü buradan sonra varoluşçu düşüncenin derinlerine inebilmek için belli temsilcilerinin 20. yüzyılı nasıl bir gözle ve bilgi kabulüyle ele aldıklarına bakmak önemlidir.

Belli kalıp bakışlar tarafından manipüle edilmiş gerçekliklerin ve maskeli anlamların dört bir yanı sardığı yeni dünya karşısında; insanın, kendisini ve doğaya

verdiği anlamı bir kez daha yorumlamaktan ziyade, bu yorumların dışındaki saf var olma halini arayan varoluşçu yaklaşımlar, tüm radikalliğine rağmen kendisine belli bir tarihsel temel aramaktan kurtulamamıştır. Bunu 20. yüzyılın savaş sonrası döneminde varoluşçu pek çok düşünürün kendilerine temel olarak Soren Kierkegaard'ı seçmelerine neden olan düşüncelerine dönerek görebiliriz.

Modern çağın dışlanan anlatım formunun içinde, Hegelci idealizmin ve modernizmin dönüştürücülüğü altında, baba-oğul ikiliğinde ve travmatik bir nişan vakasının etkisinde kendisini arayış halinde olan Kierkegaard, bunu yaparken Tanrısallıkta saklı (İbrahim-İshak kıssası ile) faniliğin ötesine taşınan insanın anlamını aramaya çalışmıştır. “Kendisini seven kimse kendisinde yüceleşti ve diğerlerini seven kimse kendisini adaması yoluyla yüceldi; ancak Tanrı'yı seven kimse herkesten yüce hale geldi” (Kierkegaard, 2013b: 62). Kierkegaard için Tanrısallık olan hakikat; insanın kendi içinde, bulunduğu anda, “olmamak”tan “olmak”a geçişindedir ve hep vardır. Ona göre insan, bu nedenle bir ömür kendi hakikatini fark etmeye nail olacağı o an için yaşar. Tanrısallık iman ise, en yüce hakikatin kendisine ulaşma noktasında tek esastır. Bu nedenle felsefe ve tarih bilgisi gibi bilgilerle hakikat arayışı beyhudedir. Bu yaklaşım biçimi ile Kierkegaard, 19. yüzyılın hakikati dışsal bir gerçeklik alanı olarak duyular ve deney yoluyla keşfetmeye çalışan ortamında, Sokrates etkisiyle hala rasyonal cephedeki hakikat anlayışı içindedir. Çağdaşı olan Marx, sınıfsal gerilim ve modern sanayi ateşinin göbeğinde olmasıyla materyalist bir tarih anlayışı geliştirirken Danimarkalı Kierkegaard bambaşka bir iman manifestosu (*Korku ve Titreme*) hazırlamıştı. Bu dönemde somut sorunları çözüme kavuşturan Marx, 20. yüzyılın cepheleer dünyasında tek başına bir cephenin düşünce mimarı olmuştur. Kierkegaard ise insanın kudretli materyalist anlamının yitirildiği noktada; insanın ontolojik anlamını arama gayesinde olan varoluşçu felsefe içinde kıymet kazanmış ve tozlu raflardan indirilmeye değer bulunmuştur.

Kierkegaard'ın insanın zamandan münezzeh bir kendilik hakikatine ulaşabileceği kabulü, varoluşçuluğun özneye ve onun yapabileceklerine verilen önemde neden etkili bir isim olduğunu açıklamaktadır. Ancak varoluşçular Kierkegaard'ın insan-Tanrısallık iman ilişkiseliliğine vurgusunu göz ardı ederek yeniden

ele alıp insanın ontolojik hakikate erişme hikayesine yeni bir yorum getirmişlerdir.¹⁴ Burada varoluşçu söylem içerisindeki örnekleri izlediğimizde, 20. yüzyıldan Kierkegaard’a geri dönerken, onun Tanrısal erdeme yönelik tutkusunun görmezden geldiğini fark edebilmek mümkündür.

2.3.1.1. Paranteze Almanın Mecburiyeti: Edmund Husserl

20. yüzyılda, felsefe ve bilimin, anlamların özlerinden koparıldığının ve dönüştürüldüğünün farkına varıldığı sosyal alandaki düşünme ve bilme eyleminde ortaya çıkan yöntemsel krizi aşma noktasında; dönemin koşullarınca yeniden, ama bu kez farklı bir biçimde yeni bir kesinlik arayışının varlığına rastlamak da mümkündür. Yine bu kesinlik arayışında olası bir zemini baştan varsayma mecburiyetini görürüz. Bu noktada varoluşsal cehennemin katlarında Edmund Husserl ile karşılaşırız. Husserl genel anlamda psikolojizm eleştirisinden yola çıkarak, şeylerin görüntüleri hakkında yalnızca duyuşsal bir algılama değil, o şeye yönelik kendi öznel bilgilerimizin de bu algılama üzerinde bir algılama biçimi olduğunu söyler ve saf bilince erişmenin imkanlarında eski bilgilerin ve kabullerin tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini salık verir. Bu nedenle onun varoluşsal arayışı, kurulmuş her düzeni ve anlamı ortadan kaldırarak, anlamın özüne inmektir. Çünkü dünya, alabildiğine modernizmin çocukça darbeleriyle kirlenmiş ve hırpalanmıştır. Ona göre anlam dünyasını bu kaos içinden kurtarmak ve insana ait olana geri dönmek gerekmektedir.

Fenomenolojinin kökenlerini böylece kurmaya başlamış olan Husserl, doğa bilimler alanında “normal şartlar altında” ibaresi ve birçok fizik probleminde belli koşulların ihmal edilme zorunluluğunun düşünme ve teorileştirme noktasında mecburi bir durum olması karşısında “paranteze alma” eylemiyle sosyal bilimsel olanın alanını tasarlar. Çünkü üç boyutluluğun, çok mantıklılığın, belirsizliğin ve rölativitenin ortaya çıkardığı yeni gerçeklik alanının olduğu bu çağda, olaylar ancak paranteze almalarla işlenebilir olmaktadır. Başka bir deyişle, geneli kapsamanın

¹⁴ Kierkegaard temelinden hareket eden varoluşçuluk yaklaşımı üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz: Alais McIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001

imkansızlığı ve çözümsüzlüğü karşısında paranteze almalar bilimsel olanın sürdürülebilirliği için bir çözümdür.

Husserl, ‘yargı vermekten geri durma’ anlamındaki *epokhe* kavramıyla fenomenolojinin kuşkuculuğu içinde dünyanın geri kalanının bilgisini parantez içine alarak, geriye kalan saf bilince ulaşmayı arzular. Descartesçı kuşkuculuğu kullanan Husserl bu düşünme biçiminden yola çıkarak; bilginin var olmasına yönelik kuşkulu bakışı mümkün kılan öz bir bilgi alanının içkin bir şekilde var olduğunu düşünür. Dolayısıyla bilmek, bildiğini bilmek ve bilgiyi nesnelere atfedebilmek için, bilginin neliğinin insanda içkin olarak var olması gerektiği kanaatindedir. Bu nedenle de bilginin bu içkin bilinç içinde nasıl anlamlandırılacağını anlamaya, felsefenin buna yönelen bir bilim olmasına çabalar. Hakim anlatının aksine 20. yüzyılın bir çöküş çağı olmadığı, sadece bilimselliğin aşırı olgusal ve realitelere gömülmüş hali nedeniyle öyle hissedildiği bu dünyada, gerçek bir felsefe biliminin getireceği derinlik ile bu sıkışmışlığından kurtulabilecektir (Husserl, 2014: 71). Her şeyi fizikte, görünürde, deneyde ve duyusal alanda kesinleyen ve doğa bilimlerinde giderek genişleyen bu doğalcı felsefe anlayışının, insanın kendi tarihselliğine ve tinselliğine bakışını da şekillendirdiğinin farkındalığına sahip tavrını enerjetizm eleştirilerinde yakalamak mümkündür (Husserl, 2014: 14). Husserl ne empirisizmin yöntemini, ne de rasyonalizmin bakışını tek başına anlamlı bulmaz. Dolayısıyla o tüm bu yaklaşımları ile 20. yüzyılın orta yol arayıcı inşa bağlamının hem içindedir, hem de üreticisidir.

Husserl öte yandan tarihselciliğin içerisine onun içinde yorum yapanın kendi kimlikleri ve algılarının karışması nedeniyle, hiçbir zaman tam bir tarihçi kimliğiyle yapılamamış olmasıyla eleştiride bulunur. Fakat tarihin önemli bir alan olduğunu da yadsımaz. Aynı şekilde saf bilincin varlığına yönelik inancı hala bir hakikate iman etme halini yansıtır. Husserl hem yanlış bir dünyaya sürüklenmiş modernizmin anlam evrenini ortadan kaldırmak ister, hem de o evren içinde oynamanın verdiği konforlu alışkanlığı sürdürmeye devam eder. Böylece Husserl’de düşünülmemiş olanın, metafizik olanın, enerjisel olanın, kısacası modernizmin tamamen dışarıda bıraktığı alanların ıslah edilmesi, muhafazakar bir restorasyondur.

Husserl'in eleştirilerinde görülen odur ki, en radikal kopuş bile kopmaya çalıştığı şeyin bilgisinden hareket etmeye mahkumdur. 20. yüzyılda yaşanan inşacı hikayeleri başlangıçtan ayıran şey, bu mahkumiyetin farkında olarak hareket ediyor olmalarıdır. Hemen sonra farkındalığın neden olduğu sıkışmışlığın veya uçsuz bucaksızlığın karşısında ne yapacağını sorgulama çabasıdır. Bu yüzden “Bütün yaşam bir tavır almadır, bütün tavır almalar bir gereğin, -mutlak geçerli olmayı talep eden normlara göre geçerliliklerine veya geçersizliklerine ilişkin bir yargının-altındadır” (Husserl, 2014: 65).

2.3.1.2. Varlığı İnşa Edilmiş Prangalarından Kurtarmak: Martin Heidegger

Varoluşçu düşünme biçiminde 20. yüzyıl felsefesi içinde tahtın en güçlü isimlerinden birisi olan Heidegger için; 1955'te Messkirch'te anma törenindeki konuşmalarında da görüldüğü gibi (Towarnicki, 2002: 14-15), düşünen düşünce ve hesaplayan düşünce olarak ikiye bölünmüş olan atom çağı dünyasında, bu iki form da artık aynı anda gereklidir. Hesaplayan düşünce -keşif mantığının neden olduğu bir sonuç olarak- ona göre düşünmenin tek formu değildi. Bu yüzden ona göre “Kaygı uyandıran zamanımızda en kaygı verici olan, bizim hala düşünmememizdir” (Heidegger, 2013: 4). Çünkü insan, hesaplayan düşünce tarafından yüzlerce yıl yutulmuş olan anlamların arasında hem sıkışmış, hem de anlamların gerçeklikten uzak formlarının saydamlığında ufka ve ufkun ardına kadar hiçbir nesnenin olmadığı bir uçsuz bucaksızlıkta yalnız kalmıştır. Bu yüzden Heidegger çağının felsefeye ve felsefe tarihine ilgi duyma eyleminin yalnızca o alanda gelmiş geçmiş düşünürlerin bilgilerini edinmek ve toparlamaktan ibaret oluşuyla, ne düşünme ne de tam bir felsefe eylemi olmadığını söyler. Metaforik olarak nasıl ki yüzmeyi yüzmeyi tanımlayarak öğrenemezsek, düşünmeyi de düşünmek üzerine düşünerek öğrenemeyeceğimizden bahseder. İnsan ve onun düşünmesinin, kalıp yargıların dışında bir eylem formu olduğunu anlatmaya çalışır.

Hesaplayan düşüncenin, düşünen düşünce üzerinde neden olduğu yüzlerce yıllık anlamsal yarılma, ona göre telafisi mümkün olmayan bir yıkıma hazırlıyordu dünyayı. Heidegger'in, Nietzsche'nin ‘Çöl büyüyor’ deyiminden devraldığı çölleşme

metaforunu kullanması da yaşanan olumsuzluğun ve yarılmanın geri döndürülemez olma riskine vurguda bulunmak içindi. Çünkü bu durum tek başına asıl kaygı verici olması gereken şey olduğu halde, söz konusu çölleşmenin bir çöküş edebiyatı içinde değerlendirilmesi onu daha da tahrik etmekteydi. Heidegger'e göre, çölleşmenin giderek büyüdüğü, çağın çöküşe sürüklendiğinin ve her şeyin bir bir yittiğinin çığırkanlığını yapmak bu durumu daha da anlamsızlaştırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Bu yönüyle inşa edilebilirliği de ortadan kaldırıyordu ve bundan kurtulmak zorundaydık (Heidegger, 2013: 18-19). Heidegger, Husserl gibi her şeye rağmen bir şeye, insanın hala var olmasına tutunmuştur. Böylece bir yanıyla aslında olası bir çıkış olarak aşırılıklara savrulmayan bir dengenin ve orta yolun arayışına da tutunmuş olur.

Husserl'in masanın üzerinde ne varsa temizleme ve saf bilince ait olana varma arzusunda olduğu gibi Heidegger de insanı ve onun anlamını "dasein"de, yani onun saf varoluşunda aramaya çabalamıştır.¹⁵ Modernizmin kalıplarında ve onun insan tanımlarından sıyrılabilmenin, üzerimize geçirilmiş olan yapay insan formunun içinden acılar içinde de olsa kurtulmak ve insanın özünde olan var olmanın üzerine düşünmek gerekiyordu. Bunlar tanımlanmışlıkların aşırı keskinliğine karşı durmak isteyen bir zihnin düalist tavrıydı, bunu yaparken de 19. yüzyılın göz ardı ettiklerine dönmek radikal tutumda ve bu yüzyılda olmazsa olmaz bir durum haline gelmişti. Heidegger var olanın hakikatinin, Descartes'ın metafizik-fizik-diğer bilimler şeklinde bir ağaca yaptığı benzetmeden yola çıkarak, ağacın kökleri olan metafiziğin tutunduğu toprak parçasının ve onu besleyen öz suyun ne olduğunu sorgular. Böylece metafiziğin gömülüp kaldığı sadece varolana yönelme durumunu, varolanın hakikatine yönelme biçiminde dönüştürmeye çalışır. Ona göre, yeşermiş bir ağacın karşısına geçerek, onun kendisini bütün oradalığı ile saf bir biçimde sunmasının ne demek olduğunu düşünmeyi bırakarak onu öylece orada kendi anlamının gerçekliğiyle sunuşuna bırakmalıyız (Heidegger, 2013: 30). Ve ağacı olduğu gibi bırakan onu takdim ediliş haliyle algılayan zeminin, asıl gerçek yaşadığımız ve öldüğümüz zemin olduğunu, bu zeminin de mevcut bilimsel felsefeden sıyrılan bir alan olduğu ve düşünmenin buraya sıçrayan bir eylem olması gerektiğini savunur.

¹⁵ Husserl, aynı zamanda Heidegger'in hocasıydı. Bu nedenle belli bir ortak dili ve düşünme biçimini kullanıyor olmaları tesadüf değildir.

Çünkü “Bilim düşünmez” (Heidegger, 2013: 6). Bu nedenle bilim ve felsefe arasında köprü kurma çabaları, bu düşünmeme eyleminin tekrarından ibarettir. 20. yüzyılın kitlesel protestolar çağı olmasının ardında da bu karşı koyma ihtiyacı yatar. Çözumsuz olanı reddetme, gerekirse kendisi de bir çözüm üretmeyerek aslında sorunu da ortadan kaldırmış olduğunu savunma eylemidir. Bu eylem bir yanıyla da 19. yüzyılın sorunlarının gerçekliğini buharlaştırma çabasıdır.

Heidegger yine Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* isimli eserinde son insandan bahsedişini değerlendirirken; bunu insanın bitimi değil, aksine yeni bir insan tipinin başlangıcını vaaz ettiğine dikkat çeker. Bu insan tipinin aslında daha uzun yaşayacak ve ortadan kaldırılamayacak kadar dayanıklı hali temsil ettiğini düşünür. Çünkü bu insan düşünmenin ne olduğunu, soru sormayı, anlamayı yitiren insandır ve her şeyi bildiğini çözdüğünü zanneden küçülmüş olan dünyası üzerinde zıplayandır. Heidegger’in kaygısındaki kendimiz üzerine düşünmemek hali de bu son insana yöneliktir. Ona göre Nietzsche bunu çok önceden görmüştür. Biz ise içinde yaşamakta ve böylece mücadele etmekteyiz. Zaten üst-insan da bu son insanın kendisinden çıkarak daha yükseğe ve öteye geçmeyi başarabilmek için bu sıkışmışlıkta kalmaya mahkum olmuştur. Yine zamanın o insan döneminde yeniden ele alınmış olması da; fizik dünyanın ve bilimsel kesinliğin yüzlerce yıl kendi elleriyle kurduğu bir küreyi gerçeklik alanı olarak tanıtmış olmasının verdiği yıkımın etkisiyle zamanlar arasında kalmışlığının bir sonucudur.

Böylece insan tanımının değişimi, felsefe dünyasında etkili dönüşümler yaratmıştır. Evren, gökler küresinin ve matematiğin umutlu keşiflerinden artık uzaktır. Kendi çabamızla kurduğumuz dünyayı, bu kez her şeyin farkında olarak inşa etmek gerekir. Bu nedenle Heidegger, savaş ve barış paradoksundan hareket ederek; tutarlılığı, tutarlı tek bir şeyin dahi mümkün olup olmayacağı sorgulamasıyla ele almıştır. Bu sorgulama sonucunda, 20. yüzyıl deyince akla gelen ve insanın toplumsal düzeyde yaşadığı krizlerin baş mimarı olan savaş kavramı Heidegger’de kendisini düzenin işleyişinde sürdüren barışı da yutmuş olan bir güce sahip olarak karşımıza çıkar. “Savaş: Barışın emniyeti; fakat barış: savaşın ortadan kaldırılması. (...) Bu arada ama ‘savaş’ ve ‘barış’, vahşilerin sürekli birbirine sürterek ateş çıkardıkları iki odun parçası gibi duruyorlar” (Heidegger, 2013: 50-51). Artık her şey

bu şüphe çağı içinde, nasıl anlaşılıyorsa öyle anlam kazanır. 20. yüzyılın içinde fragman algının farkına varılmıştır.

İhmal edilenler, başımıza bugünün dünyasını getirmiştir, insanları bu hale sokmuştur, Nietzsche'nin son insan dediği türün türemesine yayılmasına ve bugünkü savaşlar dünyasına neden olmuştur. Heidegger, bilimin sterilizasyonunu sorumlu tutan bir tavır sergilemiştir. Fakat onun, bilimi dolaylı yoldan yeniden kurtarma, ihmal ettiklerini de onun içine katarak tam ve bütünlüklü bir varoluşçu yaklaşımla yol almanın arzuladığı üst-insan idealleri gerçekleşmemiştir. Ancak yine de bir şeylerin ihmal edilmesi nedeniyle çağının öyle olduğunu tespit etmesi oldukça önemlidir. Onu herşeyden daha çok Heidegger yapan sebep belki de tek başına budur. Ancak yine de hala bir umut besleyen bakış içerisinde, ihmal edilenin de katılacağı bir düşünmek, metafizik, bilimsel bakış ile yola koyuluş ile bu sapmadan kurtulunacağına işaret etmesi onun hala eşikten seslendiğinin de göstergesidir.

İnsanın özü, varlığın hakikati meseleleri bu dönemde neden bu kadar gündemde olmuştur? Heidegger ve diğer pek çok çağdaş düşünür neden bu konuları bu kadar mesele haline getirmiştir? İnsanın geldiği noktanın psikolojik karamsarlığı ve çürümüşlük söylemleri midir bunu yaratan? Yoksa bunlara neden olan çürümüşlük söylemlerini de oluşturan başka bir temel sebep midir? Ya da insanın üstünlüğüne ve yüceliğine olan inancın mirası içerisinde bulunan Avrupa'da yaşanan savaşların yarattığı bir travma mıdır? "İnsanın varlık alanı özünde ve hakikatinde hala akıllı ve yücedir, öyleyse onu yeniden keşfetmeli ve bu görünümünden sıyrılmalıyız" düşüncesi kaygılardan kurtulma ve modern sonrası insanın inşası için girişilen yeni bir çaba mıdır? Bu sorulardan hiçbiri kendi mutlak cevabını yakalayamamaktadır. Ancak soruların biçiminde yaşanan nedenler belli cevaplara ulaşabilmektedir. 20. yüzyılın görmüş olduğumuz karanlık ve şüpheli atmosferinde, yeninin inşası için var olanın yıkılması, alanın temizlenmesi, hafriyatın kaldırılması gerekmektedir. Bu yüzyılda, Avrupa sisteminde kurulagelmiş felsefeden bu denli kaçmak ve var olanı süpürüp yepyeni bir düşünme biçimi ile yeni bir dünya algısı sistemi yaratmak amacıyla var olana yaklaşmak, bu tarz radikal düşüncelerin doğmasında etkili olmuştur.

Nihayetinde Heidegger, yoğun bir siyaset ve Nazi baskısı altında bu görüşlerini ortaya koymuştur. Görüşlerinin, hakim düşünceleri en derininden alt üst etmesi, devamlı en temel olan öze kadar gitme arzusu, var olanın yanlışlığını kendi yanlışlamasının yanlışlanamayacağı bir derinlikte gözle görünür hale getirme çabasının temelinde aslında oldukça sosyolojik ve kişisel kaygıların yattığını göstermektedir. Nitekim Derrida'nın yapı söküm dediği şey de bu hikaye ile alakalıdır. Olan sökülmeli; çünkü olmadı, tutmadı, yanlıştı, yıprattı... Yenisi inşa edilmeli, yeni bir mantık, yeni bir form ve yeni bir bakış açısı... 19. yüzyıl ve sonlarında, bu tartışmaların geride kaldığı, bittiği ve hatta artık önümüze bakmamız gerektiği düşünülüyordu. Ancak bilimsel bilginin muğlak ve olasılıklı bir anlama bürünmesi ile oluşan çatlaklar, yeniden soyut ve felsefi olanın filizlenmesine imkan sağlamıştır. 20. yüzyılda şeylerin bilgisi üzerine düşünmenin ve onların gerçekliklerine varana dek bir sorgulamaya tabi tutulmasının başlıca nedeni, bilimsel bilgidaki kırılmanın insan-bilgi ilişkisinde yaratmış olduğu dönüşümdür.

2.3.2. Yapısalcı Boyutun Gelişimi

20. yüzyılın etkin yaklaşımlarından birisi olan yapısalcılık, söz konusu köktenci bakışla hareket etmiştir. Çünkü yapısalcı teorilerde suçlamaların ortak noktası, nesneye anlamını yüklemiş olan kurumların, toplumsal kalıpların, ekonomik sistemin, siyasal çıkarların kısacası modern yapının kendisini baştan aşağı değiştirilemez kabullerle sarıp sarmaladığı 19. yüzyıl modernizmiydi. Modern kurumsal yapıların özne üzerindeki belirleyiciliğine aşırı önem vermeleri de 19. yüzyılın eski kurum ve yapılarına karşı olmalarından kaynaklanmaktaydı. Mutlak bir karşıtlık ile modern kurumların gücünün yanlış kullanılmasına odaklanan yapısalcı yaklaşımlarda, aslında hala yeni bir denge ve düzenin ihtimal dahilinde olduğuna yönelik inancın sürdüğünü görürüz. Bu yönüyle anlamsal tersine çevirme öyküsünde, hem en karşı, hem de en muhafazakar tutuma burada rastlanır. Ancak başlangıçtaki bu denge ve düzen arayışı, bütün düşünme ve anlamlandırma eylemlerinin temeli olsa da bunu amaçlamaksızın düşünebilme ve yorumlama geleneği de çok geçmeden oluşmaya başlamıştır. Örneğin yapısalcı yaklaşımın ilerleyen yıllarında gündeme gelen yapı söküm hikayesi, yapısalcılığın eski kabullerden sıyrılamamış tavrına karşı

geliştirilen daha köktenci bir yorumdu. Ancak orada olan şey de, fizikte ve doğa bilimlerinde yaşanan var olanı söküp gerekli güncel formu ve işlevselliğini ona yeniden kazandırıp yine aynı düzleme yeniden takmaktan ibaretti. İtirazın itirazı olsa da bir yerden hareket etme mecburiyeti, bir noktada muhafazakar olmayı kaçınılmaz kılıyordu. Dolayısıyla her şey yeniden tanımlansa da düzlemin varlığına olan inanç da, özne-nesne ilişkisinin binlerce yıllık epistemolojik çıkmazı da sürdürülmekteydi.

Sosyal dünyaya yönelik kavramsallaştırmalarda yaşanan değişimler, inşa bağlamı içinde şekillenmiş olduklarını göstermektedir. Örneğin 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında klasik sosyoloji kuramcılarının kullandığı ‘birey-toplum’ ikiliği, iki tarafın aktif rolünün de kısıtlı olduğu çizgisel bir paralelliğe sahiptir ve dönemin keşif ve keşfe yakın eşik bağamlarını yansıtan bir yapı sergiler. Aralarındaki ilişkiselliğin yetersiz olduğu bu katı ayırım, 20. yüzyılın inşa bağlamı kapsamında değişen toplumsal koşullar ve bilgi yaklaşımları içinde bir anda ‘fail-yapı’ tartışmalarına dönüşür. Çünkü birey-toplum kavramlarından farklı olarak, fail ve yapının ilişkisi, hem iç içe geçmiş ilişkiselliği, hem de birbirinden etkilenen döngüsel işleyişi ile kaotik olanı anlamada daha başarılıydı. Nitekim Louis Althusser, Michel Foucault, Roland Barthes, C. Levi-Strauss gibi yapısalcıların genel olarak bireyi temel almaktan ziyade, yapının fail üzerindeki şekillendirici rolü üzerine odaklanmış olmaları boşuna değildir. Barthes bunu kültürel yapılara odaklanarak, Levi-Strauss insan zihninin toplumsal sınıflandırmalarına bakarak, Althusser Marx’tan devraldığı ideolojinin işleyişini önemseyerek, Foucault ise modern kurumların ve yapıların özneyi ürettiği fikri üzerinden yapının özne ve toplum üzerindeki etkisine dikkat çekerek yapmaya çalışmıştır. Dolayısıyla özne-nesne ve doğa bilim-sosyal bilim ayrımlarının keskinliğinin kaynağında bulunan bilgi anlayışının birey ve toplum kavramlarını ayrıştırması 19. yüzyılda tesadüf değildi. Aynı şekilde ‘fail-yapı’ kavramsallaştırması her iki alana da nispeten daha esnek bir özellik kazandırma ihtiyacı ile oluşturulmuştu. Ardından gelecek ‘aktör-ağ’ teorileri ise bu meselenin daha esnek ve daha konvansiyonel yanının yankılarını oluşturmuştur.

Yapısalcı bakışta, bilimin kurumsal düzeyde otoritesinin, anlamlar dünyasında fark edilmeyen kabuller yaratmış olmasına en güçlü itirazı Foucault’nun düşüncelerinde görebilmekteyiz. O, dünyanın geldiği anlamsal krizin sebeplerini, 19.

yüzyılın modern dünyasının yaratmış olduğu söylem canavarlarında aramıştır. Özellikle Deliliğin Tarihi adlı eserinde deliliğin modern kurumların ve onun seküler sisteminin ürettiği söylem gücü ile kapatılmayla sonuçlanmasına dikkat çekmesi çarpıcıdır. Foucault'ya göre, deliliğin tecrit edilmiş formu tamamen modern devletin yarattığı söylemin ve bilginin iktidar yönünün kullanılmış olmasının bir neticesidir. Delilik kavramı başta dini ve ahlaki kaygılar ile tanımlanırken, daha sonra seküler bir tutumla toplumsalın sterilize edilmesi ve normalleştirilmesi amacıyla maddi kaygılara yönelik kurumsallaşmalar tarafından yeniden üretilmiştir. Bu kurumlar da hem kilise, hem de devlet tarafından son derece yönetsel ve hükümsel bir tavırla oluşturulmuştur. Bu dönüşümler arasında bir süreklilik kurulur ama amaçları yönüyle süreklilik yoktur aksine bir kopma vardır (Foucault, 1992: 176-177). Tıbbi bir alana doğru evrilen delilik anlayışı, burada artık ahlaki anlamda veya doğa-üstü bir güç üzerinden düşünülmez, hatta beden-ruh ikiliğinde bile fizyolojik bir ilişkisellikle kurulmuştur. Ruhun varlığı henüz yadsınmasa da onun işleyişi fizyolojik imkanlar dahilinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Delilik üzerinden işlediği bu tabloya göre Foucault, modern dünyanın anlamları sekülerleştiren keskin sınırlara ve kafeslere sıkıştıran ve bunu bilginin ve söylemin gücü ile etkin kılan -ve tabii görünmez kılan- yapıyı gözler önüne sermeye çalışmıştır. Foucault, anlamsal yönden karşılaşılan inanç kaybının, aslında inanıldığı gibi gerçekte öyle bir dünyanın hiç var olmadığını, söylemler tarafından yaratıldığını göstererek ifade etmektedir. Buradan da yapının, bilginin ve söylemin gücünün karşısında bireyin çaresizliğine ulaşmıştır. Birey onun gözünde özgürlüğüne -neredeyse- kavuşamayacaktır. Foucault'ya göre, bu yüzden belli ideal kavramların sırtına binerek gelecekte öngörülen bir medeniyet ışığına varma umudu, onun kulaklarında hem komik, hem de ürkütücü bir masaldan başka bir şey değildir. Artık insanın kendine ve bireysel gücüne olan inanç yitirilmiştir. Öyle ki öznenin öznelik anlayışı dahi üretilmiş modern bir durumdur. Bugünkü toplumsal kabuller, kural ve normlar yapılandırılmış bir düzenin eseridir.

Foucault'nun anlamın manipüle edilmesi ve bilinmemesi noktasında Kelimeler ve Şeyler eserindeki Las Meninas tablosunda, görme noktalarının ve yansıyanların gerilimi ve farklılığı meselesi üzerinden analizi de yine bu dönemin eleştirel tutumunu yansıtır. Foucault bu eleştirisinde; gördüğümüz ile ona verdiğimiz

ad arasındaki farklılığı yakalamaya, buradan yola çıkarak kelimeler ve şeylerin ilişkisini anlatmaya çalışır.

“Bunlar birbirlerine indirgenemez niteliktedirler: gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilmeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardışıklığının tanımladığı yerdir” (Foucault, 2001: 36).

Görülen ile ona verilen ad birbirinden farklıdır, ad görüleni tamamen kapsamaz. Gerek doğaya, gerek evrene ve gerekse de insana dönük anlamsal çıkarımların bir bir doğruluklarını ve otoritelerini yitirdiği bir ortamda; görüneni bütünüyle yansıtan bir düşüncenin olabilirliğinin tartışılmış olması önemlidir. Foucault’ya göre bir şeyi görüp ona anlam vermeye başladığımız anda onun gerçekliğinden uzaklaşmaya başlarız. Bu durum, bakılan nesnenin bilgisini bütünüyle anlayabilen özne düşüncesinin sahtekarlığını açığa çıkarmak, modernizmin bu suçunun çığırkanlığını yapmaktır. Çünkü onun deyimiyle klasik çağdan (19. yüzyıl) evvel özne-insan asla söz konusu edilmemişti. Ancak 19. yüzyıl kendi dönemiyle birlikte öznel deneyimleri üretmeye başlamış ve onlar üzerinden öznellik tanımları geliştirmiştir.

Öznenin söylemler ile yaratılmış olduğu kabulü ile Bilginin Arkeolojisi metninde bilgiyi arama ve onu anlamlandırma noktasında artık eskisinden farklı bir anlayışın olduğunu sezdirmeye çalışır. Çünkü bu dönem, tam da onun hissettiği gibi insanın anlamının dönüştüğü inşa bağlamının baskın hale gelmeye başladığı dönemdir. İnsan, modern dönemle birlikte, tarihsel süreçte düşünülmüş olanın yanında sessiz sedasız seyretmiş düşünülmemiş olanı da fark etmektedir. Düşünülmüş ve düşünülmemiş arasındaki bu ayrım ise Kantçı aşkınlık ile empirik olan duyusal deneyime dayalı bilgi ikiliğinin ayrımıdır ve Foucault buna insanın ikizlenmesi der. İnsan adeta bu ikili ayrımında düşüncenin ve bilginin işleyişi arasında ikiye ayrılmaktadır. Modern dönem böylece, bu ikiliği farklı bir algılanma biçiminde ele alarak; farklı bir düşünme, farklı bir bilgi ve farklı bir insan algısının doğduğu 19. yüzyıl ile başlamıştır. Bunun farkına varıldığı noktada gücün belli bir merkeze veya kuruma atfedilmesi gibi bir durum olmadığını düşündüğü için Foucault, Marksizmin yapısal anlayışından uzaklaşarak ve Althusserci bir ideoloji yaklaşımını terk ederek, belirleyici iktidarı artık bir ağ gibi düşünür. Eski yapısalcı tutumdan biraz daha

sıyrılarak iktidarı sabit bir yere bağlamaz (Layder, 2014: 144). İktidarın sabitlemesi sorununa bir çözüm getirmeye çalışır. Böylece yapısalcılık da kendi içinde dönemsel olana aşinalık noktasında farklı yorumlara ve esnetmelere uğramıştır.

Ancak burada hala özne-nesne ikiliğinin, anlamı arama noktasında temel başlangıç olarak ele alınması -her ne kadar yeni ve farklı bir boyutta olsa da- çözümsüz kalmaya devam etmiştir. Bunu 1971 tarihinde Hollanda’da gerçekleşen bir felsefe söyleşisinde Foucault ve Noam Chomsky’nin insan doğası üzerine tartışmasında görebilmek mümkündür. Foucault, bilimin ihmaller ile ilerlediğini, yeni gelenin eskiyi süzerek ve seçerek belli bilgilerini aldığını belirtir. Chomsky ise yaratıcılığın olduğunu, bir bilgiden yola çıkarak teoriler yaratmanın öznenin bir becerisi olduğunu, dolayısıyla özneyi tamamen ortadan kaldıramayacağımıza ısrarla dikkat çeker. Söyleşi genelinde insanın bireysel yaşamının önemsiz olduğu kanaatine varmış olan Foucault, aynı zamanda bir kişinin felsefesine bakarken kişisel yaşamını ihmal etmemeyi savunacak olan Jacques Derrida ile zıtlık gösterir. Derrida, felsefesinde yaşamsal olanı ve yaşam hakkında bilgi sahibi olmayı, filozofun düşüncelerini anlamada daha önemli görür. Bu yüzden, onun günlük yaşam hikayesini içeren 2002 tarihli belgeselde bazı kişisel alanlarını saklamaya ve bahsetmemeye özen gösterdiğine şahit oluruz. İzleyici olarak biz de sadece görünen ile yetinmek zorunda kalırız. Derrida’nın da savunduğu gibi asla gerçekten içeride neler olduğunu bilemeyiz. Dolayısıyla kendi bütünlüğü içerisinde Yapısalcılık anlayışı (son dönemleri haricinde), nesnenin belirleyiciliğini savunan 19. yüzyıl bakışına daha farklı bir yorum getirmiş olsa da nesnenin önceliğini kabul etmeye devam etmiştir.

Buradaki durum, Sigmund Freud’un hala Newtoncu dünyadan ezgilerle hareket eden psikanaliz anlayışına da benzemektedir. Bireyin rasyonel ve irade sahibi özgür eylemleri olduğu düşüncesine karşıt bir açıdan yaklaşan Freud’un, bilinçdışına yönelik çalışmaları ve bu çalışmalarda insanın irrasyonel yanına; dürtülerine ve iç güdülerine odaklanması, ayrıca bedenin biyolojik süreçlerini de bir makina bütünlüğü içinde ele almasındaki kartezyen etki (Capra, 1992: 410), psikoloji ve özellikle Freud’un psikanaliz okulunda aslında davranışçı, yapısalcı ve Newton’un mekanik sistemine atıfla ortaya koyulan bilimsel seyrini açıklar. Ancak daha sonra

Alfred Adler, C. G. Jung, W. Reich gibi isimler Newton'un sınırları içinde düşünölmüş kısıtlı psikanaliz yaklaşımını, yeni düşünme biçimleriyle revize etmişlerdir. Fakat bu revizyonda da mevcut koşullar her zaman olduğu gibi etkili olmuştur. Örneğin Jung, psikanalizi ruhun bütönlüğünü ve çevresi ile olan ilişkilerini kapsayan soyut bir anlama çekerek ele almıştır. Aynı zamanda bu dönemlerde maddenin de bir enerji formu olduğu tartışmaları, psikoloji alanında da fragman algıyı şekillendirmiş ve Jung'un Freud'un libidosunun yerine ruhsal enerji kavramını koymasını sağlamıştır.

Psikolojik, siyasal, kültürel, ekonomik ve tarihsel sebebin bir arada bulunduğu savaş dönemlerinde bilimin mutlaklığının uğradığı darbeler 20. yüzyıl içerisinde nihilizmin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Çünkü bilginin ve mekanik gelişmenin tarihin herhangi bir döneminde böylesi yıkımlara sahne olabileceğı, 19. yüzyıl bilim inancı içinde tahmin edilebilir bir durum değildi. Modern zamanlardan önce yapılan hiçbir savaş da insanın aklından ve biliminden çıkan silahlarca bu denli tahrip edici bir savaş formunda değildi. Dolayısıyla etki çapı üzerinden düşünöldüğünde 20. yüzyılda özellikle Avrupa'da yaşanan somut olumsuzluklar bi nevi travmaydı. Köktenci yorumların en güçlü temsilini böyle bir atmosferde nihilizmin üstlenmesi de gayet doğaldı. Bu yüzden belli bir denge ve düzen arayışını amaçlamaktan vazgeçen bir yaklaşım olarak nihilizm bu yüzyılın sonlarında felsefeden edebiyata kadar uzanan geniş bir alana yayılmıştır.

Bir düşünme biçiminin, ilerleyen süreçler içerisinde sürekli olarak kendisini yeniden şekillendirmesi gibi, nihilizm de, başlangıçta mutlak anlam arayışını sürdüren bir nihilizmden hiçbir gerçekliğin mümkün olmadığı saydam, kaygan, belli bir formu ve kokusu olmayan nihilizme uzanan bir şekillenme süreci yaşamıştır. Örneğin, Nietzsche'nin nihilizmi yüzyılın ortalarında hala muhafazakar bir nihilizmdi. "Çöl büyür; vay haline içinde çöl saklayanın!" (Nietzsche, 2016: 315). Onun için üst-insan, kullanılıp bir köşeye kaldırılmış anlam yığınları arasında ve susuzluğun su ile dindiğı yalanları içinde dindirilememiş susuzluğuna yeni bir çare aramak zorundadır. Böylece Nietzsche hala bir üst-insandan hareketle, tarihi ve zamanı aşabilecek, tüm bu anlam kargaşasının neden olduğu gittikçe büyüyen çölün içinden daha da kuvvetlenerek çıkabilecek olanın varlığına inanıyordu. Nietzsche bu

inançla, hiçliğin içinden çıkabilecek olası bir ihtimale açık kapı bırakmıştır. Bu nedenle Nietzsche aslında muhafazakar bir nihilistti. Heidegger'in bu formda bir aşılabilirliğe dikkat çekmesi de, yalnızca bir olup bitenden şikayet etme ve çöle yeni kumlar kazandırmaktan ibaret olan kısır döngüyü kırmanın Nietzsche'nin nihilizmiyle mümkün olacağına inancından kaynaklanmıştır. Kısacası nihilizmin başında dahi, hala bir yerlerde saklı olan gerçek düşünmenin, insanın unutulmuş, göz ardı edilmiş, sesi kısılmış gerçekliğinde saklı olduğuna inanma umudu varlığını sürdürmekteydi.

Yaşanan ilk travmanın ardından özellikle edebiyat ve felsefe dünyasını kasıp kavurmuş olan nihilist bakış, bilimler dünyasında yaşanan güven kaybı ile paralel bir seyir izlemiştir. Bir tür geçiş evresini temsil eden bu dönemde, insanın şeyleri gerçekten inşa edip edemeyeceği netlik kazanmamıştı. Yüzyılın sonlarına doğru, yeni fizik dünyanın kendi anlamsal kabullerini yeniden netleştirmeye başlaması ile birlikte, insanın anlamları ve hakikati inşa edici rolüne olan güven de arttı. Nitekim nihilizmin dahi bu konuda daha kendine güvenli ve kurtuluş aramayan net bir “hiçlik” formuna kavuşması da böylece yüzyılın sonlarında gerçekleşti. Jean Baudrillard örneğine bakıldığında nihilizmin değişimi gözle görülür hale gelir. Çünkü Baudrillard'ın dünyası ve onun kavramları, yeni nihilizmin özgüvenli söylemleri idi.

Baudrillard *Sessiz Yığınların Gölgesinde* metninde modern olarak kurulmuş olan toplumsalın sonunu vaaz eder. Bunu vaaz ederken kullandığı metaforların, hakim fizik kavramları olması dikkat çekicidir. Baudrillard bu eseri ile birlikte adeta toplumsal dünyanın karanlık maddesini bulmuştur. Kitle kavramı, ona göre tanımlandırmaların, istatistiksel verilerin ve ona atfedilmiş olan anlamların dışında her zaman var olan ve gerçekliğine asla ulaşamayacak bir hammadde gibi işlemektedir. Kitleler onların herhangi bir andaki, konumları, formları, nitelik ve nicelikleri üzerinden dondurulup değerlendirilen ve belli adlandırmalar içinde sıkıştırılarak sonuçlara varılan ve nihayetinde toplumsalı tanımlayan yığınlardır. Ancak onlar gerçekte asla bir şey söylemezler, sözü edilen değerlendirmeler yalnızca onların andaki herhangi bir formundan ibarettir. Verilen anlamlar “Atomların boşlukta dağılmaları gibi onlar da anında kitlenin içinde dağılmaktadırlar”

(Baudrillard, 1991: 10). “İşte kitle bu anlamda, yani geleneksel hiçbir pratiğe ve teoriye, belki de genel olarak hiçbir pratiğe ve teoriye indirgenemeyen bir olgu olarak, bizim modernliğimizin belirgin bir özelliğidir” (Baudrillard, 1991: 8). Bu nedenle aslında toplumsalın ta kendisi olan bu kitlenin belirsizliği, akışkanlığı ve bulunduğu ana göre form kazanması karanlık maddenin çözümlenemez gizemlerinin kimliğini kazanmış olur. Yeni nihilizm formunda, elde edilen hiçbir veri asla bir gerçeklik değil, onların tezahüründen ibaret olmaktadır. Yeni nihilizm formu, bu başına buyrukluğun doğada gözlemlenebilir olmasının özgüvenini taşımaktadır.

Baudrillard, böylece fizik dünyanın etkilerinin, insan ve toplumun anlamına dönüşümünde oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Simülasyon kuramı ile oldukça etkileyici bir forma kavuşturduğu düşüncelerinin, nihilizmi, insanın yıldız tozlarından oluşmuş bedeninin evrenin çocuğu olduğu ve aynı kaotik belirsizliği kitleselliğinde barındırdığını göstermiş olur. Bunu aşmaya çalışmak gerekir mi, gerekmez mi? İşin bu boyutuyla ilgilenmeye başladığımızda, kitlesel olanın herhangi bir anına bakarak kehanette bulunma alışkanlığının yeniden ortaya çıkacağı tehlikesini düşünmüş olsa gerek ki hiçbir eserinde bir çözüm sunma gayesi içinde bulunmaz. Ancak bu yeni nihilizm formundan bakış da aslında yine insanın bir anına ve formuna yönelmiş olması nedeniyle kendisiyle çelişmektedir. Burada muazzam bir biçimde kendi içine katlanan anlamsal paradoksun tükenmeyen bir enerji ile dönüp durmasını da görmüş oluruz. İnsanın kitlesel olan bu belirsizliği çağlar boyunca belli bir düzen ve formülizasyon içinde anlamış olma çabası aslında bugün toplumun artık sonunu getiren entropik bir birikime yol açmıştır ona göre. Aşırı düzenleme tutkusu var olan karmaşanın özünde ve gerçekliğinde yaşanan tahribat ile geri döndürülemez bir ölüme sürüklenmiştir. Anlamanın, hiçliğin içinde döne döne yok olması toplumsal bir entropinin de var olduğunu varsaydığını gösterir:

“Yaşama güçlükleriyle dolu her alanı bir ana gibi koruyan ya da her türlü sigortayı yapan şirketler gibi yaşamın her tarafta nitelikli olmasını sağlamaya çalışarak yitik bir yaşamın eşdeğeri olmaktadır -temizleyici, sigortalayıcı, edilginleştirici ve müdahaleci toplumsallığın gerilemiş biçimi-. Bu biçim ise toplumsal enerjinin en adi biçimidir. Davranışların ve çevrenin yararlılığı üstüne kurulmuştur. Bizim için toplumsal böyle bir biçime sahiptir (bu entropik bir biçimdir) ya da bir ölüş biçimidir” (Baudrillard, 1991: 52).

Entropinin işlemediği tek yer belki de insanın anlam arayışı döngüsünün sonsuzluğudur.

2.3.3. Evrenselliği Çürüten Rölativizm ve Kültürel Olan

20. yüzyılın bilim sınırlarında, deneysel verilerin, deneyin içindeki öznenin varlığına ve etkinliğine bir rol vermeksizin değerlendirilmesi geleneği tersine döndü. Bu tersine dönüşle birlikte, öznenin deneydeki sonucu belirleyici rolü ön plana çıktı. Öznenin anlam inşasında bu etkin role kavuşması, yalnızca evrensel ve doğaya dönük olanda değil, artık öznenin gerçekleştirmiş olduğu bilimsel deneylerde de izafiyetin varlığını ortaya koymaktaydı. Çok geçmeden bu gelişmeler toplumsal alana bakışta da göreceli olanı ön plana çıkaran bir etkiyle, toplumsal olanın nesnesine yönelik farklı bakışların neye göre konumlandırılacağı tartışmalarını beraberinde getirdi. Varoluşçu tartışmalarda da gördüğümüz gibi artık “Felsefe yapmak, düşüncenin işleyişinin olağan istikametine müdahale etmektir” (Bergson, 2011: 77). Rölativizm de böylece kültürel olanın ön plana çıkmasına destek olan bir düşünme biçimine dönüşmüştür.

Alman felsefe geleneğinde Yeni Kantçı okul olarak adlandırılan yaklaşımların 20. yüzyılın ortalarıyla birlikte güçlenmesi, kültürel olanın göz önüne alınmasıyla paralel bir seyir izlemiştir. Bu nedenle -her ne kadar bu okul içinde sık sık eleştirel olarak reddedilmiş olsa da- önemli bir gündem olan Hermeneutik tutum, bazı düşünürler tarafından söz konusu farklılıkları ve izafiliği açıklamada oldukça kullanışlı ve makul görünmekteydi. Aynı zamanda Hermeneutik anlamının metodolojik evrenselliğinin desteklenmesi, iki bilim cephesi arasında yaşanan simetrik değişimde sosyal bilimlerin otoritesinin de bir ilanıydı. “Sosyal bilimlere bu anti-temel arayıcı yaklaşım, bilgi sosyolojisinin çok ihtiyaç duyulan yeniden tanımlamasını sağlar ve çok daha önemlisi, pozitivist-hümanist tartışmasının saf dogmatizmini aşan bir sosyal bilim projesi kavrayışı sunar” (Hekman, 1999: 22). Wilhelm Dilthey’in doğa bilimlerinin metodolojisini kabul eden sosyal bilim

eleştirisi üzerine kurduğu ve kendi nesnesine uygun olan metodoloji ile hareket etmesi gereken yeni tin bilimi bakışı bu otoritenin en güçlü temelini oluşturunuyordu.¹⁶

Alman düşünce geleneğinin güçlü bir çıktısı olan hermeneutik cepheden yeni olanın anlamına yönelik düşünceler yükselmeye başlamıştır. Onlara göre eski epistemolojinin özne-nesne kabullerinden hareket ederek doğru düşünme tarzını ve bakışı aramak nafile bir çabadır. Çünkü dünya artık rölativizmin etkisiyle ve otoritesiyle katılımcı gözlemcilerin dünyasıdır. Bütün bu Nihilizm, Yapısalcılık ve Varoluşçuluk tartışmaları içerisinde, Hermeneutik kaygı da toplumsal olanın kültürelliğine ve hem kendi biricikliği, hem de bir bütünlük içindeki benzerliğini bir arada ele alan bir form ile karşımıza çıkmaktadır. Böylece ele aldığımız bu tarihsel süreçlerde, köktenci yaklaşımların yerini usul usul orta yol arayışları almaya başlamıştır. Böylece keşif bağlamı dönemini pozitivistizmin hakimiyeti, inşa bağlamını ise hümanist görüşün hakimiyeti olarak görebiliriz. Nitekim “(...) pozitivistizm ve hümanizm, özleri itibarıyla, aynı madeni paranın iki yüzüdürler” (Hekman, 1999: 219).¹⁷ 1970’ler ile beraber giderek yükselen bir trend haline gelen kültürel ve yerel olanın, otantikliğin, ön plana çıkarılması küreselleşen iletişim imkanları ile birlikte sosyal bilimsel bakışın kültürel olana atfettiği anlamı da kuvvetlendirmiştir.

Rölativite meselesi modern fizikte farklı bir anlam dünyasına kapı aralamış, bununla da kalmayarak sosyal bilimlerin nesnesine öznenin bakışında olası bir göreceli tutumun ne denli belirleyici olabileceği tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. 20. yüzyılın bilhassa ikinci yarısında -yine gelişen teknolojik imkanların sağlamış olduğu bilgilerin giderek daha kapsayıcı bir alana ve yoğunluğa ulaşmış olması ile birlikte- artık yalnızca bir Avrupa kültürü değil, küresel çapta farklı kültürlerin ve toplumsal değerlerden oluşan çeşitli desenlerin varlığına yönelik somut gerçekliklerin de önemsenmeye başlandığı görülür. Özne-nesne ilişkisinde inşa

¹⁶ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Notos Yayınları, İstanbul, 2011

¹⁷ Hermeneutik tartışmalarının belli başlı temel isimler üzerinden bilgi sosyolojisi özelinde ele alındığı detaylı bir tartışmaya göz atmak için Susan Hekman’ın burada alıntılanmış olan eserinin tamamına bakılabilir. Ancak buradaki tartışmaların da Gadamerci bir çizgide, hermeneutik tartışmaların sıkışıp kaldığı söz konusu epistemolojik çıkmazdan kurtulmanın yollarını arayan bir söylem çabasıyla ele alındığı unutulmamalıdır. Aslında bu yanıyla, bilgi sosyolojisi üzerine olan bu çalışma dahi kendi içerisinde bir çıkmaza çözüm olarak gördüğü bilgi detaylarının fragman algısal bir bütünlük içerisinde sunulmasını örneklemektedir. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan & Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999

bağlamının gelişimi bu farklılıklara odaklanmaya neden olan yeni bilgiler etkisinde gelişmiş ve bu bilgiler de yine inşa bağlamının bakışı altında yorumlanmıştır. Söz konusu döngüsel şablonun burada yine karşımıza fiziksel ve kültürel bir bilgilenme ışığında kendisini bir fragman algıya dönüştürmesini ve var olanı bu algı çerçevesinde anlamlandırmasını 20. yüzyılın kültürel olanın rölativistliği içerisindeki tartışmalarda bir kez daha rastlamaktayız.

Ernst Cassirer'in düşünceleri, fizikte ortaya çıkan bu son gelişmeleri anlamak için, fizik ve felsefe alanlarının uzlaşması içinde çalışmaları gerektiğine inanarak - Heidegger'in sıçramasının aksine- yeniden bir köprü kurma arayışında olması nedeniyle önemlidir. Cassirer, rölativist bir düşünmenin ortaya çıkışı ile birlikte fizikte sabit ve değişmez kabul edilen birçok ilkenin nasıl anlamsızlaştığına ve değişebilir olduğuna özellikle dikkat çekmeye çalışmıştır. Burada vermek istediği mesaj, bakış açısının bakılan şeyin anlamı üzerinde etkili olmasıdır. Çünkü ona göre nesne, hali hazırda kabul edilmiş olan ilkeler ve düşünceler içerisinde bakılarak ve bu bakış da nesneye aktarılarak değerlendirilir. Böylece nesnelerin üretilen anlamları, ilk olarak onlara yansıtılan düşüncelerden etkilenmiş olur. Çünkü "Goethe'nin 'doğa'sıyla Newton'un 'doğa'sı, onlarda asli yapıları itibarıyla tamamen farklı form ilkeleri, olguların zihinsel ve düşünsel temasının farklı sentezleniş biçimleri hüküm sürdüğü için, aynı yapıda değildir" (Cassirer, 2016: 137). Bu nedenle Cassirer, 20. yüzyılın etkili modern fizik gelişmelerinden olan belirsizlik, kuantum ve rölativite teorilerinin, klasik fizikle ve klasik epistemolojiyle girdiği kontrastı gözler önüne sermeye ve birçok felsefeci gibi bunun ardında yatanları anlamaya çalışmıştır.

Siyasal ve sosyal alanda giderek artan katılığın ve kesinliğin büyük bir gürültü ile vahim sonuçlara ve yıkımlara gebe olduğuna şahit olunması, bu yüzyılı sorgulamalar dünyasına çevirmiştir. Cassirer de anlamların ters yüz edildiği ve gerçek zannedilenlerin maskelerinin düştüğüne inanıldığı bir dönemde kültür bilimlerinin ne soyutluğun uç noktadaki bilinemezliğe kapılmasından, ne de doğa bilimlerinin eski katılığını sürdürmesinden yana değildir. Yeni Kantçı bilgi geleneğinin içinden düşünen Cassirer, iki uca kaymadan denge halinde sürdürülebilir bir kültür bilimi kurgulamaya çalışmıştır. Çünkü "Bu süreç bitimsizdir; daima yeniden başlar" (Cassirer, 2005: 151-152). Söz konusu "Değişim tekrar yok olmak

için cisimleşmiştir” (Cassirer, 2005: 167). Böylesi kültürel ve özne temelli işleyişi doğa bilimlerinin katı norm ve araçlarıyla gerçekleştiremeyiz. Çünkü böyle bir durumda ulaşılan nokta hep bir anlamsızlık alanı olacaktır. Cassirer, asıl ölçümü yapanın nesneler olmadığı gibi asıl sonucu verenin de yine nesneler olmadığını bu yaklaşımları ile belirtmektedir. Çünkü ona göre anlamı sonuca götüren, düşünme eyleminin durduğu ve baktığı noktanın ilkesel önemidir. Doğa bilimleri dahi öncelikle bizim düşünme alanımızda, oranın kategorileştirmelerinde anlamlandırılır.

Durum böyle iken kültür bilimleri, doğa bilimlerinin yanlış olan pozitivist ve naturalist tutumunu nasıl benimseyebilir? Cassirer, Yeni Kantçı okul içinden kültür biliminin bu kriz içinde anlamlı bir biçimde yeniden kurulumu için yeni düşünme alanına olan ihtiyacını karşılamaya çalışır. Ancak bu ihtiyacı, her ne kadar istemese de yine fizik biliminin teorilerinin etkilenimi üzerinden yapmayı sürdürür. Böylece süreç içinde farklı bakışlardan, farklı düzlemler ve kabullerden hareket ederek 20. yüzyılın anlamsal karmaşasını çözmeye çalışan isimlerde görülen denge arayışına burada da rastlayabilmekteyiz.

Nazi Almanyası’nda yaşananların ve büyük dünya savaşlarının etkilerini, Mannheim’ın düşünceleri üzerinde de görebilmekteyiz. Mannheim yeni olanı yeniden kurgulamaya çalışırken, yıkıntıların arasından eski bildiği ve tutunmak istediği kavramları kurtarmaya çalışmıştır. Bu yüzden Birinci Dünya Savaşı ardından yükselmeye başlayan faşizme karşı insan bilimleri alanında “serbestçe süzülen entelijensiya” arzusuyla, hiçbir kökene bağlı olmaksızın mutlak nesnel bir bilim olarak bilgi sosyolojisini kurma çabası içerisinde olmuştur. Başka bir deyişle yaşanan çağ ile birlikte ideoloji ve ütopya kavramlarının kazandıkları kötü anlamdan ve politikanın açmazlarından sıyrılmış sağlıklı bir sosyoloji biliminin imkanlarını aramıştır. Bu nedenle Mannheim, aslında hala karmaşık olanın içindeki sterilize edilebilmiş ideali ve tahmin edilebilir olanın düzenini aramaya devam etmiştir. Bu arayış içerisinde; kapitalizmin, komünizmin ve faşizmin ortaklığında, ideoloji kavramının siyasal yönü ve bilimin siyasal bir araç olarak kullanılmış olması onu rahatsız etmiştir. Çünkü Mannheim için “İdeoloji problemi; uzun süre tek bir tarafın tekelinde kalamayacak kadar genel ve ilkesel bir problemdir” (Mannheim, 2002: 101).

Tarihsel süreçte burjuvazinin çeşitli politik partilere evrilmesi ile birlikte bilimin gücünden yararlanma çabalarının bilimi politikleştirilmesi eleştirisi nedeniyle eser boyunca kendisini Marx ile hesaplaşırken buluruz. Ona göre politika kendisini bilimsellik adı altında meşrulaştırmış, böylece olumsuz etkileri olduğu kadar olumlu yönden bilimin yaygınlaşmasına ve giderek güç kazanmasına da imkan tanımıştır (Mannheim, 2002: 61). Ancak yine de politik olanın ideolojisinden bilimi kurtarmak gerekmektedir. Bunun çözümü ise Mannheim için steril bir bilim sahası olan “serbestçe süzülen entelijansiya”dır. Serbestçe süzülen entelijansiyanın bilimin havarileri olarak sorunları tespit eden ve yalnızca bilimsel düşünceyle çözüm arayan bir yapıda formüle edilmiş olması, onun hala 19. yüzyılın ideallerini barındırdığını da gösterir. Özet olarak Mannheim’ın temel derdi, modern dünyada gelenek noktasının artık ne eski ideolojik yöntemlerle, ne de belli politik çıkar kaygılarıyla hareket eden ütopyik düşüncelerle (özellikle Marksizm) anlaşılamayacağı, aksine bunların mevcut olanı anlamak noktasında ciddi bir maskeleyen etkisi yaptığına dikkat çekmeye çalışmaktır. Fikirlerin ardında yatanları derinlemesine anlamak gerektiğini, fikrin boş ve o eski gücünü yitirmesinden korkmanın, bu derinliğe ulaşmaya karşı direnç ve ürkeklik oluşturduğunu savunur. Bu direnç ve ürkeklik ise, mevcut olan kabuller karşısında yanlış bir bilincin doğmasına neden olur. “Zira insanoğlu, tarihiyle tekrar tekrar başa çıkmak zorunda olan bir varlıktır” (Mannheim, 2002: 131).

Mannheim, tespitleri, yaklaşımları, düşünceleri ve analizleri bakımından oldukça mantıklı ve kendi döneminde olan bitenin ideolojik etkisinden gayet iyi sıyrılmış (nispeten) görünmektedir. Ancak konu, çözüm bulmaya ve olanların analizinin nasıl ve kimler tarafından yapılacağına geldiğinde, Mannheim da bir tasviyede bulunmamıştır. Çünkü daha çok soruları doğru yerden, doğru zamanda ve doğru şekilde sormakla ilgilenir. Böylece iki uca savrulmayan bir orta yol, bir orta sınıf, kapsayıcı bir bütünlük içinde hareket etmesi gereken bir sosyoloji kurgulayabilmiştir. Bu doğrultuda Mannheim rölativite teorisinden kurtulmaya, onun içinde dönen felsefi ve sosyal bilimsel alanda etkisi bulunan yaklaşımları savuşturmaya çalışmış ve sosyal bilimlerin kesinliğinin kayboluşuna bir çare aramıştır.

Cassirer doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin kendine has alanlarından ayrılmadan ve birbirlerine karışmadan kültürel -kendi doğalarının gerektirdiği ölçüde- bir düzlem baz alınarak çalışmaları gerektiğini düşünürken, Mannheim -her ne kadar orta yol arayışında olması ile rölativist düşüncelerden etkilenmiş olsa da- hala bu tarz bir görececiliğin risklerinden korkmakta ve eski sabit ve belirlenebilir alışkanlıklarından vazgeçmek istememektedir. Bir başka deyişle, Alman düşüncesinin yorumsal yaklaşımlarından yola çıkarak Cassirer rölativizmin köprü kuruculuğuna giderken, Mannheim bu köprünün sallantılı iplerinden çekinir ve kendi 19. yüzyıl taş köprüsünü inşa etmeye çalışır (Mannheim, 2002: 149). Netice iki önemli isim de, madalyonun diğer yüzüne bakarak yeni olanın yarattığı krizi, kendi düşünce gelenekleri ve yaşamsal inançları doğrultusunda çözmeye çalışmışlardır.

2.3.4. 20. Yüzyılda Bilim Sosyolojisi ve Bilim Felsefesi

2.3.4.1. Peki Şimdi Bilim Tam Olarak Neydi?

20. yüzyılda tam olarak nesnenin bilgisini kendi zihinselliğinde ve öznelliğinde anlamlandıran ve teoriden önce eylemi gerçekleştiren bir zihin felsefesine geçişi görmekteyiz. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında yaşanan metodolojik problem ve otorite sorunu da yine bu dönemde, sosyal bilimsel metodolojilerin insanın anlam arayışında asıl olması gereken olduğu fikrine doğru kaymaya başlamıştır. Doğa bilimsel yöntemin eleştirisinin ne şekilde yapılması gerektiği, bilgi ve bilim sosyolojisi tartışmalarında karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tartışmalar başlangıçta hala doğa bilimlerinin doğruluk/yanlışlık formunda olan iki değerli mantığından hareket etmeye devam etmişti. Çünkü bilginin hakim tanımı henüz 19. yüzyılın anlatısından bir anda sıyrılmış değildi. Böylece bilimsel olanın tanımları üzerine felsefi ve bilgi sosyolojisi bağlamında tartışmalar başlangıçta, yalnızca bilimsel yanlışlara yönelen ve söz konusu yanlışların sosyal bilim metodolojisinden hareketle yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunan yaklaşımlar içinde gündeme gelmeye başladı. Ancak zamanla, bilimsel doğruların gerçek doğrular olduğu kabulünün nasıl mümkün olduğu tartışmanın ana ekseninde yer alarak iki değerli mantık sorgulanmaya başlandı. Böylece üçüncü bir ihtimalin

varlığı ve bilimsel olanın sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceğinin bu yüzyılın anlam dünyasında tartışma gündemine bu kez farklı bir belirsizlik ve muğlaklık içinde alınmıştır.

Özcü anlamda bilimin yalnızca yanlışlarına odaklanıp, doğrularını sorgulamaya açmayan yaklaşımı eleştiren cephede Güçlü Program vardı. Thomas Kuhn'un bilimsel olanın kültürel yanına vurgu yapan yaklaşımlarını destekleyerek yola çıkarak 1970'lerde kurulan bu ekol, sosyal bilimsel olanı önceleyen bu temelden hareketle oluşmuştur.¹⁸ Woolgar da, bilim sosyolojisinin ilk zamanlarında bilimsel olanın birer kara kutu olarak kabul edildiği ve bilimin metodolojik kabulleriyle ilgilenmeyip, doğru olanı sorgulamaksızın kabul eden ortodoks bilim sosyolojisine karşı çıkar ve Güçlü Program'ı onaylar (Woolgar, 1999: 57). Burada yaşananlar da aslında özne-nesne düalizmini aşma çabalarında olduğu gibi, doğa bilim ve sosyal bilim düalizmini, bu metodolojik yarılmayı aşma mücadelesinden başka bir şey değildir. Kendisini Güçlü Program içinde konumlayan Barry Barnes, David Bloor, Roy Bhaskar gibi isimlerin bilgi sosyolojisi içindeki ilginin artık doğa bilimlerini de kapsamaya başlaması gerektiği üzerindeki düşünceleri, mevcut bilimsel kabullerin tersine çevrildiği bu yeni düzlemde bilimsel olanın sınırlarının yeniden belirlenme çabasının bir göstergesidir.¹⁹ Bunun yanı sıra bilgi konusunda 19. yüzyıldakine benzer bir mutlaklık içinde öznenin dışarıda kaldığı belirlenmiş bir sınırın olmadığına özellikle vurgu yapan (böylece bilim ve bilim-dışı tartışmalarını da beraberinde getiren) bu program, bilgi sosyolojisinde artık matematik ve doğa bilimlerinin de sosyal teori ile ele alınabileceğini ilan etmişlerdir. Bu düşüncelerin

¹⁸ Kuhn'un ustam dediği Alexandre Koyre'nin bilime yönelik tarihsel bakışta geliştirmiş olduğu yeni bakış açısı Kuhn'un düşüncelerinde sıklıkla hissedilir. Koyre, bilimi yalnızca bilimsel sınırlar içinde devrimler olarak ilerleyen pozitivist bir süreç olarak görmeye karşı çıkarak, bilimin sürecinde etkili olan mantık-dışı unsurları da düşünen bir bilim tarihi yazımı ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü ona göre "Zeitgeist bir kuruntu değildir" (Koyre, 2000: 3) Kuhn da bu zeitgeist denilen üslup birliğini eserlerinde paradigma kavramı üzerinden ele almış ve bilimsel olanın kültürel yönüne dikkat çekerek önemli bir etki yaratmıştır.

¹⁹ Bilim sosyolojisi alanında inşa bağlamının etkisini şu yorumlamada da görebiliriz: "Barry Barnes ve David Bloor temel manifestoları yayımladılar. İkisi de Mertoncu bilimsel istisnacılığa karşı isyan etti. Barnes büyük ölçüde Kuhn'a dayanıyor, en azından bilimin bir kısmını sosyal olarak belirlenmiş kılıyordu. Bloor, daha çok Wittgenstein'a dayanarak, matematik önermelerin farklı sosyal bağlamlardaki farklı anlamlarının ayrıntılı bir analizine kalkıştı. Yeni bilim sosyolojisi böylece büyük ölçüde mantıkçı pozitivistlerin bilim değerlendirmesini dağıtan felsefeye dayanıyordu; sadece Kuhn ve Wittgenstein'a değil, ayrıca Quine, Popper, Lakatos ve Feyerabend'e" (Abbott, 2013: 106).

oluşmasında doğa bilimlerinde belirsizlik, kuantum teorileri ve eski teorilerin kesinliğine gölge düşüren belli başlı gelişmelerin yaşanması etkili olmuştur.

20. yüzyılda bilgi sosyolojisi tartışmalarında, literatür anlamında “bilimsel bilginin sosyolojisi” ve “bilgi/bilim sosyolojisi” şeklinde farklı kullanımların gelişmesi, bilimin kültürel bir gelenek gibi işlediği gerçeğini gösteren bir başka örnektir. Bilginin sosyolojik tartışmalarında, bu ikiye bölünme Avrupa ve Amerika gibi iki farklı kıtada ve farklı bilgi koşullarına hitaben gelişmiştir. Dolayısıyla bu iki ayrı tanımlama biçimi, farklı bilimsel kültür ve farklı siyasi coğrafyalar içerisinde şekillenmiştir. Tarihsel kurulum ve birikim üzerinden karşılaştırıldıklarında, nispeten yeni keşfedilmiş bir kıta olan Amerika’da tarih-ötesi bir bilim anlayışı olan pozitivist, pratik çözümler arayışında çok daha işlevsel olması, bilginin de pozitivist ve işlevsel yanını önemseyen bir bilgi sosyolojisinin doğmasını doğal kılmıştır. Çok daha karmaşık ve uzun bir tarihe sahip Avrupa topraklarında ise bilimin materyalist geleneği sürdürülmüş, materyalist söyleme itirazlar da burada “bilimsel bilginin sosyolojisi” formunda ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde sosyolojide, sağduyu bilgisinin mi esas alınacağı (fenomenolojik gelenek-Alfred Schutz) yoksa toplumsal yapıdaki faktörlere yönelik empirik analizlerin mi (sahaya dönük sistemci Amerikan geleneği-Talcott Parsons) esas alınacağı tartışmasının kökenlerinde de belli bir bilgi geleneğinin ve kültürel tarihsel farklılığın yer aldığını görebiliriz. Bilginin sosyolojisi üzerine tartışmalar hiç şüphesiz, bilim ve bilim-dışı, rasyonalist ve empirist, tümevarım ve tümdengelim vb. gibi yöntem ve anlamlandırma üzerine gerçekleştirilen tartışmaların bir türevidir. Bu tartışmalar ve ayrımlar üzerine düşünmenin 20. yüzyıla rastlaması, bilginin kültürelliğinin ve geleneksel temeller üzere şekillendiğinin farkına varıldığının ve dolayısıyla bu yüzyılın fragman algısı içinde bilginin tanımını keşifçi bir bağlamdan inşacı bir bağlam içinde yeniden kurgulandığının bir göstergesidir.

Kültürel ve izafî olanın hakim anlatıda güç kazanmasını sağlayan koşullar içinde, kendine has biricikliklerin geneli kapsayan kudretli bütünlüklere göre daha kıymetli olmaya başladığı 20. yüzyılda, bilgi-insan ilişkisindeki tanımların tersine çevrilişi kritik bir noktadır. Çünkü bu tersine çevrilme çabası, bilim sosyolojisi ve bilim felsefesi içinde bilimsel olanın ulaşmış olduğu bu yeni düzlemde nasıl

tanımlanacağı sorununu beraberinde getirmiştir. Bu soruna verilen yanıtlar ise yine bize anlamlı kırıcının ele alıp birleştirdiği fragman algıların çeşitliliği kadar bakış açısının olduğunu göstermektedir. Buradan sonraki başlıklarda, bilim felsefesi içerisinde bilginin ve bilimsel olanın tersine çevrilmiş olan yeni anlamını inşa bağlamının ortak anlatısı içerisinde yeniden ele alınışını belli örnekler üzerinden ele alınmıştır. Klasik mantığın ve epistemolojinin aksine, kesinliklerin ortadan kalktığı yeni belirsizlikler dünyasında, söz konusu doğruluk ve yanlışlık değerleri dışında, mantığa bir üçüncü seçeneğin (olasılık) dahil edilip edilmeyeceği merkezi bir sorun haline gelmiştir. Böylece 20. yüzyılın yeni bilgi tanımları içinde mantıksal olanın nasıl bir bilgi felsefesinden ve epistemolojisinden hareket edileceği meselesi çok geçmeden bu alanda derin tartışmalara neden olmuştur.

Bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi tartışmalarında da tersine çevrilmiş olan bu yeni düzlemin üzerindeki desenlerin ne anlama geldiğini anlama çabasını, farklı yorumlamaları, ihtilaf alanlarını ve en nihayetinde burada da uç noktalara kadar gidişleri (bilim anarşizmi gibi) görebilmekteyiz. Bilimin doğa bilimleri-sosyal bilimler düalizminin ötesine taşınmaya başladığı noktada, artık nasıl tanımlanacağı ve güven duyulup duyulmayacağı da bilimin tek başına otoritesini bilim felsefesi düzleminde yeniden ele almayı gerektirmiştir.

2.3.4.2 Bilim Filozofları Yeni Bilimin Başına Üşüşüyor

Imre Lakatos'un Alan Musgrave ile birlikte editörlüğünü üstlenmiş olduğu *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi ile İlgili Teorilerin Eleştirisi* adlı çalışmada yer alan makalelerde, genel olarak Kuhn'un ve Güçlü Program'ın bir algı değişiminden yola çıkarak bilimin tarihine daha kültürel ve ilişkisel bir düzlemde bakmanın gerekliliğini savunan düşünceler üzerinde durulmuştur. Kimi makaleler bu gerekliliği savunurken, kimi makaleler bu gerekliliği çürütmeye çalışmışlardır. Bu yüzden bu eserde yer alan makaleler bilimsele yeni bir düzlemde bakışta ortaya çıkan düşünme biçimlerini göstermektedir. Bu makalelerin bütünlüğündeki çeşitlilik -gerek Kuhn'un kültürel olanı önceleyen yöntemini yanlışlayan ve böyle varsayımlarla hareket edilemeyeceğini söyleyen (özellikle İngiltere cephesinden) gerekse onun yöntemini

doğru ve uygun kabul eden (Margaret Masterman) bütün yaklaşımlar- özne-nesne ve doğa bilimleri-sosyal bilimler alanında geçmişten gelen hakim bilgi tanımının tersine dönmüş haline yeniden bir anlam kazandırma çabasından ibarettir. Çünkü bilim dünyasında bu yüzyılda yaşanan otorite kaybı, bilimin gerçekten ne olduğuna, nasıl işlediğine ve nasıl ilerleyeceğine dair içine düşülen anlamsal krize ve bilimi kurtarma telaşına sahne olmuştur.

Bilimin gücüne, işlevsel ve kendinden menkul olarak bir şeyler yapabileceğine dair inancını sürdüren Popper cephesinde ise durum bir kriz olarak görülmemiştir. O daha çok rastlantısallığın, belirsizliğin ve olasılık halinin bilimsel düşüncü ele geçirişinden ve bilimsel olanın anlamsızlığa sürüklenmesinden rahatsızdır. Bu sürüklenmenin nedeninin, pozitivistin aşırı olguculuğu olduğunu düşünür. Pozitivist olguculuk, bilimin doğruları ve gerçekleri ortaya çıkaran sorgulanamaz yönüne vurgu yaparak bir bilim algısı yaratmıştır, Popper’a göre bu yanlıştır. Bilimin böylesi bir yapı içinde düşünülmesinden ötürü, bugün geline nokta, bilimin aslında gerçeklere hitap etmediği, net ve kesin sandığı şeylerin muğlaklaştığı bir noktaya gelmiştir. Bu nedenle de ona göre 20. yüzyılda söz konusu belirsizlikler ve olasılıklar içinde bilimin işleyişine olan inancın kırıldığı bir dönem yaşanmaktadır.

Bu bakış açısıyla yazdığı *Tarihsiciliğin Sefaleti*’nde ona göre bu durumun bir diğer suçlusu ise, Platon-Hegel-Marx çizgisindeki tarihsici ve diyalektik düşünme biçimidir. Çünkü diyalektik olan -Popper’ın “*Diyalektik Nedir?*” adlı makalesinde de dikkat çektiği gibi- yeni bir şey açıklamadığı gibi, her sava olası bir karşı savı mümkün kılması nedeniyle bilimsel olanı imkansızlaştırır.²⁰ Ona göre bu biçimde doğrulanabilirlikten hareket edildiğinde, her bilimsel faaliyet beraberinde ortaya atılan kurama -ne olursa olsun- bağlı kalmak zorunluluğunu ve dolayısıyla kendi dogmatizmini yaratır. Böylece evrimcilik ve materyalizm, kanı ve ırkı bilimsel kimliğe büründürerek siyasi emellere alet etmiştir (Popper, 1989). Bu bilimin dogmatizmler, kehanetler ve öndeyiler içinde sıkışıp kalmasına neden olmuş ve buna karşı irrasyonel eğilimlerin doğmasına imkan tanımıştır.

²⁰ Bryan Magee’nin, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* adlı eserinde Popper’ın “*Diyalektik Nedir?*” adlı makalesi yer almaktadır.

Tüm bu sebeplerden ötürü gerçek bilim Popper için bu değildir, bilim yanlış anlaşılmış ve acilen bu bataktan kurtarılmalıdır. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı eserinde de; akılcılığı, diyalektikçilerin ortaya koyduğu manada siyasal ve kendi çağlarının diğer çıkar ilişkilerine bağlı bir şey olarak değil, bilimsel yöntem olarak mantıksal açıdan değerlendirmek gerektiğini savunur. Bu nedenle bir eylemin bilimsel olarak kabul edilmesinin sınırlarını ve formüllerini ortaya koyar. Bilim onun için hem test edilebilir bir kamusal alana, hem de belli yöntemlere sahip olmalıdır (Popper, 1989: 192-193). Dolayısıyla bilim olanı ve olmayanı neye göre ayıracağımız onda hala çok nettir. Popper'ın yanlışlamacılık yöntemi, küçük bir dokunuş yaparak bilim otoritesini çağının çalkantısından kurtarmaya ve bilime olan güvenin yitip gitmesine engel olmaya çalışmanın bir göstergesidir. Netice olarak Popper, kendi çağını bu noktaya getiren şeyin eski yasaların ve doğrulamacılık hastalığının bir neticesi olduğuna kendisini inandırmış ve bu nedenle aslında o da anlamın tersine çevrilmesi modasına uyarak asıl anlamın ve bilimin ilerlemesinin imkanını doğrulamacılığın zıttı olarak gördüğü yanlışlamacı metodolojide bulmuştur.

Popper'ın Viyana Çevresi ile olan yakınlığı bilimsel bakışı hakkında da yeterince bilgilendirici bir noktadır. İnsan tanımlarının metafiziksel ve olgular dışı olan her şeyi dışlayan yapısından hareket eden mantıkçı pozitivism çevresi, Popper'ın bilimin öznel değerlerden arınık ele alınabileceği inancını kuvvetlendirmiştir. Ancak Popper'ın bakışı diğer yönleriyle mantıkçı pozitivistlerden büyük oranda ayrılır. O, nesnelliğe ulaşmanın yalnızca deney ve gözlem doğrulamaları ile mümkün olacağını baştan kabul etmez. Değerlerin bilimden tamamen uzak olacağı kabulünü de dışlamaya çalışır, çünkü bu da aşırılıktır. Bu nedenle de Mannheim'ın yapmaya çalıştığı entelijensiyanın arınlığını, akılcı düşüncenin birliğine zarar verdiği için anlamsız ve imkansız bulur (Popper, 1989: 212-213). Mantıkçı pozitivistlerin aksine, kesin bilgi ona göre tam olarak asla ulaşılamayacak, ancak belli yöntemlerle yaklaşılacak bir yerdedir.

Popper Einstein'ın Görelilik Kuramı ile yakından ilgilenmiştir. Bu ilgi ona gözlemlerin öznel bir anlam kazandığı inşa bağlamı içinde şekillenmiş olan fragman algının etkisinde kalarak, gözleme yönelik olana şüphe duymasına neden olmuştur. Mantıkçı pozitivistmin ensturmantalist yaklaşımlarını eleştirerek, nesneye bakan

öznenin açısının, baktığı nesnenin anlamına dair çıkarımlarda bulunmasında oldukça önemli olduğunu düşünür. Özne-nesne ilişkisindeki klasik epistemolojinin keşif bağlamından değil, inşa bağlamından hareket etmiş olması ve Popper'ın tümevarımsal olanın kesin bir gerçekliğe ulaşamayacağını savunmasıyla birleşerek, doğrulamacı yaklaşımın tersine çevrilmesine (yanlışlamacı metodolojiye) uygun bir zemin sağlanmıştır. Bu yüzden de ona göre 20. yüzyıla dek bilimlerin üzerine temellendiği varsayılan zemin, ona ulaştığımızı sandığımız her an aslında daha da derine batmaya devam eden bir bataklıktır (2003: 135-136). Bu nedenle bilimsel olanı pozitivist -hatta mantıkçı pozitivist- metodolojinin yaptığı doğrulamacı alışkanlıktan kurtarmak gerekir.

Popper her ne kadar bazı durumları ateşli bir şekilde savunmaya devam etmiş olsa da özellikle kuantum ve belirsizlik kuramları konusunda yıllar sonra tekrar elden geçirerek eklemeler ve dipnotlarla daha da açık hale getirmeye çalıştığı eserlerinde kendi fikirlerini ve yanlışlarını da dürüstçe itiraf etmiştir.²¹ Çünkü Popper zaman içinde Einstein, Schödringer, Hayek ve Henri Bergson gibi isimlerden etkilenmiş, mantığı değil sezgiyi vurgulayışları yönünden onlara katılmıştır. Böylece Popper kendi görüşlerinde ısrarcı olmayarak sürekli yeni eklemelerle ömrünün sonuna kadar düzenlemiş olduğu *The Postscript* başlıklı çalışması, onun tamamen sabit bir noktadan bakmadığını göstermektedir. Yanlış anlaşılmalara maruz kaldıkça, ısrarla yanlışmacılığın yalnızca metodolojik bir mantıksal yöntem olduğunu ve Viyana Çevresi'nin üyesi olmadığını belirtmeye çalışmıştır. Bunların yanı sıra, Nazi döneminde Almanya'dan kaçarak Yeni Zelanda'ya gitmiş, oradan da henüz taze pozitivist ve materyalist etkisinin sürdüğü 1950'lerin İngiltere'sine dönmüştür. Bu ortamda ona göre artık "Peygamberlik taslayacağımız yerde, kaderimizin yaratıcıları olmayı öğrenmek zorundayız" (Popper, 1989: 243).²² Popper'ın böyle bir ortamda

²¹ Popper'ın düşüncelerini Kuhn ile karşılaştırmalı bir düzlemde ele alan tartışmalarda, Popper'ın iflah olmaz bir pozitivistmişçesine sunulmasının nedenleri üzerine eleştirel bir tavırla kaleme alınmış makale için bkz: Steve Fullner, "Popper'a Karşı Kuhn: Bilimin Ruhu Uğruna Mücadele", çev. Ferhat Bayık, *Düşünbil Dergisi*, Ankara, Yıl 9, Sayı 50, Kasım-Aralık 2015, s. 15-18

²² Pinkard'ın Hegel üzerine hazırlamış olduğu bir biyografi metninin girişin, Popper'ın Marksist söylemin dilinden Alman idealizmine yönelik eleştirilerine karşı sergilemiş olduğu katı tavır üzerinde düşünmeye değerdir: "İngilizce konuşan ülkelerde Hegel, Birinci Dünya Savaşı'na yol açan Alman otoriterliğinin ve İkinci Dünya Savaşı'na yol açan, Nazilerde ete kemiğe bürünmüş milliyetçi devlet tapınmasının sorumlusu olarak gösterilmiştir. Eski tip bir Cermen hayranı ve akademinin salonlarında varlığını sürdüren bir sahtekar olduğundan kuşkuyla kalmamış, adı da 20. yüzyılın ahlaki

bilimsel ve fizik-ötesi önerme dizgeleri arasında bir ayrım sağlaması için yanlışlanabilirliği sınırlandırma ayraçı olarak kullanması, ama olgucuların bu ayrımı bir türlü anlayamaması da doğaldır.

Popper'ın öğrencisi olan iki isim Imre Lakatos ve Paul Feyerabend, nesneye bakış noktasında ona verilen anlamın ne kadar değişken ve farklı gerçekliklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğunu Popper'dan biraz daha fazla yansıtan iki çarpıcı örnektir. Lakatos, olan bitenin farkında -Feyerabend'e göre hocasına daha bağlı- olarak bilimin sürekliliği ve birikimli bir ilerleme içinde olduğuna dair inancı ile bilimselliğin imkanı içinden konuşur. Popper'ın metodolojik yanlışlamacılığının eksiklerini gidermeye, gelen eleştirilere yanıtlar vererek onu kurtarmaya çalışmıştır. Lakatos “*Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarını Metodolojisi*” adlı makalesinde “Einstein'ın ulaştığı sonuçlar çizelgelerin yönünü tekrar değiştirdi ve günümüzde çok az filozof veya bilimadamı hâlâ bilimsel bilginin ispatlanmış bilgi olduğunu veya olabileceğini düşünüyor” (Lakatos vd., 1992: 112) diye yazarak bu konuya dikkat çekmiştir.

Yine hocası gibi bilimi bir sosyoloji ve psikoloji tahlili içerisine sokulmasından son derece rahatsızdır. Ona göre de orası başka bir mantığın ve başka bir dünyanın alanıdır. Lakatos “Ben bilimde sürekliliğe Popperiyen gözlüklerde bakıyorum. Kuhn'un ‘paradigmalar’ gördüğü yerde ben aynı zamanda rasyonel ‘araştırma programları’da görüyorum” (Lakatos vd., 1992: 216) dese bile Popper’a göre daha yumuşak bir tavırla hareket eder. Örneğin Lakatos, metodolojik yanlışlamacılığın detaylı bir analizinin ardından onun bazı şeyleri seçerken bazı riskleri de göze alması gerektiğini düşünür. Ayrıca bilimsel olanın direnişi ve sürekliliği açısından Kuhn'un bilim anlayışları arasındaki rekabetin varlığını da onaylayan bir tutum sergiler. Ama yine de bakış açısı ve yöntem bakımından bilimi normatif olarak değerlendirmekten -Popper tarzında- yanadır.

felaketleriyle birlikte anılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Karl Popper'in son derece etkili olacak olan ve Almanya'nın yol açtığı yıkımın suçunu büyük ölçüde Hegel'in düşüncesinin uğursuz etkisine yüklediği *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabını yayımlamasıyla, Hegelciliğin tabutuna son çivi de çakılmış oldu. Popper'in Hegel'i ele alış biçiminin kendi başına bir rezalet olması da, söyleyecekleri şeyler ciddiye alınarak Hegel'in yapıtlarının incelenmesinin, başlı başına tehlikeli bir girişim olacağını düşünen birçok kişinin korkularını yatıştırmaya yetmedi.” (Pinkard, 2012: xx-xxi)

Feyerabend ise Popper'ın metodolojik yanlışlamacılığının ortaya koyduğu düşünme sahasından kendisine yeni ve bambaşka bir alan açmıştır. O, bilim dünyasındaki metodolojik uyarlamaların ve bilimsellik lafzı altında idealize edilen düşünme biçimlerinin hakim bir yaklaşıma hizmet eden belli düşünce noktalarından daha fazlası olmadığını düşünür. Bu nedenle bilimde mutlak bir yasa veya herhangi bir uzlaşma sahasının bir anlığına kurulduğu sanısına kapılınsa bile bu ilişki uzun vadede asla gerçekleşmeyecektir. Ona göre ortaya atılan her görüş ve yeni bilimsel yaklaşım karşıtını da beraberinde getirmektedir. Bu yüzden “Bilim tarihi, öldüğü ilan edilen ve daha sonra dirilen ve yalnızca başka bir muzaffer dönüşü kutlamak üzere yeniden öldüğü ilan edilen teorilerle doludur” (Feyerabend, 2012: 44-45). Feyerabend bu nedenle 20. yüzyılda popüler hale gelmiş olan rölativizm tartışmalarının aslında tarih boyunca var olduğunu göstererek, bu sürecin yeni bir şey olmadığını ve tarihin sürekliliği içinde sürekli tekrarlanan bir çatışma sahası olduğunu savunur. Başka bir deyişle Popper'ın yanlış bir tutum olarak gördüğü doğrulamacılığın sebep olduğu bu belirsizlik alanı, Feyerabend için aslında bilimin kendi özünde var olan bir durumdu.

Feyerabend için bilim, kendi özü itibarıyla çatışmacıdır. Bu durum bilim tarihi içinde sürekli karşılıklı bilim otoritelerinin çıkarlarının çatışmasına sahne olmuştur. Dolayısıyla Kuhn'un ortaya koymuş olduğu müphem olağan bilim anlayışı, Feyerabend'e göre bilimin gelişimini engelleyen ve ideolojik arka planı fazlasıyla vurgulaması nedeniyle bilimde yeni yaklaşımların da benzeri bir ideolojik temele yaslanması meşrulaştırması yönünden doğru olmayan bir çıkarımdır. Başka bir deyişle ona göre bu “olağan bilim” katı bir bilimsel şekillendiriciliğe daha bilimsel bir temelde sakıncalı bir şekilde yeniden kapı aralamaktadır.

Tüm bu eleştirilerine rağmen Feyerabend, Kuhn'un tutumunu radikal bulanların aksine, Kuhn'un çatışmayı eksik anlattığını söyleyecek kadar öze yönelik bir çatışma iddiasındadır. Bu tutum onu bilim anarşizmine kadar götürmüştür. Feyerabend “*Uzmanlaşma Taraftarı İçin Teselliler*” adlı makalesinde “Bilgimizin gelişiminden sorumlu faaliyetin bulmaca-çözme faaliyeti değil, direnilerek savunulan farklı düşüncelerin etkileşimi olduğu ortaya çıkıyor” (Lakatos vd., 1992: 257-258) demektedir. Ona göre var olan bilimsel anlayışlar “Popüler görüşler, tamamıyla haklı

çıkarılmış ve kusursuz görünseler bile, yeni düşünceler ortaya konulmasına imkân veriyor olmalıdır” (Lakatos vd., 1992: 259). Burada Popper’in izlerinden hareketle özgür bir bilim anlayışına giden anarşist bir söylemin üretilmesini görmekteyiz. Ama ona göre yine de her teori kendine ait bir tecrübe ile çürütülebilir (Lakatos vd., 1992: 279). Feyerabend, objektif bir sterilizasyondan ziyade bilimi ortaya koyanın da bizler olduğu ve bilimin bizim eserimiz olduğu gerçeğini kabul etmeyi tercih etmiştir. Başka bir deyişle konuya Popper kadar katı yaklaşmaktan yana değildir. Ondan yalnızca teorilerin özgürlüğü kısmını almıştır. Bilimsel olan da ideal bir yöntemin olmadığı noktasında kendinden emindir. “Günümüzde mekaniğin yerini kuantum teorisi aldı -yine de sorun her zamanki kadar büyük” (Feyerabend, 2015: 70).

Feyerabend, her olayın altında yatan yasayı ve o olayın nedeni olan gerçekliği araştırma yaklaşımını 19. yüzyılda bilimlerin dallanıp budaklanma nedeni olarak görmektedir. Ve bu dalların ortak bir köke -yani mekanik bir köke- sahip oldukları inancının 20. yüzyılda hala sürdüğünü düşünür. Bu nedenle ona göre asla çözemeyeceğimiz bir çalkantı içerisinde tek yapabileceğimiz, olan biteni seyretmek ve onlar hakkında yeniden yorumlarda bulunmak, gerilime, ihtilafa ve çatışmaya devam etmektir.

20. yüzyılda fizik dünyasında kesin olduğu varsayılan doğruları dev bir yangın sarmıştır. Daha sonra bu yangın bilim dünyasında bütün bir doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin bahçelerine sıçramıştır. Bu sıçrayışa karşı bilim felsefesinde Popper ve Kuhn gibi isimlerin yeni mantık çerçevesinde çareler aramış olduklarını görmekteyiz. Popper yanlışmacı metodolojiyi yangından kurtarmaya çalışırken, Duhem ‘her zaman doğrulamanın bir yolu bulunur’ diyerek yanlışlamacı metodolojiyi yangında bırakmayı tercih etmiştir. Kuhn ise paradigmlar ve paradigmlar arası karşılaştırılamazlığı savunduğu bir yaklaşım geliştirerek, çok değerli mantığı bilgi probleminin içinde anlamlı kılmanın yollarını araştırır. Feyerabend ise eski iki değerli mantığın tamamen ortadan kalkması gerektiğini savunmuştur. Özetle 20. yüzyılın ikinci yarısı ile başlayan bilgi problemi üzerinde yaşanan mantıksal, felsefi, fiziki ve sosyal dönüşümlerin eşliğinde bilim filozofları; kimi yeni şartlara uyarlama gayesiyle geleneğine sadık, kimi yeni şartlara hevesli bir

halde geçmişten kopuk, kimisi de otoritenin bütüncül inkarından yana bilimin yeni yüzünü şekillendirmeye çalışmıştır.

2.3.5. 20. Yüzyılda Yaşanan Algısal Kırılma: Zaman ve İnsanın Tanımı

Arkeologlar, eski bir kalıntı karşısındaki yorumlarının, aslında bugünden düne bakışın bir temsili olmaktan öteye asla taşınamayacağı ve eskiden olanın anlam dünyasına asla ulaşamayacağı gerçeğine rağmen verileri yine de belli bir anlam içinde yorumlamaya devam etmekten vazgeçmezler. Örneğin, Kayseri’de Çatalhöyük alanında yaklaşık 8600 yıllık taş üzerine çizilmiş bir resmin nasıl yorumlanması gerektiği tartışma konusu olmuştur. Söz konusu bu resim, bölgedeki uygarlığın adeta kroki tarzı bir görünümünü yansıtan dikdörtgenler ve onların hemen tepesinde de bir dağı andıran çizimden oluşmaktadır. Arkeologlar başlangıçta buradaki figürün volkanik bir dağ olan Hasan Dağı’nı temsil ettiğini ve tasvirde dağın zirvelerindeki saçakların geçmiş dönemde yaşanmış volkanik bir patlamayı resmettiğine kanaat getirmişlerdi. Ancak ilerleyen yıllarda gerçekleştirilen jeolojik çalışmaların ardından, bu dönemde herhangi bir volkanik faaliyete rastlanmadığı bilgisi edinilmiştir. Bu bilginin ardından resme bakıldığında, aslında dağa benzetilmiş olan figürün bir leopar postu olduğu yorumları gündeme gelmiştir.²³ Tartışmanın seyri, elde edilen bir bilgi ile bir anda başka bir boyuta geçmiştir. Burada yaşananlar, resmi çizen kişinin, çizgileri ne niyetle ve anlamla yaptığını asla bilemeyecek olmamıza rağmen, var olan bilgi sınırlarımız içinden yorumlar geliştiriyor olmamıza ve bunun da değişken olduğuna güzel bir örnektir.

20. yüzyılda zaman, artık Newtoncu dünyanın, mekanik ve kusursuz saatlerin gösterdiği düzenin bir parçası değildir. O da izafidir, uzay gibi bükülüp eğilebilir, formunun şekilsizleştiği bir anlam kazanır. Heidegger’in zamanı çok küçük boyutlarına kadar hesaplayabilme başarısının aslında insanın zamana sahip olamadığının farkına varılması ile sonuçlanan bir panik hali olduğunu söylemesi de izafiliğin sorunu içinde düşünme çabasına örnektir (Heidegger, 2013: 64-65).

²³ Söz konusu arkeolojik tartışmanın detayları için bkz: Ian Hodder, *Çatalhöyük/Leoparın Öyküsü*, çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017

Ian Holder’in bir diğer önemli çalışması olan *Geçmiş Okumak* adlı eseri, arkeolojiyi 19. yüzyılın keşifçi bilimselliğinden kurtarmaya çalışmanın bir başka örneğidir.

Zamanın mahiyetinde yaşanan dönüşüm, çizgisel akışına gelen zeval, tarihsel olayları ve tarih yazımında nasıl bir yol izleneceği tartışmalarını da çok geçmeden gündeme getirmiştir.

Annales Ekolü 1970'lerle birlikte, tıpkı fizik biliminde yaşandığı gibi, tarihsel olan bu sorunu çözmek için kurtarıcı bir model olarak görülmeye başlandı. Fernand Braudel'de *uzun sürenin* önemsenmesi, tarihi siyasi ve kahramanlıklar tarihi hegemonyasından kurtararak, insanların ve toplumların kendi dönemleri içindeki koşullar doğrultusunda -ve pek tabii kültürel olanın vurgusunun da etkisiyle- değerlendirilmesi Annales Ekolü'nü 1970'lerden sonra önemli kılan temel noktalardı. Tarihe bakışta, kültürel olanın ve kendine özgü olan değerler içerisinde değerlendirme gereğinin merkeze alınması, inşa bağlamının tarihsel olanı okumada da hakim bir fragman algıya dönüştüğünü göstermektedir. Bu aynı şekilde, zamanın belli bir ileri-geri akış içerisinde seyrediyor olduğu kabulünden sıyrıldığımız noktada, tarihsel olana bakarken artık farklı parçaları da fragman algımıza dahil etmeye başladığımızın bir örneğidir. İnşa bağlamının sınırlarında bu yüzden "Tarih sadece duvarlarla kapatılmış bahçelerin incelenmesine mahkum edilemez" (Braudel, 1992: 23) bir form kazanmıştı. Böylece tarihsel olana bakış, artık 19. yüzyıl mekanik saat anlayışından miras lineer bir çizgi içinde değil, 20. yüzyılın zamanın izafi bir durum olduğu gerçeği özelinde yeniden düşünülmüştür. Yeni teknik imkanların ve fiziksel olana dair yeni bilgilerin zamanın tanımında yarattığı dönüşümler, Annales Ekolü'nün 1970'ler ve sonrasında sosyal bilimler içerisinde neden önemli bir hale geldiğinin göstergelerinden birisidir.

20. yüzyılda her şeyin belli bir bütünlük içerisinde düşünülmesi ve inşacı bir yapı içinde devinmesi gerektiği düşünceleri, Max Scheler'in eserinde karşımıza insanın beden-ruh ilişkisinin yeniden düşünüldüğü bir düzlemde çıkar. Ona göre formel ve mekanik yasaların oluşmasının kaynağı, doğada her şeyin zaten kaotik bir yapıda olması ve insanın bunu düzenleme ihtiyacından kaynaklanır (Scheler, 2012: 95). Başka bir deyişle ortaya konulan düşünme biçimleri kaosu düzenleyen yapaylıklardır. Kaos düzenden değil, düzen kaostan doğmaktadır. Bu nedenle Scheler'e göre ne salt fizyolojik (Freud gibi) açıklamalar ne de salt tinsel (Buda felsefesi gibi) açıklamalar artık tek başlarına anlamlı değildir. Çünkü bu yüzyılda

görmüş oluyoruz ki ruh ve beden bir bütündür ve “Psiko-fizyolojik yaşam tektir” (Scheler, 2012: 105). Bu yüzden ona göre Batı’nın mekanik anlayış içerisinde aşırı fizyolojik yaklaşımdan hareket eden düşünme alışkanlığı tek yanlı ve eksiktir. 19. yüzyıl zihniyetinde Descartes insan beynindeki zarı bilincin tek kaynağı olarak görürken, artık beyinsel yönetimin bedensel bütünlüğü kapsayan bir eylem olduğu ortaya çıkmıştır (Scheler, 2012: 100). Bu nedenle yeni bir düşünme biçimi geliştirilmelidir.

19. yüzyıl ve öncesinde, Hristiyan anlatısında insan tanımının Tanrısal bir bütünlük (Baba-oğul-kutsal ruh) içinde kurulmuş olması ve mevcut doğa ve evren bilginin bunu doğruladığı noktaların ön plana çıkarıldığı bir yaşam tasviri vardı. 19. yüzyıl ile birlikte Descartes bakışıyla doğanın varlığının mekanik yorumu, bilginin ve bilimsel olanın mahiyetindeki bu dönüşümlere yanıt vermenin yeni kabulü olmuştu. Ancak bu bakış 20. yüzyıldaki bilgiler karşısında sınırlı kalmaya başladı. Hatta sınırlı kalmanın ötesinde artık anlamsızlığa ve hataya neden oluyordu. Bu doğrultuda 20. yüzyılda insanın beden-ruh ilişkisinde mistik, metafizik ve enerjisel olanı dahil etmenin öneminin arttığı görülmektedir. Dolayısıyla Scheler’in de yapmış olduğu gibi inşa bağlamı sınırlarında fizyolojik bir psikoloji ve sosyoloji bilgisinden hareket etmenin katılığına karşı durulmuştur. Bunu psikolojinin düalizminde Husserl’de, doğa bilimi-sosyal bilim metodolojisinde Mannheim’da, kültür bilimleri düzeyinde Cassirer’de, varlığın kökeni sorununda Heidegger’de ve doğruluk-yanlışlık bağlamında bilim felsefecilerinde görebilmek mümkündür. Ancak mistisizmin, geçmişten ve Ortaçağ’dan kalan kötü ünvanı, bu yüzyılın fragman algısında mistisizmin uçlara gitmesi tehlikesi konusunda da bir fren görevi görmüştür. Bu etkenlerden dolayı, 20. yüzyılda ne klasik fizik, ne de modern fiziğin imkan tanıdığı yeni metafizik, tek başlarına düşünülmeden bütünlükçü bir formda ele alınmıştır. Bu yüzden 20. yüzyıl, orta yolların ve özne-nesne ikilemini aynı anda ele alan birleştirici ve bütünlükçü bakışın yüzyılı olmuştur.

Konvansiyonalizmin popülerleşmeye başlaması, yeni bir felsefe, sosyoloji, yeni bir analiz ve yöntem arayışının mücadelesidir. Bu yüzden Wallerstein, yaşanan olası “yeni dönem” öncesini “entelektüel telaş” olarak adlandırır. “Bilgi dünyasındaki bu kaotik düzensizlik, bir bütün olarak dünya sistemindeki kaotik

düzensizliğin bir parçasıdır” (Akt. Wallerstein, Lee, 2007: 264). Bu durum 21. yüzyılda, yeni bilgiler ve daha esnek yöntemler ile öznel birleştiricilik etkisiyle anlamların üretildiği konvansiyonel çözümler bulma çabasına neden olmuştur.

2.4. Sınırların Eridiği 21. Yüzyılın Yeni Metodolojisi: Konvansiyonalizm

19. yüzyıldan itibaren bilim disiplinlerine yönelik ayrıştırıcı tutumun ardından 21. yüzyılda multidisipliner yaklaşımlar önemsenebilir hale gelmiştir. Bu yaklaşımlar özünde hala bir disipline bağlı kalmayı sürdüren ve dolayısıyla kendi disiplini içinde tıkanıp duran noktalarda diğer disiplinlerdeki bilgilerden faydalanmaya yönelik bir metodolojidir. Ancak konvansiyonalizm, başlangıçta multidisipliner yaklaşımda olduğu gibi bir uzmanlık alanından doğsa da zamanla hem kendi disiplininin, hem de uzlaştırma çabasında olduğu diğer bilgi alanlarından sınırlarını aşarak kendisine yepyeni bir anlam alanı yaratır. Başka bir deyişle disipline bağlılık konvansiyonel yaklaşımlarda biraz daha gevşek kalır ve daha esnetilebilir bir seyir izlemektedir. Bu özellikleri onu multidisipliner metodolojiden ayırır. Örneğin, bir sosyolog toplumsal bir meseleyi anlamak adına doğa bilimlerinin dönemsel bilgi formlarından faydalanabilir. Bu faydalanmanın amacı, toplumsal alanın dışında olduğunu düşündüğü başka bir disiplinden bilgi edinerek, mevcut meseleye farklı bir bakış açısı sağlamaktır. Neticede bu bakışın varacağı nokta, toplumsal alanın kendi sınırları içinde yapılmış bir çözümlemedir. Diğer bir deyişle araştırmacı, sorunu başka bir açıdan değerlendirmek için farklı bilgi alanlarına uzanmıştır, ancak hala büyük ölçüde kendi disiplini içinde konuşmaya devam etmektedir.

Çalışmamızda ele aldığımız konvansiyonalizm ise içinde bulunulan alanın sınırları ötesine sıçramak ve diğer alanlardan pay alarak üzerinde durulacak yeni bir alanın kurgulanmasıdır. Bu bakımdan konvansiyonalizm, multidisipliner bakışın uzlaştırıcılığının bir adım ötesinde gerçekleşen ve sınırların belirginliğinin yitirildiği bir bilimsel esnekliğe karşılık gelir. Bu fraktal geometrinin, geometrik kabullerin içinden çıkarak kendisine mevcut olan bilgi sınırları içinde adeta yepyeni bir

düşünme alanı yaratmasına benzemektedir.²⁴ Aynı şekilde Lorenz Garip Çekerler ile kaotik olanı ölçerken, ortaya ilkeleri ve kabulleri kendine özgü olan yeni bir alan koymasındır. Bu yüzden konvansiyonalizm, multidisipliner yaklaşımlardaki sabitlikten uzak ve bilgi sınırları içinde yeni anlam yamalarının oluşmasına; bunların da zamanla tanımlama ve sınıflandırma biçimlerini etkileyecek kadar güçlenmesine neden olan yeni bir düşünme ve anlamlandırma metodolojisidir. Bu metodolojinin böyle bir seyir izleyerek 21. yüzyılda hakim metodoloji haline gelmesi ise yine insan-doğa ilişkisinden şekillenen bilginin mahiyetinde yaşanan değişimden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda bizi ilgilendiren kısım, konvansiyonel bakışı mümkün kılan anlamsal değişimlerin neler olduğunu görmektir.

Denge arayışı, pozitivist ve mekanikçi dönemde, Newton'un dünyasında düzeni ve bu düzenin Tanrı'nın yaratımı ile olan ahenginin anahtarı olan matematiksel olan açıklamalarla gerçekleştiriliyordu. Denge arayışı benzerdi, yalnızca mevcut bilginin sınırları bu arayışın nasıl gerçekleştirileceğini belirliyordu. 20. yüzyılda yaşanan orta yolcu ve uzlaştırmacı yakın bakış açıları bu bakımdan çok da farklı değildir. Yukarıda görmüş olduğumuz metodolojik ve anlamsal düalizmlerin aşılamadığı farklı noktalara savrulan pek çok tartışmanın ardından, 20. yüzyılın sonlarına doğru söz konusu denge arayışı -yeni fizik bilgisinin de sağlamış olduğu bilimsel alan ile birlikte- esnek ve uzlaştırılabilir bir metodoloji mümkün hale geldi. Böylece inşa bağlamı içerisinde yeniden düzenlenen özne-nesne ilişkisinin kazandığı bu belirsizlik, 21. yüzyılda multidisipliner çabaların kendi geleneksel ve otoriter kabulünü kurtmaya imkan veren konvansiyonalist tutumun ön plana çıkmasına zemin hazırladı.²⁵

²⁴ Konvansiyonel bir formda meydana gelmiş olan fraktal geometrinin yapısından yola çıkarak, sosyal bilimlerde 21. yüzyılda özne-nesne ilişkisinde yaşanan inşacı kırılmanın neden olduğu kaosu fraktal düşünme biçimleri ile çözümlemenin imkanlarını arayan bir başka konvansiyonalist çalışma için bkz: Andrew Abbott, *Disiplinlerin Kaosu*, çev. Sabri Gürses, Küre Yayınları, İstanbul, 2013

²⁵ Örneğin bu tutum, Walter J. Freeman'ı tavşanların koku almalarında farklı kokuların beyindeki elektrik sinyallerinde farklı etkilere neden olmasından yola çıkarak beyinde kaotik çekerlere benzeyen bir yapının olduğu varsayımına yöneltmişti. Freeman, *Neurodynamics: An Exploration in Mesoscopic Brain Dynamics* (2012) başlıklı çalışmada yukarıda değinmiş olduğumuz garip çekerlerin, karmaşık biyolojik bir olayı yorumlama noktasında, açıklayıcı bir model olarak kullanılmıştır. Garip çekerlerin ve fraktal geometrinin etkileyici sonuçları içinden düşünerek bir tavşanın beynine bakışın bu örneği, aslında hala sınırlı alanlar içinde anlam üretimlerinde bulunduğumuzu göstermektedir. Burada yaşanan konvansiyonel bakış, daha kan dolaşımının ve anatominin işleyişine yönelik bilgilere erişilmediği bir dönemde, dolaşım sistemi üzerine mevcut bilgiler ve inançlardan yola çıkarak

Konvansiyonalizm kapsamında çalışmamızda bizi ilgilendiren, örnek olarak ele alınmış olan teorilerin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine konuşmak değildir. Dikkat edilmesi gereken nokta, konvansiyonel yaklaşımlara imkan tanıyan yeni anlamsal dünyanın neden olduğu yeni sentezlerdir.²⁶ Aynı zamanda bu sentezlerin de yöntemsal olarak aslında yeni olmadığı, tarih boyunca bilgilerin sentezlenerek ortaya konulduğu, farkları yaratanın zamansal bir değişimin değil yalnızca bilginin teknik imkanlarındaki değişim olduğunu görebilmektir. Örneğin, 21. yüzyılda tıp alanında yaşanan beyin-bilinç ilişkisi özelindeki yoğun tartışmalar, bilimsel sınırların esnediği bir noktada ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar var olan bilgileri mevcut fragman algı içinde yoğurma mecburiyeti nedeniyle de aslında yeni değildir. Nitekim Galen'in anatomi yorumlarında da görüldüğü gibi, 21. yüzyılda hala beden içinde ruhsal ve mental olanın nerede ve nasıl olduğunu anlama çabası devam etmektedir. Bu tartışmaları birbirinden farklı kılan, dönemsel bilgi sınırlarıdır. Konvansiyonalizm ise bu fragman algı mecburiyetinin yeni sınırlar dahilindeki bir metodolojisidir.

Tıp alanının bilimsel olanın kesinliğinin yitirildiği noktada, esneyen tedavi yöntemleri 21. yüzyılda alternatif tıp ve bilimsel tıp olmak üzere bir yarık meydana getirmiştir.²⁷ Örneğin, güncel tartışmalardan birisi olan bağırsaklarımızın ikinci beyin olduğuna yönelik iddialar, tıp tartışmalarında farklı yorumlara neden olmuştur. Bilimsel sınırların içine, yalnızca deneysel olanın değil öznel ve kendine özgü

düşünmeye benzetmektedir. Örneğin Galen'e göre kan dolaşımı diye bir şey yoktu, kan karaciğerde üretilip diğer organlarda tüketilen bir şeydi, çünkü ona göre beyin, kalp ve karaciğer ruhun üç ayrı veçhesiydi (Fara 2012: 54-55). Ruhsal ve ilahi olanın bedensel işleyişte göstergelerinin mutlaka olması gerektiği kabulünden hareket etmek, bakılan nesneyi bu yönde yorumlamaya neden olmuştur. Nitekim Zodyak adamının tasvir edilişi de benzeri bir astroloji ve beden ilişkisinden doğmuştur (Fara, 2012: 120). Galen'in bilgilerinin sınırlı bir çerçevede düşünülmüş olması gibi, yeni bilgiler ışığında yapılan konvansiyonel yorumların da belli sınırları vardır. Freeman'ın garip çekerleri temsil eden hareketleri beyin elektrik sinyallerinde görmesi de kendi sınırlarında geliştirilen bir yorumdur. Bu yönüyle konvansiyonel bakış 21. yüzyılda doğa bilgisinin yeni imkanları dahilinde ve yalnızca metodolojik düzlemde yaygın bir yöneme dönüşmüştür. Epistemolojik denge arayışı ve özne-nesne ilişkisini belirleyen insan-bilgi ilişkisinin sınırlılığı ise devam etmektedir.

²⁶ Toplumsal alanda mevcut anlamların, 20. yüzyılın ikinci yarısı ve 21. yüzyılda "çoğulcu" bir özellik kazanmıştır. Bu dönemlerde bireyin ve toplumların anlamı inşa ederken seçimlerini belirleyen tek bir temel kabulden giderek yoksun olmaya başladıkları bu "çoğulcu"luk Peter Berger'in *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* adlı çalışmasının ortaya çıkmasına neden olan temel bir sorundur. Anlamsal olanın olasılıklı ve 19. yüzyıla nazaran belirsiz yapısı, yeni çoklu anlamlar dünyasını yeni metodolojiler ile tekrar düşünmeyi gerektirmiştir. Konvansiyonalizm de bu çabalardan birisidir.

²⁷ Türkiye'de 1980'lerle birlikte tartışma gündemine gelmiş olan bir bitki vardır: Zakkum. Mihriban Şenses bu bitkinin kansere karşı bir tedavi aracı olduğunu iddia eden bir çalışma ve bu çalışmaya karşı gelişen ihtilafların tartışmalarını sosyolojik etkenleri de dahil ederek tartıştığı eseri buradaki cümlemize etkili bir örnektir. İlgili kaynak: Mihriban Şenses, *Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar Nerium Oliander (Zakkum) Tartışması*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010

göreceli bir yapının da dahil olmasıyla birlikte alternatif tıp söylemleri ve farklı yöntemleri birleştirici tedaviler hakim anlatıda yer almaya başlamıştır. Bu nedenle, bugün “ne yersen osun” mantığından, bağırsak bakterilerinin insanın ruhsal durumlarına, kişilik yapısına, beynin kimyasına kadar etkili olduğu hatta depresyon gibi mental sorunların dahi bağırsak bakterilerinin elinde olduğu teorileri çığ gibi büyümektedir.²⁸ Zamanın bilgi bombardımanı altında yeni olan söylemler bu kaostan kurtulmanın çözümü olarak daha ilgi çekici olup popülerleşmektedir.

Aynı şekilde, atomların hareketlerinin belirsizliği, doğadaki işleyişin her anının kendine has bir biricikliğe sahip oluşu, aynı nehirde bir daha asla yikanmayacağı felsefenin tüm bir evren ve insan tanımlamasına yapıştığı günümüz fragman algısında, tıp alanında hastalığın değil tek tek hastaların olduğu fikrinin yaygınlaşması da bu anlam dünyasının yeni bakışının eseridir. Artık belirtilerini, kimyasal ve biyolojik süreçlerini bildiğimiz ve ona göre ilaçlarla tedavi edebildiğimiz bir hastalık tanımı yoktur.²⁹ Öyleyse kişiye özel tıp bakışının gelişmesi, her bedenin kendine has olan düzeni ve sisteminin analizi ön plana çıkar. Hastalığın tanımında ve çözümünde yaşanan yarıma, kimyasal ve alternatif tıp söylemlerini karşı karşıya getirir.³⁰ Bir süre sonra bu tartışmalar kendiliğinden yine ortak bir çözüme ve denge arayışına, her iki tıbbı da bir arada kullanmaya dönüşür. Yaşamın her alanında muğlaklaşma dönemini yaşayan bilgi, yeni koşullara göre yeni düzenlenmelere ve belli anlamlara kavuşturulur.

21. yüzyılda özellikle iletişimi anlık bir hale dönüştüren internet ve sosyal medya araçları sayesinde, dünyada, farklı zevklerin, desenlerin ve kültürlerin bir aradalığının kaotik ortamını hissetmek artık oldukça kolaydır. Bu durum farklılıkların her an önüne geçilemez bir anlamsal kaosa sürükleneceği kaygısını da giderek yükseltmektedir. Bu kaygıyla başa çıkmak için ise karmaşık olanın

²⁸ Bu yaklaşıma dayanarak geliştirilmiş yorumlara bir örnek olarak bkz: Serkan Karaismailoğlu, *Beyinde Ararken Bağırsakta Buldum*, Elma Yayınevi, Ankara, 2017

²⁹ Türkiye’de televizyon programlarında son dönemlerde sık rastladığımız kolesterol tartışmaları da buradaki çıkmazdan türemektedir.

³⁰ Tıp alanında ilaçların bitkisel veya kimyasal olması tartışması da yeni bir gündem gibi görülse de aslında yeni değildir. Paracelsus’un öyküsünde bunu görebilmek mümkündür. Paracelsus’un dönemin tıbbi tedavilerinde yeni kimyasal önerilerde bulunması ve bunun maddi kaygılarla hakim tıp kabulleri tarafından ısrarla reddedilmesi hikayesinde onun teorilerinin itiraz edilse de kullanılmaya başlaması ile literatüre girmesini sağlamıştı (Fara 2012: 149-150).

anlaşılamazlığına değil, farklılıkların zenginliğine odaklanmak sosyal olan söylem içerisinde tercih edilmektedir. Örneğin, “kenar etkisi” kavramı önemlidir. “‘Kenar etkisi’ tabiatla ve tarımla uğraşan insanların çok eski zamanlardan beri bildiği, ekoloji (çevre bilim) ile ilgili bir terimdir. Çok kısaca tarif etmek gerekirse, yaşamın ve verimliliğin farklı ortamları birbirinden ayıran ‘kenarlarda’ veya ‘sınırlarda’ zenginleştiği ve çeşitlendiği gerçeğini anlatır” (Canan, 2015: 247). Bu bilgi kabulünden yola çıkarak 21. yüzyılın küreselleşme yoğunluğu ve farklı desenleri arasında bu kaotizmi bir tür ahenk ve zenginlik olarak görmek, en uygun çözüm olarak görünmektedir.³¹ Böylece doğadaki habitatlar arasında sınır bölgelerinde verimliliğin daha fazla olduğu bilgisinden hareket ederek insan toplumlarında da nedenli farklı ve çeşitlilik barındırırsa o denli zengin ve insan için sağlıklı bir ortam olacağı düşüncesi, konvansiyonalizmin görüldüğü en çarpıcı noktadır (Canan, 2015). Bunun altında modernizmin aynılaştırma kaygısının, küreselleşmenin her yeri birbirine benzeteceği korkusunun neden olduğu yeni bir arayış bulma olarak da yorumlayabiliriz. Aynı şekilde insanın biyolojik olarak DNA sistemi en farklı olana yönelmesi ve böylece daha değişik sarmallara sahip yeni yavrular dünyaya getirme güdüsünün olduğunu doğadaki canlıların eş seçimlerinden hareket ederek yorumlanmasında ve bunun son dönemde ciddi oranda popüler bilim adı altında gözle görülür hale gelmesinde de var olana farklı bilgi sahalarından kestirme çözümler bulma, insan ve toplum tanımını bunlar üzerinden kurgulama modasıdır.

Savaşların fiziksel temaslardan uzak kitlesel düzeyde öldürücü makinalarla yapıldığı 21. yüzyıl teknolojisi içerisinde, yeniden gündeme gelmeye başlayan göç meselesinde biyolojik ve doğa formu üzerinden yorumlar yapılması da oldukça benzer bir kaygıdır. Yine sınırların ve farklılıkların zenginlik sağlayacağı yorumları, doğanın böyle alanlarda zengin olduğu düşüncesinden hareket etmek aslında insanı tarih boyunca göç etmek zorunda bir canlı olduğu düşüncesine dönüşür. Bu düşünce ise bugün çizilen siyasi sınırların insanın doğasına ters olduğunu ortaya çıkarır.

³¹ Nitekim bu eserde Canan, kullanmış olduğu pek çok bilimsel ve deneysel örneği konvansiyonel bir yöntem ile sosyal olana ve orada yaşananları yorumlamaya kullanmayı baskın bir biçimde kullanmıştır. Örneğin, burada bahsedilmiş olan ‘kenar etkisi’ nin verimliliğini, tarihteki önemli bilim adamlarına baktığımızda, onların da kendi alanları ile temas eden diğer disiplinlerin sınırlarında gezdiklerini ve bu yüzden en önemli kişiler olabildiklerini savunan bir yaklaşım içerisinde (Canan, 2015: 249). Bu bakışın doğruluğu veya yanlışlığı üzerine tartışmak amacıyla ele almıyoruz. 21. yüzyılın bilgi sınırları ve sosyal koşulları arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemsemekteyiz.

Dolayısıyla 21. yüzyılda yaşanan göç hareketlerini küreselleşme bağlamında, farklı kültürlerle kaynaşmanın bir imkanı olarak görebilmenin bilimsel temelleri oluşturulmuş olur. Çünkü bilimsel olanın kaotik yapısı buna imkan tanımaktadır.

Herhangi bir bilim dergisinin internet sitesinde bulunan arama bölümüne “kaos” veya “kaos teorisi” yazıp arama yaptığınızda aklınıza dahi gelmeyecek ikiliklerin bir araya getirilerek analize zorlandığını görebilmek mümkündür.³² Buna benzer şekilde toplumsal olanın kaotik ve garip çekerlere benzer bir formda hareket edip etmediği problemi üzerine de düşünülmüştür (Canan, 2015: 198). Aynı zamanda karanlık madde ve kara deliğin gizemleri meselesi çağımızın yeni okült oyuncakları olmaya çoktan başlamıştır. Çünkü bunlar, çağımızın simyasal ve okült bakışını besleyen, insanın metafizik olan açlığını doyuran mekanizmalar olarak en kıymetli alanlar olmaktadır. Kara deliklerin ne zaman nerede ortaya çıkacağı ve yuttuklarının nereye gittiği merakı, her şeyi açıkladığını iddia eden bir bilimsel sıkıcılıktan kaçmanın en eğlenceli yoludur.³³ Nitekim Hollywood sektörü kara deliğin çözilemeyen gizemleri üzerinden fragman algının anlamlı kırıcılığının yaratıcılığından faydalanarak bilim-kurgu filmleri tasarlamaktadır. Üstelik 21. yüzyılda bilim-kurgu Galilei’nin teleskobundan bu yana gelinen noktada -Hubble ve daha gelişkin teleskoplar ile- farklı bir boyut kazanmıştır.³⁴ Ancak teknolojinin

³² Bu formda karşılaşılan birkaç örnek çalışma -yalnızca başlık bilgileri verilmiştir- şöyledir:

“Kaos Teorisi Çerçevesinde Arap Baharının İncelenmesi”, Sosyal Bilimler Der. (2018)

“Kaos Teorisi ve Eğitime Etkileri”, Uluslararası Liderlik Eğitimi Der. (2018)

“Kaos Teorisi ve ‘Sağlık - Hastalık Kavramı’ Üzerine Etkisi”, Florence Nightingale Hemşirelik Der. (2013)

“Kaos Teorisi Çerçevesinde Bireysel Yatırımcı Davranışının Analizi”, İşletme Bilimi Der.(2015)

“Halkla İlişkiler Uygulamaları ve Yönetim Kavramına Farklı Bir Yaklaşım: Kuantum ve Kaos Teorisi”, İ.Ü. İletişim Fakültesi Der. (2002)

³³ Hatta karadelik, insanlık tarihinde ilk kez fotoğraflanmıştır ve varsayımsal bir alandan artık görsel bir alana dönüşmüştür.

Kara deliğin ilk kez fotoğraflandığı bu önemli olayın haber detayları için: (çevrimiçi link: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47868739>)

Fotoğraflar ile ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz: *The Astrophysical Journal Letters*, vol. 875, Number 1, April 10, 2019. (çevrimiçi link: <https://iopscience.iop.org/issue/2041-8205/875/1>)

³⁴ Teleskobun keşfi ve yaygın kullanımının sağladığı bilgiler, fragman algının kapsayıcı işleyişini kanıtlar bir şekilde, dönemlerin hayal dünyasını da etkilemiştir. “1609 yılından sonra astronomi konusunda yüzeysel bir bilgi sahibi olanlar bile evrenin ortak duyunun kaba ilkelerine uymayan bir yapısı olduğunu teleskopla gökyüzüne bakarak kendi gözleriyle görebilirlerdi ve on yedinci yüzyıl boyunca bunu yaptılar. Teleskop çok popüler bir oyuncak olmuştu. Daha önce astronomiye ya da herhangi bir bilim dalına hiç ilgi göstermemiş olanlar bile bu yeni cihazı satın ya da ödünç alarak açık gecelerde heyecanla gökleri tanyordu. Amatör gözlemci bir yandan gıpta edilen, bir yandan da parodi konusu olan tanınmış bir tipti. Bu tipte yeni bir yazın türü gelişmişti. Popüler bilimin ve bilimkurgunun

nispeten daha gelişkin olması, hala sınırlı bilgilerin kırılmış parçalarından üretilen bütünlülerle kurgusal bir geçmiş ve gelecek oluşturma mecburiyetini değiştirmemiştir.

2.5. Kaosu Düzenlerken Üretilen Yeni Anlamsal Kaos

Konvansiyonalist tutumun, anlamların bağlamlarından koparılarak keyfi olarak yeniden konumlandırılmasına imkan veren ortamında, özellikle geçmiş okuma noktasında kritik sorunlar karşımıza çıkmaktadır. Çünkü tarihsel olanı okurken ve kendi düşünce dünyasına uygun kökenleri ararken yapılan anakronizmler, konvansiyonel düşünce içinde oldukça kolay düşülen bir hata haline gelmiştir. Öyle ki konvansiyonel tutumu hakim paradigma haline getirmeye başlamış olan 21. yüzyıl bilim tanımları, konvansiyonel metodolojinin kökenlerini ararken dahi bu anakronizme düşmekten kurtulamamaktadır. Burada mekanikçi bilimin kendi kökenlerini devrimsel bir geçmişte fragman algısal kurgular ile aradıysa, konvansiyonalizm de kendi doğruluğunu ve geçerliliğini kurmak için 20. yüzyılın tarihsel parçalarına odaklanmıştır.

Fizikçi Fritjof Capra örneğinde yaşanan da tam olarak budur. Capra, Çin felsefesi, Budizm, Hinduizm gibi Doğu düşünce dünyasının ruhsal ve düşüncel olana dair uç tutumu ile kuantum fiziğinin benzerliğini keşfettiğine inanmıştır. O bize, sahil kenarında oturmuş doğanın dansını dinlerken gelen bir aydınlanmadan söz eder, bu aydınlanmaya göre doğanın dansı, dengelerin tanrısı olan Şiva'nın dansıdır (Capra, 1991: 5).³⁵ Yeni fiziğin ve bilimsel kavrayışların geldiği noktada, Doğu mistisizmi önemli bir anlamlandırıcı araç haline gelmiştir. Ona göre kendi felsefesinde şuanki bilime uygun bir metafizik ve mistisizmi bulamayan Batı bilimi, kendisini uzak doğu felsefesi ile açıklamaya başlamıştır.³⁶

başlangıcının on yedinci yüzyılda olduğu görülecektir; bunların ilk örneklerindeki en çok göze çarpan konular da teleskop ve teleskopla yapılan ilk keşiflerdir” (Kuhn, 2007: 363).

³⁵ Hint Tanrısı Şiva'nın tasvir edilmiş heykel formu, CERN araştırmalarının yürütüldüğü binanın bahçesinde yer almaktadır. Yaratımın ve dengenin Tanrı'sını temsil eden bu heykel, CERN ile uzun yıllar iş birliği içerisinde bulunmuş olan Hindistan'ın bir hediyesidir.

³⁶ Burada Capra'nın Aydınlanma'nın yegâne araçlarından birisi olan bilimi böylesine mistik ve metafizik bir bağlamda ele almış olması, 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlangıcında bilimsel aklın anlamının dönüşümünü örnekler niteliktedir. Bu dönüşüme belirtilen tarihsel süreçlerde kapitalist toplumun ve Marksizmin anlamının yeniden yorumlandığı başka bir çalışmada da dikkat çekilmiştir: “Modernlikle övünmesine rağmen kapitalist toplum, fanteziler, fetişler, mitler ve

Capra 20. yüzyılın kuantum fiziğinin temellerini atan Niel Bohr gibi önemli isimlerin Çin felsefesinden etkilenmiş olduklarını hatta bu etkilenim sayesinde evrene ve atoma bakışlarında yeni bir pencerenin açıldığını ifade eder (Capra, 1992: 84). Belirsizlik teorisini kurarken bu etkinin olduğunu, kuramsal çatının oluşmasına Çin felsefesinin bütüncü yaklaşımı ile ulaştığını ima etmektedir. Öyle ki Capra Avrupa’da izafiyeti ve kuantumu bir türlü anlayamamalarını da bu etkilenimden uzak olmalarına bağlayacak kadar önemli görmektedir (Capra, 1991: 120). Capra’nın bu kabulden hareket eden düşünceleri, bilim ve mistisizm arasında bir yakınlığı mümkün görmesine ve konvansiyonel bir tutumun bu durumu açıklamaya daha elverişli bir model olarak uygulamış olmasına neden olmuştur.³⁷

Capra’da yine Doğu mistisizminin etkisiyle -beynin erkek ve dişi olarak ayrıldığı teorilerine paralel bir şekilde- insanın biyolojik özelliklerinde saklı ruhsallığı da sorgulamıştır. Denge arayışı ve tamamlayıcılığın bir örneği olarak Capra Yin Yang felsefesinin eril ve dişil bütünlüğüne ve dengesine dikkat çeker. Buradan yola çıkarak modern dünyada ve toplumlarda erkeğin hep eril, kadının ise hep dişil olduğu şeklindeki uçlara ayrılmış hakim tutumu eleştirir. Bu dönemde feminist söylemlerin ve hareketlerin olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca gözlemcinin katılımcı olması meselesi yeni kaosu çözme noktasında, daha mistik olana bedensel ile ruhsal olanı yeni felsefelerin özellikle ihmal edilmiş ruhsal dünyanın felsefeleri üzerinden düşünme hali peydah olmuştur. Mistisizmin ortaya çıkması yoganın, new age dinlerin, insanın başlı başına bir evren olduğu, evrenin çocuğu olduğu tanımlarının havada uçtuğu yüzyılın eserleridir.

Bu doğacı yaklaşımda sosyal bilimsel ve toplumsal olarak anlam dünyasının daha soyut yönünün ihmal edilmesinin dünyayı getirdiği nokta, her şeyin soyut olanda anlam kazandığına inanan ve doğa bakışta da artık bu hakim söylemin etkili olmaya başladığı bir düzleme evrilmiştir. Capra’nın Doğu mistisizminin uzay zamansal yapısı sayesinde yeni olanı anlamada daha önde olduğu ve başından beri

tapınırlar içinde yüzüyordu. Kendi üstün akılcılığıyla kendini beğenmiş bir inanç olan Aydınlanma’nın tam da kendisi bir tür batıl inançtı.” (Eagleton, 2011: 24).

³⁷ Bu duruma bir başka örnek isim ise John Polkinghorne’dur. Hem teolog, hem de fizikçi kimliğiyle bir arada düşünerek eserler ortaya koymuştur Polkinghorne. Bu nedenle de onun çalışmalarını Barbour bilim-din ilişkisi içinde bir tür diyalog örneği olarak tasnif etmiştir (Barbour, 2004: 49).

aslında doğru olanı yaptığı iması, sosyal bilimlerin kültürel ve tinsel olana vurgusunun da yüzlerce yıldır haklı olduğunu ima eden tutumu beslemiştir.

Capra'da da yoğun olarak gördüğümüz gibi konvansiyonel bir bakışın, hala insanın ve yaşamın hakikatini aramakta olan zihinlerin olmazsa olmaz bir anahtar olduğunu düşünen umutlu yapısına karşı çıkan yaklaşımlar da olmuştur. Bu itirazlardan en önemlisi, son dönemde sosyoloji dünyasında popüler olan Pierre Bourdieu'dür. O, disiplinlerarası iletişimin ve konvansiyonel bakışın bir tür nesnel özne bakış problemini çözeceğine ve hakikatin bilgisini bize sunacağına olan temeldeki bu asıl güdünün aslında ne kadar imkansız olduğunu anlatmaya çalışır. Çünkü "Aynı anda toplumsal uzamın iki yerinde birden olunamaz. (...) Bir tek toplumsal uzam varsa mücadele vardır, tahakküm mücadelesi vardır, baskın bir kutup vardır, hükmedilen bir kutup vardır ve bu andan itibaren uzlaşmaz hakikatler vardır. Ne yapılırsa yapılsın, hakikat uzlaşmazdır" (Bourdieu, 1997: 87). Toplumsala ait olan her bilgi ve her alan inşa edilmiş, belli bakışlar tarafından manipüle edilmişlerdir. Daha sonra da bunlardan baskın olan ve yaygın kabul gören genellikle geçerliymiş gibi ele alınmıştır. "Bilimsel bir önerme, tıpkı Papa'nın doğum kontrolü konusundaki bir fetvası gibidir, ancak esasen inananları din yoluna sokar" (Bourdieu, 1997: 211). Ona göre, burada bilimsel dünyanın ve bilim adamlarından oluşan toplulukların belli bir ortak alanı oluşturmalarından, bunun yanı sıra ortak habitusları paylaşan, ortak kültürel sermayeden gelen kişiler olmaları gibi pek çok etkenin bir arada işlediği bir topluluk olmaları söz konusu baskın olanın ön planda olmasına örnektir. Baskın olanın ön planda olduğu bir ortamda, mutlak ve ideal bir uzlaşma da imkansızdır.

Bourdieu, gördüğümüz, bildiğimiz, inandığımız ve içinde rol aldığımız şeylerin oluşma ve şekillenme biçimlerine bakmaya çağırır. Bu nedenle bilimsel alanın objektifliği ve evrenselliğine olan inancın eleştirisinde, entelektüel dünyanın bu üretim içerisinde kendi varlığını sürdürmesini gözler önüne sermeye ve kendi kendini üreten bir yapı oluşunu *Varisler, Öğrenciler ve Kültür* ve *Homo Academicus* adlı eserlerinde merkeze almıştır. *Homo Academicus*'un girişinde, söz konusu kabulleri, söz söyleme otoritesini, hiyerarşik bölünmeleri ve siyasi anlamda akademi içerisindeki bu güç savaşlarının temelinde ne tür sosyal kabuller olduğunu anlamaya

çalışacağını açıkça ifade eder (Bourdieu, 1988: XVII). Böylece bilimsel dünyanın ardında yatan sosyal etkiyi görmeyi amaçlar ve sosyolojinin sosyolojisini yapmaya çabalar.

“Bilimsel fayda, ahlakçılık şüphesi olmaksızın, yalnızca sosyal fayda amacından vazgeçildiği takdirde ve bilim sahasında sosyal zaferlere ulaşmayı hedefleyen çabaların bilimsel etkileri ya da bilimi kullanırken özellikle herhangi bir eğilime yönelmeye karşı direnerek elde edilebilir. Ya da, bir başka deyişle, her şeyden önce bilim dünyasında, bilimi bir iktidar aracı haline getirmekten vazgeçersek, hakim bilim söylemine katkıda bulunma şansımız olabilir.” (Bourdieu, 1998: 16).

O bir nevi sosyolojik alanın “Black Mirror”luğunu³⁸ yapmıştır. Var olanın açıklanmasında her zaman için bir diğer yanın olacağı ve tek bir hakikatin mümkün olamayacağına dair söylemleri ile 21. yüzyılın konvansiyonel tutumunun kendi içine katlanarak anlamları anlamsızlaştırma sürecine hem dikkat çekmiş, hem de bu çıkmazın bir temsilcisi olmuştur.

Kuantum fiziğinin ‘artık her şey mümkün’ tarzı yaklaşımı ve mevcut doğa bilimsel tabular üzerinde yarattığı yıkım etkisi de uzlaşıcılık düşüncesi üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla insanların ve toplumların hayata, kendilerine ve topluma olan bakışları üzerinde doğrudan olmasa da dolaylı mekanizmalar üzerinden doğa bilimsel dönüşümlerin ne kadar etkili olduğu görülmektedir. Bu da bilimin kültürel bir şemsiye altında meydana gelip şekilleniyor oluşunun bir başka kanıtı olabilecek önemde bir noktadır. Çatışan noktaların belli bir uzlaşma çerçevesinde iç içe yedirilmesi de söz konusudur. Bu iç içe girişler özellikle sosyal bilimsel disiplinlerin kendi içindeki uzlaşma noktasında felsefi bir çözümsüzlüğe ve her şey mümküncü kör bir nihilizme sürüklenmektedir.

Her an her yerde bir şeyler olabileceği, bir bombanın patlayabileceği, bir meteorun dünyaya çarpabileceği, dünyada manyetik alanda olası bir değişimle bir anda elektriklerin yok olacağı, insanın uzaya koloniler kurması ile birlikte fizyolojik ve anatomik değişimlerle bambaşka bir insan formuna evrileceği veya robotların dünyayı ele geçireceği senaryoların her biri, her şeyin anında ve hiç beklenmedik bir

³⁸ Yapımcılığını Barney Reisz’in, yönetici yapımcılığını Charlie Brooker ve Annabel Jones’un üstlendiği, modern dünyanın ve teknolojinin distopik temalar etrafında ele alındığı, 2011 başlangıç tarihli, İngiliz yapımı bir televizyon dizisi

anda olacağı belirsizlik ve sürekli bir stres alanı yaratmaktadır. Tüm bu tablo, anlamların bilhassa televizyon dizileri ve Hollywood sektörü içinde yeniden ve yeniden işlenmesi ve hatta olası çözümlerin bile (siyasi olarak elbette ABD tarafından) ortaya konulmasına imkan vermektedir. Ancak bu ortaya koyuş hem bu anlamsızlığı körüklemekte, hem de olası çözümlerin varlığı ile anlamsızlığı nötrlemeye çalışmaktadır. Bilim, Newton döneminde okült öğelerden besleniyorken, bugün -tam tersi bir formda- okült olan, bilimsel verilerden (kara delikler ve karanlık madde vb. gibi) beslenmektedir.

Peki konvansiyonalizmin (veya uzlaşıcılığın) bu yüzyılda giderek artan popülaritesinin altında neler yatmaktadır? 21. yüzyılda geline teknik gelişmelerin neden olduğu bilgiler ışığında bambaşka bir forma kavuşan bilimsel tanımlar, küreselleşmenin neden olduğu siyasal, ekonomik ve sosyal açmazlarla birlikte kaotik olanı bir anlam alanına kavuşturmaya çalışmıştır. Çünkü bu alan ihtiyacı, insan-bilgi ilişkisinin -epistemolojik bağ gereği- mecburen gerçekleştirdiği bir eylemdir. Böylece dünyaya yönelik bilginin kaotik tanımı, 21. yüzyılı multidisipliner ve uzlaşımçı bir metodolojiye sürüklemiştir. Örneğin, sosyal olarak sürekli birbirimiz alanlarına kolayca dahil olmanın mümkün olduğu ortamda, bu kültürel iç içelikte, bu iç içelik sorunuyla başa çıkmak için uzlaşımçılık önemli bir anahtardır. Binlerce yıl öncesinde bir kabilenin diğer bir kabileyi nesillerce görmeden yaşadığı bir sosyal ortamdan, bugün birbirimize bir internet bağlantısı kadar uzak olduğumuz bir ortama geçiş yaptık. Hatta öyle ki dünyanın sınırlarını aşp, bugün Mars'taki Cruosity ile iletişiminin yalnızca sekiz dakika gecikmeli olduğu bir iletişim ortamında yaşamaktayız.³⁹ Bu fiziki koşullar, anlamların ve insanın sosyal dünyasının dönüşümünü anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Uzlaşımçılık 21. yüzyılda koşulları ile birlikte düşünüldüğünde doğal bir metodolojidir. Ancak doğal olduğu kadar, anlamların içinin boşalmasına da neden olmaktadır. Anlamların içinin boşaldığı bir düşünce ortamı ise sınırsız bir karmaşaya

³⁹ Çalışmamızın tamamlanma sürecinde, Nasa tarafından Mars'a gönderilen bir diğer araç olan *Insight*, bize yolladığı kayıt ile Mars'ta esen rüzgarları duymamızı sağlamıştır. Galilei'nin teleskop ile Ay'ın yüzeyindeki kusurları (kraterleri) fark ettiği bir uzay bilgisinden, bugün Mars rüzgarlarını dinlediğimiz bir imkana geçmek, anlam inşasında köklü değişimler yaratmıştır. Mars rüzgarlarını dinleyebilmek için çevrimiçi link: <https://mars.nasa.gov/news/8397/nasa-insight-lander-hears-martian-winds/?site=insight>

dönüşür ve bu dönüşüm kendisini sürekli olarak tekrar üretir. Böyle bir durumda, eski zihniyet yapısının araçları çözümsüz kalır ve düşünmek eylemi de kendi yeni fragman algı sınırlarında yeni denge arayışlarına koyulur.⁴⁰ Sosyal dünyada yaşanan gelişmeler -savaşlar, göçler, küreselleşmenin etkisi, internet ile birlikte kültürlerarası iletişim ve etkileşimlerin artmaya başlaması vb. gibi- bilim düşüncesinin ve bilim yapma modellerinin artık eski net ve kesin kalıplarının anlamsızlaşmasına katkıda bulunan bir rol oynamıştır.

Böylece uzlaşımçılık düşüncenin, kültürlerin, siyasetin ve toplumların kriz anlarına bir çözüm bir ihtiyaç olarak meydana gelmiştir. Her düşüncenin ve her yorumun mümkün bir doğruluğa sahip olabileceğinin kabulünden temel alan ve çağımızın kaotik sorunlarına küçük nefes aldırıcı alanlar açan bir metodoloji olan konvansiyonalizm tüm bu yönleri ile bilgi ve bilimsel olana bakışı kolaylaştıran bir yöntemdir. Ancak her ne vakit olursa olsun sorunların nihai bir çözümü demek değildir. Çünkü bu metodoloji kendi kolaylıklarının yanı sıra yeni problemlere neden olmaktadır. Neticede bilimi bir inşa süreci olarak görmek herkesi anonimleştirmemekte ve tarafların anlamlarını -belli bir ölçüde yumuşatsa da- tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Başka bir deyişle belirsizlik ve kaos içerisinde herkesin kendi doğruları ve yanlışları etrafında şekillenen bilginin anlamı üzerine yapılan tartışmalarda taraflaşma varlığını sürdürmeye devam etmektedir.⁴¹

⁴⁰ Örneğin, Gaston Bachelard, hız kavramı ve bu kavramın klasik fizik içerisinde Aristoteles'in kabulleri üzerinden ele alınışını 20. yüzyılda gelişmiş olan modern mekanik içindeki yeni hız tanımları üzerinden yeniden değerlendirir. Buradaki değerlendirmesinin amacı, kavramların tanımsal olarak değişimlerinin ne denli güçlü bir belirleyici olduğuna dikkat çekmektir. Aynı zamanda klasik fizik ve modern fiziğin içinde yaşanan tam tersi dönüşümlerin, 20. yüzyılda düşünce dünyasını da ne denli büyük bir kırılmaya uğrattığını kanıtlamaya da çalışır. "Kavramlar arasındaki kuramsal ilişkiler, kavramların tanımını değiştirdiği gibi, kavramların tanımındaki bir değişiklik de kavramların karşılıklı ilişkilerini değiştirir." (Bachelard, 2008: 56)

⁴¹ Tam bu noktada Feyerabend'in *Özgür Bir Toplumda Bilim* adlı eserinde "Ne Olsa Uyar" başlığı altında kısaca ele aldığı diyalektik ilişkinin sürekliliğine yönelik vurgusunu hatırlayabiliriz. Feyerabend burada özellikle 20. yüzyılda sabit bilim kabulleri karşısında yaşananların birer "ne olsa uyar" ilkesinden hareket eden bilim-dışı söylemler olarak görünmesinin yeni bir durum olmadığına dikkat çeker. Çünkü göre bilim sürekli bir mevcut gelenekleri kabul etmeme ve diyalektik düşünme ilişkisi içinde şekillenir. Bilimde, huzursuzluk ve kabul etmeyen farklı görüşler vardır. Ona göre tarihte bilimsel devrimlerde yaşanan kırılmalar da tam olarak bu diyalektik ilişkinin bir göstergesidir. Ancak bu isimler bilim tarihi anlatılarında zamanla "bilimin uysal hizmetçileri" haline dönüşmüştür. (Feyerabend, 1999: 58) Konvansiyonalizmi, "esas bilimsel yöntem" olarak gören tutum da aslında yeni diyalektik tartışmalara ve tarihe yeni bir yöntem katmaktan bir adım öteye geçmemektedir.

2.6. Simetrik Hareket

19. yüzyılda doğa bilimlerinin ve bilgi felsefesinin klasikleşmiş metodolojileri ve epistemolojileri; 20. yüzyılda sosyal bilimlerin alanında gittikçe tartışmalı bir hal alan “bilim” meselesinin gündeme gelmeye başlamasıyla sorgulanmaya ve tarihsel seyrin bir tür tersine çevrilmesi ile yeni otoriter sosyal bilimsel söylemlerin gelişmesine sahne olmuştur. Böylece doğa bilimlerinin kesinlikleri üzerine de tartışmanın başladığı, artık sosyal bilim ve felsefe alanının oranın mantığına göre düzenlenmesi ve düşünülmesi değil, kendi mantık alanında değerlendirilmesi söz konusu olmaya başlamıştır. Ancak bu söylemler de belli bir klasik kökenin o temel kabullerini tersine çevirirken aslında bir diğer yandan bu klasik anlayışı yeniden kabul etmeye devam etmiştir. Başka bir deyişle her iki yaklaşımda bağlı olduğu ortak bir eksen söz konusudur. Eleştiriler ve farklı yaklaşımlar, bu eksenin bağlılığında farklı yönlerde doğru geliştirilen simetrik değişimlerden başka bir şey değildir. Bu nedenle simetrik değişim ifadesi burada yaşananları adlandırmada çok daha tutarlı bir anlam kazanmaktadır.

Öznenin epistemolojik olarak bağlı olduğu ve düşünürken üzerinde durmak zorunda olduğu bu alan, onun nesnelerle olan ilişkisinde belli anlamlar üretebilmesini sağlar. Bu üretim ise sabit bir eksenin simetrik hareketler ve düzenli çizgilerin farklı tekrarları şeklinde değişimiyle birlikte gerçekleşir. Bilim tarihinde bilgi tanımlarında yaşanan dönüşümler tam olarak bu simetrik hareketi örneklemektedir. Böylece içinde bulunduğumuz toplumsal kabullerin ve kuralların oluşumunun kökeni de bu simetrik alanın sınırları içerisinde belirlenmek zorundadır. Aslında burada bahsettiğimiz simetri bizim dışımızda olan bir düzenin anlatımı değil, düzensizliklere karşı -tam da düzensizliğin içinde bulunarak- verilen bir anlam üretme mücadelesidir.

Bu yüzden 19. ve 20. yüzyıllar arasında öznenin üzerinde durduğu bu zeminde yaşanmış olan metodolojik tersine çevrilme hali simetrik bir harekettir. Ancak bu simetrik hareket, yalnızca anlamlar dünyasının yeni bir desene kavuşması bakımından -yani metodolojik düzeyde- bir farklılaşmadır. Çünkü öznenin epistemolojik olarak bilginin tamamına hakim olamayışının getirdiği mahkumiyet nedeniyle, burada yaşanan dönüşümün epistemolojiyi aşması mümkün değildir. Bu

nedenle bu yüzyıllarda bilgi ve bilim adına yaşanan dönüşümler, epistemolojik anlamda bir simetrik hareket olarak görülemez. Burada yaşanan, epistemolojik bir eksenin bağlayıcılığı üzerinde duran öznenin, bilginin anlamına yönelik değişimlerle paralel seyreden metodolojik değişimlerin simetrik bir ters-yüz edilmeye uğramasıdır. Örneğin varoluşçu yaklaşımlar sosyal bilimlerdeki makro-mikro probleminin ve yapının belirleyici gücünün etkisini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Ancak onların bu tutumu, her şeyi yapıya veya sisteme dayatarak açıklamaya çalışan yaklaşım biçimlerinin birer simetrisinden başka bir şey değildir. Bu özellikleri ile yapısalcılar karşısında yalnızca yönleri farklıdır, ama her iki felsefeyi üst üste katladığımızda, aynı ihmallere ve aynı katı hatalara düştüklerini görebilmek mümkündür. Bu durum sosyal bilimin kendi metodolojisini ve bilgiyi anlama noktasında epistemoloji tartışmalarında tıpkı doğa bilimlerinin düştüğü çıkmazlar ve açmazlarla benzer bir boğuşma yaşadığını gösterir. Üzerine tartışılan nesneler ve olaylar farklı da olsa bilgiyi klasik epistemolojik kabuller üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışma seyri içerisinde farklı metodolojiler olarak aynı kuyuya düşmüşlerdir. Bu nedenle özellikle keşif ve inşa bağamları birbirlerinden zıt yönlerde ama aslında aynı desenin bir aksi olacak şekilde oldukça simetrik bir özellik gösterirken, öte yandan epistemolojik açmazları sürekli olarak yeniden üretmişlerdir.⁴²

21. yüzyıldaki uzlaştırmacı yaklaşımlar ise yalnızca geçici rahatlatma duraklarıdır. Çünkü uzlaştırmacı düşüncelerin oluşmasında uzlaştırılacak fikirlerin seçimi noktasında fragman algının işlevi ön plana çıkar ve öznenin yanı sıra durulan konum da etkili olur. Bu da uzlaştırılan noktalarda belli ihmalleri, kırılmış kısımları dışarıda tutma mecburiyetine neden olur. Böylece uzlaşma olarak ortaya çıkan düşünceler de kendi ihtilaf cephelerini en başından hazırlamış demektir. 19. ve 20. yüzyılda dikey bir ekseninde gerçekleşmiş olan metodolojik simetrik hareket, 21.

⁴² Ele aldığımız simetrik hareket kavramı, insan-bilgi ilişkisinden şekillenip dönüşen anlamların ele alındığı farklı metodolojilere baktığımızda kırılmalar olarak görünür. Ancak anlam üretiminin eylemsel düzeyde devamlılığına baktığımızda, fragman algısal mecburiyetin bir gereği olarak bir sürecin devamlılığını da görürüz. Kırılma olarak görmemize neden olan metodolojik düzlemken, süreklilik olarak görmemize neden epistemolojik eksenin bağlayıcılığıdır. Bilim tarihi tartışmalarında Koyre'ye sürecin küçük değişimler yaşanan bir süreklilik olarak görünmesi (Koyre, 2000: 2) ve daha sonra Kuhn'da da hem devrimsel dönemlerin, hem de süreklilik halinde işleyen bir bilim tarihi yazımını aynı anda mümkün kılan şey, tam olarak burada dikkat çekmiş olduğumuz epistemolojik-metodolojik ayırmadan kaynaklanmaktadır.

yüzyılın başında iki ayrı desenin bu kez de yatay bir ekseninde yeniden birbiri üzerine katlanması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu katlama eylemi ise konvansiyonalizmi bir olması gereken olarak ortaya çıkarmıştır. Bilginin paradoksal seyrinin en temel nedeni ise, görmüş olduğumuz gibi bilimin belli bir düzlem sınırları içerisinde simetrik katlanmalar ile hareket etme durumudur.

Evrene dair hakikatin ta kendisi olan bir yaş pasta düşünelim. Bu pasta, hakikatin çeşitliliğini ve kapasitesini barındırabilen özelliklere sahip olsun. Aynı zamanda da bir pastanın alabileceği bütün çikolata, sos, krema, meyve ve benzeri diğer biçimleri aynı anda içerebiliyor olsun. Böyle bir pasta varsayımı karşısında, modern bilim denilen hadisenin aslında bütün meselesi, bu pastanın neresinden nasıl bakılacağı ve içerisinde-dışarısının sınırlarının nasıl olduğunu analiz etme tartışmasından ibarettir. Böylece pastayı tanımlamak ve anlamak için, çevresine toplanan bilimler, ellerinde tabakları ile dilim almayı bekleyen insanlar gibidir. Herkes kendi parçasını -kendi bilim disiplininin belirlediği yöntemle- alıp inceleyerek, kendi payına düşen meyve-krema karışımlarını tasvir etmeye çalışmıştır. Mesela pastanın çikolatalı kısmını dilimleyen birisi, o pastanın çikolatalı olduğuna kanaat eder. Ancak bir diğerinin tabağına da çilekli dilim denk düşer ve “hayır bu pasta çileklidir” diyerek çikolatalı olduğunu söyleyene itiraz eder. Sonrasında birbirlerine iddialarının doğruluğunu kanıtlamak üzere tabaklarındaki dilimleri (kendi deneylerini) gösterirler. Bu karşılaşma anı, tabaklarındaki doğruluğun dışında başka bir doğruluk ihtimalinin de mümkün olduğuna şahit oldukları bir andır. Burada karşılaşma anı, pastanın neli olduğu üzerine çatışma formunda sürmeye devam edebileceği gibi “öyleyse bu pasta hem çilekli, hem çikolatalıdır” şeklinde bir uzlaşma ile de son bulabilir. Uzlaşma ile son bulduğunu varsaydığımız anda bu kez pastanın başka bir dilimine denk gelen üçüncü bir yorum doğar “bu pasta muzludur”. Böylece yeni bir ihtilaf alanı açılır. Neticede bu tartışmalar, pastanın farklı köşelerinden farklı şekillerde kesilen her dilim ile birlikte çatışma-uzlaşma ekseninde değişmeye ve yeni anlamlara dönüşmeye devam eder. Ayrıca tartışma her zaman bu kadar homojen seyretmek zorunda değildir. Pastanın her iki malzemesini birden aynı dilim içerisinde barındıran yeni deneysel parçalara ulaştıkça tanımlar daha da karışacaktır. Bir dilimde hem çikolata, hem de muz parçaları bir arada görülmekte ise, bu dilim şimdi

hangi alana denk gelecektir veya onu yorumlanması hangi alanın otoritesine ait olacaktır?

20. yüzyılda bilim dünyasında yaşananlar tam olarak 19. yüzyılın “doğru budur” keskinliğinin yıkıldığı homojen malzemelerin aynı dilim içinde olabilmek imkanının gündeme geldiği bir fragman algı dönüşümüdür. Ele alınan bilginin, bilim disiplinleri içerisinde homojen tanımlarının muğlaklaşması neticesinde 20. yüzyılda kaotik olanın düzeni aranmaya çalışılmıştır. Bu yeni tasnif ihtiyacı sosyal bilimlerin alanında 20. yüzyılda -bilhassa yarısından sonra- ortaya çıkan post-modern anlayışı meydana getirmiştir.⁴³ Ancak post-modern söylem ve yöntemler de var olan bilgiyi bütünlüğü içerisinde ele alma imkansızlığı içerisinde kalmaktan öteye geçememiş, yalnızca kendi fragman algısının yorumlarını sunmuştur. 21. yüzyıla gelindiğinde ise bilimsel alanların nesnelerinin daha da heterojen bir hal almaya başlar. Bu durum bilimsel disiplinlerin yalnızca kendi paylarına düşenleri yorumlamaları ile yetinmelerinin artık yetersiz kalacağı anlamına gelmektedir. Bilginin mahiyetinde yaşanan dönüşüm, insanın kendisine ve doğaya yönelik tanımlarını etkilemesi ile 21. yüzyılda multidisipliner ve konvansiyonel bir bilim anlayışıyla hakim fragman algıyı oluşturarak -en azından ilk çeyreği boyunca- popüler bir metodolojiye dönüşmüştür. Dolayısıyla hakikat pastası 19. yüzyılda sandığımız gibi ne sadece çikolatalıların olduğu bir kısma, ne de sadece çileklerin olduğu belli bir kısma sahip değildir. Yeni dilimlerin karmaşık heterojen yapısı bunun öyle olmadığını 20. yüzyıl boyunca göstermiştir. 21. yüzyıl ise bu yeni bilgiler karşısında kendi fiziksel sınırları ve sosyal koşulları içerisinde anlamı yeniden ürettiğimiz yeni bir eşiği temsil etmektedir. Ancak burada yeni olan eşiğin kendine has metodolojisi ve imkanlarıdır. Bilgiyi belli algısal sınırlar içinde anlamlandırmak zorunluluğu tarihin her dönemi için geçerlidir. Bu ilişki gereği bilimin yüzlerce yıllık tarihinde yaşadığı an’lar, sürekli olarak yeni bir fragman algı ile yeni bir kurgu üzerinden anlam kazanmıştır.⁴⁴

⁴³ Bu noktada post-modernizmin güçlü bir eleştircisi olan Bruno Latour’un *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı çalışmada, yer alan modern olma üzerine öne sürdüğü düşünceleri gibi; belirsizliğin, kesinsizliğin ve kaos teorilerinin havada uçtuğu bir bilim dünyasında daha köktenci ve uzlaştırmacı meyilli yorumlar yüzyılımızın popüler fragman algısını oluşturmaktadır.

⁴⁴ An’ların fragman algısal düzlemde yeni bilgiler eşliğinde sürekli olarak yeni anlamlar üretebilmesi meselesine tarihsel olanı belli takvimsel sınırlar içerisinde algılama alışkanlığımıza yönelik farklı bir bakış için Stephen Jay Gould’un *Binyılı Sorgulamak* adlı çalışmasına bakılabilir. “Binyılın sorunları doğanın buyruklarını değil bizim zaafılarımızı kaydeder, çünkü söz konusu sorunların hepsi de bu



tayfin keyfi ucunda yer alır” (Gould, 1999: 13). Ona göre yıl ayrımları doğadan bağımsız olarak insanın takvimsel tanımlamalarıdır. Onun yaklaşımı, 20. yüzyılda tarihsel olana ve üretilen anlamın kökenlerine bakışın inşa bağlamına dönüşümüne güçlü bir örnektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE BİLİMİN ANLAMI VE BİLİM-DİN TARTIŞMASI

Bu bölümde, modern bilimin 19. yüzyılda modernizm ile birlikte Osmanlı'ya aktarılışıyla oluşturulan bilim algısının, 20. yüzyılda ve 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı tanımsal değişimler üzerinde durulmaktadır. Bu yüzden Osmanlı'da-Türkiye'de kendi kültürel ve geleneksel yapısına özgü bilgilerin, modern bilimin yeni bilgi formlarıyla karşılaşma noktaları önemlidir. Bu noktalar bize, başka bir kültürün hakim fragman algısının ne düzeyde aktarılabilir ya da aktarılamaz olduğunu gösterecektir. Aynı zamanda aktarılan bilgi formlarının, yerleşik bilgi formları ile girmiş olduğu ilişkilerle birlikte ortaya çıkan sentez bilgilerin kendilerine has özellikler taşıyabildiği de görülecektir. Böylece fragman algının başka bir boyutunun ele alınacağı bu bölümde hem Batı'dan aktarmacı geleneğin Türkiye'nin mevcut kültürel yapısıyla ve düşünce geleneğiyle etkileşim halinde ortaya çıkan farklı bilim tanımları, hem de ağırlıklı olarak bilim cephesinden geliştirilen yorumlardan hareketle bilim-din ikiliğinin çatışma-uzlaşma ekseninde değişen ilişkileri üzerinde durulmaktadır.

Bilim, 19. yüzyılda etkin olan meşru otoritesini 20. yüzyılda da sürdürdü halen de sürdürmektedir. 19. yüzyılda Türkiye'de bilim-din tartışmaları bağlamında -uzlaşımçı yorumları dışlayan- çatışmacı fragman algısında doğa bilimlerinin güçlü etkileri bulunmaktadır. 20. yüzyılın sonlarına doğru bilimin kazandığı olasılıksal ve esnek tanımların etkisiyle her iki ilişki biçimi de (uzlaşma-çatışma) tartışma alanında var olabilmıştır. 21. yüzyılın başlarında ise bilimin konvansiyonel bir inşa anlamı kazanması, Türkiye'de bilim-din ilişkisinin söylemsel düzeyde uzlaşımçı bir hakim anlatıya dönüşmesine neden olmuştur. O nedenle bu bölümde, bilim-din ilişkisinin söylem alanında uzlaşımçı bir güç kazanmasının ardında yatan bilimsel meşruiyetin etki derecesi ortaya konacaktır.

Modern bilimin Avrupa'da keşif bağlamından inşa bağlamına geçiş süreçlerinde yaşadığı algısal kırılganlığın etkileri Türkiye'de de bilimsel olanın

anlamını belirlemiştir. 19. yüzyılın bilim kabulleri, Osmanlı'nın bilime ve bilimsel olana bakışını biçimlendirdi. Osmanlı'da bilim çoğunlukla siyasal ve kültürel bir amaçla mevcut sorunlara çare olarak aktarmacı ve doğa bilimlerinin belirleyiciliğini ön planda tutan bir yaklaşım özelinde tanımlanmaktaydı. Dolayısıyla başlangıçta bilim-din ilişkisi de kendiliğinden çatışan bir ikilik olarak kabul edilmişti. 20. yüzyılda Avrupa'da bilimin inşa bağlamında tanımlanması, Türkiye'de kendine özgü olanı ön plana çıkartan bir bilim algısı geliştirmeye imkan sağladı. Bu dönem keşif ve inşa bağlamlarının aynı anda bulunduğu, dolayısıyla siyasal ve kültürel olanın belirleyiciliği noktasında ayrımların yaşandığı bir dönemdir. Bilimsel olan hala doğa bilimlerinin belirleyiciliğinin etkisinde olmaya devam ederken, bilim-din ilişkisi bu dönemde eski keskin çatışmasından biraz olsun uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. 21. yüzyılın henüz ilk çeyreğinde ise -günümüzün akışkan bilgi kabullerine benzerlik gösterecek şekilde- konvansiyonel bir bilim tartışması şekillenmiştir. Böylece bilim-din ilişkisi ağırlıklı olarak hakim fragman algıda uzlaşımcı bir boyutla düşünölmeye başlanır. Bu düşöncede, dönemin siyasal ve kültürel etkenleri yine önemli bir rol oynar. Aynı zamanda doğa bilimsel olanın olasılıklı bir anlam alanına dönüşmesi de bilimsel tanımlarda doğa bilimlerinin belirleyici etkisinin devam ettiğini göstermektedir. Göröldüğü gibi tüm bu dönemlerde bilim-din ilişkisi, bilimin tanımlarında yaşanan değişimlere paralel bir şekilde çatışmacı söylemden, uzlaştırmacı söyleme doğru evrilen bir akış izlemiştir.

Söz konusu süreçleri izlerken ele aldığımız örneklerde, her zaman için bilimsel tanımlardaki değişimler esas alınmıştır. Dolayısıyla bu bölümde bilim-din tartışması, ağırlıklı olarak bilimsel olanın dinsel olana bakışı üzerinden değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra fragman algının geçmişe bakışta ne denli sınırlandırıcı bir mekanizma olduğunu görebilmek adına, diğer bölümlere benzer bir bilim tarihi yazımı incelemesine bu bölümde de yer verildi. Bilim tarihi yazımında incelenen isimler kendi eserleri ve düşönceleri üzerinden değerlendirildi. Bu değerlendirme biçimi, Türkiye'de bilime ve bilimin tarihine bakışta Batılı bilim tanımlarının oynadığı belirleyici rolü gösterecektir. Keşif bağlamının etkisi Türkiye'de 20. yüzyılda da devam ederken, inşa bağlamının etkileri 1980'lerden sonra görölmeye başlanmıştır. Çünkü 20. yüzyılda da Türkiye'de Batılı bilim

tanımlarını aktarma geleneği sürdürülmüştür. Bu nedenle bilim tarihi yazımında kültürel ve tarihsel olanı merkeze alan yorumlara ağırlıklı olarak 1980'lerden sonra rastlanmaktadır.

Nihayetinde bu bölümde Türkiye'de modernleşmenin 19. yüzyıl ve 20. yüzyıldaki dönüşümlerinin bilimsel olanın tanımlanmasında Batı ile hem benzer, hem de kendine özgü sonuçlar meydana getirdiğini görebilmek üzere belli başlı örnek olaylar üzerinde durulmaktadır. 19. yüzyılın doğa bilimsel otoritesinin kesinliği ve Tanrı'yı merkezde tutan yaklaşımların dışarıda bırakılışının bir aracı olarak ele alınan evrim ve Sosyal Darwinizm tartışmalarının Jön Türkler özelinde yansımaları ele alınarak Osmanlı modernleşmesindeki pozitivist kurulum incelenmiştir. Ayrıca dinsel olan söylemin bu değişimler karşısında var olanı sürdürme refleksinin örneklerine de yer vermek suretiyle, bilgi-insan ilişkisinde düalizmin kritik rolünü ve aşılabilir bir dinamizm içinde sürüklenişini bu kez bilim-din ikiliğinde görmek amaçlandı. Burada bilim-din özelinde ele alınmış olan farklı yaklaşımlar; yeni bilginin bütüncül kabulü, yeni bilginin kendine özgü eski bilgi ile sentezlenmiş kabulü ve yeni bilginin tamamen karşısında yalnızca kendine özgü bilgiyi kabul eden cepheleşmeler halinde seyretmiştir. Bu cepheleşmeler, yüzyıllar içerisinde sürekli olarak kendilerini yeniden üretmiş ve üretirken de yavaş yavaş dönüşmüşlerdir. Dolayısıyla Türkiye'de bilimin tanımlanması mevcut kültürel ve siyasal koşullar içerisinde harmanlanarak farklı algıların ortaya çıktığı çeşitli yorumlama biçimleri üretmiştir. Bu farklı yorumlama biçimlerinden bazılarının belli dönemlerde öne çıkması ise (keşif bağlamı kapsamında 19. yüzyılda müspet bilimin ilerlemeden şüphe duymayan ve dini dışlayan keskin kabullerin olması gibi) bilimsel olanın anlamının kültürel ve sosyolojik bir fragman algı tarafından belirlendiğini göstermektedir.

Keşif bağlamının tanımladığı bilimin güçlü etkisiyle, Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yarısında bilim-din ilişkisi çatışmacı bir düzlemde ele alınmıştır. Ancak Batı'da fizik bilimin ve sosyolojik koşulların etkisinde bilime yönelik fragman algının multidisipliner ve konvansiyonel bir form kazanması, bilim-din ilişkisini çatışmacı düzlemde ele alma alışkanlıklarını sorgulamayı doğurdu. Böylece 21. yüzyılın henüz başında bilim-din ilişkisi yeniden ele alınırken bu kez iki

alan arasında diyalogu olası gören uzlaşımçı yorumlar popülerlik kazanmıştır. Diğer bir deyişle, Batı'da 21. yüzyılda inşa bağlamının konvansiyonel bir metodolojiye dönüşmesi ile birlikte Türkiye'de bilim-din ilişkisi de uzlaşımçı bir alana yöneliyordu. Bu yönelimin karşılık bulduğu ve gözle görünür hale geldiği en belirgin alan ise, televizyondaki tartışma programlarında bilim ve din algısının yeniden üretilmesidir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyada gerek kültürel gerek siyasal gerekse de ekonomik anlamda etkisini hissettirmeye başlayan küreselleşme hareketi, bilginin de dünya çapında bir erişim ve paylaşım alanı kazanmasına neden oldu. Bilgi gelişen teknik imkanların da etkisiyle, artık paylaşılabilen ve çok uzak yerlerden temin edilebilen kitlesel bir anlama sahipti. Nitekim 20. ve 21. yüzyılda bilimsel olana yönelik gelişmelerin ve yayınların erişimine imkan sağlayan iletişim kanallarının (radyo, televizyon, telefon vb. gibi) teknik olarak gelişmesi, fragman algıda yaşanan dönüşümlerin kısa sürede küresel bir etkiye ulaşmasının nedenlerinden biridir. Bu durum Türkiye'de Batılı bilimin aktarmacı bir gelenek içerisinde tanımlanmış olduğu gerçeği üzerinden düşünüldüğünde, kitle iletişim araçlarının erişim düzeyinin fragman algının dönüşümü üzerindeki etkisi önem kazanmaktadır. Örneğin 19. yüzyılda matbaanın ve bilimsel çalışmaları içeren yayınların erişimi bu yüzyıllara nazaran oldukça zahmetli idi. Bu durum, bilimsel kabuller üzerinde çeşitli yorumları ve farklı etkenleri bir arada düşünme imkanını sınırlıyordu. Dolayısıyla keşif bağlamı sınırlarında Türkiye'de bilimin ne olması gerektiği de erişilebilen kaynakların sunmuş olduğu tanımlar etrafında şekillenmek zorundaydı. Aynı zamanda bu kaynaklara erişebilme imkanına sahip aydın bir kesim ve tartışılan bilgilerden uzak halk kesimi ayrımını da keskinleştiriyordu. Bilim-din ilişkisi bu sınırlı bilgi alanları içerisinde hakim kabuller içinden çatışmacı bir düzlemde ele alınarak, toplumsal olanın ideal olana erişimi için neler yapılması gerektiği üzerinden değerlendirildi. 20. yüzyılda özellikle ikinci yarısından sonra etkili olan televizyon hem bilimsel olanın ne olması gerektiğini belirleyen kalıpların yeniden üretilmesini sağlamış, hem de bilginin kitlesel düzeyde yayılmasında önemli bir iletişim kanalına dönüşmüştür. Televizyonun kısa sürede kültürel ve siyasal olanı kapsayan güçlü bir araca dönüşmesi, Türkiye'de bilim tartışmalarının ürettiği

söylemlerin televizyon ekranlarında geniş kitlelere erişimini kolaylaştırmıştır. Bu durum bilimsel olanın aydın ve halk nezdinde nasıl olması gerektiğini gerek görsel gerekse sözel olarak belli kalıplar içerisinde ifade etmeye neden olmuştur.

Bu bölümde televizyon tartışmalarında yer alan bilimsel söylemler ve değişen bilim-din ilişkisi tanımları yalnızca 21. yüzyılın ilk yıllarında popüler hale gelmiş olan konvansiyonel metodoloji çerçevesinde ve güncel tartışmalar ekseninde değerlendirilmektedir. Türkiye’de bilim tanımlarının ve bilim-din ilişkisinin çatışmacı ve keskin sınırlardan uzaklaşarak daha esnek ve olasılıklı bilim tanımlarına ve daha uzlaştırıcı bilim-din tartışmalarına dönüştüğü yüzyıl da tam olarak bu yüzyıldır. Ancak uzlaştırıcı söylemlerin de yüzlerce yıllık bir çatışmanın sonucu olarak ilan edilmelerine rağmen, kısa bir süre içinde kendi karşıtlarını yaratarak düalizm öyküsüne yeni bir tuğla koymaktan öteye geçemediği görülmektedir. Türkiye’de bilimsel olanın anlamını belirleyen iki ana etken (Batı’dan aktarmacı-kendine özgü olanı arayan) her dönemde etkisini azaltmadan devam etmiştir. Dönemlere göre farklılık göstermesine neden olan ise her yüzyılın kendi siyasal, kültürel ve sosyolojik koşullarında kendi pratiklerini arama kaygısıdır. Bu kaygı ise hakim fragman algının şekillenmesinde başlıca etkidir.

3.1. 19. Yüzyılda Türkiye’de Bilim: Tanzimat ve Pozivist Kurulum

Türkiye’de bilimsel olanın tanımı -buraya özgü sosyolojik koşullarda farklılıklar göstermiş olsa da- 19. yüzyıldan itibaren Batılı bilimin nesnel ve evrensel bakışının hakimiyetinden etkilenen tarihsel bir seyir izlemiştir.¹ Çünkü 19. yüzyılın sonlarına doğru Batı’da aklın ve bilimin medeniyet ışıltısı erişilmesi gereken ideal bir form olarak kabul ediliyordu. Bu ışıltıdan kendi toplumsal alanımızın da pay alabileceği ve böylece ilerleyen dünyaya ayak uydurabileceği inancıyla, Osmanlı’nın son dönemlerinde siyasi ve kurumsal düzlemde bilimsel olan ön plana çıkmaya başlamıştır. Böylece bu yüzyılda Osmanlı’da belli başlı askeri ve kurumsal sorunlara pratik çözümler arama kaygısıyla birlikte, çözümlere bilimsel adımlarla ulaşılabilmesine inanan hakim fragman algının etkisi Jön Türk hareketinin mimarı

¹ Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz.: Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Kadim Yayınları, Ankara, 2018

olmuştur. Bu hareket Osmanlı modernleşmesinde, Batılı bilimin ve bilimsel felsefenin aktarılmasında fragman algısal olanın aktarılabilirliğini sorgulamaya imkan vermesi yönünden önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda bu öğrenciler eğitim amaçlı yurtdışına gidip geldikten sonra getirdikleri matbaa, gazetecilik ve dergicilik ile teknik olarak da aktarılan bilgi formlarının toplumsal alana ulaşmasına ve dönemin bilimsel kabullerinin tasdik edildiği bir aydın zümrenin oluşmasına da vesile olmuşlardır. Bu durum yalnızca Batılı pozitivist bilimin yanında yer alan aydın kesimi değil, bu düşüncelere karşı gelen ve kabul etmek istemeyen gelenekçi halk kitlesini de beslemiştir. Böylece, dinsel olanın geleneksel olanla ve toplumsal yaşamın her alanına sirayet etmiş olan adetler ve örfler bazında birbiri içine karıştığı bir ortamda; pozitivism kendisini bilimin salt aklını yücelten uçlarda, onun karşıtlığı ise aşırı dinselliğin içinde bilimsel olanı kafirleştirmekte bulmuştur.²

Tanzimat ile başlayan süreçte, yeni ve farklı bir yönelim ve bunun karşısında mevcut geleneksel düşünceyi muhafaza etmeye dönük refleksler, Türkiye’de bilim-din tartışmasını karşılıklı cepheler olarak görme alışkanlığını doğurmuştur. Bilim cephesi, dini geri kalmamıza sebep hurafeler topluluğu; din ise bilimi yozlaşmanın, özünü ve ahlakını kaybetmenin bir unsuru olarak görmüştür. Karşıtlık haline dönüşen ama aslında birbirine bağlı olan bilim-din tartışmalarının seyrinde pek çok etken birden rol oynamıştır. Fakat burada fragman algısal olanın anlamlı kırıcı eyleminin farklı dönemlerde farklı bilgi sınırları içinde oluşturduğu anlamlar üzerinden konuyu ele alınmaktadır. Bu nedenle 19. yüzyılda bilimsel olanın Osmanlı’ya aktarılışındaki değerlendirmeler sırasında, dönemsel teknik ve algısal sınırlar esas alınmıştır.

Bilim ve dini çatışan iki ayrı alan olarak görmenin en temel nedenlerinden birisi, modern bilimin Batı’daki formuna dair yeterli ve derinlikli bir bilgilenmeden ve değerlendirmeden yoksunluktur. Bu haberdar olamama durumunda teknik yetersizlikler de etkili olduğu gibi, imkanlar uygun olsa dahi bilginin aktarımında mükemmel ve her noktaya ulaşan bilgi aktarımının mümkün olamaması da etkindir.

² Din ve devlet ilişkisi bağlamında, Türkiye’de sosyoloji tartışmalarında bu konunun nasıl ele alınması gerektiği üzerine Niyazi Berkes hususî olarak durmuştur. Batılılaşmayı mutlak bir formül olarak gören ilerlemeci yaklaşımlarına rağmen Berkes, din-devlet ilişkisi bağlamında Türkiye’de yaşanmış olan sosyolojik ilişkinin kendisine özgü bir yapı sergilediğine dikkat çekmiştir. Niyazi Berkes’in Batı’nın kendine özgü din-devlet ilişkisini sabit bir şablon olarak sosyal bilimler içinde ele almaya yönelik eleştirileri için bkz: *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1984

Hilmi Ziya Ülken, Tanzimat döneminde sadece işlevsel düzeyde ve dönemin şartlarında erişilebilen belli kaynaklar dışında derinlikli okuma imkanının yokluğunu vurgular (Ülken, 1994: 15). Bu dönemde eserlerin tamamına yönelik çeviriler yapılamıyordu. Bir başka sorun ise, eserleri ana dilinden herkes okuyamıyordu. Ayrıca her metin çevrilse bile kültürel olanın aktarımı yalnızca sözcüklerin çevrilmesi ile erişilebilecek bir anlam alanı değildi. Netice olarak modern bilim Osmanlı'da, işlevselliği bakımından ve yoğun olarak da teknik düzlemde Batı'dan aktarılan bir anlam kazandı.

Böylece felsefi alt yapıyı bütünlüklü bir şekilde aktarmanın imkansızlığı nedeniyle Batı'da bilimin vahyen inmiş bir akıl sonucu meydana geldiği -bu düşünce büyük oranda Batı'nın kendi bilim tarihi anlatısından kaynaklanıyordu- düşünüldü. Bu durum bilimin kurtarıcı bir model olarak görüldüğü ve bütünlüklü bir katılımı arzulayanlar ile onu kendi kültürel ve dini değerlerine karşı bir tehdit olarak görüp her yönüyle dışarıda tutulması gerektiğini savunanlar arasında ilk derin ayrışmayı başlattı. Ülken tam olarak modernleşme çabalarını sekteye uğratanları iki grup halinde tasnif eder:

“1) Modern araştırmayı hatta öğretimi, din için tehlikeli sayan fanatik-skolastik zihniyeti 2) Modern araştırmanın derin köklerine kadar inmeye sabredemeyen ve her şeyden önce, gücünün ihtiyacına cevap vermek isteyen idareci (bureaucratique) zihniyet. Birincisiyle savaş kolay olmadı. (...) Fakat ikincisiyle savaş çok daha güçlü oldu ve bugüne kadar gerçek ilim zihniyetinin yerleşmesine asıl engel olan bu ikincisi oldu” (Ülken, 1994: 35).

Burada bütünlüklü katılımı arzulayanlar ve bilimi tamamen dışlayanlar içinden çıkan bir kesişim kümesi ise bilimi yalnızca medeniyet basamaklarını tırmanmada bir araç olarak görüp kendi kültürel değerlerinin devamlılığını koruma refleksini her şeyin üstünde tutanlar olarak zamanla üçüncü cepheyi oluşturmuştur. İlk anda daha makul görünen bu üçüncüsü olsa da, aslında orası da kendi içinde -Ülken'in de bahsettiği- işin özünü ve anlamını kapsamaksızın pratik çözümler arayışında olanların pragmatist yaklaşımlarına zemin olmaktan öteye taşınamamıştır.

Kısacası siyasi, kültürel ve toplumsal sorunların içinde bilimden işlevsel yönden faydalanmak ön plana çıkmıştır. Kendi özüne ve ulusal kimliğine ait unsurları barındıran özgün bir modernleşme çabası içinde olmanın baskın gücü,

bilimsel kaynaklara bu bağlamda yönelmeyi önceliyordu. Böylece Osmanlı'dan bu yana Türkiye'de mutlak Batı algısına erişmeyi mümkün gören keşif bağlamının sunduğu sınırlı bakış sebebiyle bilimsel alanda geri kalmışlığımıza odaklanan bir bilim gündemi gelişmiştir. Doğal olarak bu bakış açısıyla ele alınan siyaset, kültür, felsefe ve tarih gibi alanlar, bilimin gereklerini ne kadar yerine getirebildikleri üzerinden değerlendirilmişlerdir. Sosyal bilimsel olanın, bilimsel kabullere uyma çabasında yaşanan aksaklıklar ise modernleşme yolunda engel olan unsurların varlığını tekrar tekrar gündeme taşımıştır. Bu engellerden en önemlisi geleneksel ve dinsel öğelerdi. Bilimin pozitivist bir girdi-çıkı formunda Türkiye'yi gelişmişliğe doğru taşıyacağına olan inanç (Tanzimat'ta) zamanla yalnızca siyasal alanda değil, felsefi ve toplumsal alanda da yarılmalara/cephelenmelere neden olmuştur.³

Bilimin ve bilimsel düşüncenin dahilinde bilhassa dönemin evrim teorisinin ve Sosyal Darwinizm'in etkilerinin pozitivist bilimle tanışma noktası olması, Türkiye özelinde kurulan bilimsel geleneğin kökenlerinin materyalist bir kimliğe bürünmesinin önemli nedenlerinden biridir.⁴ Bu kurulum, bilimin fragman algısal söyleminin hakim bir kabul kazanmasının herhangi bir kültürel gelenek gibi bir kez kök salmasından sonra, radikal değişimlere karşı nasıl direndiğini de gösteren bir örnektir. Bu örnek hakim bilim söyleminin ve karşısında yer alan hakim dinsel söylemin oluşmasında ortak bir tartışma paydası olması nedeniyle üstünde durulması gereken kritik bir noktadır.

³ Ancak burada kendi dönemi içinde yaşanmış olan gelişmelerin, dönemin insanında büyük bir kırılma olarak algılanmamış olduğu da unutulmamalıdır. Fragman algının hakim etkisi, gelişmelerinin bütün olağanlığı ve kendine özgülüğü içerisinde sürmesine neden olmuştur. Bu nedenle 19. yüzyıl tarih okumasından bu dönemde yaşananlara atfedilen aşırı karşıtlaştırıcı ifadeler, yine kendi çağının fragman algısından kaynaklanmaktadır.

⁴ Bu konuda Hanioglu'nun değerlendirmeleri şu şekildedir: "En sonunda beklenen gelişme, bu uygun ortama Avrupa'da diğer düşünce akımlarını o dönemde büyük yenilgilere uğratan ve entelektüel çevrelerde geniş yaygınlık gösteren biyolojik materyalizmin Osmanlı aydınları arasında yayılmaya başlaması ile ortaya çıktı. İlginçtir ki bu yayılma, Abdülhamid II döneminde de fazla bir baskıya uğramadan gelişmesini sürdürdü. Yönetim tarafından siyasal olmayıp, fennî ve bilimsel olarak görünen bu düşünce; yürürlükteki sisteme tam bir karşıtlık göstermekle birlikte; aydınlar arasındaki yayılımını çok büyük boyutlara ulaştırmayı başardı. İlk olarak, bu konudaki fikirler aydınlanma yazarlarından konuya fazlaca değinenlerinin tanıtımı ve onların düşüncelerinin yorumlarla birlikte aktarılmasıyla başladı. Bu alanda en çok ilgiyi çekenin; üst kademe devlet ricâlinin bile epeydir hayranlığını kazanmış bulunan; Voltaire olduğunu görüyoruz. Aydınlanma yazarlarının, Osmanlı aydınları tarafından, en çok anti-klerikal olmak açısından ilgiyle karşılandıkları bir gerçektir. Bu arada Rousseau'ya bilime karşı gösterdiği şüphe açısından hafif yollu sitemler edilmekte ve Voltaire'in bu nedenle tercih edildiği kitap ve dergilerde sıkça belirtilmektedir. Bunun yanısıra Heraklit, Anaxagoras, Demokritos gibi eski maddecilerin de derinlemesine işlenerek, anlatılması, işin genişlemeye başladığının bir göstergesidir." (Hanioglu, 1986: 25).

3.1.1. Evrim Teorisi'nin Fes Giyme Töreni

Batı'nın mutlak akıl ve insanın özgür iradesi ile gelişerek modern bir ilerlemeye kavuştuğunun kabulü, Osmanlı'nın son dönemlerinde bilimsel olanı bu sınırlarda tanılamayı gerektiriyordu. Aynı dönemde bilimin gündeminde, Avrupa düşünce dünyasını kasıp kavuran ve en başta insanın kendine bakışını baştan aşağı yeni bir anlama kavuşturan bir teori vardı: Evrim Teorisi. Bu teori Avrupa'da 19. yüzyıl sanayi toplumunda, giderek artan nüfusun ve sınıflı yapının düzenini kurma noktasında oldukça işlevseldi. Aynı zamanda 19. yüzyılda bilim, evrim teorisini - Darwin her ne kadar Tanrısal olana bir karşıtlık beslememiş olsa da- dinsel ve geleneksel olan Ortaçağ zihniyetinden kopuşun güçlü bir kanıtı olarak da görmekteydi. Evrim teorisinin etkisiyle sosyal bilimlerde de evrimsel ve tedricî yaklaşımlar ön plana çıkmıştır. Başka bir deyişle Darwin'in ve Lamarck'ın evrim teorisi özelinde doğaya yönelik geliştirdikleri yorumları, sosyal bilimler alanına da şamil kılınarak toplumsal olan üzerinden yeniden yorumlanmıştır. Bu nedenle evrim teorisi, Marx ve diğer sosyologları önemli ölçüde etkilemişti. Örneğin sanayi ile birlikte kentlerin giderek artan sayısı, yeni tıbbi imkanlarla insan ömrünün uzamaya başlaması ve bu kentlerde biriken nüfus sorunlarının ortaya çıkması karşısında Malthus'un ürettiği nüfus teorileri, gücünü bilimsel otoritenin sınırları dahilinde yer alan evrim teorisinden almıştı. Kısacası evrim teorisi 19. yüzyıl içinde, insanın kendisine ve doğaya yönelik tanımlarında yeni bir bakış açısı olarak oldukça önemliydi.

Evrimsel olanın ve yaratılış tartışmalarının insanın kökenini araştırdığı 19. yüzyılda, Sosyal Darwinizm tartışmalarından Jön Türkler de etkilendi. Buradaki etkilenim, bize fragman algının ne düzeye kadar aktarılabilir olduğunu, aktarıldığı yerdeki mevcut kabullerle nasıl bir etkileşim içine girdiğini ve bu etkileşim sonunda da meydana gelen yeni fragman algının dönemsel bağımlılığının ne kadar belirleyici ve kuvvetli olduğunu göstermektedir. Çünkü modern bilim felsefesinde Sosyal Darwinizm; insanı Tanrı tarafından yaratılmış ve belirlenmiş kaderiyle yetinen bir varlık konumundan, bilgiyi kullanan ve onun gücüyle kendi kendisinin Tanrı'sı olan bir konuma getirmişti. "Doğal olarak Darwinizm de büyük ilgiyle karşılanmıştır. Eleştiriler doğurmasına karşılık; 'Evrin Kuramı', üstü kapalı biçimlerde dergilerin

çok alâka toplayan konularından birisi olmuştur” (Hanioğlu, 1986: 25-26). Bu etkilenim Batılı bilimin Osmanlı’ya aktarılmasında -felsefî ve sosyal düzlemde- insana atfedilen anlamın krize girmesine ve yeni bilgiler ışığında sorgulanmasına neden oldu.⁵ Ancak bu dönemde Osmanlı’da dinsel ortamı böyle bir sorgulamaya açık değildi. Başka bir deyişle geleneksel olan kabullerin sınırları, Batılı bilimin bilgi sınırlarını kapsayacak güçteydi. Ancak yeni bilgi ile karşılaşılan noktada ortaya çıkan ilk direnç, maruz kalma oranı arttıkça zamanla gevşemiş ve buradaki kriz belli uyarlamalar üzerinden çoğunlukla kendine özgü çıktılarla aşılmaya çalışılmıştır.⁶

Tanzimat’ın 19. yüzyılda eğitimde, matbaada, dergicilikte ve gazetecilikte ve modern bilimin “faydalı” yanlarını alma çabasında, bilgi ile birlikte kültürel bakımdan bir etkilenim de gerçekleşmiştir. Avrupa’ya öğrenci gönderme modeli ile evrim teorisinin Osmanlı’ya ve Osmanlı eğitim sistemi içine girmeye başlaması, çözümsüz kabullerin yıkılması için Batılı bilim teorilerini ideal modeller olarak görmeye neden olmuştur. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz bilimin salt aklına ve evrensel geçerliliğine inanan düşünce, Osmanlı’nın dinsel ve geleneksel yapısını bir nevi Ortaçağ olarak görmekteydi. Böylece Jön Türk hareketi içinde Münif Paşa, Ahmet Mithat (yalnızca *Dağarcık* dergisi dönemlerinde -çünkü sonra İslam’a yönelen bir tavra bürünmüştür), Beşir Fuat⁷ (*Beşer* eserinde Spencer’dan etkilenmesi), Abdullah Cevdet (Büchner, *Natur und Geist/Madde ve Kuvvet*) gibi Osmanlı aydınlarının çevirilerinin Osmanlı’daki Batılı eğitim modelinde eğitim veren okullarda özgürce okunabilmesi (Doğan, 2012: 134) ile birlikte, bilimsel olan

⁵ Örneğin Salih Zeki’nin insan ve toplum üzerine düşüncelerinde Batı biliminin ilerliliğini ve evrensel geçerliliğini kabul ederek hareket etmiştir. Ayrıca Darwin’in evrim kuramından etkilenerek insanın da tabiat kanunlarının ona vermiş olduğu belli şahsiyet özellikleri ile ilerlemesi gerektiğini düşünmüştür. Zeki, *Dârüşşafaka Dergisi*’nde yer alan yazılarında, toplumsal alanda Batı seviyesine nasıl erişilebileceğini bu kabulleri etrafında açıklamaya çalışmıştır. Daha detaylı bilgi için bkz.: Bilal Yurtoğlu, “Dârüşşafaka Dergisinin Bilim, Düşünce ve Eğitim Hayatımıza Katkıları”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, Cilt 2, 2016, s. 82-98

⁶ “Yeniye ait unsurların giderek çoğalmasıyla, Tanzimat’tan hemen sonra pek çok sahada ve konuda eskinin terk edilmesiyle, özellikle klasik İslâm kültüründen beslenen *tek-anlamlı medeniyet* ve *tek-anlamlı bilim* kavramlarının da benimsenmesiyle, Osmanlı-Türk aydını psikolojik sıkıntıya girmiş; aidiyetinde, mensubiyetinde ve hatta hüviyetinde sorunlar yaşamaya başlamıştır” (Fazlıoğlu, 2004: 17).

⁷ 19. yüzyılda Osmanlı’da yaşanan felsefî dönüşümler ve özellikle Beşir Fuat’ın biyografik yaşamı ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz.: M. Orhan Okay, *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1969

Osmanlı'da da materyalist ve pozitivist bir düzlemde temellendi.⁸ Öyle ki Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'de biyolojik materyalizmin güçlü etkisiyle Tanrı'nın varlığı üzerine tartışmalar yapılmakta -bu okulda aynı materyalist etkinin ışığında siyasal düzenlemelere muhalif tavır da baskındı- ve bu tartışmalar çoğunlukla da materyalist söylemin zaferi ile sonuçlanmaktaydı (Hanioglu, 1986: 46).

“Bedii Nuri'ye göre böylece insan, Batı'da *kendi yaşamını belirleme özgürlüğünü* kazanmış ve itaate değil, hükmetmeye başlamıştır” (Doğan, 2012: 232). Hakim aydın anlatısına göre Batı bunu aynı zamanda bilimin sağladığı sanayi ve onun getirdiği ekonomik ve siyasi üstünlükle başarmıştır. Batı'nın gelişmiş haline bakarak onun bu seviyeye nasıl geldiğini bulma ve burada da aynısını uygulayarak gelişmişliği yakalama kaygısı, bu dönemde evrimci söylemlerin toplumsala bakışta ne denli etkili olduğunu da açıklamaktadır. Çünkü “Bu dönemde Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da biyolojik evrim teorisinin yoğun bir şekilde gündemde olması tamamen toplumsal amaçlıydı ve yeni toplumsal projelerde evrimci düşünce temel referans kaynağıydı” (Doğan, 2012: 209).⁹

Tanzimat döneminde Osmanlı düşünce dünyasında yaşananlar, söz konusu ilerlemiş olanı (Batı) yakalamak için insanın doğasını ve hakikatini çözmüş olan bilimin araçlarını kullanarak bu çöküşten kurtarma mücadelesidir. Mevcut bilim modellerine (pozitivizm, evrimcilik, materyalizm) bu yüzyıl içinde sıkı sıkıya tutunmak da bu kaygıların ve kendine özgü olan fragman algının yerel filtrelerinin bir sonucudur.¹⁰ Çünkü bu filtrelerden bakılan modern bilim külliyatında yapılan

⁸ Ancak bu temellenme salt bir aktarım formunda kabul edilmemiştir. Böylesi yeni gelişmelerin öğrencilerin maneviyatlarını zedeleme kaygısı ile düzenlemeler de yapılmıştır. “Yönetim özellikle yükseköğretimde ortaya çıkan bu problemi kavrayabildiği andan itibaren, bu okullarda okuyan öğrencilerin manevî yönden takviyesi anarşistlik olarak nitelendirilen bu fikirlerin yayılmasını önlemek için ıslah projelerinin yürürlüğü konması gibi tedbirler almaya çalışmıştır” (Hanioglu, 1986: 69). Söz konusu düzenlemelerin bir tür kaygı ile gerçekleştirilmesi, aktarılan fragman algının kalıplarının mevcut bilgi kabulleri içerisinde yeniden düzenleme ve kendine özgü filtrelerden geçirerek anlam kazandırma gayesinin önemli bir göstergesidir.

⁹ “Sabahaddin Bey'in deyimiyle; ‘Kanun-i tekâmül hadisat-ı tabiiyede olduğu kadar hadisat-ı içtimaiyede de hayatı muhitine en iyi tevaful eden ellere tevdi ile terakkiyi temin ediyor. Madem değiştirmek elimizde değil hedef-i matluba isâl edecek yol bizde ise onu bir an evvel keşfederek ta'kibin çaresine bakmalıyız ki bir esaret-i kat'iyenin bir mevt-i ma'nevînin makhûr-i ebedîsi olmayalım...’ gereken Sosyal Darwinizm'in çizdiği bu yolu anlamak ve izlemekten ibaretti.” (Hanioglu, 1986: 52)

¹⁰ Evrimci yaklaşımı savunan isimlerden birisi olan Memduh Süleyman, Darwinizm ile ilgili tenkitçi bir yazı yazmıştır. Daha sonra E. Hartmann'ın *Darwinizm* metnini çevirerek girişine yazdığı nota baktığımızda, Sosyal Darwinizmin eleştirilse dahi Osmanlı aydınları tarafından ne kadar

seçimler, bize fragman algının anlamlı bir düzen kurabilmek için pratik kaygılarla hareket ettiğini göstermektedir. Öyle ki Reinhart Dozy'nin Hz. Muhammed'i herhangi bir tarihsel karakter olarak tanımlayıp Kuran ayetlerini de evrimci tutumla olan bağdaşıkları içinden düşünen bir bağlamda ele aldığı *İslam Tarihi* eserini Abdullah Cevdet'in bir nsz yazarak çevirmiş olması, bahsini ettiğimiz eviri faaliyetlerindeki pratik kaygıya bir örnektir. Elbette daha sonra bu eserin çevirisi karşı çıkışlara uğramış, dinin yerine pozitivist aklın getirildiği gerekçesi ile kitap yasaklılar listesine alınmıştır (İnalcık, 2013: 296-297).

Tanzimat'ta mutlak akılcı bilimin evrensel anlamda geçerli bir ilerleme aracı olarak görülmesi, zamanla bu yeni değerlerin mevcut değerlerle nasıl bir ilişki içerisinde ele alınacağı meselesini doğurmuştur. Bu nedenle II. Meşrutiyet yılları ile beraber, aktarılan modern bilimin salt bir aktarım olmasından öte mevcut kültürel değerler gözetilerek icra edilmesi gerekliliği ön plana çıkmıştır. Ayrıca düşünce ve siyaset dünyasının Batılılaşmak, İslamlaşmak ve Trklk olarak üç ana akıma ayrılmış olması da bu ılımlı bakışta etkili olmuştur. Çünkü eski düzenin değiştii bir ortamda, yeni olanın kurulumunda yaşanan siyasal ve felsefi düzlemdeki bu kaotik dönem, devlet ve toplumsal olanın yeniden bilinebilir bir sabitliğe kavuşması için belli bir düzen kurma ihtiyacını doğurmuştur. Çünkü:

“Osmanlı siyâsi düşüncesinin de en büyük kaynağı tarihî ve kendi siyâsi tecrübesi olmakla beraber, o, teoriden çok pratik denemelerden gücünü alan bir düşüncedir. Bunda İslâm medeniyetinin kendine has kavramları, müesseseleri ve düşünce sistematiği olması, Osmanlı siyâsi düşüncesi için hem en büyük kaynak, hem en önemli tecrübeyi oluşturmaktadır.” (Bolay, 2015: 16).

Ancak bu kurulumda da Batılı devletlerin kendilerini o günün seviyesine ulaştırmış olan sanayi ve ekonomilerinin baş mimarı olarak görülen bilim (müspet bilim) başlıca araç olmaya devam etmiştir.

nemsendiğini görebiliriz: “Meşrutiyetin ilanına müteakip münevver fikirli düşünür gnler arasında Avrupa hekimlerinin ilmî fikirleri, felsefi itikadları hakkında malumat elde etme arzusu hasıl oldu. Bugün lm-ı tabiiyede büyük bir rol ifa eden Darwin nazariyesi hududunu ‘metafizik’e kadar genişleterek kâinatın yaradılışı hakkında birçok nazariyelerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş, felsefi meslek ve mekteblerde mühim bir tesir icra etmeye başlamıştır” (Akt. Doğan, 2012: 182).

3.2. 20. Yüzyılda Bilimde Kendine Özgü Olanı Arayış

Osmanlı'da felsefi ve siyasi ikiliklerin neden olduğu düşünsel krizler ve bu krizlerin siyasi buhran dönemlerinde propaganda araçları olarak kullanılmaya müsait yapıları, kısa sürede söz konusu ayrımların ortak bir paydada buluşması gerektiğini savunan yaklaşımların ortaya çıkardı.

“Bir yandan bürokratlar tarafından tepeden inme laik Batı kurumları, öte yandan geleneksel değer sistemine sıkı sıkıya yapışan kitleler tarafından desteklenen geleneksel İslam kurumları arasında ikilik ve çekişme kaçınılmazdı. Çekişme, Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar önderliğindeki harareti tartışmalarda, özellikle 1860'larda Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın gazete makalelerinde, sonraları daha analitik bir biçimde Ziya Gökalp'in sosyolojik yazılarında ifadesini bulmuştur” (İnalçık, 2013: 323).

Osmanlı Devleti zorlu bir dönemden geçiyordu. Devleti ve toplumu, bu karmaşa içinde istikrarlı bir düzeye çıkarmak ve orada sağlanacak denge ile olası sıkıntıların önüne geçmek gerekiyordu. Dengeyi amaçlayan bu kültürel tepki Türkiye'de modernleşme süreçlerinde ve modern bilimin aktarımında fragman algının en temel kırpıcılarından birisi olmuştur. Bu amaç yalnızca siyasi boyutta değil, düşünsel, ahlakî, ekonomik ve topluma yönelik her ne değer varsa hepsini kapsayacak bir formda ele alınıyordu.

II. Meşrutiyetle birlikte geleneksel ve kendi özümüze ait olanı işin içine katarak düşünme gayretine rağmen, bilimin keşif bağlamı sınırlarındaki katı tekniğinden ve akli kutsayan kurtarıcı vasfından vazgeçilmemiştir. Ancak yine de kültürel ve kendine özgü belli değerleri modernleşme sürecine dahil etmek, bilimsel olanın o ilk pozitivist ve materyalist kimliğini biraz olsun dönüştürebilmişti. 20. yüzyılın başlarında hakim anlatıya yerleşen bu düşünme biçimi, bilimin Batı'da din ve gelenek ile çatıştığı kabulüne karşıtlığın yaygınlaşmasında ve Osmanlı'da ve Türkiye'de -Batı'da Hristiyanlığın aksine- İslamî değerlerin toplumsal alanla çok daha iç içe bir oluşum içerisinde olduğuna yönelik yorumların gelişmesinde etkili oldu. Böylece II. Meşrutiyet ile beraber bilimsel düşüncede pozitivist ve materyalist söylemlerin biraz daha yumuşatılmaya çalışıldığı görülmektedir.¹¹ Fakat tüm bunlara

¹¹ “Bergsonizm sistemli olarak ve 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan, pozitivism ve mekanik evrimcilik akımına tepki halinde ilk defa bir genç profesör ve yazar zümresi tarafından savunulmaya başlandı. Bu zümre *Dergâh* dergisini çıkardı (1921) (...) Bu yeni çevre yalnız Bergson'u

rağmen hala Batılı medeniyetler seviyesine bilim ve modernleşme ile ulaşılacağına inancın güçlü etkisi bilimsel düşüncenin temellerine oturmuş bir gelenek olarak derinlere -kendi kültürel yapısına da bulanarak- kök salmaya devam etmekteydi.

Bu atmosfer içerisinde kendine has olanı gündeme taşıyan örneklerden birisi Namık Kemal'in *Renan Müdafaaanamesi* metninin kaleme alınmasına neden olan olaydır.¹² Bu reddiye, Ernest Renan'ın bir konferansta¹³ bilimsel düşünce ile dinin (bilhassa da İslam'ın) yapısal farklılıkları nedeniyle asla uzlaşamayacağını, hatta dinsel olanın ortadan kalkması ile bilimin ışıyla aydınlanan dünyanın hakikatin ta kendisi olduğunu savunan düşüncelerine karşı hazırlanmıştı.¹⁴ Ernest Renan, İslam'ın tutuculuğunun ve tabiatı araştırmayı gereksiz görmesinin Müslümanların bilimsel faaliyetlerini boğduğunu düşünür. Bunu İslam'ı aşağılamak için söylemediğini, Hristiyanlıkta da aynı mücadelenin olduğunu belirterek genel bir yorumda bulunduğunu ifade eder. İslam'ın parlak dönemleri tezine de, aslında parlak dönemleri sağlayan isimlerin sanıldığı gibi Arap ve İslam inancına sonuna kadar bağlı isimler olmadığını söyleyerek ve sadece dilsel bir ortaklığın bulunduğu bahsederek karşı çıkar. İhsan-ı Safa ekibini bunun güzel bir örneği olarak görür. Bu isimlerin, İslam'ın rahat bıraktığı bir dönemde çalışmış olduklarını ve felsefeyi ve aklı bu dinî tutuculuğun gevşediği bir dönemde geliştirdiklerini iddia eder.

Namık Kemal'e göre Renan bu ifadeleri ile eksik bir bilgiyle hareket ederek büyük genellemelere gitmiştir. Kemal'e göre İslam dini, onun anlattığı gibi akılcı düşünme ve bilim ile çatışan değil, aksine dinler arasında bilimsel bakışa en çok imkan tanıyan dindir. Renan için aslını ıskalayarak Batılı bir gözle bakıp işine gelen bilgilerden ve örneklerden yararlanarak genel kabullere varmıştır. Çünkü Renan'ın

ileri sürmüyor. Gökalp'in sosyolojik felsefesine tepki halinde E. Boutroux, W. James ve Bergson'a, yani evrimcilik ve zihinciliğin karşısındaki *anti-intellectualisme*'e dayanıyordu. Her üç filozofun ortak vasfı, zihinciliğe olduğu kadar mekanizme karşı ve plüralist oluşları idi. Genç Türk düşünürleri de bu yeni akım önünde her noktadan birleşik değildirler. Ortak cepheleri yalnız pozitivistlere karşı vaziyet almalarında idi. Her üçü de Türk pozitivistine hücumda birleşiyorlardı" (Ülken, 1994: 375-376).

¹² Dücan Cündioğlu'nun, *Divan Dergisi*'nin 1996'da ikinci sayısının birinci cildinde yayınlanmış olan "Ernest Renan ve 'reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı" başlıklı makalesinde gördüğümüz gibi Renan'ın bu yaklaşımına dair reddiyede bulunanlar, İslam'ın düşünmeye ve bilime engel olmadığı savunusunda birleşmişlerdir. Bu iddiayı dört bir koldan kanıtlama çabaları ise yerel fragman algının, aktarılmış olan bilimsel fragman algı ile bilim-din ilişkisi içerisinde kendine özgü yanıtlar vermiş olduğunu göstermektedir.

¹³ 29 Mart 1883, Paris.

¹⁴ Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi*, İlk baskı tarihi 1908.

bakışı, başka bir dünyanın görmek istediklerini içermektedir. Renan'ın konuşmasında kendi salt bilimci tavrını onaylamak üzere kullandığı kadı hikayesine, İslam düşüncesinin bilimin karşısında bağnaz kalışını göstermek niyetiyle yer vermiştir. Namık Kemal de aynı şekilde İslam tarihindeki isimlerden kendi düşüncesine uygun olan örnekleri seçerek, kendi varsayımını kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁵ Tam burada, modernleşme karşısında kendine ait olan değerleri muhafaza etme refleksinin gücünü görebilmekteyiz.¹⁶ Bunun yanında, iki farklı kültürün ve yaşamın tek bir konu özelinde bambaşka sonuçlara ulaşmış olmalarının altında, tarihsel olana yönelmedeki farklılıklar ve pratik olarak işe yarayanın seçilmesinde işleyen fragman algısal seçim söz konusudur. Tartışmada, her iki cephe de (Renan-Kemal) kendi perspektiflerinden haklı çıkabilecekleri argümanları seçmişlerdir.

Kendine özgü olanı bilimsel temeller içinde bulmaya bir diğer örnek ise, Ahmet Mithat'ın W. J. Draper'ın metnini çevirmesi ve bunun sonuna eleştirilerini ekleyerek *Niza-i İlim ve Din* başlığıyla yayınlamasıdır. 19. yüzyıl keşif bağlamı içerisinde Batı'dan bakıldığında -tıpkı Hristiyanlık gibi- İslam'ın da bilimsel deneyleri ve felsefi düşünceleri kat'i suretle yasaklayan ve dışlayan bir din anlayışı olarak kabul edilmesi, İslam'ın bu hakim bakıştaki gibi olmadığını savunma reflekslerine neden olmuştur. Ahmet Mithat düşüncelerini böyle bir savunma alanı içerisinde ortaya koymuştur. Üstelik o hem dinsel olanı dışlamadan, hem de bilimsel olanı salt bir formda kabul etmeden bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ahmet Mithat, dinsel olanın karşısına konumlandırılmış materyalist ve evrimci bilim anlayışının fazlasıyla keskin olduğunu düşünür. O nedenle de, bu salt organizmacı-evrim tutumunu yumuşatmaya çalışmıştır. Ona göre insanın evrimle, aciz bir varlıktan bugünlere gelmiş olması dini doktrinle çatışan bir şey değildi, *ayrıca* dinsel

¹⁵ Batılılaşma dönemlerinin yoğun olarak hissedildiği ve aktarılan pozitivist bilimin güçlü etkileri nedeniyle mevcut olan değerleri yitirme kaygısı bir tür şahsiyet düşüncesini akla getirmiştir. Namık Kemal de milli şahsiyeti ve İslam'ın geçmişten miras güçlü değerlerini yitirme kaygısıyla hareket ederek bu dönemde pozitivist ve materyalist bilim söylemleri karşısında kendine özgü olanı arayan bir konumda yer almıştır. Bu dönemde materyalist düşüncenin karşısında Alman düşüncesinin etkilerini hissettiren romantik tutum açısından Namık Kemal üzerine bir değerlendirme için bkz.: Süleyman Hayri Bolay, *Namık Kemal'in İslâm'a Bakışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992

¹⁶ "Namık Kemal gerek vatan anlayışı, gerek devlet anlayışı, gerek hukuk anlayışı, gerekse örf ve âdet anlayışı itibarıyla cemiyetin değerlerinin muhafazasına, ama bir kısmının Batı'dan alınacak esaslarla yenilenmesine ve Batı'nın tartılı, ölçülü bir şekilde memlekete kontrollü bir şekilde girmesine taraftardır" (Bolay, 1992: 31).

olanda bu akışa karşı çelişen şeyler yoktu (Ülken, 1994: 118). Ahmet Mithat sadece ilerlemenin önünde dinin engel olarak görülmesinden rahatsızdı. Ona göre gelişmenin ve ilerlemenin önündeki tek engel din değildir. Bu nedenle çatışmacı söylemleri, sentezci bir bakış açısıyla aşmak gerektiğini ve İslam özelinde evrimsel olanın düşünülmesini önemsemiştir. Bilim-din ilişkisini sentezci bağlamdan hareket ederek kuran bir diğer isim olan Mustafa Satı Bey ise İslam ile Hristiyanlığı birbirinden ayrıştırarak meseleyi tartışır. Bu ayrım ile birlikte sanılanın aksine İslam'ın ilerleme yolunda Hristiyanlık'tan daha elverişli olduğunu açıklamaya çalışmıştır. İslam'ın daha toplumsal bir din olduğunu bu nedenle öyle ele alınması gerektiğini söyleyişinde de aynı çabayı görürüz (Ülken, 1994: 183). Ona göre:

“Bir vadinin ekilmemiş olduğunu görünce, onun ekilemez olduğuna hükmetmek neden mantıksız ise, İslam milletlerinin de ilerlememiş olduğuna bakarak İslamiyetin ilerlemeye engel olduğuna hükmetmek de o kadar mantıksızdır. (...) İslamiyet kaderi kabul eder, fakat iradeyi ve cehdi de emreder. Bizde pek yaygın olan tembellik İslamiyet'in neticesi değildir. Sadece bir alışkanlık ve bilgisizlik eseridir” (Akt. Ülken, 1994: 183-184).

Böylece Mustafa Satı, dinin bahanesine sığınarak tembellik etmek yerine ilerlemek için çalışmak gerektiğini vurgulamaktadır.

Türkiye’de sosyolojinin akademik düzeyde bilimsel bir meşruiyet kazanmasında da yukarıda anlatılan ayrımlardan, tartışma ve karşılaşma noktalarından uygun bir sentez ve dengeli bir felsefe oluşturma çabasını görebilmek mümkündür. Bu noktada karşımıza elbette bu alanın kurucu ismi Ziya Gökalp çıkar. O Tanzimat’taki salt aktarmacı tutumun getirmiş olduğu belli başlı ikiliklerin neden olduğu sorunların medeniyet ve hars olanın ne olduğunu tam olarak anlayamamaktan kaynaklandığı ve sürekli birbirine karıştırılması nedeniyle vücut bulduğunu düşünür. “Türkiye nasıl kurtulur?” sorusunun cevabının peşinde olan siyasal ortamda, o “hars” ve “medeniyet” kavramlarını birbirinden ayrıştırarak işe başlar. Bu ayrımı pek çok çalışmasında ele aldığı toplumsal alanlarda gerçekleştirmeye çalışır. Ona göre medeniyet; bilimsel olan araçların, tekniğin, yöntemin aktarımıdır. Dolayısıyla harsa ait olan ahlaki, dinsel ve geleneksel değerler korunarak, Batı medeniyetinin yalnızca medeniyet düzleminde aktarımı mümkündür. Böylece “Avrupa medeniyeti, bu konularda yüksek bir düzeye ulaştığı için, Avrupa medeniyetine girmek, milletimiz için yükselişin şartıdır” (Gökalp, 2005: 15). Tanzimatçıların her yönüyle

Batılılaşma'ya yönelen tutumunun neden olduğu ikili ayrımlar onun yeni formülü ile aşılabilir görünür. Gökalp'de de var olan, yeni olan toplumsalın sorunlarının çözümünü araştırmak ve kendimize ait olanı yitirmeksizin medeniyetin tanımını içine girebilmektir. Ona göre tam manasıyla Batı medeniyetine dahil olmak zorunludur, onun zamanına kadar medeniyet içerisinde yarım yapılanlar geri kalmışlıkla sonuçlanmıştır (Gökalp, 2005: 57-58).

Böyle bir bakış ile medeniyetin Batı medeniyetine dahil olması gerektiğinden emin olan Gökalp, yine çağın bir gereği olarak kültürel olanın içindeki yeni ulus-devlete ait olan unsurlara odaklanır. Kültürel olan, bir ulusu ulus yapan tek şeydir. Çünkü ona göre ahlakî ve kültürel alanlardaki niteliklerini kaybeden ve sadece sanayiye ve bilime yönelen bütün medeniyetler zamanla yozlaşmışlardır. Bu nedenle yozlaşmayı engelleyen ve bir medeniyetin içinde kendi olmanın devamlılığını sağlayan şey -içinde olası bir medeniyet tohumu da taşıyan- kültürdür. Gökalp'e göre medeniyetsiz bir kültür her zaman gelişmeye ve devam etmeye gebedir, ancak kültürsüz bir medeniyetin sonu her zaman yıkımdır.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri ile birlikte yaşanan siyasal değişimler, bilimsel olanın bu dönüşümler içerisinde nasıl bir işlev yüklendiğini ve yüklenmesi gerektiğini önemli bir tartışmaya dönüştürdü. 19. yüzyılda ve bu yüzyılında sonlarında Batı'nın üstünlüğünün başlıca mimarlarından olan bilim ve bilimsel düşünce, medeniyete erişmek isteyen toplumların ilerlemesini mümkün kılan bir modeldi. Siyasi ve ekonomik anlamda yeni bir rejime geçişin tam olarak böyle bir modelin hakim fragman algıda yer aldığı 20. yüzyıl başlangıcına denk gelmesi, bilimsel olanın siyasal olanla bağlantısını güçlü kılmıştı. Bu nedenle bilimin meşru otoritesini kendi yanına çeken politikayla hareket eden Osmanlı aydını -siyasi ve toplumsal anlamda ilerlemeci yaklaşıma sahip isimlerin bu yaklaşımı ne kadar içselleştirip içselleştirmedikleri tartışmasına girmeden- ağırlıklı olarak geleneksel ve dinsel olan her şeye karşı kendisini siper alarak konumlandırması gerektiği ön yargısına sahipti. Yusuf Akçura'nın bilimsel teorileri İslamî ilkelerle bir arada ele alan yaklaşımlar karşısında hayret etmesinin altında bu ön yargı yatmaktadır. Örneğin Kepler kanununu Kuran'da bulan bir matematik profesörü, Akçura'ya göre ilmi tamamen yanlış anlamıştır, çünkü Akçura'ya göre ilim bu ikisinin karışmasına

imkan vermeyecek bir anlama sahiptir (Erişirgil, 2007: 79). Bu dönemin baskın kabullerine göre, çağdaşlaşmak yalnızca ve yalnızca Batılı bir akılcılık ile geleceğe yönelmek ve eskiden köklü bir kopuş ile mümkün olabilirdi. Bu ön yargı halk-aydın ayrımlaşmasında olduğu gibi Türkiye’de bilim-din ilişkisinin ayrımlar halinde şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır.

II. Meşrutiyet ile beraber modernleşmeyi bize özgü bir biçimde gerçekleştirebileceğimizi savunan sentezci düşüncelere rağmen, 19. yüzyıl keşifçi metodolojisini benimseyen hakim bilimsel bakışın neden olduğu çatlak, devamlı güçlenen bir yarıma olarak 20. yüzyılın ortalarına kadar ayrılmaya devam etti. Çünkü bu yarıma, Tanzimat’tan öncesinde başlayan bir sürece dayanmaktaydı. Osmanlı’da ulema ve kalemiye sınıflarının ayrımına dikkat çeken Halil İnalcık’tan hareketle, bu iki sınıfın iki farklı söylem alanı yarattığına değinen Şerif Mardin de tam olarak bu köke işaret eder (Mardin, 2011). Mardin’e göre o dönemde kalemiye sınıfı (örneğin Kâtip Çelebi) daha seküler, ulema sınıfı (örneğin Kınalızade) ise dinsel olana yönelikti. Son dönemlerde Avrupa’da olan bitenleri görmeye giden bürokratlar çoğunlukla kalemiyeden seçilmişti. Bu nedenle Mardin’e göre aslında siyasal söylem alanında bilim-din ayrımı 18. yüzyılda doğmuştur. Çünkü kalemiye sınıfının Avrupa etkisine maruz kalışı ister istemez, düşünce dünyalarının da dönüşümüne neden olmuştu. Başka bir deyişle, kendiliğinden var olan bilgiyi farklı insan tanımlarından hareketle yorumlayan bu iki alan (bilim-din), böylesi bir kültürel etkilenim ayrımıyla daha da meşrulaşan ve siyasal bir anlam kazanan bir yapıya bürünmüştür.

Bu dönemde bilimsel cephenin, aşırı pozitivist ve materyalist bir kimlikle söylemler üretmesi, karşı cephenin kurulumunu da radikalleştirmiştir. Mutlak bir zıtlığın hakim fragman algının en güçlü kabullerinden biri olması nedeniyle bu dönemde bilim ile dinsel-geleneksel değerleri uzlaştıracı yaklaşımlar (Bergsonculuk gibi) güçlü bir ifade alanı ve pratik düzlemde destekleyici bir karşılık bulamamıştır. Başka bir deyişle bilimi geleneksel olan değerlerle uzlaştıracı bir tanımlama ile ele alan yaklaşımlar, Osmanlı’da bu dönemde bilim-din ilişkisinde hakim olan çatışmacı

söylemin gölgesinde kalmışlardı.¹⁷ Örneğin tarihte modernist İslamcı olarak bilinen Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin 20. yüzyılın başlarında ortaya koymuş olduğu düşünceler o dönem için yeterli etki alanı bulamadı. Çünkü Ahmed Hilmi - döneminin hakim bilim tanımının aksine- materyalist söylemin maddeyi sonsuza dek var olacak bir yapıda düşünme alışkanlığını, bir başka bilimsel gerçeklik olan entropiyi ihmal eden yanlış bir bakış olarak değerlendirmişti (Ülken, 1994: 285). Entropinin bilimsel bir doğa yasası olması ise onun bu düşüncelerini bilimsel bir düzlemde ortaya koymasına imkan tanıyordu. Bu yüzden Ahmed Hilmi'ye göre doğa devamlı ölüme gidiyordu, madde ise aslında enerjiden başka bir şey değildi (Ülken, 1994: 285-286). Böylece fizik bilimin ve maddenin mahiyetindeki değişimlerin felsefi düzlemde yarattığı etkiden hareketle Filibeli Ahmed Hilmi, bilimsel ve manevi olanın bir aradalığını mümkün gören çıkarımlara ulaşmıştı.¹⁸

Bilim tanımları karşısında belli felsefi sentezlerle ortaya konulan bu ve benzeri düşünceler, söz konusu katı bilimci ve katı dinci cepheler tarafından kendi gözlüklerince ya karşı safta ya da kendi taraflarında olmaları bakımından yorumlanmış -dönemin iki değerli mantık formuna da uygun olarak- ya ret ya da kabul sınırlarında değerlendirilmiştir. Böyle bir ortamda, söz konusu uzlaştırmacı söylemler 19. ve 20. yüzyılda kendi geleneğini oluşturamayan etkisiz ifadeler olarak kaldılar. Çünkü dönemsel algı keşifçi bağlamın sınırları içinden düşünerek mutlak bir düzene geleceğe ve ideal olana ulaşmak arzusu içindeydi, öncelik kaotik olanı çözümlemektir. Bu sebeplerden ötürü de uzlaşımçı söylem tarihsel olarak her zaman

¹⁷ Örneğin Konya'daki "enerjetizm" akımı (Naci Fikret Baştaç, Namdar Rahmi) ve onların *Yeni Fikir* dergisi ile ortaya koymuş oldukları sentezci yaklaşımda olduğu gibi (Ülken, 1994: 420). Bu sentezci tutum, Tanzimat'ta ve 20. yüzyılın ilk yarısında keşif bağlamının bilgiye yönelik keskin doğruları ve sınırları içinde kendisine güçlü bir yer bulamamıştır.

¹⁸ Filibeli Ahmed Hilmi *İslâm Tarihi* adlı eserinde bilimsel düşüncenin ve felsefenin gelişimine engel olmayacak ideal dinin İslam olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bunu kanıtladıktan sonra da İslam içinde belli düşünce biçimi ayrımları yaparak, bunlar arasında bilimsel düşünce ile en ideal uzlaşıya sahip olacak olanın tevhid düşüncesi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre "İslâm'ın en parlak devirlerini tetkik edecek olsak görürüz ki, o devreler, hep tevhid fikrinin en fazla anlaşıldığı ve en sağlam uygulandığı zamanlardır" (Hilmi, 2009: 267). Tevhid düşüncesi bilimsel ve felsefi olana engel olmamaktadır. "Yalnız tevhid fikridir ki, vicdani bilgilerin olduğu gibi bilimsel bilgilerin de gerçekliği bakımından gelişimine engel olmaz. Bu sebepten dolaydır ki, en büyük düşünürler, kurtuluşu tevhid fikrinde bulmuşlardır. Dé Hartmann, geleceğin dininin 'ancak tevhid düşüncesine' dayalı bir din olabileceğini söylüyor. Fakat Hartmann'ın bilemediği için söyleyemediği bir şey var ki, o da: Tevhid fikrine dayalı yegâne dinin, İslâm dini olduğudur" (Hilmi, 2009: 268).

var olmasına rağmen, hakim anlatıda yer almaması nedeniyle 19. ve 20. yüzyıl boyunca merkezi bir konumda olma imkanına kavuşamamıştır.

3.3. 20. Yüzyılda Bilim Tarihi Yazımı

19. yüzyılda Batı'nın kendi bilim tarihini yazma ve yazarken de bir üstünlük anlatısı olarak yeniden kurma çabası Bilim Devrimi anlatısını meydana getirmiştir. Ancak 20. yüzyılda bilginin mahiyetinde yaşanan değişimler, Bilim Devrimi anlatısında eksik bırakılmış olan kültürel ve sosyolojik koşulların önemli değişkenler olduğunu fark etmiş ve bilim tarihi ve bilim felsefesi üzerine öznenin inşası özelinde yeniden bakılmıştır. Avrupa'da bilim tarihi yazımında özne-nesne ilişkisinden yola çıkarak yaşanmış olan bu farklı fragman algılar, Türkiye'de bilim tarihine bakışta farklı dönemlerde farklı yorumlar gelişmesine neden olmuştur.

Batı'da bilimin nesneyi keşfedilen bir sıfatta konumlandığı 19. yüzyıl bilim tarihi anlatısını kendi çalışmalarının merkezine yerleştiren tutumun en kuvvetli örneği Adnan Adıvar'dır. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* adlı eserinde, Osmanlı'da Fatih döneminde bilimsel gelişmelerin olmazsa olmazı sayılan ve Batı'ya paralellik gösteren bilim çalışmalarına (denizcilik, hatıracılık, coğrafya, matematik ve fizik gibi) tanınan özgürlüklerin o dönemde bilimsel bir kısırdanmaya neden olduğuna dikkat çekerek, dinsel engellerin olmadığı bir ortamın bilimin gelişmesi için elzem olduğunu vurgular. Ona göre bu nedenlerden dolayı Osmanlı'da bilimsel özgürlüğe karşıt hakim tutum (özellikle dinsel olan) bilimin bu coğrafyada geri kalmasına neden olmuştur. Takiyüddin rasathanesinin¹⁹ yıkılması ona göre

¹⁹ İhsan Fazlıoğlu, rasathanelerin kuruluşu ve yıkılışı üzerine önyargılı tutumların hatalı olabileceğini ifade eder. Özellikle Semerkant Rasathane'sini anlatırken bu konuya değinir. Ona göre geçmişte gerçekleşmiş olan rasathanelerin kuruluşları ve yıkılışları, yalnızca bilimsel ve dinsel bir söylem üzerinden değerlendirildiğinde eksik kalacaktır. Bu nedenle bu olaylar o dönemin sosyal ve siyasal koşulları üzerinden düşünülmelidir. Aristoteles'in ay-üstü ve ay-altı evren tasvirinin güçlü bir kabul olması ve evrenin matematiksel bir model ile bilinebilir olduğu düşüncesi, ona göre rasathanelerin Osmanlı'da kurulmasında önemli bir etkidir. (Fazlıoğlu, 2015: 32). Bilginin böyle bir kabul içerisinde işlenmesi de rasathanelerin kuruluşu ve yıkılışında etkili bir rol oynamıştır: "Çünkü İslâm ve diğer medeniyetlerde hemen hemen bütün rasathaneler belirli durum ve şartlar ortadan kalkınca ya bizzat yıkılmış ya da yıkılmaya terk edilmiştir. (...) Bu çerçevede rasathaneyi Eflatuncu/riyâzi hikmetin konuşulduğu ve ay-üstü dünya ile irtibat kurulduğu -cami/mescid gibi- bir mabed olarak görmek mümkündür. Öte yandan riyâzî hikmete bağlı kalarak astroloji yani ay-üstü âlemin matematiksel dille resmedilen konumları ile ilişkilerinin ay-altı yani fizike/doğaya etkilerinin ne olabileceğini tayin ve tespitle, bu tayin ve tespitten hareketle geleceği öngörmek şeklinde

Osmanlı'da müspet ilimlere karşı düşmanlığın varlığını gösteren vahim bir vakadır (Adıvar, 1982: 106). Aynı şekilde Adıvar'ın Kâtip Çelebi'yi Türk biliminin Rönesansı olarak gösterme çabası da bilimsel olanın mutlaklığını esas alan bir cepheden baktığını göstermektedir (Adıvar, 1982: 151). Adıvar bu eserinde, 17. yüzyılda Avrupa'da bir cevher gibi parlamaya başlamış olan Aydınlanmanın kaynağı olan bilimin tarihini açıklarken kültürel ve toplumsal etkenleri dışarıda tutan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle çalışmasında Osmanlı bilim tarihini yalnızca bibliyografik bir yöntemle ve elbette dönemin ilerlemeci bilim algısına uyarak gerçekleştirmiştir. Eserinde Batılı bilimi kutsayan metaforik söylemlerde bulunması, Batılı bilim devrimi anlatısını sorgusuz sualsiz bir biçimde ne denli benimsediğini gösterir. Ona göre dinciler tarafından acımasızca yakılan bilimci Bruno'nun havaya karışan beyin küllerindeki akıl, Aydınlanma için dünyanın daha akılcı bir atmosfere karışmasında etkili olacak kadar kıymetlidir (Adıvar, 1982: 178).

Osmanlı'da bilimin ve bilimsel olana merakın tamamen savaş temalı pratik kaygılarla gerçekleşmiş olması da Adıvar için bilimselliğe aykırı bir durumdur. Adıvar'ın bilimsel olan tanımında, bilimsel olana öznel değerler içeren pratik kaygılarla yaklaşmak akılcı bir yaklaşım değildir. Bu yergide bulunmak için Adıvar mezkur eserinde, Batı'da da bilimin belli pratik ihtiyaçlar doğrultusunda geliştiğinin ve teknolojik aletlerin bu doğrultuda geliştirildiğinin bilgisini vermekten kaçınmıştır. Çünkü ona göre yeteri kadar akılcı yaklaşmayan Osmanlı, pratik düzeyde kalması nedeniyle Batı seviyesine erişememiştir. Kısacası insan artık sandığımız gibi dinsel bir söylemin Tanrı'sına muhtaç değildir. O doğanın ayrıcalıklı ve ayrıcalığını da aklından alan bir varlıktır. Evrim bize bunu göstermekte ve her geçen gün güçlenmektedir. Bunun için de öncelikle bilimin mutlak akı ve pozitivist materyalist yöntemleri ile hareket etmeyi, bağnaz olan eskiye ait pratik çıkarıcı dinsel söylemleri bırakmamız gerekir.²⁰

özetlenebilecek tavrın devletlerin bürokrasileri ve fetih politikalarıyla olan ilişkilerini belirlemek son derece önemlidir." (Fazlıoğlu, 2015: 32-33) Fazlıoğlu'nun da dikkat çektiği gibi Takiyuddin Rasathane'sinin yıkılışını yalnızca bilimsel akla karşıtlık olarak yorumlamak eksik ve yanlış bir okuma biçimidir.

²⁰ Adıvar, Bilim Devrimi anlatısının fragman algısından hareket etmesi nedeniyle Osmanlı'da bilimsel faaliyetlere bakarken böylesi bir tablo görmekteydi. Gördükleri neticesinde de sorun olarak ortaya koyduğu meselelere yine salt akılcı bir bilimsel bakışla çare bulunabileceğine inanmaktaydı. Ancak sonraki tarih çalışmalarında değişen fragman algısının inşacı bir bağlama dönüşmesi Osmanlı'da

Adıvar'ın bu eserindeki tutumu tarihsel olana bakışta işleyen fragman algının Türkiye cephesinde gerçekleşmiş önemli bir örneği olarak Türk bilim tarihi yazımındaki en derin sorunlardan birisini somutlaştırarak kendisi ile göstermiştir. Bu sorun, Batılı bilimin ve teknolojinin bir tür ilahî yeteneklere sahip insanlara indiği, bizim ise bunu sadece kendi çıkarlarımız için naklettığımız ve kendi içimizde bu tarz bir vahiysele mesaja nail olamadığımız eleştirisidir. Ancak bu bakışın da çağın sınırları içerisinde gerçekleşmiş olduğunu unutmamak gerekir. 21. yüzyılın bambaşka bir forma bürünmüş insan ve evren tanımlarından hareketle, bu dönemdeki yorumları küçük düşürücü bir tavırla ele almak, benzeri bir hataya düşmek demektir. O yüzden burada dikkat çekmeye çalıştığımız şey; insana yönelik anlamın mahiyetinin, hem mevcut bilgilerle edinildiği, hem de bilgileri edinirken etkilediği karşılıklı ilişkinin, bilginin ve onu işleyen yöntemlerden birisi olan bilimin mutlaklığının gerçek değil inşa edilmiş bir anlatı olduğunu görmeye çalışmaktır.

Eserlerini 1940'larda veren Adıvar, bilimin saf aklını ve mutlaklığını zedeleyecek olan dönemin yeni fiziksel gelişmelerinden de haberdardır.²¹ Ama o yeni olan bu belirsizlik ve kaotik olanın karşısında, hali hazırda anlayabildiği ve içinde anlamsal olarak nefes alabildiği bilimsel olanın düzenli, belirli ve evrensel yönüne sıkı sıkı tutunmayı tercih etmiştir. Einstein, Planck ve Heisenberg gibi isimlerin neden olduğu bu yeni fiziksel söylem alanının metafizikçiler ve dinciler için bir ispat ve söylem alanı yaratmış olmasından oldukça rahatsız görünmektedir (Adıvar, 1987: 8). Çünkü kaosu olduğu bir ortamda bilimin olamayacağını düşünüyordu. Sonraki yıllarda aslında bilimi sağlayan şeyin bu kaos olduğu yorumlarının güçleneceğini hiç tahmin etmemişti.

İslam'ın ve ilim geleneğinin oldukça kompleks bir ilişki içerisinde olduğu ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Bolay'ın değerlendirmeleri buna örnektir: "Osmanlı düşünürleri, kendilerinden önceki İslâm düşüncesi geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramış, temellük etmiş ve o geleneği bir ölçüde devam ettirmiştir. Osmanlı âlimlerinin Farabi'den, İbni Sînâ'dan, Gazâlî'den, Fahreddîn-i Râzî'den, Taftazânî ve Cürcânî'den, Sadreddîn-i Konevî'den, Sühreverdî-i Maktûl'den gelen bir düşünce geleneği var. Bu sebeple Osmanlı düşüncesinin, İslâm düşünce geleneğinin bütün eğilimlerini renkli bir tablo halinde, bir sentez olarak buluştuğu yer olduğunu söyleyebiliriz" (Bolay, 2015: 15-16)

²¹ Bu dönemde İkinci Dünya Savaşı'nın nükleer boyutlarının da etkisiyle Türkiye'deki üniversitelerde (özellikle İstanbul Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi'nde) atom fiziği üzerine (W. Heisenberg'in de katıldığı) konferanslar vermeye ve çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu konuyla ilgili kısa bir çalışma için bkz.: Kaan Ata, "İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi'nde 'Atom Alimleri'nin Konferansları (1950-1955): W. Heisenberg, T. Allibone, O. Hahn" *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, Cilt 1, 2013, s. 84-958

Osmanlı Türklerinde İlim eserinin aksine *Tarih Boyunca İlim ve Din* adlı kitabında Adıvar'ı bilim tarihi sürecinin bir tür kendiliğinden ilhamla parlayan bir süreç olmadığını yazarken buluruz. Öyle ki Newton'dan bahsettiği bölümlerde onun dinsel yönünün ve doğanın ardında yatan vahdeti vücut anlayışına uygun bir Yaradan olduğunu söyleyen dindar yönünün ne denli kuvvetli olduğunu göstermeye çalışır. Adıvar bu eserinde bilimi, bağnaz dindar kabuller dışında ama Tanrı inancını da tamamen reddetmeden yapılabileceği bir düzlemde konumlandırmaya çalışır. Osmanlı bilim tarihine bakarken Batılı bilim çerçevesinden hareket eden Adıvar, bu eserde bilimsel olanda dinsel olanın etkisini de işlemiş olur. İlk eserinde çok daha katı bir bilim kabulünden hareket ederek Osmanlı'da bilimsel olanın neden gelişemediğini belli eksiklikler üzerinden yorumlamıştır.²² İkinci eserinde ise dinsel olanın bilim yapma önünde katı bir engel olmadığı ve belli şartlar altında her ikisinin de sürdürülebileceği imasında bulunmuştur. Bilim-din ilişkisi bağlamında Adıvar'ın ele aldığı örneklerin ve vardığı sonuçların değişimi, tarihsel olayları yorumlarken mevcut kabullerin (fragman algının) ulaşılan neticeleri nasıl etkilediğini göstermektedir. Aynı zamanda, doğa bilimleri alanında -fizik bilimi özelinde- yaşanan doğanın ve evrenin bilgisine yönelik iki değerli mantığın olasılıklar alanına dönüşmesi ve kesin bilinebilirliklerin olasılıklar içerisinde kaybolması gibi önemli değişimler, bu iki eserde nispeten farklı detayların yer almasında belirleyici olmuştur.

Tanrısal olana bağlılığın bilimsel alanda geri kalmaya neden olduğu kabulünün yalnızca 20. yüzyılın başlarına ait bir yaklaşım olmadığı günümüzdeki

²² Batı'nın Bilim Devrimi anlatısından yola çıkarak Osmanlı'da bilimsel ve felsefi düşüncenin incelenmesine çabalayan fragman algı ile böylesi sonuçlara ulaşmak oldukça doğaldı. Hatta bu yaklaşım biçiminin 20. yüzyılın inşa bağlamı sınırları içerisinde eleştirilmiş olması da aynı derecede doğaldı. Nitekim S. Hayri Bolay'ın bu konudaki eleştirilerine bakıldığında, fragman algıda farklı parçaların değerlendirmeye dahil edildiğinde farklı anlam inşalarına neden olduğu net bir şekilde görülmektedir: "Önce, 'Osmanlıda bilim ve düşünce hayatı yoktur.' diyenlerin iddialarına kısaca temas etmek isabetli olacaktır. Bunlara göre, Osmanlıda bilim ve düşünce olmadığı gibi felsefe ve felsefi düşünce de yoktur. Zira kapıkuluğunun olduğu yerde düşünce ölür. Osmanlıda da herkes 'kapıkulu' idi. Ortaçağ Hristiyan dünyasında Saint Augustin, Saint Thomas, Abelard, Dons Scotte ve benzeri Kilise Babaları nasıl filozof sayılıyorlar? Onlar kapıkulu sayılmıyor mu? Onlar, dini felsefeyle birlikte götürmüyorlar mıydı? Modern felsefenin babası sayılan Descartes'in ömrü, Hollanda'da Kraliçe'nin ve İsveç Kraliçesi Elizabeth'in himâyeleri altında geçerken acaba o 'kapıkulu' değil miydi? Kapıkulu idiyse nasıl büyük filozof sayılmaktadır? Acaba Hannover Prensi'nin sarayında ömrünü kütüphâne müdürlüğü yaparak lüks bir hayat içinde geçiren Alman filozofu Leibniz, bir 'kapıkulu' sayılmaz mı? Prusya İmparatorluğu'nun resmi filozofu tayin edilen Hegel, 'bir kapıkulu' olamaz mı? Olursa nasıl filozof sayılır? Olmazsa nasıl filozof olur?" (Bolay, 2015: 17).

örneklere bakıldığında da görülebilir. Osmanlı bilim tarihi üzerine eser vermiş olan Remzi Demir; insan temelli bir bilim anlayışından, yaratılardan ve yaratandan yola çıkan bir doğayı anlama çabasına vurguda bulunmasıyla önemli bir noktaya değinir. Bilim tarihi anlatılarından farklı olarak, Osmanlı’da olduğu gibi, bilimsel ve teknik gelişmelerin Batı’da da belli ticari kaygılar ile gerçekleştiğine dikkat çeker (Demir, 2014: 74). Ancak ona göre Osmanlı bilimi merkeze almak yerine, çözüm odaklı pratik kaygıları merkeze almıştır. Batı ise bilimi merkeze alarak, pratikten oraya ulaşmıştır. Kısacası Demir’e göre Batı, bilim için bilim yapma gayretinde olmuştur. Demir bu kabulü ile Batı 16. yüzyılda dinsel ve geleneksel olandan sıyrılan bir bilim mantığıyla hareket etmeye başlamışken, Osmanlı’nın 19. yüzyıla kadar geleneksel ve dinsel düşüncelerden neden çıkamadığını sorgular.²³ Onun bu sorgulaması hala salt akılcı ve ilerlemeci bilim geleneği içinden, bir ilerlilik-gericilik zihniyetinden hareket ettiğini göstermektedir. İlerleme ve geri kalma düşünceleri, zamanın 19. yüzyıldaki anlamından hareket etmenin sonucudur.

Ona göre Yunan aktarımları ile gelişen felsefi ve bilimsel alt yapı anlamında Batı’nın ve Doğu’nun temelleri aynıdır. Ancak Doğu -Batı’nın aksine- gelişmekten uzak kalmıştır. Bu uzaklığı Adıvar’ı da kaynak olarak kullanarak, Yunan düşmanlığını bir türlü aşamamak olarak yorumlamıştır. Bazı sultanlar gelişmeye yakın bazıları ise uzak kalmıştır. Bu dengesizlik nedeniyle Demir’e göre bilimsel ve akılcı bir gelenek oluşamamıştır. Aristoteles’de kalmaya devam eden, sınırlı gözlem ve deney yapabilen, Kur’an’a bakan anlayışın kısıtlayıcılığı içerisinde gelişmelere geç kalınmıştır. Kısacası Osmanlı’da bilimsel işleyiş, eksik ve geri bilgiler içinde kaldığı için gelişmemiştir.

Demir’e göre Osmanlı’da kurulan kuramsal çerçevenin “niçin-sonuç” formunda olması nedeniyle, Batı’dakine benzer “neden-sonuç” tarzında bir gelişme

²³ Bolay’a göre Kâtip Çelebi’nin kendi ifadelerinde yola çıkarak Osmanlı’da felsefe ve matematik derslerinin medreselerde kaldırıldığı söylemi Osmanlı’nın tüm medreselerinde gerçekleşmemiştir. Üstelik kaynak olarak kullanılan Kâtip Çelebi dahi eserinde felsefe ve matematiğin kaldırılmadığını belirten ifadeler yer vermiştir (Bolay, 2015: 32). Ancak bu söylemin aksine yorumlarda da bulunulmuştur: “Felsefenin tedrisattan kalkmasıyla, şer’i ilimlerin de dumura uğradığı, Katip Çelebi tarafından açık bir şekilde belirtilmektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı Medreselerinde Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku vb. derslerin tedrisattan kaldırılması tarihen vuku bulmamıştır. Fakat felsefenin tedrisattan kaldırılması ile ilmin canlılığını yitirdiği reddedilmez bir gerçek gibi görünüyor” (Korlaelçi, 1999: 77). Bu iki yorumda farklı bilgi parçalarının varılan neticeleri etkilediğini görebilmek mümkündür.

yakalanamamıştır. Örneğin fizik haram kabul edildiği için onun neden-sonuç ilişkisi olaylar karşısında dışarıda tutulmuştur. Ancak Demir burada Batı’da olan ilişkinin de özünde bir niçin-sonuç ilişkisi taşıdığı gerçeğini atlar. Newton’un *Principia* eserinde Tanrısallığa, yedi sayısına ve simyadan etkilenmiş düşüncelere fizik yasalarını uyarlama çabasının varlığının hatırladığımızda bu niçin-sonuç ilişkisini yakalarız. Dolayısıyla, bunun Osmanlı’da da aynı şekilde sirayet etmiş olması bir eksiklik olmadığını gösterir. Aksine sürecin işleyişinin doğal bir gereğidir. Bu nedenlerden dolayı Osmanlı’nın dinsel ve Tanrısallık bir kaygıya saplandığı için bilimsel düşüncede bir şeyler ortaya koyamamış olduğunu iddia etmek doğru bir tespit gibi durmamaktadır. Eğer bir düşünce geleneği kuramamış olmasından bahsedilecekse, bunun nedeni Tanrısallıkta kalmış olması değildir. Çünkü Tanrısallık engel olsaydı, büyük bir Tanrısallık kaygısının eseri olan icatları ve düşünceleri barındıran Bilim Devrimi Batı’da da gerçekleşemezdi. Burada Remzi Demir de, hakim bilimsel anlayış geleneğini açıklarken Batı’yı salt akıldan hareket eden bir yapı olarak görmek alışkanlığını sürdürmektedir. “Bizim bu husustaki en büyük hatamız, ilim, felsefe, sanat ve tefekkür anlayışımızın Batı’daki ölçülere bakarak, onlarla kıyaslayarak yeni kriterler oluşturup kendimizi hep o ölçülere göre değerlendirmemizdir.” (Bölge, 2015: 17).

Cemil Aydın da “Türk Bilim Tarihi Yazımı”nda ‘Zihniyet’, ‘Din’ ve ‘Bilim’ ilişkisi: Osmanlı Örneği” (2004: 29-44) başlıklı makalesinde, bilim tarihi yazımında geçmişte kötüleyici negatif bakışın ve İslam’ın parlak yüzünü kanıtlamaya çalışan pozitif tarafın karşılıklı tartışmasını merkeze almaktadır. Ancak makalede, ayrıştırmacı ve cephelere bölünmüşlüğü salt bir ayrım olarak düşünerek tarihe bakmanın kendisi eleştirilirken, bir yandan da bu hatalı bakış sürdürülmeye devam edilmiştir. Örneğin Aydın, Osmanlı’da bilimin yönetimde ve politikalarda ilerleme uğruna olmazsa olmaz bir unsur olarak var olduğunu ifade eder. Bu nedenle dinin kesinkes gözardı edildiğine dikkat çeker. Ancak yenileşmenin öncüsü olan isimler tarihsel anlatının bu derece keskinleştirdiği kadar dinsel olandan kopmamışlardır. Bu nedenle Tanzimat döneminde bilimsel çalışmalarda dinin tamamen göz ardı edildiğini baştan iddia etmek, Avrupa bilim tarihi yazımında Bilim Devrimi

zamanlarında bilimsel uğraş içerisindeki isimlerin dini dışladıklarını ve yalnızca rasyonal düşünceye sahip olduklarını zannetme hatası ile benzer bir hatadır.

20. yüzyılın sonlarına doğru, doğa bilimsel ve sosyal bilimsel anlamda bir anlam üretirken ve yorumlarda bulunulurken artık kültürel ve tarihsel olan çok daha önemli bir hale gelmiştir. Türkiye’de 1980’lerle beraber özellikle sosyal bilimlerin alanında kültürel çalışmaların önemli hale gelmesi de benzer bir durumdur. Bu dönemde Osmanlı tarihine ve Osmanlı’da bilimsel olana bakışa geri dönüşler yeni kültürel argümanlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu 20. yüzyılın bilimsel alanı sorgulanır kıldığı yeni fragman algının bir neticesidir. Bu minvalde Türkiye’de Şerif Mardin, Osmanlı tarihine bakışında getirmiş olduğu yeni yorumlamaları ile tam olarak mevcut anlatı içindeki bu ayrımların ve dönemlerin gerçekten tam olarak nasıl keskin sınıflara bölünemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.

Mardin’in Osmanlı’nın yapısal ve kültürel özelliklerini temel alarak modernleşme dönemlerini yeniden farklı bir gözle ele alması, hakim bilim tarihi okumalarının eksik yönlerini görebilmeyi sağlamıştır. Çünkü keşifçi bir bilim tarihi okumasının ötesinde Mardin, Osmanlı ve sonrası dönemde toplumsal olan içindeki dinsel anlamını araştırırken ezber bozan çıkarımlara ulaşmaktaydı. Mardin’e göre, Tanzimat ile birlikte siyasal ve kurumsal düzeyde bir değişime giden Osmanlı’da bilimsel ve materyalist yön son derece etkili olmuştur. Ancak bu süreçlerde dinsel olan da söz konusu değişimlere kendisini adapte ederek varlığını sürdürmüştür. Materyalist ve katı bilimci tutum, dinsel olanı dışarıda bırakmaya çalışsa da, dinsel olan da değişim çemberinin içinde yer alarak kendisini dönüştürmüştür. Onun tespitlerine göre kültürel bir kurulum kendisini toplumsal alanda yeniden üreterek sürdürüyor, sürdürürken de sürekli olarak değişiyordu. Bu durum Osmanlı’da ve Türkiye’de kendine has bir din-toplum ilişkisinin var olduğunu göstermekteydi. Dolayısıyla bilim-din ilişkisi de -Batı’dan aktarma hazır şablonlar yerine- tarihsel olanın özgünlüğü içerisinde yeniden çalışılmalı ve değerlendirilmeliydi.²⁴ “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” adlı makalesinde “Türk istisnacılığı” kavramını tam olarak bu

²⁴ Mardin dinsel cephede özellikle Nakşibendilik-Nurculuk gibi belli tarikat hareketleri ile bu yüzden ilgilenmiştir. Mardin’in söz konusu incelemesi için bkz: Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme-Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

özgünlüğü vurgulamak niyetiyle kullanmaktadır (Mardin, 2011: 167-200). Ona göre bilim-din ilişkisinin toplumdaki yeri eski Aydınlanmacı form ile arandığı zaman sanki dinsel olan sahneden çekilmiş gibi görünür, ancak din de artık eski formda kalmadığı için -başka bir deyişle seküler öğelerden etkilendiği için- onu görebilecek yeni bir bakış gereklidir.

Bu gerekliliğe duyulan inancın arkasında ise, Batı'da bilimsel olanın özne-nesne ilişkisinde keşfedilmesi gereken tek bir hakikatin değil inşa edilmiş hakikatlerin var olduğu bir anlam alanına kavuşmuş olması yatmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte sosyolojide, anlamacı-yorumlayıcı yaklaşımların ve tarihsel olanın ön plana çıkması, Türkiye'de sosyoloji yapma biçimlerini de etkilemiştir. Dolayısıyla bu başlık altında ele alınmış olan diğer isimlerde görüldüğü gibi, Mardin'in Osmanlı tarihi ve burada bilim-din ilişkisini kendine özgü yapısı içinde inceleme önerisi de bu etkiye önemli bir örnektir. 19. ve 20. yüzyılda Avrupa'da bilimsel olanın tanımında yaşanan simetrik hareket, Türkiye'de 1980'lerle beraber kendi bilim tarihini okumada da etkilerini göstermiştir. Ancak bu etkiler de mevcut bilgi formlarının kendine özgü dinsel ve geleneksel yorumları ile birleşerek yeni bir anlama kavuşmuştur. Dolayısıyla Türkiye'de bilimin tanımı bir yanıyla özgünleşmiş, bir yanıyla Batı'nın bilimsel fragman algısına bağımlı kalmış kompleks bir ilişki içerisinde şekillenmiştir.

Böylece kültürel ve geleneksel olanın, tarihsel olayları anlamada kritik bir nokta oluşu Türkiye'de söz konusu bilim-din ilişkisinin siyasi alanda anlatılan çatışmacı halinin toplumsal düzlemde benzeri bir çatışmaya neden olmadığını ortaya çıkardı. Örneğin Osmanlı'da halk gelenekleri ile iç içe geçmiş bir din olan İslam'ın, Cumhuriyet ile birlikte siyasal düzlemdeki değişikliklerle yeniden ele alınarak yeni rejime ve koşullara uygun bir formda yeniden tanımlandırılma çabasının, toplumsal düzlemde aynı pratiklikte ve aynı süratte gerçekleşmediği görülüyordu. Kültürel olanın fragman algı üzerindeki belirleyici gücü, bu sebeplerle radikal kopuşlar olarak değil, usul usul akan sürekli değişimler olarak işlemektedir. Bu nedenle bilimsel söylem alanında bilim ve din kolaylıkla ayrıştırılabilen alanlar olarak görülürken, kültürel ve toplumsal alandan bakıldığında bu ayrımı gerçekleştirmek o kadar kolay değildir. Bu yüzden Türkiye'de bilim-din ilişkisinin çatışmacı boyutu -bilimsel

alandaki hakim olanın aksine- toplumsal alanda kendisine güçlü bir yer bulamamıştır. Çatışmacı söylemin yankı bulduğu ve etkili olduğu alanlar siyaset ve bilim olmuştur. Bilginin mahiyetinde yaşanan değişimler ve bilgiyi aktarma noktasında teknik imkanların gelişmesi ancak 21. yüzyılın başında bilim-din ilişkisini uzlaşımçı yönünün popüler bir kabule dönüşmesinde etkili olmuştur.

Siyasetin saati, kültürel olanın saatine göre daha hızlıdır. Orada bir dakikada yaşanan değişimler, kültürel ve toplumsal düzlemde yüzyılda yaşanır. Bu nedenle siyasetin belirleyicilikleri üzerinden hareket eden düşünce dünyası, devamlı kendi çıkmazlarını yaratmaya devam etmiştir. Türkiye’de bilim-din ikiliği özelinde, Tanzimat’tan bu yana sürdürülen pozitivist (kendine has) yaklaşımların ve siyasi tarihe fazlasıyla bağımlı tarihsel yazıların, din ve bilimi iki ayrı bağımsız alan olarak baştan varsayarak değerlendirmelerde bulunan tutum; 20. yüzyılın sonlarına doğru tarihsel olana bakışta kültürel ve geleneksel olanın anlam üzerindeki önemini incelemeye dahil eden yeni bir tutuma evrilmiştir.

3.4. Cumhuriyet Dönemi: Toplumsal Kurulumda Doğa Bilimin Otoritesi

Batılı anlamda gelişmeye, evrelere, mutlak ve ideal bir geleceğe duyulan Hegel tipi diyalektik ve Marx tipi materyalist yaklaşım, büyük bir yıkımın içerisinden adeta küllerinden doğan bir milletin yeni Cumhuriyet rejiminde eski hatalarından sıyrılmış emin adımlarının ilk kıvılcımı olarak görülüyordu. Pozitivist bilimin, kendi teamüllerinin bir Avrupa örneği ile güçlendirilmiş hali ve Osmanlı siyasetinde dönemsel bir işlevsellik içermesi nedeniyle Türkiye’de bilimsel olanın tanımını ve anlamını pratik düzeyde bu denli katı bir kurulum içinde gerçekleşmesine neden olmuştur. Bu durum, bilimsel olanın siyasal ve devlet ile ilgili olan yanının, daha ilk tanışmada güçlü bir bağ ile sarılmasını sağladı. Osmanlı’nın siyasal ve kurumsal mücadelelerinde (savaşların neden olduğu ekonomik sıkıntılar ve toplumsal isyanlar arasında kalan çemberde) yeniden bir kurulum sahne olan Cumhuriyet öncesi dönemde, bilimsel olanın kendine özgü olana eğiliminin artması da aynı kaygının devamıdır. Cumhuriyet dönemi boyunca da bilimsel olanın meşru otoritesi ve doğruları çerçevesinde, ideal olan toplumsal düzene ve ilerlemiş bir

medeniyete ulaşma arzusu önemli bir belirleyici olmaya devam etmiştir. Böylece Türkiye’de bilimsel olanın tanımı, keşif bağlamı kapsamındaki anlamıyla sorunlar karşısında pragmatist çözümlerin içerisinde kökleşmiş ve bu kökten beslenerek kendine özgü bir fragman algı yaratmıştır.

Bilimin pozitivist ve materyalist kurulumu Cumhuriyet döneminde de geleneksel ve dinsel öğeleri -bilhassa da sosyal bilimsel alandan- bilimsel olandan ayırmak için güçlü bir temel olmuştur. Ancak bu dönemde bilimsel olana duyulan inanç aydın kesimi ve siyasal yönetim düzeyinde olduğu kadar toplumsal düzlemde yaygın değildi. Bu nedenle Cumhuriyet’in ilk elli yılında bilimsel olanın nesnel, objektif ve ilerleyen çizgide yer alması devam ederken, toplumsal olanın bu çizgiye olan uzaklığı bir engel olarak görülmüştü. Cumhuriyet dönemi içerisinde ortaya atılmış olan geri kalmışlık söylemleri ve Marksist evrelerde nerede olduğumuzu arama çabaları gibi pek çok sosyal bilimsel analiz, Batılı modele uygun olarak gelişemeyişimizin sebeplerinin geleneksel bağlılıktan kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır.²⁵ Çünkü artık Ortaçağ bitmişti. Dolayısıyla kendisini merkezde konumlandıran bir dünya ve insan tanımına odaklanan yaratılışçı söylemin yerini, her türlü bilgiye ulaşarak kendi iradesi ile toplumunu ve kendisini anlayabilecek özgür irade sahibi olan insan tanımı almalıydı. Böylece kaderini yaşayan insandan, kendi kaderini inşa edebilen insan tanımına geçmek ve bunu da bilimin mutlak aklı ile gerçekleştirmek gerekiyordu. Tanzimat ile başlayan Batılı bilimin niceliksel ve pozitivist yönü yıllar içinde (kendine has bir formda) doğa bilimsel geleneğin başlıca ölçütü haline geldi. Cumhuriyet döneminde de hakim anlatıda niceliksel olanın önemi sürdürülerek bilimsel olan doğa bilimsel olanla özdeş olarak görülmeye devam edilmiştir.

²⁵ Söz konusu durumun nedeni, bilimin Osmanlı’ya materyalist ve pozitivist tanımların güçlü hakim anlatısı eşliğinde dahil olmuş olmasıdır. Aynı zamanda çeviri faaliyetlerinin etkisi ile Batılı bilim algısı bilimsel tanımların duyular alanına ait somut nesneler ve deneycilik formunda şekillenmesinde son derece etkili oldu. Bu etki toplumsala ve kültürel değerlere bakarken bilimsel şablonları belli kalıp kabullere dönüştürdü. Dolayısıyla Osmanlı’da geleneksel olanın ve dini yapının düşüncedeki güçlü etkisini bir tür eksiklik olarak görme alışkanlığı, bu kabuller doğrultusunda şekillendi. Bu nedenle Osmanlı’da “Avrupa devletlerinin birbirine olan üstünlüklerinin anlatılmasında, bu nedenin ‘felsefe’ ve ‘ilm ü kemâl’ olduğu belirtiliyorsa da, Osmanlı Devleti ile yapılan kıyaslamaların hepsinde gerilik ve Batının üstünlük nedeni ‘ulûm ve fûnûn’ kelimeleriyle ifade edilmeye başlanmıştır.” (Hanioğlu, 1986: 16-17).

3.4.1. İnsanın Fizyolojik Tanımı: Antropoloji ve Cumhuriyet

Bilimin niceliksel yönünü önemseyen 19. yüzyıl anlayışı hala Newton'un matematiksel bakışını hakikatin anahtarı olarak görüyordu. Bu dönemde beden ve kafatası ölçümlerinin zeka ile olan ilişkiselliğinin ciddi manada tartışılması matematiksel olana atfedilen anlamı göstermektedir. Bu düşünme biçimi hakim fragman algı içerisinde antropoloji biliminin Türkiye'de de önemli bir disiplin olmasında etkili olmuştur. Çünkü antropoloji, hem tarihsel olanı anlamaya, hem de bunu keşif bağlamının bilimsel doğruları içerisinde kanıtlamaya ve dolayısıyla çürütülemez bir tarihsellik ortaya koyabilmeye aynı anda imkan sağlamaktaydı.

Cumhuriyet tarihinde antropoloji, hakim bilimsel söylemlerin ve kabullerin anlaşılabilmesi açısından önemli bir örnektir. Öte yandan bu alanda yaşanan belli gelişmeler doğa bilimsel olanın anlamlar üzerinde belirleyici gücünün etkisinin somutlaşmasını sağlamıştır. Antropoloji 20. yüzyılın ortalarına kadar doğa bilimleri sınırları içindeydi ve oldukça niceliksel bir alandı. Bu tanımsal özelliği nedeniyle de Cumhuriyet döneminde 1940'lı yıllara kadar antropoloji, hekimlerin ilgi alanı olarak Tıp Fakülteleri içinde yer almıştır. Bu yüzden Şevket Aziz Kansu bu dönemde Türkiye'de antropoloji ile hekim kimliği altında ilgilenmiştir. "Türkiye Antropoloji Tetkik Merkezi, Darülfünun çatısı altında Tıp Fakültesi'nde kurulmuştu. Ancak 30'lu yıllarda tarihle yakın bağ kurarak sosyal ve beşeri bilimler camiasına dahil olmuştu" (Toprak, 2012: 312). Çünkü fizik-antropoloji, bu dönemde yeni kurulmaya çalışılan Türkiye Cumhuriyeti ve Türk toplumunun yapısal niteliklerini, özelliklerini ve tarihsel kaynaklarını araştırarak bilimsel bir temelin otoritesi ile kaotik ortamdan düzenli bir toplumsal kurulumla geçebilme konusunda oldukça işlevseldi. Bu nedenle "İyi yapılmış bir antropometri, hayatın her türlü sahalarında, fertlerin daha iyi bir şekilde tasnifini temin eder" (İnan, 1947: 10). Bu dönemde bilimin kesin bilgiyi sağlayan ideal bir araç olarak görülmesi, yeterince antropolojik bilgiye sahip olduğunda tarihsel bilginin kesinliğine ulaşılabilceği inancını da beraberinde getirmişti.²⁶ Bilhassa yeni devletin dünya karşısında kendisini kanıtlama aracı olarak

²⁶ Afet İnan'ın şu cümleleri bu durumu örnekler niteliktedir: "Beş on seneden beri, bilhassa Atatürk'ün teşviki sayesinde, Türkiye'de arkeolojik kazılar birbirini takip etmektedir. Hiç şüphe yok, bu daha da artacaktır. Preistorik iskeletleri henüz ele geçirmemiş olmakla beraber, Neolitik-kalkolitiklerin ilk ahfadı olup Protoeti ve Eti denilen insanlara ait kemikler elde etmiş bulunuyoruz.

görülmesi buna örnektir. Aynı zamanda Avrupa’da Türklerin sarı ırka dahil olduğu şeklindeki iddialara karşı bir savunuda bulunmak ve kendini ispat çabalarında da, antropolojinin bilimsel geçerliliği kullanılmaya çalışılmıştır:²⁷

“1930’ların antropolojik çalışmalarını özetleyecek olursak, ‘ırk’ konusunun araştırma alanlarının başında geldiği, tam anlamıyla devlet ideolojisine entegre olmuş bir görünüm arz ettiği, buna paralel olarak da konumu itibariye devlet için hem ulusal, hem de uluslararası düzeyde önemli bir noktada bulunduğu söylenilebilir. Ancak 1940’lı yıllara gelindiğinde, ‘ırk’ tartışmaları özellikle iki nedenden kaynaklı oldukça hararetlenmiştir: dünyada yaşanan siyasal dönüşüm ve bilimsel gelişmeler.” (Münüşoğlu, 2015: 130).

1950’lere kadar kültürel antropolojiden ziyade fizik antropolojinin önemsenmesi tesadüf değildi. Çok kültürlü bir imparatorluğun ardından ortak bir değer ve kabul çatısı altında, toplumu yeniden toplum yapacak olan bir kültürel kurulum arzulanıyordu.²⁸ Bu yüzden “30’lu yılların ‘kültür devrimi’nin eksenini Türk Tarih ve Türk Dil Tezleri oluşturuyordu” (Toprak, 2012: 280). Türk Tarih Tezi’ne odaklanan yaklaşımlarda da bilimsel ölçümlerin başlıca unsur olarak seçilmesi, kurulan ulus-devlet inşasında oldukça önemliydi. 1932’de Tarih Kongresi’nde ana temanın Türk milletinin inşasının milli kökenlerine inmek olması, 1939’da Türkiye’de ilk kez uluslararası bir bilim kongresi düzenlenmesi ve bu kongrenin de yine antropoloji ve arkeoloji dallarında gerçekleştirilmiş olması, Ankara’da DTCF’nin söz konusu çabaları bilimsel bir kimliğe kavuşturma niyeti ile kurulması (Toprak, 2012: 182) gibi göstergeler; Batılı bir aktarım olarak görülen bilimin bir yanıyla pozitivist gücünün sürekliliğini, diğer yandan ise bilimsel olanın gücünün sosyal olan üzerinde kendine özgü bir biçimde kullanılmasını aynı anda göstermektedir. Ayrıca Türk Tarih Tezi ve Türk dili üzerine odaklanan bu yılların, Türklerin Osmanlı evveline uzanan tarihine dikkat çekmek ve mevcut ulus-devletler

Bu suretle dünyanın diğer kısımları üzerinde hâkim bir tesir icra etmiş olan, kürenin bu köşesine ait tarihi kesin olarak yazmamızı mümkün kılacak vesikaları azar azar topluyoruz” (İnan, 1947: 9)

²⁷ Osmanlı’nın en önemli eserlerinin mimarı olan Mimar Sinan’a yönelik Türk olmadığı iddiaları üzerine mezarının açılarak -bilimsel olana uygun bir biçimde- kafatası ölçümlerinin yapılması (ki bu vaka kafatasının kaybolmasıyla sonuçlanmıştır) ve nihayetinde bu ölçümler sonucunda Türk olduğunun kanıtlanma çabası, söz konusu kaygının etkisini gözler önüne sermektedir. Bkz.: Mülâyim, 2013: 29.

²⁸ Hatta Afet İnan’ın yapmış olduğu oldukça kapsamlı antropoloji çalışmasının çıktılarına göre Avrupa’nın yerleşik uygarlık olarak gelişiminde (tarım ve hayvancılık yapma gibi) Anadolu’daki brakisefal ırkın etkisi vardı. Çünkü Asya’da yapılan araştırmalara göre ilk hayvan ehlileştirme tarımsal faaliyetlere rastlanmaktadır. Asya’nın bu özelliği ile bağlantısı olmasa Avrupa kendi içerisinde hapsolmuş ve göçebe avı toplum formundan uzun yıllar çıkamamış olacaktı (İnan, 1947: 8).

karşısında siyasi olarak kabul edilebilirliğini sağlamak gibi çabalar, bilimsel olanın ne denli kültürel ve sosyolojik bir mesele olduğunu kanıtlamaktadır. “Bir insan daha doğarken, birtakım fikirlerin, hislerin tesiri altında bulunur; bu, o cemiyetin ruhî kuvvetinin teşekkülü demektir. İşte bu hal, esasında görünmez mânevi bir varlık olmakla beraber, hakikatte, o insan grubunu yürüten ve idare eden büyük bir kuvvettir” (İnan, 1947: 61).

Kurulduğu coğrafyanın ve nüfusun çok kültürlü geleneksel mirasına sahip Türkiye Cumhuriyeti’nin, özellikle kuruluşunda ortak bir çatı arayışında olması ve bunu da o dönemki hakim siyasi atmosfer olan ulus-devlet formunda Türk milleti başlığı altında toplaması, kendiliğinden gelişen şahsi zevklerin ve arzuların bir sonucu değildir. Osmanlı’nın son dönemleri ile başlayan Batılı anlamda modernleşme çabalarının askeri ve siyasi bir düzlemde gerçekleştirilmesi, antropolojinin algılanma ve uygulanma biçimlerini de etkilemiştir. Cumhuriyet’in başlangıcında fizik antropolojinin önemsinmesi, Batı’da ortaya çıkan ulus temelli siyasi tartışmaların ve savaşların tesirini taşımaktadır. Çok uluslu bir devletin ardından Cumhuriyet rejiminde Türklüğü ön plana çıkaran bir ideolojinin benimsinmesi, dönemin koşulları içerisinde anlamlı bir hale gelir. Antropoloji çalışmalarında yer alan kafatası ölçümleri ve ırk temelli araştırmalar ise bu arayışın bir sonucudur. Bu durum bilimsel olanın salt bilimsel bir kaygıyla hareket etmediğini, dönemsel koşulların şekillendirdiği fragman algı içerisinde anlam kazandığını göstermektedir.²⁹ Cumhuriyet’in ilk yıllarında toplumu oluşturan kurumları ve bireyleri bir “gemeinschaft” ve bir homojenizasyon olarak gören başlangıç felsefesi, bilginin toplumsal koşullar tarafından nasıl tanımlandığını göstermektedir. Bu kaygının gücü, Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü gibi isimlerle

²⁹ Cumhuriyet’in ilk yıllarında Asya’nın antikite dönemlerinden bu yana bir Türk yurdu olduğunun kanıtlanma çabası, siyasi anlamda Batı karşısında kendi kimliğini bilimsel bir dil ile (antropoloji) inşa etmenin en önemli yollarından birisi olmuştur. Bu dönemde istatistik çalışmalarının ve köy üzerine eğilen araştırmaların ön plana çıkması tesadüf değildir. Niyazi Berkes, Behice Boran, İbrahim Yasa, Nermin Erdentuğ, Mümtaz Turhan gibi sosyoloji alanın çalışan isimlerin mevcut antropolojik düşünceden etkilendikleri görülür (Türkdoğan, 1976). Hatta bu dönemin romanlarında yer alan temalarda da bunu yakalayabilmek mümkündür (Türkdoğan, 1976: 255). Bu isimlerin kendi dönemleri içerisinde toplumsal olanı bilimsel kabulleri içerisinde değerlendirme biçimleri fragman algısal etkinin gücünü gösterir niteliktedir. Antropolojinin Türkiye’de yapılmış olan sosyal bilimsel çalışmalar üzerindeki dönemsel etkilerinin incelendiği önemli bir çalışma için bkz.: Orhan Türkdoğan & Paul J. Magnarella, “The Development of Turkish Social Anthropology”, *Current Anthropology*, Vol. 17, No. 2, 1976, s. 263-274

başlayıp 1940'lara kadar etkili bir biçimde sürmüş ve bilhassa bilimsel ve Cumhuriyet'e ait olan düşünce kimliğini şekillendirmiştir. Böylece bilimin Batılı anlamda pozitivist hakimiyeti, Türkiye'de en başından bu yana kültürel ve siyasal bir etkilendirme içinde kendine özgü bir pozitivist anlam kazanmıştır. Pozitivist yan ile olan benzerliği yalnızca niceliksel ve ölçülebilirliğin keşif bağlamı sınırlarındaki kesinliğe olan inancı barındırmasından gelmektedir.

3.4.2. Cumhuriyet'te Bilimin Siyasi Yönü

Cumhuriyet ile birlikte Atatürk'ün başlattığı Türk Tarih Tezi çalışmalarının bilimin niceliksel ölçümlerinden ve tarihsel gücünden faydalanarak Türklüğün kökenleri aranmıştır. Bu dönemde temel kaygının bu olması doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanında da bu ihtiyaca yönelik yaklaşımların desteklenmesini sağlamıştır. Ancak bu yaklaşım 1940'lardan sonra, İkinci Dünya Savaşı ile ortaya çıkan kapitalizm ve komünizm çatışmasından etkilenen zihinlerin Marksist bir analiz ile kurtuluşu eşitliği ve adaleti toplumsal olanda sağlama fikrine dönüşmeye başlamıştır. Fakat bu dönüşümde mevcut bilimsel kabullerin Batı'yı gelişmişlik şablonu olarak kabul eden tutumu güçlü biçimde sürdürülmeye devam etmiştir. Savaşların ve 20. yüzyılda Batı'da bilimsel olanın dahil olmaya başladığı inşa bağlamı süreçlerinde, bilginin anlamındaki dönüşümlerin ilk etkileri Türkiye'de 1940'lardan sonra gelişen sosyal bilimsel tabloda; bir yanda milliyetçi ana damar, diğer yanda insanî olanın eşitliğini savunan Marksist ekonomik söylemler ve öte yanda Türk-İslam Sentezi'ni sürdüren fikirler olarak 1980'lere kadar sosyal bilim literatürünü ve fragman algısını şekillendirmekte etkili olmuştur. Toplumsal sorunları bilimsel çerçevede nasıl ele alacağımızın kaygısını her biri kendi fragman algısında anlamlandırmış olan bu cepheleşmeler, 1980'lerden sonra da bilim-din ekseninde devam etmiştir.

Suat Sinanoğlu'nun 1980'lerle beraber gündeme taşıdığı Türk Hümanizmi tartışmaları, yine bir bilimsel sterillik ve ilerlemeci anlayışın kendisini mevcut kurulum içindeki kökenlere bağlayarak yeniden yorumlama biçimidir. Sinanoğlu, evrensel bir insancılığını (hümanizm) insanları kendi toplumları özelinde ileriye taşıyacak olan başlıca bütünleşme sahası olarak görüyordu. Öyle ki Batı'nın

düşüncesini kendi içine kapatmak yerine açması ve toplumların bu akışa katılmasını umutlu bir anlatımla öneriyordu:

“Batı düşüncesi kendi -Avrupalı ya da Amerikalı- çevresine sıkıca kapanmaktan vazgeçerse, kuramsal etkinliğini Batılı olmayan evrenin sorunları üzerinde toplamaya yanaşırsa, ta başlangıçtan beri, belirli uygarlık aşamalarında birikinti su gibi yatan kitleleri -insanlığın büyük çoğunluğunu oluşturan toplulukları- harekete geçirmeyi, büyük bir ırmak gibi akan evrim sürecinin akıntısına onların da katılmalarını kesinlikle sağlayabilir: aynı zamanda, kendi özü hakkında yeni ve çok yanlı bir bilince erişme olanağını bulur” (Sinanoğlu, 1988: 38).

Doğa bilimlerinin ilerlemeci ve evrimci yapısının kendisini kanıtlayan otoritesi, Sinanoğlu’nu sosyal olanın da bu hazır çözümlerle ifade edilebileceğine hatta tıpkı doğada olduğu gibi bir çözüm modeli olabileceğine inandırmıştı. Öte yandan ona göre Cumhuriyet’in ilk yıllarında bilhassa eğitim reformları ile gerçekleştirilen kültürel devrimler, Türk toplumunun Batı medeniyeti doğrultusunda bir evrim sürecinin en önemli adımlarıydı. “(...) çünkü Atatürk devrimi ona düşüncelerin özgürce ifade edilmesi için gerekli olan temel özgürlükleri sağlamış ve böylece, yalnızca yeti halinde bile olsa, bu ülkede zihin özgürlüğünü kurmayı başarmıştır” (Sinanoğlu, 1988: 53). Nihayetinde Sinanoğlu, Türk Hümanizmi’ni 1980’lerde kültürel olanın ön plana çıktığı yeni koşullarda küresel olanla bütünleşebilmenin en ideal formu olarak görmüştü. Türk Hümanizmi kendine özgü olan değerlerin muhafaza edilerek, küresel çapta ilerleyen evrim sürecine dahil olmanın felsefi ve bilimsel yoluydu. Bu nedenle ona göre “Klasik kültür ve filoloji, her kültür çevresinde farklı yargılara varacaktır; bu alanda Batı bilimi, değişime ‘önderlik’ etmelidir. Öteki kültürlerin ve toplumların ‘uygar toplumlara dönüştürülmesi’ problemi, ‘eğitim ve öğretim’ ile çözülecektir. Bu, ‘insanlığın evrim süreci’ gereğidir” (İnalcık, 2013: 277).

Tüm bu yorumlama biçimi kendi içinde gelenekleşen Hümanizm tartışmalarında temellenmekteydi. Ancak en az onun kadar kendi kökenine sahip bir diğer geleneksel ve din yanlısı hakim fragman algı ise aynı dönemde Türk Hümanizmi ve Marksist söylemlerin karşısına çıkan Türk-İslam Sentezi’dir. Bu sentez özellikle 1960’larda küresel çapta bir etki yaratan solcu ideolojik akımların gelişmeye başlamasına karşı muhafazakar bir tepki olarak gündeme gelmiştir

(İnalcık, 2013: 375-376). Türk Hümanizmi'nin yeniden ele alınması gibi, Türk-İslam Sentezi'nin de aynı dönemde gündeme getirili i, bilim-din ikili inin çatışmacı söylemini sürdürme alışkanlığının bir sonucudur.

Aynı dönemde kurulan Aydınlar Ocağı 1980'lerin Türk Hümanizmi'ne karşı bir tutumla bir anda siyasi bir politika haline gelmiştir (İnalcık, 2013: 375-376).        "Türk-İslam Sentezi'ne göre hümanizm ve komünizm mill  varlığı temelinden kemiren akımlardır" (İnalcık, 2013: 377). Burada da hümanizmin açığı uçlara savrulan katı tutumunun ele tirildi i ve komünizmin dünya sahnesindeki ürkütücü performansının Türk toplumunda neden olması muhtemel bir kaostan çekinmenin ve dengeli bir düzeni tanımlayan ideal sistemin, bu kültürel ve siyasi koşullar altında oluşturulma algısıyla bilginin yorumlanı ına şahit oluruz. Sinanoğlu'nun zamanın ilerlemesine inanan, evrimci, çizgisel bakışı medeniyeti bilimsel bir sterilizasyon ve teknik gelişmede görürken; Aydınlar Ocağı gibi ilerlemeci ve çizgisel anlayışa   pheyle bakan yaklaşımlar aynı gelişimi bir sentez ve kendine özgü olanla b t nle ebilme noktasında aramıştır.

Toplumsal olanı ve toplumsal olayları bu siyasi tartışmalar içinde değerlendiren yaklaşımların en temel kaygılarından biri denge arayı ıdır. Bir yandan geli mi li i Batı'nın şablonları üzerinden erişilebilir kılma çabası hakim iken, diğer yandan Türkiye'de kendi geçmişine ve kültürel değerlerine ba lı olanları koruma güdüsünün aynı anda var olmuş olması, siyasal ve askeri düzlemde olmazsa olmaz olan denge politikasının düşünce dünyasında da etkili olmasına neden olmuştur. 20. yüzyılda yaşanan savaşların neden olduğu kaos düşünülürse, bu kaos içinde bilim-din ilişkisinin dev yarıklara evrilerek Türkiye'yi ayrımlara sürükleme ve istikrarsız bir toplumsal haritaya neden olma korkusu, burada denge politikası ve denge felsefesini olmazsa olmaz kılmaktaydı. Osmanlı ve Cumhuriyet tarihi boyunca korporatist yaklaşımların her zaman var olması da bunu açıklamaktadır (Parla, 2009). Burada her şeyin toplumsal bir denge amacıyla ortaya konulduğu bir ortamda bilimsel olanın salt bir bilimsellik i ermemi  olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de pozitivist ve materyalist söylem, değişimi ve radikal bir dönüşümü arzulayan bakışın i levselli ine hizmet eden yanları ile alınıp kendi geleneği içinde anlam kazanmıştır.

Hazır bir kalıptan yola çıkan düşünme biçimi, zamanla kendi özelindeki sosyolojik koşullara göre yavaş da olsa kendi fragman algısını biçimlendirmiştir.

Türkiye örneğinde keşif bağlamından inşa bağlamına geçiş süreçlerinde, Avrupa'da bilgi ve bilime yönelik yaşanan anlamsal kırılmaların bir benzerinin yaşandığını görebilmekteyiz. Bu kırılmanın benzerliği, Avrupa'nın kendi özelinde geliştirmiş olduğu bilgi-insan ilişkisi tanımının bilimsel kabuller ile aktarılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu aktarım fragman algıda Avrupa'ya ait olan düşünme formlarını hazır kalıplar halinde alıp mevcut olana uygulamaya neden olmuştur. Bu süreçte bilginin ve bilimin ne olması gerektiği de yine otorite kabul edilen Batılı bilimin söylemleri etrafında şekillenmeye devam etmiştir. Ancak tüm bunlar yaşanırken, burada kendine özgü olan kültürel ve tarihsel arka plan, aktarılmış olan fragman algı üzerinde kendine özgü değişikliklerle yeni düşünme biçimlerini üretmekteydi.

3.5. 21. Yüzyılın Başında Türkiye'de Bilim

Özne ve nesne arasındaki ilişkide bilimsel aklın nasıl bir rolü olduğu tartışması 20. yüzyıl boyunca Avrupa'da tartışılmaya devam etti. 21. yüzyılın başlarında ise muğlak bir görünüme geçiş yapmış olan bilimsel akıl formlarının belirsizliğini aşmaya çalışan yeni multidisipliner metodolojiler gelişmekteydi. Bilimsel olanın aktarmacı bir gelenek ile yerleştiği ve 21. yüzyılın başında da hala bu geleneğin sürdüğü Türkiye'de bilim tanımları da bu dönüşümlerden dolayı olarak etkilendi. 21. yüzyılın başında bilimin kaotik ve metafizik olana kapı aralamasının etkilerinin de bilim-din tartışmasında uzlaşımçı yorumları ön plana çıkarması Batı ile kurulmuş olan bu bağlantının bir sonucudur. Örneğin bugün bu bilimsel alanda kesin tanımların yitirildiği noktada; tıp kendi içinde alternatif tıbbı, nöroloji kendi içinde telepatiyi ve metafizik algıların gerçekliğini, din de kendi içinde kutsal kitaba yönelmeyi ve herkesin onu anlayabileceği bir boyutu tartışmaktadır. Böylece bilimsel olanın tanımı ve kapsadığı alanın içeriği insan-bilgi ilişkilerindeki yeni tanımlar etrafında yeniden düzenlenmiştir. 19. yüzyılın bilim kabullerinden çıkan çatışmacı söylem bu gelişmeler nedeniyle -hala var olsa dahi- arka plana düşmüştür.

Bugünün kaotik ve muğlak anlamlı sorunlarına çözüm bulan bir düşünme biçimi olarak konvansiyonel bakış yine bu nedenlerle giderek popülerleşmektedir.

Türkiye’de bilim-din tartışmasının 21. yüzyılda konvansiyonel düzlemde gerçekleşmesini mümkün kılan -aktarmacı geleneğin dışında- belli etkenler vardır. Bunlardan ilki 19. yüzyıldan bu yana bilimsel olanın baskı altına aldığı dinsel söylemlerin ve inanç etkeninin, 21. yüzyılda yeni bir formda tekrar popülerlik kazanması ve dünyada dinsel olanın ön plana çıkmaya başlamasıdır. Başka bir deyişle konvansiyonel söylemin bilim-din sahasında karşımıza çıkma nedenlerden biri son zamanlarda dinsel olanın modern dünyaya adapte olmaya başlaması ve siyasi olarak görünürlük kazanmasıdır.³⁰ İkincisi ise Türkiye’de hakim pozitivist görünümlü katı bilimin 1980’lerden sonra bilimsel düşünce içinde öznenin inşasının ön plana çıkmasıyla bilim söylemi içinde kültürel olanın güçlenmesidir. Kültürel olanın bilimsel alan içerisinde kabul edilebilir bir değişken olarak anlam kazanması, Türkiye’de bilimin başından bu yana kendine özgü kültürel değerleri içeren bir medeniyet aracı olarak işlevselleştirilmesinin önünü açmıştır. Bu nedenle bilimde güncel bir metodoloji halini almaya başlayan konvansiyonel bakışın, Türkiye’de bilim tartışmalarında hemen karşılık bulmuş olması olağan bir durumdur. Bu tartışmalarda dini dışlayan pozitivist bilim anlayışı ve bilimi dışlayan mutlak dinsel tutum çatışmaya devam etmektedir. Ancak bu iki alanın bütünleşebildiği bir bilimsel düzlemin imkanını inşa etmeye çalışan konvansiyonalist yaklaşımlar giderek belirgin bir hal almaktadır.

Böylece bilimin, dinsel olanı kendi geçerli sınırları içerisinde anlamlandırmasına imkan sağlayan konvansiyonalist inşa Türkiye’de bilim-din

³⁰ Dinsel olanın görünürlük kazanması meselesi üzerine Nilüfer Göle’nin İslam dini ve Türkiye özelinde ortaya koymuş olduğu çalışmalar bu noktada önemlidir. Birkaç isimle birlikte bir tür atölye çalışması olarak gerçekleştirilmiş olan *İslam’ın Kamusal Yüzleri* adlı çalışması, İslam’ın 1980’lerle birlikte Türkiye özelinde kamusal alanda görünürlüğünün artışı incelemektedir. Bu incelemesinde, 1980’lere kadar İslam’ın ve dinsel olanın devrimci ve sol hareketler merceğinden okunmasının, kültürel boyuttaki detayları anlamakta yetersiz kaldığını belirtir. Bu nedenle İslam ve kamusal alan üzerine düşünürken kültürel olanı ve belli simgeleri ön planda tutar. Bunlardan birisi başörtüsüdür. Nitekim örtünmenin İslam’ın görünür yüzünde ifade etmiş olduğu sembolik anlamı incelediği *Modern Mahrem* adlı çalışmasında bu konuyu merkeze alır. Dinsel olanın ve özelde İslam’ın Avrupa özelinde görünürlüğünü ise “*Laiklik ile Avrupa İslamı Arasındaki Müzakere*” adlı makalesinde ele almıştır. Görünürlüklerin karşılaşması Göle’ye göre yeni bir modernlik formudur. Bu yeni modernlikleri *Melez Desenler* olarak kavramsallaştırdığı aynı adlı çalışmasında ele alış biçimi ise bize 21. yüzyılda konvansiyonalizmin, dinin modernlik ile olan uzlaşımca ilişkisinin ön plana çıkarılışını göstermektedir.

çatışmasını aşılması gereken bir problem olarak görmeye neden olmuştur. Bilim-din tartışmasında bu problemin gözlemlenebildiği televizyon programları ise bilim adamları-din adamları-izleyici üçgenini bir araya getirerek ürettiği söylemlerle meseleye kitlesel bir boyut kazandırmaktadır. Bilimsel ve dinsel söylemlerin kitlesel bir erişime ulaşması gibi bu programlarda izleyici nezdinde olması gereken bir bilim adamı-din adamı kalıpları da sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Hatta çoğu zaman var olan kalıpların altı çizilmeye devam edilmektedir. Bu durum, tartışma programlarında bilimsel ve dinsel söylemlerin, farklı fragman algılar içerisinde kendi haklılık alanlarını yaratmalarına, üstelik bunu kitlesel bir etkileşim alanında gerçekleştirebilmelerini sağlamaktadır.

21. yüzyıla gelene dek Avrupa’da bilim tanımlarının -bilhassa doğa bilimleri alanında- modern fizikteki gelişmelerin derin etkisiyle kendisini sorgulayan bir muğlaklık kazanması, Türkiye’de bilim-din tartışmasını özellikle televizyon gibi mecralarda çok farklı boyutlarda ele almaya meşru bir zemin kazandırmıştır. Çünkü Türkiye’de de hakim fragman algıya göre bilimsel olanın nesneleri yorumlama ve anlamlar üretmesi, artık salt aklın ve nesnedeki hakikatin arayışından uzaklaşmıştır. Bilim öznenin inşasının dahil olduğu sosyolojik bir çerçevede tanımlanmaya daha yatkın bir anlam kazanmıştır. Bu yeni bilimsel zeminde bilim-din ilişkisi de yeni konvansiyonel metodoloji ile düşünölmeye ve kendine ait popüler bir fragman algı - üstelik bu kez toplumun geniş bir kesimine canlı yayınlarla erişerek- üretmektedir. Ancak çatışmacı söylemin televizyondaki sürekliliği ortadan kalkmamıştır.

3.6. Bilim-Din: Çatışmacı Söylemden Uzlaştırıcı Söyleme

3.6.1. Televizyon ve Bilimsel Söylem

Günümüzde bilim-din tartışmaları televizyon programlarında çatışmacı bir formda sürmeye devam etmektedir. Bu nedenle televizyondaki bilim algısının sunuluş biçimine ve bilimsel olanın söylemlere yansıma formuna odaklanmak burada oldukça önemlidir. Son yılların en önemli kitle iletişim araçlarından birisi olan televizyonun, konu bilim olduğunda ortaya koyduğu alışkanlıklar bize bilimsel olanın zihinlerdeki kurulumunda aslında hala doğa bilimci bir formun hakim

olduğunu gösterir. Televizyon ekranlarına yansıtılan bilim adamı imajı, yüzlerce yıllık doğa bilimsel kutsallaştırmanın sürekliliğini ve bunun görsel bir mecrada yeniden üretimini gözle görünür hale getirmektedir.³¹ Örneğin bilim denildiğinde, akla gelenlerin laboratuvar gereçleri ve beyaz önlüklü insanlar topluluğu olması, bu görsel imgelerin sürekli olarak televizyon ekranları ve reklamlar üzerinden desteklenmesinden kaynaklanır. Böylece aslında bilimin ve bilim mensuplarının 21. yüzyılın teknik imkanları altında yeniden -ve bu kez çok daha popüler bir düzlemde- yaratılışına da şahit olmuş oluruz. Sosyal medyanın son dönemde televizyonlarda olanlara müdahale gücüne rağmen, ekranlarda üretilen söylemlerin, bilgiye ve bilimsel yönelik olan hakim tanımların toplumsal düzeyde geneli kapsayan bir aşinalık kazanmasında televizyon hala başlangıç noktası olma rolünü sürdürmektedir.³² Üretilen bilimsel söylemin, televizyon ekranında pek çok etkenin bir arada bulunduğu bir anlam düzleminde yeniden üretilmesi, hakim fragman algının kitlesel bir genişlik kazanmasına neden olmaktadır. Ancak bu kitlesel yayılım imkanı beraberinde farklı düşünme biçimlerinin hakim söylemi kendi nezdinde yorumlama ve başka bir forma dönüştürebilme imkanını da beraberinde getirmektedir. Günümüzde bilimsel olanın çoğulcu ve mutlak bir anlam kazanmasında, bilgi-insan ilişkisinin teknolojik imkanlar dahilinde son derece gündelik ve hızlı erişilebilir bir enformasyon alanına dönüşmesinin payı büyüktür.

Bu nedenlerle çalışmanın bu bölümünde, Türkiye’de bilimin güncel tanımlarını televizyonda sürdürülen tartışma programları çerçevesinde değerlendirmek, bilimin Türkiye’deki kültürel ve sosyolojik boyutlarını görebilmeyi sağlayacaktır. Çünkü Tanzimat ile birlikte kök salmaya başlayan pozitivist doğa bilimci söylemin otoriterliği, günümüzdeki tartışma programlarında hala varlığını

³¹ Örneğin Carl Sagan’ın *Cosmos* adlı eserinin TV’ye uyarlanmasında kullanılan bilimsel imaj, söz konusu inancı gösterir niteliktedir. “O, TV dizilerinde panoya yansıtılan görüntülerle bize alemin harikalarını göstermektedir. O, sadece gizemleri açıklamakla kalmayan, aynı zamanda nasıl yaşamamız gerektiğini de öğreten üstün bir papazdır aslında. Biz, astronomik buluşları geniş kitleler önüne çıkardığı, büyük ahlaki duyarlılığı e dünya barışı ve çevrenin korunmasıyla ilgili derin anlayışından dolayı Sagan’a minnettar olmalıyız. Fakat bu, onun bilimsel yöneme olan sonsuz güvenini sorgulamamızı engellememelidir.” (Barbour, 2004: 32-33)

³² “Halk Spencer, Durkheim ya da Freud okumaz. Ama bu tür yazarların temel ilgilerini stres sorunu aracılığıyla tartışan makaleleri ve televizyon oturumlarını şevkle tüketir” (Abbott, 2013: 65). Üstelik bu tüketim, televizyonda daha da manipüle edilmiş bir formda gerçekleşir. Televizyon ve medyada “kendine benzerlikten doğan dayanışmanın” (Abbott, 2013: 225) çok daha etkili bir formunun bilinçli olarak kullanılıyor olduğu gerçeği de unutulmamalıdır.

sürdürmektedir. Örneğin 14 Mart 2013 tarihinde *Habertürk* kanalında “Türkiye’nin Nabızı” adlı programın³³ Higgs Bozonu konulu tartışmanın açılışında moderatörün, fizik biliminin ve türevi disiplinlerin kendilerine has zihin dünyasının baştan kabulünü yansıtacak bir şekilde, tartışmayı “sıradan insanlar olan bizler bu konuyu anlamaya çalışacağız” diyerek açması, bilimsel olanın temel göstergelerini destekleyici bir formda televizyonun ne tür imgeleri sürekli hale getirdiğini gösteren küçük bir örnektir. Bu programdaki tartışmalar aynı zamanda bilimin nasıl bir fragman algı içinde algılanmış olduğunu da göstermektedir.

Televizyon ekranlarında yaşanan bilim tartışmalarında, doğa bilimsel alandan gelen uzmanların halk düzeyinde bir söyleme inme çabaları ve moderatörlerin buna devamlı vurgusu, kendi içinde hala keşif bağlamının bilimsel alanın özel ve özerk bağlamını desteklemektedir. Belirtilen tartışma programında sürdürülen Tanrı Parçacığı bahsinde, moderatörün Tanrı Parçacığı kavramının adlandırmasındaki nedenlere yönelik soruya Erhan Gülmez’in³⁴ vermiş olduğu yanıt, bilim adamının bilimsel alanı özerk kılma çabasını örneklemektedir. O “Tanrı parçacığı sözünü aslında biz fizikçiler olarak hiçbir şekilde beğenmiyoruz, kabul de etmiyoruz, doğru bir tanımlama da değil” demektedir. Buradaki “biz fizikçiler” ifadesi basit bir söylem değildir.³⁵ Bu söylem, bilgi-insan ilişkisinin kabul edilmiş tanımları ve sınırları içerisinde hakim bir fragman algısal bakışın bir bilimsel topluluk içinde ortak bir bütünlüğe temas etme gücünü göstermektedir. Higgs Bozonu’na neden Tanrı Parçacığı dendiğini açıklamaya devam eden Erhan Gülmez, bu kavramın aslında “Tanrı’nın Laneti Parçacık” olduğunu (tespit edilemediği için), bunun dönemin Amerikan toplumunda dinsel yönden hoş karşılanmayacağı ve satışlarda engel olacağı kaygısıyla “Tanrı Parçacığı” olarak baskıya çıktığını da aktarır.³⁶

Televizyonda bilimsel olana yönelik üretilen doğa bilimsel söylemlerin gücünün devamlılığının yanı sıra konvansiyonel söylemler de güncel tartışmalarda etkisini giderek artırmaya başlamıştır. Bunu tartışmalar içinde konvansiyonel ve

³³ Programın videosu için çevrimiçi link: <https://www.youtube.com/watch?v=T95aK71aYik>

³⁴ Boğaziçi Üniversitesi Fizik Bölümü Öğretim Üyesi

³⁵ Fizik bilimin kendi anlam alanını kurmasına yönelik özellikle fizik-dili ve mantık çerçevesinde gerçekleştirilmiş olan detaylı bir inceleme için bkz.: Nermi Uygur, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993

³⁶ Bu vaka ise bize bilginin geçerli bir tanıma kavuşmasında toplumsal yapı içinde belli ekonomik kaygılar ile nasıl sosyolojik bir etkilenime dahil olduğunu dolaylı olarak aktarmaktadır.

multidisipliner bir yöntemle hareket eden isimlerin, belli konular dahilinde her zaman programlara davet edilen tanınır yüzlere dönüşmelerinden anlayabilmekteyiz. Bu isimlerin belli bir popülerlik kazanması, hem çağın sorunlarını bir çözümü olarak konvansiyonel söylemi dinlemenin verdiği rahatlatıcı hisse duyulan ihtiyacı, hem de medya yönünden tercih edilir olanda ısrar edilmesinin altında yatan reyting kaygısının belirleyici gücünü açıklamaktadır. Kısacası televizyonda yer almaya başlayan konvansiyonel metodoloji ağırlıklı bilimsel tartışmalar da yine salt akılcı bir bilimsellik içerisinde değildir. Çünkü görmüş olduğumuz gibi bu tartışmaların mahiyetine, seçilen kişilere ve hazır söylemlerin sunulmasına salt bir bilimsellik kaygısı dışında pek çok kültürel, ekonomik, siyasi ve sosyal unsur dahil olmaya devam etmektedir.

3.6.1.1. Modern Fizik ve Yeni Bilim Sahası

Güncel bilim tartışmalarına baktığımızda pek çok yönden farklı temeller ve kabullerden hareket edildiğinde, bakılan nesnenin ne kadar farklı ve çeşitli tanımlara sahne olduğunu görmekteyiz. Bu ister bilim disiplinleri arası tartışmalarda olsun, ister bilim-din tartışmalarında olsun, her iki noktada da bilgi tanımının ortaklığından ötürü aynı biçimde işlemektedir. Örneğin son dönemde fizik ve biyoloji biliminde ortaya çıkan yeni bilgi formları, bilimsel düşünce altında her yoruma imkan tanıyan bir sınırsızlığı, muğlaklığı ve esnekliği meydana getirdi.³⁷ Öyle ki 21. yüzyılda sinema sektörü bilimkurguya yönelik zengin üretkenliğini, söz konusu modern fiziğin ve onun gizemlerinin “her şey mümkün”cü bir bilimsel söylem alanı yaratmış olmasına borçludur. Çünkü bilimsel alanda elde olan bilgilerden mantıklı bir anlam dünyası yaratabilmek, çeşitli sentezlerle inanmak istenilen formlara ulaşmak, 21. yüzyıldaki bilim tanımları içinde çok daha kolay gerçekleşmektedir. Bu kolaylığın

³⁷ Teknolojik imkanların gelişmesi ile birlikte biyolojik olanı anlamaya yönelmek çok daha önemli bir hal almıştır. Biyolojik olan nesnelerin artık mikro düzeylerde ölçülebilmesi ve buradan edinilen bilgilerin kaotik yapısı, oldukça temel bir soru olan insan bilincinin ne olduğu ve bedenin neresinde saklı olduğu merakını bu kez bilimsel yöntemler içerisinde aramaya imkan tanımıştır. Ancak burada da, bilinci yalnızca sinir ağlarının etkileşiminden ibaret biyolojik bir süreç olarak görenler ve bunun tam aksine fizyolojik yapıdan bağımsız bir ruhsal bilinci varsayanlar biçiminde düalistik ayrımlar yaşanmaya devam etmektedir. Bu düalizmin doğa bilimci kanadında insan bilincinin nörolojik bir değerlendirme ile ele alındığı (genel okuyucuya hitap edecek bir dille) şu çalışmaya bakılabilir: Francis Crick, *Şaşırtan Varsayım*, çev. Sabit Say, Tübitak Yayınları, Ankara, 2000

kaynağında konvansiyonel metodolojinin giderek gözle görünür bir nitelik kazanmış olması önemli bir etkidir.

Konvansiyonel yaklaşımın, nesne karşısında özneye bilimsel zeminde anlamlar üretebilmesinde sınırları belirsiz bir özgürlük alanı yaratmış olması, bir zamanlar çatışan düşüncelerin kendilerine bu zemin içinde kendi argümanları ile haklılık payı sağlamalarını kolaylaştırmıştır. Bu kolaylık, her düşüncenin bilimsel kabuller içinde bir anlama kavuşabilmesi demektir. Aslında bu yönüyle uzlaşımçı metodoloji, her yorumu bilimsel sınırlar içerisinde alarak farkında olmadan düalizmler arasında asla bir uzlaşma alanının var olmadığını da göstermektedir. Örneğin yukarıdaki programda Higgs Bozonu'nun bulunuşuna yönelik gelişen tartışmada Caner Taslaman³⁸, bu buluşun evrende var olan rasyonalitenin ve işleyişin bir anlama biçimi olduğunu kanıtladığını ve insanın evrene nüfuz etmesinin bir göstergesi olduğunu savunmaktadır. Kerem Cankoçak'a³⁹ göre ise evren olasılıkların olduğu, sıfır enerjinin bulunduğu ve boşluğun olmadığı, kendiliğinden bir rasyonaliteye sahip olmayan bir yapıdır. Dolayısıyla Cankoçak'a göre gerçeklik varsayımı yalnızca bizim varsayımımızdan ibarettir ve Taslaman'ın söylediği gibi bir nüfuz etme durumu yoktur. Buna karşılık Taslaman, olasılıksal olanın ardında da bir rasyonalitenin var olduğunu altını çizerek şayet bunun aksi mümkün olsaydı entropiyi fizikçilerin mantıken asla rasyonel kabul edemeyeceklerini belirtir. Cankoçak ise bu itirazı, oluşturulan yasaları bizim kendi kafamızla oluşturmuş olduğumuza dikkat çekerek karşılar ve bu argümanını örneklendirmeye çalışır. Cankoçak'a göre yerçekimi bir gerçekliktir, ama onu yasalaştıran modeller bizim zihnimize ait modellerden ibarettir. Dolayısıyla buradan mevcut gerçekliklerin ardında yatan kendiliğinden bir rasyonalite anlayışının anlamsız olduğu sonucuna ulaşır. Buradaki tartışmada söz konusu iki farklı bakışın ve iki farklı kabulün, güncel bilimsel tanımlar ve modern fiziğin olasılıklar evreninde nasıl aynı anda mümkün bilgi tasarımları olarak oluşturulabildiğini görmekteyiz. Çünkü konvansiyonel bilim tanımları içerisinde her iki bakışını da (felsefe ve fizik) mümkün kılan fiziki koşullar mevcuttur.

³⁸ Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

³⁹ İstanbul Teknik Üniversitesi Fizik Bölümü Öğretim Üyesi

Tartışmanın devamında Cankoçak, insanın evrimsel bir yoldan geçerek bugüne gelişinde Tanrısal bir payın olmadığını ve bu sürecin tamamen tesadüf olduğunu belirtir. Bu savını da beynimizde hala sürüngen beyni özelliklerini taşıyor olduğumuz argümanı ile açıklar. Caner Taslaman ise bu argümana, insanın doğada var oluş sürecini evrimsel gelişme ile açıklamanın Tanrısal bir yaratımı saf dışı bırakmadığı gerekçesi ile itiraz eder. Ona göre her şeyi yaratan, bu yaratılışı belli evreler ve süreçler halinde tasarlamış olabilir. Bu nedenle evrimsel olandan yola çıkarak Tanrı'yı değillemek bir kesinlik değildir. Buradaki diyalogda da Cankoçak'ın modern biyolojinin imkanlarından yararlanarak, kendi ideolojik inancını meşrulaştırma imkanını bulduğu görülmektedir. Aynı şekilde Caner Taslaman da aynı bilimsel kabuller etrafında kendi ideolojik inancına uygun bilim ve dinin insanın kökenine yönelik savlarını birleştiren konvansiyonel bir çıkarıma ulaşmıştır.⁴⁰ Bu iki isim arasında yaşanan diyalogların her biri, kendi içinde bilimsel ve felsefi bir geçerliliğe sahiptir. Bu durum bilimsel olanın içerisine neyin dahil edilip neyin dışarıda bırakılacağı tartışmalarını konvansiyonel metodolojinin etkisiyle daha da karmaşıktırıştırır. Uzlaşımçı bir söylemin bu karmaşayı çözeceğine yönelik inanç doğrultusundaki uğraş, tam aksine, tanımları daha da muğlaklaştırmaktadır.

Bu muğlaklığı güncel bilim-din ilişkisi içerisinde evrene dair fizik biliminin ortaya koyduğu “Hassas Ayar” üzerine yapılan tartışmalarda da görebilmek

⁴⁰ Burada yer alan tartışmanın benzer bir formu yüzyıllar önce Almanya'da materyalizm üzerine yapılan bir tartışmayı fazlasıyla andırmaktadır. Bu tartışma 19. yüzyılın sonlarında Almanya'da Rudolph Wagner ve Carl Vogt arasında bilimsel materyalizm meselesi özelinde cereyan etmiştir. Wagner, insanın kökeni ve ruhsal olan yanına vurguda bulunarak, bu yüzyılda güçlü bir bağlama dönüşmüş olan materyalizmin salt maddeci savunusunu aşmaya çalışıyordu. Hatta bu görüşü devletin ve toplumsal ahlaki düzeni yıpratıcı tehlikeli bir düşünce olarak görüyordu. Bu nedenle bilimsel olanın kendi alanına, inanca dayalı soyut ve ruhsal olanın da kendi alanına sahip olması gerektiğini savunmaktaydı. Ancak bu ayrımı savunurken onu bilim ve inancı belli noktalarda uzlaştırmak de görebilmek mümkündür. Bu tavrı kendi döneminde söylemlerinin ilgiyle karşılanmasına neden olmuştu. Materyalizm düşüncesini bütünüyle benimseyen bir keşifçi bağlamdan yaklaşan Vogt ise onun bu yaklaşımlarına eleştiriler getirdi. Soyut ve inanca bağlı olan yaklaşımın bilimsel olanın nesnesine dahil olamayacağını düşünüyordu. Ona göre bilinç ve düşünme tamamen beynin fizyolojik süreçlerinin bir neticesi idi. Dolayısıyla Wagner'in iddia ettiği düzeyde ruhsal olanın materyalist bir kanıtı sunulamazdı, sunulmaya çalışıldığında bu ideolojik bir çaba olurdu. Böylece Wagner, dinsel bir söylem alanı olan Adem ve Havva'nın yaratılış anlatısından ve Protestan düşünceden beslenerek bilimsel olanı yeniden düşünmüş ve materyalizmin sakıncalarını anlatmaya çalışmıştır. Vogt ise materyalist düşüncenin fizyolojik ve maddenin somutluğuna bağlı düşünme formuna sadık kalarak Wagner'in bu yaklaşımını çürütmeye çalışmıştır. 19. yüzyılda yaşanan bu tartışma, 21. yüzyılda bilim-din tartışmalarında hala varlığını sürdürmektedir. Bu bilgi üzerine yapılan tartışmaların bilgiyi parçalar halinde kurgulamak formunda yapıldığını, başka bir deyişle fragman algısal düşüncenin sürekliliğini göstermektedir. Söz konusu Wagner-Vogt tartışması ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz.: Frederick C. Beiser, *Hegel'den Sonra*, Hil Yayın, İstanbul, 2018, s. 70-76

mümkündür. *Hassar Ayar*, Big Bang teorisinin evrenin var oluşundaki özel matematiksel değerlerin varlığına dikkat çeken bir kavramdır. Bu kavrama göre evren var olurken gerçekleşen patlama ve sonrasında gerekli olan matematiksel değerlerde en ufak bir değişikliğin dahi olması, evrende yaşamın var olmasını sağlayacak uygun ortamın oluşmasına engel olacaktı. Bu yönüyle hassas ayar meselesi yalnızca fizik bilimi içinde evreni anlamaya dönük bir açıklama olmakla kalmamış, dinsel söylem alanında Tanrı'nın mükemmel bir varlık olarak evreni ve dünyayı en ince detaylarına kadar düşünülmüş gerçekleştirelmüş olan yaratımını kanıtlamak üzere kullanılmaktadır. Fizik bilimin güçlü meşruiyet alanı, dinsel söylem içinde yaratılışın ardında Tanrısal bir iradenin var olduğunu bilimsel düzlemde açıklama ve yorumlama imkanı tanımıştır.

Söz konusu tartışma programında fizik bilimciler hassas ayar kavramı üzerinden bir felsefe yapabilmemiz için onu tam olarak kapsayan bütün bilgileri bilmemiz gerektiğini, dolayısıyla bunun mümkün olmayacağını savunurlar. Bu savunmanın ardından Caner Taslaman ise bilinenler üzerinden yola çıkarak felsefi yorumlarda bulunmanın her zaman mümkün olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bu yorumlamanın şu anda geçerli bir formda yapılabilmesi için herhangi bir zihinsel engel yoktur. Dolayısıyla evreni yaratan bir Tanrı'nın bu evreni yaratırken ne kadar incelikli bir ölçü kullandığının kanıtı olarak hassas ayarın Kuran'daki yaratılış anlatısına uyumlu olduğunu söylemenin bir sakıncası olmadığını savunur.⁴¹ Fizikçiler Taslaman'ın bu düşüncelerinin ne olursa olsun gerçeklik sınırlarında mümkün olmadığını söylerler. Çünkü geçerli bir kesin yorum ortaya koyabilmek için, yorumu yapılan o şeye yönelik bütün bir bilgiye eksiksiz hakim olmak gereklidir. Dolayısıyla bu hakimiyetin fizik bilimi sınırlarında da imkansız olduğu bilinmesi nedeniyle, Taslaman'ın yorumları fizikçilerin bu gerekçesine göre tam bir gerçeklik olamayacaktır. Bu tarz yorumlamalar her zaman eksik ve yanlışlanabilecek varsayımlar olacaklardır. Hassas ayar meselesi üzerinden gelişmiş olan bu

⁴¹ Taslaman, *Kelam Araştırmaları Dergisi*'nde "Evrenin Fiziki Yasaları, Sabitleri ve Süreçlerindeki Hassas Ayarları Bize Ne Söylüyor?" başlıklı makalesinde bu konuyu bir kez daha tartışma merkezine almıştır: "Modern bilimin verileriyle ortaya çıkan evrendeki hassas ayarların varlığı, teizmin ortaya koyduğu paradigmayla ve felsefe tarihinin ünlü birçok ismi tarafından savunulmuş olan tasarım deliliyle uyumluyken, natüralist-ateist paradigma için ise büyük sorun oluşturmaktadır" (Taslaman, 2013: 35)

diyaloglarda, her iki cephenin de 21. yüzyıl konvansiyonel inşa biliminin tanımları içinde kendi mantığını inşa edebildiğini görmekteyiz. Böylece söz konusu tartışmaların yalnızca kendi cepheleri içinde kırılıp birleştirilmiş bilimsel doğrular ve ideolojik düşüncelerin konvansiyonel bir sentezden ibaret olduğu netlik kazanmaktadır. Bu netlik ise bize konvansiyonel metodolojinin bilgi düzleminde aşılamayacak olan düalizmleri tekrar tekrar üretmekten öteye gitmediğini göstermektedir. Bilim-din tartışmasında, bilimsel bilginin ve dinsel bilginin birbirleri ile ne oranda karışacakları ise yine öznel bir düzlemde kalarak, mevcut bilimin konvansiyonel metodolojisinin geçerliliğinden meşruiyet kazanma çabasından başka bir şey olmamaktadır.

Bu tartışma programında, fizik bilim içinden yola çıkılarak bilimsel olduğu söylenen yorumların pek çoğunun da belli felsefi doktrinlerin kabulünden hareket ettiği görülmektedir. Bilim cephesinde kesinlik yoktur deyip tartışmadan sıyrılmakla yetinenler olduğu gibi (örneğin, Metin Arık⁴²), bilimsel kabullerin içine belli ideolojik katkılar yaparak gelişmeleri yorumlamaktan kurtulamayan fizikçiler de - Kerem Cankoçak'ın programdaki ifadeleriyle, olasılıklar evrenini kimsenin tasarlayamayacağı ve insanın yaratılmış değil tesadüfi bir canlı olduğu sonucuna ulaşması gibi- vardır. Bugün olduğu gibi tarih boyunca da yapılan tüm bilimsel yorumlar ve çalışmalar temelinde bu güdüyle hareket etmiş ve bu nedenle son derece sosyolojik gerçeklikler olarak karşımıza çıkmışlardır. Bugünü farklı kılan ise konvansiyonel bakışı mümkün kılan muğlak bilim anlayışının söz konusu söylemleri her geçen gün daha görünür kılmasıdır. Fizikçiler ve felsefeciler arasında yaşanmış olan bu tartışma bize, fizik ve felsefenin yaklaşım farklılıklarının temelde aynı şeyi farklı parçalarını ele alarak anlatmaya çalışmaktan öte bir şey olmadığını gösterir.⁴³

⁴² Boğaziçi Üniversitesi Fizik Bölümü Öğretim Üyesi

⁴³ Fizik ve felsefe arasındaki tartışmayı, Nermi Uygur bir tür tanım yoksunluğu olarak açıklamıştır. Ona göre fizik alanı da felsefe alanı da kendi içerisinde sınırları ve mahiyetleri tam olarak bilinebilir bir tanımsal bütünlüğe sahip değildir. Bu nedenle de bu iki alanda yürütülen tartışmalar sürekli olarak kendi üzerine ve birbiri üzerine düşünme biçiminde şekillenmektedir. “Üzerinde uzlaşılan tanımlardan yoksunuz. Zorluk bundan gelmekte: ‘fizik’, ‘dil’ ve ‘felsefe’yi yetesiye belirgin bir biçimde tanımlayabilseydik, geleneksel deyimlerle söyleyelim, bu kavramlardan her birinin içlemi ile kaplamını açık seçik belirtebilseydik, bu kavramları aralarında mantıkça bir bir karşılaştırmaktan, kesişmelerin, örtüşme ya da ayrılmaların altını çizmekten başka yapacak bir şeyimiz kalmazdı. İşte tanım yoksunluğundan ötürü böyle bir yoldan yoksunuz. Gene de azıcık deşmeye görelim, asıl güçlüğü burada olmadığı ortaya çıkar. Öyle ya, pek çok araştırma alanında (sözgelimi bilim, teknik, toplum ve ekonomide) hangi önemli ilişkiye eğilirsek eğilelim, çeşit çeşit tanım bulanıklıklarıyla

Bu ikisi arasında bir çatışma veya birinin diğerine göre yanlış olması söz konusu değildir. Tartışmada yer alan diyaloglarda gerek evrimsel olan, gerekse hassas ayar kavramı bilim ve dinin düşünme biçimleri içinde farklı açılardan yorumlanmıştır. Burada yaşanan tıpkı yaş pasta metaforunda olduğu gibi, aynı pastanın farklı dilimlerinden söz etmekten ibarettir.

Çağımızda pastanın varlığına dikkat çekme metodolojisi karşımıza konvansiyonel yaklaşımları çıkarmış ve onları bu formlar içinde gözle görünür hale getirmiştir.⁴⁴ Buna neden olan ise bilimsel tanımların modern fizik içinde ciddi bir kırılmaya uğramış olması ve kesinliklerin sonunu başlatmış olmasıdır.⁴⁵ “Astronom Arthur Eddington, üç inç’lik ağla deniz altı yaşamı araştırmaya çalışan birisiyle ilgili hoş bir hikaye anlatır. Birkaç denemeden sonra adam, üç inçlik mesafeden aşağıda balıkların yaşamadığı sonucuna varır” (Barbour, 2004: 35). Burada anlatılan kısıtlılık gibi 21. yüzyıl bilimsel tanımları içerisinde bilgi, artık her zaman için eksikler içeren bir dinamizm olduğu ve dolayısıyla bakışımızdaki kısıtlılıklara yönelik farkındalığın arttığı hakim anlatıyı oluşturmaktadır. Programlarda da gördüğümüz gibi karşılıklı olarak kendi bakışından görüneni anlatmaya çalışan tartışma formu, düalizmin aşılamazlığını konvansiyonel bir düzlemde dahi tekrar ve tekrar kanıtlamaktan öteye taşıyamamaktadır. Bilim-din tartışmasında epistemolojik düalizmin nihayet 21. yüzyıl içinde aşılabileceğine inanan coşku, konvansiyonalist bakıştan güç alarak

karşılaşırız. Buna pek şaşmamak gerekir; ne de olsa, ilişkileri araştırma dürtüsü, çok kez, tanımsal belirsizliklerden ileri gelmektedir” (Uygur, 1993: 14). Uygur’un dikkat çekmiş olduğu tanımsal yoksunluk, tam olarak fragman algı mekanizmasına ulaşmaktadır. Öznenin şeylerin bilgisine tamamen vakıf olamadığı gerçeği, mevcut bilgilerin fragman algı mekanizması içerisinde sürekli olarak yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla fizik ve felsefe alanının nesneyi tanımlarken kullanmış oldukları bilgi parçaları dönemin koşullarına göre şekillenmektedir.

⁴⁴ Abbott, fraktal ayrımların eklektik bir yapı içerisinde sürekli olarak yeniden bütünleşip yeniden ayrışmasından bahseder (2013: 51-52). Fraktal ayrımların sosyolojik bir yöntem olarak uygulanabilirliğini, bir şehri gezmek isteyen turistlerin farklı yönlerde her hareketlerinde, açılan yeni bir fraktal rota ile kısa sürede bölünerek bütün şehri gezmelerini sağlayan kurgusal bir deneyle açıklamaya çalışır. Sosyal bilimsel bilgi alanını tam olarak kapsamanın ideal yöntemi ona göre fraktal bir yayılım ile mümkündür. Çünkü ona göre eklektik olan bu sistem, ancak ki fraktal ayrımın evrene gömülü olan yapısını anlayarak analiz edilebilir. Bu, yaş pasta metaforunda dile getirmeye çalıştığımız sürekli ilişkiselliğe ve sürekli ihmellere mecbur olmanın başka bir bakışla yeniden ifade edilmesidir. Pasta dilimlerinde yer alan farklılıkların sürekli karşılaştığı bir düzlemde pastanın tamamının anlaşılma çabasını, fraktal bir düşünme biçimi olarak yorumlar. Ona göre sosyal bilim bu şekilde işler.

⁴⁵ İstanbul Teknik Üniversitesi’nin internet sitesinde, fizik bölümü öğretim üyelerine ait bilgilerin yer aldığı sayfada üniversite ambleminin hemen altında yer alan şu ifade dikkat çekicidir: “Her şey mümkündür”

ortaya çıkmıştır. Ancak bilim-din tartışması da yine burada görüldüğü gibi kendi düalizmini perçinlemekten öteye geçememiştir.

3.6.1.2. Kendine Özgü Olanın Yeni Bilimsel Sınırlardaki Devamlılığı

Batılı bilimin 19. yüzyılla birlikte pratik bir düzlemde bu coğrafyaya dahil oluşundan bu yana, buraya özgü olanın ne olduğu ve yeninin bu özgünlüğün içinde nasıl eritileceği tartışmaları önem kazanmıştır. Kendine ait olanı muhafaza ederek yeninin bilgisine dahil olma refleksi önemli olduğu kadar kültürel bir fragman algıya da dönüşmüştür. Dolayısıyla yerli ve milli olma kaygısının temelleri, tarihsel olarak Batılı bir medeniyete dahil olurken kendi özünü yitirme kaygısının güçlü sürekliliğinin bir neticesidir. Böylece 21. yüzyılda dünyanın küreselleşme noktasında artık toplumsal olanı, mekanlara, anlara, kişilere kadar daraltarak mobilize ettiği yeni ilişki ağları içinde yerli ve milli olana yönelme kaygısı bir kez daha gündemimize oturmuştur. Bilim-din tartışmasında da benzeri kaygının yeni tartışma biçimlerini şekillendirdiğini görmek mümkündür. Örneğin evrimin artık büyük ölçüde kanıtlanmış bir teoridir. Ancak evrimsel olanın mevcut geleneksel ve dinsel bilginin kökleşmiş kabulleri içinde kendisine yer bulması hemen mümkün olmamaktadır. Türkiye’de tartışmalı olan evrim ve Sosyal Darwinizm konusu, bu anlayışın yerli ve milli değerleri zedeleme korkusunun neden olduğu refleksiyle belli uygulamalara neden olmaktadır. Örneğin son dönemde eğitim alanında evrimin müfredat dışında bırakılmasına yönelik alınan kararlar ve bazı müzelerde (Ankara Tabiat Tarihi Müzesi, Yıl 2016) ‘evrim’ kelimesinin yerine ‘gelişim’ yüklemelerinin kullanılması gibi belli tepkiler gelişmiştir. Televizyon programları ise izlenebilirliği yüksek bu konuları hemen tartışma gündemine almakta gecikmemişlerdir.

16 Ocak 2017 tarihli, *Habertürk* kanalındaki “Türkiye’nin Nabızı” programında,⁴⁶ eğitim meselesi özelinde evrim ve dinsel düşünceleri karşı karşıya getirildi. Burada bir kez daha dinsel bakışın kendine temel aldığı nokta ile bilimsel bakışın kendine temel aldığı noktaların farklılığının, bakılan nesnede görülenin inşasını büsbütün değiştirebildiği görülmektedir. Ancak burada önemli olan nokta

⁴⁶ Programın videosu için çevrimiçi link: <https://www.youtube.com/watch?v=GlCefsTda28>

Müslüman bir ülke olarak tanımlanan Türkiye’de evrim teorisinin mevcut gelenekler ve İslam’a uygun kültürellik içerisinde eğitim alanında nasıl anlatılacağı, anlatılmasının mı, yoksa anlatılmamasının mı doğru olacağı tartışmasının merkeze oturmuş olmasıdır. Evrim meselesinin, eğitim alanında kültürel ve kendine özgü olana zarar vermeksizin ele alınma çabası, Türkiye’de modernleşme tarihinde bilimsel olanı tanımlamada kültürel etkinin gücünün devam ettiğini de göstermektedir.

Söz konusu programda evrim teorisinin müfredattan kaldırılma konusu, alanında uzman isimlerin bu konudaki yorumlarını masaya yatırmak amaçlanmaktadır. Buradaki tartışmada da -tıpkı fizik tartışmalarında olduğu gibi- evrim meselesi; dinsel, biyolojik ve felsefi düzlemlerde hem kendi argümanlarını üreten hem de farklı bakışları birleştiren yorumlarla karşılaşılmaktadır. Programda dinsel cephede, insanın fitratında inanmak vardır diyerek tesadüfi söylemler içeren bir evrim teorisini sakıncalı gören bir tutum vardır.⁴⁷ Ancak bu tutum başlangıçta bir insanın nasıl olması gerektiğini baştan varsayan bir yaklaşımla hareket eder. Böyle bir yerden hareket eden bakışın mevcut evrim teorisini yanlış görmesi son derece doğaldır. Aksi olarak bilimsel cephede ise olayın (evrimin müfredattan kalkması) siyasal bir hareket olduğunu söyleyen ve yaşanan gelişmeleri anti-laik bir çaba olarak gören yaklaşımı görürüz.⁴⁸ Öyle ki bu cephede de insanın olması gereken tanımını baştan bir kabul alarak dinin karşısına konumlandırma alışkanlığının -dinsel yorumda olduğu gibi- bir yere varmadığı anlaşılır.

Bu iki uç yaklaşımın beraberinde programdaki biyolog Mustafa Sözen⁴⁹ ve Caner Taslaman konvansiyonel tutumları ile ön plana çıkar. Sözen, tarihte Avrupa’dan önce bilim yapan Müslümanların, doğaya çıkıp araştırma yaparak bilgi elde ettiklerini vurgular. Bu bilgilerin ardından Kur’an’ı yorumladıklarına dikkat çeker. Sözen’e göre o dönemlerde öncelikle doğa bilgisine yönelme daha sonra ise bu bilgiler ışığında Kur’an ayetlerini yorumlama biçiminde ideal bir metodoloji izlenmiştir. Bu sentezleyici metodoloji ise İslam’ın en parlak dönemlerinin yaşanmasına neden olmuştur. Günümüzde bu metodolojinin yeniden yakalanması

⁴⁷ Prof. Dr. Osman Çakmak, Gelişim Üniversitesi Sağlık Enstitüsü Müdürü

⁴⁸ Prof. Dr. Örsan Kunter Öymen, Işık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölüm Başkanı

⁴⁹ Bülent Ecevit Üniversitesi Öğretim Üyesi

gerektiğini savunan bir tutumla Sözen, doğrudan Kur'an'dan hiçbir bilimsel teori çıkarılamayacağını belirtir. Bu nedenle ona göre sadece Kur'an'ın bilgi sınırlarında kalınırsa, doğaya, felsefeye ve bilime dair hiçbir ilerleme kaydedilemez. Sözen'in ortaya koyduğu bu yaklaşım 19. yüzyıldaki evrimi materyalist ve pozitivist bir kurulumda ele alan ve Kur'an'ı tamamen dışlayan salt bilimcilikten uzaktır. Aynı zamanda bilimsel olanın dinsel yoruma temas etmemesi gerektiğini kat'i suretle savunan ve 'Kur'an'dan her şeyi bilebiliriz' ideolojisinden hareket eden yaklaşımlardan da uzaktır. Sözen'in bilim ve dini -tartışma özelinde evrimsel olanı-belli bir uzlaşma alanı içinde mümkün gören yaklaşımı, doğa bilimleri alanında dinsel söylemin de bir araç olabileceğini savunan konvansiyonel yaklaşımlara bir örnektir.

Bu bakış aynı zamanda geçmişte var olmuş olan ideal bir Müslüman formunun bilim ve medeniyeti ileriye taşımış olma imkanının örneklerinden güç alan kendine özgü olanı arama ve yüceltme kaygısının da yeni metodoloji içinde yer buluşunu göstermektedir. Hakim bilim-din ilişkisi bu konvansiyonel yorumlar içinde aslına ulaşacağı ve gerçek doğrunun bu yöntem içinde vuku bulacağına inanan fragman algısı ise güncel tartışmalarda bu söylemleri ön plana çıkaran isimlere tartışma programlarında daha fazla yer vermektedir. Bu yer veriş İslam'ın ve kendi kültürel kurulumunun aslında bilimsel gelişmenin önünde bir engel olmaktan öte onu ileri taşıyan bir formda yeniden okumanın ve bunu ön plana çıkarma çabasının da bir sonucudur.

Yukarıda gördüğümüz söz konusu fizik ve biyoloji alanındaki değişimler yeni bir felsefi ve sosyal bilimsel yaklaşıma kapı aralamaya başlamıştır. Türkiye'de bilim-din tartışması da bu dönüşümlerden nasibini almıştır. Bu döneme kadar birbirinden fiziksel ve düşünsel olarak ayrı ve çatışmacı bir tutumla kendilerini gösteren bu iki ayrı bilgi alanı, yeni şartların fragman algısı içinde tekrar gündeme gelmeye başlamıştır. Elbette bu konuların gündeme gelişinde siyasal etkenler de vardır. Ama bunlar bizim ana eksenimizi oluşturmamaktadır. Bizim ana eksenimizde bilimin otoritesinde yaşanan simetrik değişimin, dünyaya bakışta ne denli dönüştürücü bir etki gösterdiğini anlamak ve bilim-din tartışmasında son dönem uzlaştırıcı çabaların artışında bu anlamsal dönüşümün etkilerini anlatmaya çalışmaktır. Bu minvalde Tanzimat'ta görünen bilimin evrimsel pozitivist bağlamı 21. yüzyılın yeni bilimsel

söylem alanında dinsel olanla barıştırılmaktadır. Günümüzde bu yüzden “Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?”⁵⁰ sorusu bilimsel bir zemin üzerinde sorulup tartışılabilmektedir.

3.6.1.3. Evrimci Müslüman veya Müslüman Evrimci Olabilir mi?

Tanzimat ve Cumhuriyet döneminde hakim fragman algıda, bilimsel olan ve dinsel olan halk ve aydın kesim arasında bir tür çatışma alanı olarak kabul edilmiştir. 21. yüzyılda ise bilim-din tartışması artık her iki alanın da bilimsel bir zemin üzerinde birleştiği bir alana kaymıştır. Buna imkan tanıyan ise konvansiyonel inşa bağlamının sağlamış olduğu yeni bilim tanımlarıdır. Buradaki tartışmalarda gördüğümüz gibi dinsel alandan yöneltilecek tutumlar da artık kendisine fizik ve biyolojinin alanındaki örneklerden ve bilimsel çıkarımlardan yola çıktığı bir alan oluşturabilmektedir. Diğer bir deyişle, dinsel bilgiler yalnızca geleneksel olana ve Kur'an'a ve hadis kültürüne ait olana tutunup kalmaktan ziyade, bu bilgiler bilimsel bilgilerin sağlamış olduğu yeni fizik ve biyoloji dünyasına dahil edilerek yeniden yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Yerel olana ve dolayısıyla İslam'ın kendi doktrinlerine bu bilimsel saha içerisinden yeniden bakarak ‘bilimsel bir dini söylem’ üretmenin popüler olması da konvansiyonalizmin sağladığı imkanlardan ötürüdür. Bu nedenle bilim-din tartışmalarında Kur'an'da yer alan bilgileri, modern fizik ve biyolojide edinilen yeni bilgiler ve gelişmeler doğrultusunda okumak bugün popüler bir anlam kazanmıştır.⁵¹ Televizyonlarda reyting kaygısı ile belirlenen konuların özellikle son dönemde bahsini ettiğimiz bilim-din tartışmaları etrafında yoğunluk kazanması ve konuyu uzlaşımçı bir boyutta ele alan uzmanların sık sık bu tartışmalarda yer alması popülerleşmeyi sağlamaktadır.

⁵⁰ Bu soruyu bilim-din ilişkisini uzlaşımçı bir bakışla ele alan örnek bir çalışma için bkz: Caner Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?*, Destek Yayınları, İstanbul, 2017

⁵¹ Birkaç örnek çalışma için bkz.:

Emre Dorman, *Modern Bilim Tanrı Var*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2015

Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2015

Caner Taslaman, “İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 33, Cilt 2, 2007, s. 5-20

Evrım ve İslam konularını belli bir tartışma zemini üzerinde yürüten isimlerin felsefeci, biyolog, ilahiyatçı, nörolog gibi çok farklı disiplinlerden olması önemlidir. Doğaya bakışta ve insana bakışta temel disiplinler olan bu disiplinlerin 21. yüzyılın başlarında baktıkları nesnedeki manevi ve teleolojik olana yönelmeye ağırlık vermelerinde, bilimin sınırlarında daha çok farklılık barındırabilmesi etkilidir. Bu noktada Kur'an'ın ayetlerine bilimsel bilginin imkanları üzerinden yeniden eğilmeyi ve çağın koşulları altında yorumlayıcı bir yaklaşım sergilemeyi savunan bir cephe ortaya çıkmıştır. Bu cephe bilim-din ilişkisinde uzlaşımçı bir alanın ne kadar önemli olduğunu kabul eden konvansiyonel yaklaşımın ilahiyat kanadını oluşturur. Söz konusu ilahiyatçılar, güncel tartışmalar içerisinde söylem alanında onları eleştirenlerin genellemek üzere geliştirmiş oldukları “Kur'ancı Müslümanlar” adlandırmasına maruz kalmışlardır. Bilhassa evrim tartışmalarında bu kanat, Tanrısal bir yaratımın evrimsel bir formda gerçekleşmiş olmasının dinen bir sakıncası olmadığını savunan bir yaklaşımdan hareket eder. Ancak konvansiyonel tutumun popülerliği içinde görünürlük ve kitlesel anlamda güçlü bir geçerlilik kazanan bu yaklaşımlar, kısa vadede kendi karşıtlarını da oluşturmuştur.

Evrimsel olanı Kur'an ayetleri üzerinden yeniden ele alma ve yorumlamanın, popüler bir söyleme dönüşmesi ise ardından başka tartışma detaylarını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle bugün bilim-din tartışmalarında Kur'an'ın Türkçe okunması ve dolayısıyla meali üzerinden mevcut bilimsel gelişmeyi yorumlamak hem bilim, hem de din cephesinde önemli hale gelmiştir.⁵² Evrim teorisinde olduğu gibi büyük ölçüde kanıtlanmış bilimsel gerçekleri Kur'an ayetlerini yeniden yorumlamakta kullanma ve güncelleştirme çabaları, geleneksel bir bilgi kabulünden hareket eden muhafazakar dinsel anlatıda tepkiyle karşılanmıştır. Böylece Kur'ancı Müslüman metodolojiye karşı çıkan ve hadis esaslı bir Kur'an okumasının doğru olduğunu savunan karşıt dinsel bir yaklaşım gelişmiştir. Dolayısıyla Kur'an'cı Müslümanlar

⁵² Tanzimat döneminde Kur'an'ın türkçeleştirilmesine dair tartışmalar ve Ali Suavi'nin izlediği birleştirici tutum, yine bugünkü tartışmaları anımsatmaktadır (Ülken, 1994: 83). Aslında burada da hala Kur'an'ın ayetlerine dönük mü, yoksa adetlerine dönük mü okunacağı meselesinin tartışıldığını tıpkı bugün olduğu gibi kendi içinde savrulan ve bir yere varmayan bir sarmala dönüştüğünü görebilmekteyiz. Bugün daha farklı araçlar ve formlar üzerinden tartışılıyor olsa da hala Kur'an esaslı mı, yoksa hadis esaslı mı anlam üretilmesi gerektiğine dair tartışmaları devam ediyor. Türkiye'de olan bilim-din tartışması aslında görüldüğü gibi çok yeni değil, ama araçlar açısından farklı bir düzlemde yeniden farklı bir açıyla ele alınmaktadır. Çatışmanın kendisi eski, araçları yenidir.

evrim tartışmasında Müslümanın evrimci olmasında, evrimcinin de Müslüman olmasında bir sakınca görmemektedir. Ancak bu görüşe karşıt muhafazakar dinsel yaklaşım evrim ile İslam'ı hiçbir şekilde bağdaştırılamaz olarak kabul etmektedir. Böylece konvansiyonel bir tutumla bilim-din ilişkisini yeni bir düzleme taşımış olan ilahiyatçıların karşısına bu sorunu başka bir fragman algı içinden düşünen yaklaşımlar çıkmış, konvansiyonel tutum nihai bir çözüm olmamıştır. Konvansiyonel yaklaşımlar, dinsel alanda mevcut olanı muhafaz etmek isteyen hakim bir fragman algıdan geliştirilen yorumlarla ötekileştirilebilmiştir. Uzlaşımçı tutuma yönelik karşıtlık yalnızca dinsel alanda değil bilim cephesinde de var olmuştur. Bilim-din ilişkisinde dinsel olan söylemin bilimsel çalışmaların anlamlı hale gelmesinde önemli olduğunu düşünen bilim adamları olduğu gibi, bu birleştirici tutumu tamamen bilim dışı gören yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşımlar bilimsel geleneğin otoritesinden hemen vazgeçmek istemeyen, söz konusu kaotik ve belirsizlik durumlarını tesadüfler olarak yorumlayan materyalist evrimci bir doktrinden hareket etmektedir.⁵³

Televizyondaki tartışma programlarında bu karşıt yaklaşımların buluştukları noktalarda oldukça farklı karşılaşma anları yaşanmaktadır. Deve idrarının şifa olduğunu söyleyen hadisleri savunan dinsel yaklaşım, canlı yayında bu görüşün karşısında yer alan düşünce için bir gösteri unsuru olarak kullanılmıştır. Ebubekir Sifil'in deve idrarının şifa olduğuna yönelik hadisin sahih olduğunu savunması üzerine, bu hadisin Kur'an ile çeliştiği gerekçesinden hareket eden Caner Taslaman tarafından stüdyoya getirilen deve idrarı canlı yayında tartışma muhatabı olan Sifil'e 'madem şifa içmekte bir sakınca yoktur' iması ile sunulmuştur.⁵⁴ Bilimsel tanımların konvansiyonel olana imkan sağlaması, bir tartışma programında bu sahnenin bilimsel ve felsefi bir kimlikle gerçekleştirilmesine neden olmuştur. Kitlesel bir etkileşim alanına sahip televizyonda yaşanan tartışmaların formu ve sürekli tekrarlanan kalıp söylemler, bilim ve din alanında karşıt cepheleri radikalleştirdiği kadar,

⁵³ Cankocak'ın Türkiye'de bilim eğitiminin mevcut gelenekler ve bilim-dışı söylemlerden sıyrılacağı gerekçesi ile "geri" kaldığına yönelik değerlendirmeleri için bkz: (çevrimiçi link: <https://web.itu.edu.tr/~kankocak/docs/Turkiyede-bilim-birgun-kerem-cankocak.pdf>)

⁵⁴ Bu olay, 21 Temmuz 2017 tarihinde, *Habertürk* kanalı "Habertürk Özel" adlı tartışma programında, Hadislerin İslam'daki Yeri konulu tartışmada geçmektedir. Programın videosu için çevrimiçi link: <https://www.youtube.com/watch?v=B1Xo6NGeQHY>

konvansiyonel olanın da kendi teamüllerini üretmesine ve onlara bağlı kalan bir radikalliğe sürüklenmesine neden olmaktadır.

Popüler bir söylem gücü kazanması, bilim-din ikiliğine uzlaşa alanı sağladığı kadar, bilim-din ilişkisini çatışmacı bir düzlemde yeniden üretmeye de hizmet etmektedir. Örneğin bilimsel olanın değerden arınıklığını ve ilerlemenin başlıca aracı olduğunu düşünen salt akılcı ve ilerlemeci bilim anlayışları bu tartışmalar içinde yerini almıştır. Kerem Cankoçak ve Celal Şengör gibi medyatik isimlerin açıklamaları, her şeyin bilimsel bir nedene dayanarak metafiziksel olanların afyonundan sıyrılmak gerektiğini düşünerek bilimi ve kökenlerini mitleştirmeye devam etmektedir. Cankoçak, bir tartışma programında, tartışma konusu açmaza girdiğinde “bilimle ilgili bir programa ilahiyatçıları ve felsefecileri çağırırsanız olacağı budur” şeklinde bir yorumda bulunmuştur.⁵⁵ Bu yorum bilim cephesinden dinsel olanı tamamen konu dışında bırakan bir yaklaşımdan hareket eder. Bilimsel söylemde yaşanan mitleştirme eylemi, salt dinsel olanı savunan cephedeki söylem hakimiyetinde de görülür. Ahmet Mahmut Ünlü ve Ebubekir Sifil gibi medyatik isimler, İslam tarihinde olan her olayın özünde bir anlam taşıdığı ve sahabeler üzerinden gerçekleştirilen kişileştirmelerin ve o döneme ait kültürün birebir taklidi ile asr-ı saadete dönmenin -başka bir ifadeyle gerçek hakikati bulmanın- mümkün olacağını iddia etmektedirler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre Batı’nın üretmiş olduğu belli ideolojik kalıplara (evrim gibi) inanmak ve oradan yola çıkmak son derece sakıncalıdır. Bilim dinsel olana uygun sınırlarda kabul edilmelidir. Cankoçak’ın kullanmış olduğu aynı çatışmacı söylem geleneğinden beslenen dinsel cepheden bakışta ise, bilimciler özünden ve değerinden kopmuş yozlaşmış insanlar olarak görülebilmektedir. Örneğin Sifil, evrimi bir tür bataklık olarak tasvir etmiştir. Sifil “Bu ümmet, maalesef Kur’an üzerinden hareket ettiğini söyleyen bir kesim⁵⁶ tarafından getirildi ve evrim denilen bir bataklığın ortasına bırakıldı. Şimdi biz burada kökenimizi tartışıyoruz. Hz. Adem’in babasını tartışıyoruz. (!) (...) bunları

⁵⁵ “Türkiye’nin Nabzı” Programı, 14 Mart 2013 tarihli, Higgs Bozunu konulu yukarıda bahsini ettiğimiz aynı tartışma programında bu sözlerini dile getirmiştir.

⁵⁶ Sifil buradaki “bir kesim” ifadesinde söz konusu Kur’ancı Müslümanlar olarak tenkit edilen isimlerin yaklaşım biçimlerini kastetmektedir.

doğru bulmuyorum, bunlar yanlış şeyler.”⁵⁷ diyerek konuya yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla burada evrim ve din özelinde şahit olduğumuz cepheleşmeler; ‘dinsel olan ile doğaya ait olan her tür bilgiyi harmanlayarak kullanabiliriz’e inananlar, ‘dine ve sünnete ait olanla her türlü sorunla başa çıkarız’a inananlar ve ‘yalnızca bilimsel olanın ışığında hakikatlerin bilgisine erişebiliriz’e inananlar olarak şekillenmiştir. Böylece bilim ve din arasında 19. yüzyıldan bu yana sürdürülen çatışmacı söylem, hala etkisini sürdürmektedir. Ancak bugün 21. yüzyılda farklı olan, çatışmakta olan bu iki alanı artık bilimin yeni esnek tanımları ve konvansiyonel metodolojisi altında uzlaştırmanın bilimsel bir meşruiyet kazanmış olmasıdır. Uzlaştırmacı söylem, televizyon kanallarının kitlelere erişim hızının sağladığı imkanın yanı sıra, bilimsel otoritenin inşa bağlamı içinde “her şey mümkün” bir tanıma kavuşmuş olması nedeniyle 21. yüzyılda gözle görünür bir gerçeklik kazanmıştır. Bilimsel olanın tanımlanmasında, kültürel ve sosyolojik koşulların rol oynamış olması, diyalektik bir ilişki formunda bilimsel olan tanımların tartışmaların söylem biçimlerini etkileyen ve yeniden üreten bir etki kazanmasına neden olmuştur. Ancak bu döngüsel ilişki, metodolojik düzlemde sürekli olarak yeni bakışlara imkan tanıyor olsa da, epistemolojik bağlamda bilginin anlamına yönelik tartışmaların düalizmin kıskaçından çıkmasını sağlayamamıştır.

3.7. Konvansiyonel Metodolojinin Çözünsüzlüğü

Öznenin doğa-insan bilgisindeki dönüşümler ışığında yeni insan-bilgi ilişkisi tanımlarına ulaşması günümüzde bilim alanında konvansiyonel insanın hakim fragman algıya dönüşmesinde etkili olmuştur. 19. yüzyılda kavgalı olunan mistik, geleneksel ve dinsel düşünceler, artık bilimsel alana sızmaya başlamış ve bilim-bilim dışı farklı unsurların yeni buluşmalara sahne olmasına nedendir. Bu buluşmalar ise toplumsal alandaki kültürel değerlere bulanarak kendine has formlar üretmeye ve ürettiği formlardan da karşılıklı olarak etkilenmeye devam etmektedir. Türkiye’de bilim-din tartışması da benzer bir dönüşüm sergilemiştir.

⁵⁷ Yukarıda çevrimiçi link bilgileri verilmiş olan “Habertürk Özel” (20 Temmuz 2017) adlı programda yaşanan tartışmada bu söylemler yer almaktadır.

Bilim ve din Türkiye televizyonlarında 1990'lardan bu yana karşılıklı cephelemler halinde sunuluyordu. Bilim aklın, genel geçerliğin sembolü; din ise sürekli ona engel bir bağnazlık olarak görülmekteydi.⁵⁸ Ancak 2000'ler ile birlikte bilimsel olanın multidisipliner bir kimlik kazanması, söz konusu tartışma programlarında konvansiyonel söylemlerin giderek daha popüler ve tercih edilir olmasına neden oldu. Fakat bilimde konvansiyonel tanımların televizyon özelinde ön plana çıkarılması -hedeflenenin aksine- düalizmlerin çatışmacı gerçekliğinden kurtulmak anlamına gelmemektedir. Çünkü burada fragman algının, bakılan nesne üzerinde seçilen parçaları belirleyen yapısı, konvansiyonel olana da karşıtlıkların gelişmesine olanak sağlamaktadır.

Türkiye'de 21. yüzyılın başlarında televizyon platformunda sürekli olarak perçinlenen bilim tartışmaları, eğitim tartışmaları, siyaset tartışmaları, toplumsal olanın kalkınması ekonomi ve geleneksel olana dair tartışmalar; yerli ve milli olanı arama veya bu arayışı göz ardı etme çabalarının karşılaşmaları etrafında şekillenmektedir. Bu bilimsel olana bakışta aktarılan fragman algının, aktarılmış olan yerle girmiş olduğu özgün ilişkinin kendi geleneksel yapısını oluşturduğunu ve bunun da geleneksel olan her şey gibi güçlü bir kurulumla yıllar içinde kolay kolay köklü dönüşümler geçirmediğini gösterir. Türkiye'de tarihsel olan bir meseleye yönelmiş bütün tartışmalarda bu duruma rastlamak mümkündür. Kültürel tanımların karşılaşılan bilgiyi kendi fragman algısı içinde yorumlaması ve bunu da zamanla doğru ve yanlış bilgiyi tanımlama mekanizmasına dönüştürmesi, Türkiye'de bilim-din ilişkisindeki yaşanan bu dönüşümler ışığında somutlaşmaktadır.

Öte yandan bilim-din ilişkisi özelinde Türkiye'de uzlaşımçı söylemler yeni değildir. 19. ve 20. yüzyıl boyunca yukarıda da değinildiği gibi bilimsel olanı mevcut

⁵⁸ Bilimsel olan içerisinde metafizik ve ruhsal söylemlerin artık modern dünyada yerinin olmaması gerektiğini fiziksel argümanlar üzerinden savunan Cankocak, dinsel söylemlerin hala Türkiye'de bilimsel olan içerisinde yer bulabiliyor olmasına "talihsiz" bir olay olarak bakar. Kendi ifadeleri ile: "Gelişmiş dünyada çoktan rafa kaldırılmış Ruh kavramı maalesef ülkemizde hala ciddiye alınmaktadır. 21. yüzyıl Türkiye' sinde tarihin derinliğine gömülmüş bu tartışmayı tekrarlama talihsizliği yaşıyoruz. Ülkemizde hala televizyonlara, gazetelere, dergilere ve hatta eğitim kurumlarına "ruhlar dünyası", 'öteki alemler', 'bedene can veren ruh' söylemleri hâkim" yazının tamamı için bkz: (çevrimiçi link: <https://web.itu.edu.tr/~kankocak/docs/ruh-nedir-bilim-ve-gelecek-kerem-cankocak.pdf>)

Bu metnin tam karşıt örneği olarak bkz: Caner Taslamam, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 33, Cilt 2, 2007, s. 41-68

geleneksel değerler ve din özelinde uzlaştırma girişimleri her dönem vardı.⁵⁹ Nitekim Türkiye’de bilim-din-gelenek ilişkisinde, devlet kültürünün dinsel-kültürel olanı modernleşme ile tek bir vücutta toplama arzusu güçlü bir belirleyici olmuştur. Aynı şekilde dinsel ve geleneksel olan değerlerin halka ait boş inançlar ve hurafeler olarak görüldüğü pozitivist ve materyalist bilim anlayışını, kendine özgü bir bilimsel perspektife kavuşturma amacı da diğer bir güçlü etkidir. Bu etkenler, bilim tanımlarının 21. yüzyıla gelindiğin konvansiyonel bir anlam kazanması ile birleşerek, güncel bilim-din tartışmalarından üretilen söylemlerin uzlaşımçı bir fragman algıya dönüşmesine neden olmuştur. Nihayetinde bilim-din ilişkisinde Türkiye’de her dönem var olan uzlaşımçı yaklaşım, hiçbir dönemde 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanmış olduğu kadar popüler bir söylem alanına ulaşamamıştır. Başka bir deyişle fizik bilimin gelişen ölçüm teknolojileri ile elde ettiği yeni bilgiler ışığında özne-nesne ilişkisinde açmış olduğu inşacı perspektif, uzlaşımçı söylemin bilim içerisinde güçlenmesinin başlangıcı olmuştur. Bu da insan-doğa ve insan-bilgi ilişkileri etrafında şekillenen bilimsel tanımların sınırlarında yaşanan radikal değişimlerle birlikte gerçekleşmiştir. Türkiye’de bilimsel tanımların aktarımı ve kendine özgü kültürel ve sosyolojik unsurların etkisiyle yeniden yorumlanması da bilginin fragman algısal mahkumiyetini bir kez daha kanıtlamaktadır.

⁵⁹ İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun dediği gibi: “Dinsiz değiliz, dine karşı ilgisiz de değiliz. Dinliyoruz, Müslümanız. Müslüman olan bu nice insanlardan tek ayrımımız şudur: hangi dinden olursa olsun hiç kimsenin dinine karışmayız. Bu alanda lâikiz. Kur'an'ın ana dilimize yanlış, bozuk olarak değil dosdoğru, düzgün olarak çevrilmesini istiyoruz. Şimdiye kadar böyle bir çevirmenin yapılmamış olduğunu görüyoruz. Bir Kur'an felsefesinin yapılmasını istiyoruz. Bir İslâm-Türk ilâhiyatının kurulmasını istiyoruz.” (Akt. Ülken, 1994: 453).

SONUÇ

Çalışma boyunca başlangıçta belirtilmiş olan döngüsel şablon ve belli başlı kavramlarla bilgi-insan ilişkisindeki belli tarihsel dönemlerde yaşanmış olan değişimler ve farklı tanımlar incelendi. Bilginin özne ve nesne arasında dinamik ve değişken anlamları sorgulandı. Modern bilim tarihi üzerinden yapılan bu incelemelerde ve sorgulamalarda, insan-doğa ve insan-bilgi ilişkisinin karşılıklı ve döngüsel bir süreç içerisinde bilgiye yönelik anlamları sürekli olarak yeniden ürettiği görüldü. Bu üretimin gerçekleştiği noktada da bilginin tamamına vakıf olması imkansız olan öznenin fragman algı mekanizması ile hareket ettiği ve bilim tarihi içinde bilimsel süreçlere anlamını veren en temel noktanın da bu hareketten kaynaklandığı örnekler üzerinden somutlaştırıldı. Bu somutlamalar sonucunda, öznenin bilgi ile olan karşılıklı ilişkisinde fragman algı mekanizmasının anlamların üretilmesinde temel bir nokta olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü fragman algı, öznenin nesneye ve kendisine yönelik bilgiyi edinebilmesini sağlamaktadır. Ancak fragman algı bunu sağlarken -fragman algının parçalı olarak algılama mecburiyeti nedeniyle- öznenin bilgiye bütünlüklü erişimini imkansız kılan sabit bir epistemolojik eksene de neden olmaktadır.

19. yüzyıl ile birlikte Avrupa’da hakikatin bilgisi soyut alanlardan uzaklaştırılarak doğanın bilgisinde aranmaya başlandı. O dönemde mevcut teknik imkanların gelişmesi ile birlikte doğadan somut düzlemde edinilen bilgilerin geçerli ve tutarlı yapısı, hakikatin bilgisine ulaşabilmek için bilimsel yöntemin ideal bir yol olduğu izlenimini vermiştir. Rönesans ve öncesi dönemlerde soyut ve metafizik düşüncelerin yorumlarına bırakılmış konuların, 19. yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmeler ile birlikte somut nedenlerle açıklanabildikleri ortaya çıkmıştı. 19. yüzyılda hakikatin somut gerçeklikler ve duyular dünyası içerisinde idrak edilebilir olduğu inancı, insanın bilgi ile ilişkisini ona sahip olan ve hükmedebilen bir düzeye çıkarmıştır. Böylece mutlak aklın göstergesi olan bilim 19. yüzyılda materyalist, pozitivist ve evrimci bir anlamda somut dünyanın bilinebilirliğinin başlıca aracı haline geldi. Yalnızca doğa bilgisi özelinde yaşanan gelişmeler değil, bu dönemde

Avrupa’da yaşanan ekonomik, siyasal ve sosyal gelişmeler, bilimin ne olduğunun ve ne olması gerektiğinin sınırlarını belirleyen diğer unsurlardı. İnsan-bilgi ilişkisinin böylesi bir fragman algı içinde tanımlanması ise hem içinde bulunulan zamanın gelişmelerini, hem de geçmişte yaşanan ilgili olayları kendi çerçevesinde yorumlamaya imkan sağlamıştır. Nitekim Bilim Devrimi anlatısı bilim tarihi adına belli başlı isimleri kutsallaştıran söyleme bu imkan sayesinde ulaşmıştır. Böylece Bilim Devrimi anlatısının Avrupa’da belli bir döneme ve belli sosyolojik koşullara bağlı pragmatist bir anlatı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu pragmatist anlatıyı mümkün kılan mekanizma ise öznenin bilgiyle etkileşime geçme yolu olan fragman algı mekanizmasıdır.

Fragman algı mekanizmasının insanın bilgi ile olan ilişkisinde mecburi bir özne-nesne ilişkiselliğine neden olması, onu her dönem için geçerli kılmaktadır. Özne belli paradigmlar olmadan düşünememekte ve bilgilerden anlam üretememektedir. Böylece her tür bilgi karşısında ve her dönem için insan zihninin mecburi algılama mekanizması olan fragman algı işlemek durumundadır. Başka bir deyişle öznenin bilginin bütünlüğünü ‘anamlı kırıcı eylem’ ile dönemsel koşullar altında şekillendirmesi gerekir. Modern bilim tarihinde incelenmiş olan bağlamsal dönüşümler bunu göstermektedir. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişte Avrupa’da yaşanan siyasal, ekonomik, kültürel ve sosyal dönüşümler yeni koşulları da beraberinde getirmekteydi. Bilhassa sanayinin daha da gelişmesi ve doğa bilimleri alanında ölçüm teknolojisinin ilerlemesi 20. yüzyılın inşa bağlamını hazırlayan başlıca etkenlerdi. Sanayinin ve teknik imkanların gelişmesi demek, doğanın bilgisine eskisinden daha derinlikli nüfuz edebilmek demektir. Böylece bu dönemde dünyaya ve evrene dair yeni bilgiler edinilmekteydi. Ancak bu bilgilerin mevcut fizik koşulların sağlamış olduğu yeni imkanlar dahilinde daha kapsamlı bir nitelik kazanması, 19. yüzyılda hakim olan keşif bağlamının düşünme modellerini tartışmalı bir hale getirdi. Diğer bir deyişle yeni bilgilerin eski kabuller ve şablonlar ile açıklanamaz olması bilimsel bilginin mutlaklığında şüpheye neden oldu.

İnşa bağlamı kapsamında bilhassa fizik bilimi alanında yaşanan gelişmeler bilimsel bilginin mutlaklığına yönelen şüphenin hem nedenidir, hem de neticesidir. Çünkü ölçüm teknolojisinin gelişmesi, insanın doğada yaşananlara daha yakından

bakmasına sağladı. Bu yakından bakma hali, eski kabulleri geçersiz kılıyordu. Bu geçersizliğin doğa bilimleri alanında cereyan etmesi ise 19. yüzyıldan kalan pozitivist ve materyalist bilim anlayışının derinden sarsılmasına neden oldu. Bu durum insan-doğa bilgisinden edinilen yeni ilişki biçimlerinin insan-bilgi ilişkisi kapsamında yeniden anlam kazandırılması gereğini doğurdu. Böylece 20. yüzyılda, 19. yüzyıl metodolojilerinin yoğun bir eleştirisi ile karşılaşılacaktır. Bu eleştiriler bütün bir yüzyıl boyunca devam etmiştir. Öznenin nesneyi keşfeden anlamı, yerini nesnenin anlamını inşa eden özneye bırakmıştır. Bu değişim bilimsel alanda da inşa bağlamını hakim fragman algıya dönüşümünde karşılıklı etkili olmuştur.

Avrupa’da bilimde ve felsefede pek çok düşünce ekolü 20. yüzyıl boyunca kendi mantık alanlarını üretti. 20. yüzyılda belli felsefe ekollerinin kendilerini -tıpkı 19. yüzyıl bilim devrimi anlatısında olduğu gibi- kesinliklerin ötesinde ontolojik ve nihilist bir düzlemde temellendirme çabaları bu yüzdendir. Bu dönemde 19. yüzyılın aksine bilim sınırları içinde özne tek bir hakikatin peşinde değildi. Özne artık inşa ettiği hakikatler içerisindeydi. Çünkü keşfedilebilir ve hakikatinin bilgisine mutlak matematiksel ölçüm diliyle ulaşılabilir olarak tanımlanan doğa ve evren, 20. yüzyıldaki yeni gelişmelerin sonucunda sanılanın aksine çok daha karmaşık ve ölçülemez bir anlam kazanmıştı. Bu değişim bilimin tarihsel anlatısı içerisinde ilk bakışta basit bir paradigma değişimi gibi görünse de aslında söz konusu fragman algıyı yeniden şekillendiren en temel etkendi. Çünkü doğanın tahmin edilemez oluşu, sosyal bilimlerin nesnesi olan insanın ve toplumun da karmaşık ve belirsiz yapısını gündeme taşımaktaydı. Doğa bilimlerinin pozitivist metodolojisinin eleştirildiği bu yüzyılda, sosyal bilimlerin kendi nesnesine uygun bir metodoloji geliştirme çabasına girişmeleri bu sebeptir. Böylece 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimlerin alanında insanın ve toplumun kendine özgü yapısı klasik epistemolojinin eleştirisi üzerinden yeniden üretildi. Fizik alanında klasik mantığın çözüldüğü yeni olasılıklı yapı ve belirsizlik söylemleri, sosyal bilimlerde kültürel olanın toplumların kendine özgü yapılarının en temel değişkeni olduğu düşüncesini hakim anlatıya dönüştürdü. Dolayısıyla inşa bağlamı kapsamındaki bilim anlatısı, tam olarak 19. yüzyılın kesinliklerinin yitirildiği bir anlatıya dönüşmüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle 20. yüzyıl ve sonrasında bilim tanımları -benzeri bir

fizik bilim ve sosyal koşullar eksenin bağlayıcılığı içinde- simetrik bir dönüşüme uğramıştır.

Fakat bilimsel olanın sınırlarının muğlak ve akışkan bir hal almaya başlaması belli bir tarihsel süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla 20. yüzyılda 19. yüzyıl bilim paradigmasındaki akılcı gücüne inanç keskin bir kopuşla yitirilmemişti. Çünkü Avrupa’da bu dönemde yaşananlar, 19. yüzyılın fragman algısının ihmal ettiği belli parçaları fragmana dahil ederek yeniden düşünme süreciydi. Yeni parçaların dahil edilişi, nesneye bakışta ve ondan üretilen anlamlarda değişimlere neden oluyordu. Ancak yeni parçaların dahil edilmesi yeniden belli parçaları dışarıda bırakmayı gerektirdiği için 20. yüzyılın bilim anlayışı da kendi döneminin sınırları içerisinde kalmak zorundaydı. Nihayetinde bu dönemde doğanın niteliksel olarak kesin olmaktan çıkıp belirsiz ve kaotik bir anlama bürünmesi, insanın bilgi ile olan ilişkisinde yeni metodolojilerin gelişmesini sağladı. Keşif bağlamından inşa bağlamına geçişte Avrupa’da bilim anlayışında yaşanan dönüşümler, fragman algının parçaları seçen ve ihmal eden yapısının göstergesidir. Bu nedenle fragman algı bu işleyişin sürekliliğini sağlayan ve söz konusu epistemolojik eksenin sabitliğini yaratan bir mekanizmadır.

Bilim tanımlarının dönemler içerisinde farklı anlamlar kazanıyor olması, bu çalışmada, son olarak 21. yüzyılın ilk çeyreğinde hakim bir anlatıya dönüşen multidisipliner yaklaşımlar ve konvansiyonel metodoloji örneği üzerinden incelendi. Bu metodoloji inşa bağlamının ortaya koymuş olduğu bilim tanımından gelişmiştir. 20. yüzyıldan bu yana insanın doğanın bilgisine vakıf olma düzeyi, teknik imkanların nispeten daha da gelişmesi ile büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümler ışığında doğa bilimleri alanında 21. yüzyılda doğanın bilgisi kaotik bir form içerisinde değerlendirilmeye başlandı. Fizik alanında yaşanan gelişmelerin bilimsel otoritesi, insan-bilgi ilişkisinin, söz konusu kaotik söylem hakimiyeti altında yeniden düzenlemesi ihtiyacını doğurdu. Böylece doğanın ve toplumsalın yeni ve karmaşık yapısının bilimsel metodoloji içerisinde nasıl ele alınacağı tartışmaları gündeme geldi. Bu tartışmalar hem pozitivist ve materyalist anlayışı ile 19. yüzyılın bilimsel metodolojisini, hem de özneyi ön plana çıkarmasına rağmen doğa bilimleri ve sosyal bilimleri ayırtırmaya devam eden 20. yüzyılın bilimsel metodolojilerini eleştiren bir

yapı sergilemiştir. 21. yüzyılda multidisipliner perspektifin bilimsel çalışmalarda bilginin anlamına erişebilmenin en ideal yöntemi olduğu düşüncesi, bu eleştiriler ışığında şekillenmiştir. Bu dönemde de konvansiyonel bağlam, öznenin nesnede gördüğü bilginin yapısında belirleyici bir rol oynamıştır. Sosyal bilimlerde yaşanan gelişmelerin, konvansiyonel bağlam içerisinde giderek yaygınlık kazanması bunu kanıtlamaktadır.

Çalışmada fizik bilimi alanında yaşanan gelişmelerde ele alınan zaman tanımlarının değişimi, fragman algı mekanizmasını örneklemektedir. 19. yüzyılın lineer zaman tanımından, 20. yüzyılda -doğa bilimlerinin de kanıtlamış olduğu- göreceli bir zaman tanımına geçilmiştir. Bu geçiş bilimsel düşüncenin geçmişe ve geleceğe bakışının şekillenmesinde önemli bir faktördür. 21. yüzyılda ise bilimsel olanın göreceli bir anlam kazanmış olması, konvansiyonel metodolojinin hakim fragman algıya dönüşmesinde etkili olmuştur. Özne-nesne ilişkisini yeni konvansiyonel metodoloji içerisinde yeniden üreten fragman algı 21. yüzyılın bilimsel söylemlerinde popüler bir nitelik kazanmıştır. Bu popülerliğin nedeni ise 21. yüzyılın kendine özgü koşullarından kaynaklanmaktadır. Teknik imkanların iletişimi ve bilgi akışını küresel bir boyuta taşımış olması, bilgiye erişim hızını oldukça artırdı. Bu durum bilgi alanında detayların, öznenin üretmiş olduğu anlam üzerinde son derece belirleyici olduğunu gösteriyordu. Doğanın bilgisine erişimin mikro boyuttan nano boyuta geçen gelişimi bilimsel araştırmanın her aşamasını 21. yüzyılın söz konusu karmaşık ve son derece değişken koşullarına uygun olarak yeniden düzenlemeyi gerektiriyordu. 21. yüzyılda bilim tanımlarının konvansiyonel bir metodolojiye ağırlık vermesi söz konusu düzenleme gereğinin bir sonucudur. Ancak bu yeni metodoloji de kendi bilgi sınırlarına bağlı olmak zorundadır. Çünkü zamana ve fizik koşullara yönelik kabul edilen doğa bilgisinin, insan-bilgi ilişkisinde ve toplumsal olanı anlamada temel çıkış noktası olmaya devam etmesi -ki bu tarihin her döneminde kaçınılmaz bir bağlılıktır- epistemolojik olarak özne-nesne ilişkisinin bilgi sınırlılığına bağlı kalmak anlamına gelmektedir.

Üçüncü bölümde, Batılı bilimin kendisi dışında bir alanda geliştirmiş olduğu fragman algıların ne düzeyde işlediğinin anlaşılmaya çalışıldığı Türkiye örneği üzerinde durulmuştur. Çünkü burada bilim alanında yaşanmış olan gelişmeler,

fragman algının hem dönüştürücü, hem de mevcut olan yeni bilgiler karşısında kendisini dönüştürdüğü döngüsel işleyişe somut bir anlam kazandırmaktadır. 19. ve 20. yüzyılda Batı’da bilim tanımlarında yaşanan dönüşümler, Türkiye özelinde bilimsel olanın anlamını belirlemede güçlü bir etki yapmıştır. Avrupa’da keşif bağlamı içerisinde bilim tanımları dinsel ve geleneksel olanı dışlamaktaydı. Türkiye’de 19. yüzyılda Batılı bilim tanımlarında da benzer bir dışlamanın yer aldığı ve bilim-din ilişkisinin çatışmacı bir düzlemde tartışıldığı görülmektedir. 20. yüzyılda Batı’da bilim tanımlarında yaşanan simetrik dönüşüm, benzer bir şekilde Türkiye’deki bilim tanımlarını da etkilemiştir. Böylece bilim-din ilişkisi çatışmacı söylemin devamlılığı içerisinde uzlaşımçı yaklaşımı da mümkün kılan bir diyalog alanına dönüştü. 21. yüzyılda söz konusu diyalog, bilim tanımlarının sınırlarının belirsiz bir görünüme dönüşmesi nedeniyle konvansiyonel bir anlam kazandı. Bilim-din ilişkisinin güncel tartışmalar içerisinde konvansiyonel bağlamda popüler bir gündeme dönüşmesi bu yüzdendir. 21. yüzyılda bilim tanımının üretmiş olduğu hakim fragman algı Türkiye’de bilim tanımlarının dönüşümünde etkili olmuş ve bilim-din ilişkisinin yeni bağlamda gündeme gelmesini sağlamıştır.

Ancak bu etki yalnızca doğrudan aktarım formunda gerçekleşmemiştir. Türkiye’de bilimsel olan, her dönemde, mevcut siyasal, sosyal ve ekonomik koşullar içerisinde kendi sorunlarına özgün yanıtlar arama çabasıyla şekillendi. Bilimsel tartışmalarda Batı’dan aktarılan hazır kalıp bilim tanımları ile hareket edilmiş olsa da, Osmanlı’da ve Türkiye’de mevcut bilgi kabullerinin kendine özgü yapısı bütünüyle etkisiz kalmamıştır. Hatta salt akılcı bir tutumla Batılı bilimin doğrudan aktarıldığı 19. yüzyılda dahi, Batılı bilim Türkiye sınırları içerisinde kendine özgü bir anlama bürünebilmişti. Tanzimat dönemi ve Meşrutiyet dönemleri içerisinde kendine özgü olan çözümü üretme kaygısının güçlü bir etken oluşu bunu göstermektedir.

Bu etkenin daha belirgin olduğu alan ise Türkiye’de modernleşme ve ilerleme aracı olarak görülen bilimin geleneksel ve dinsel olan değerleri dışarıda bırakma çabalarının görüldüğü bilim-din tartışmalarıdır. Çünkü Türkiye’de bilimsel aktarım başlangıçta teknik bir aktarım olarak gerçekleşmiştir. Daha sonra kendi özgünlüğünü kanıtlama ve bunu da bilimsel araçların geçerliliği üzerinden Batı’ya gösterme çabaları olarak devam etmiştir. Başka bir deyişle, özgün olmayan bir metodoloji

(pozitivizm) özgün bir bilimsellik arayışında belirleyici bir araç olmuştur. 19. yüzyılda pozitivist bilim algısı Osmanlı'da ilerlemenin başlıca unsuru olmuş, ancak bilimsel olan içerisinde milli ve özgün olanın korunmasına devam edilmiştir. Böylece bilim-din ilişkisi başlangıçta çatışmacı bir fragman algıya dönüşmüştür. 20. yüzyılda inşa bağlamının bilimsel anlamı belirleyen bir metodolojiye dönüşmesi ile bilim-din ilişkisi Türkiye'de eski katı tutumun gevşemesine imkan tanımıştır. Bu yüzyılda bilim tarihi anlatıları da daha kültürel ve olayları kendi tarihsel yapısı içerisinde ele almaya dönük bir anlam kazanmıştır. Çünkü Türkiye'de Avrupa temelli bilim anlatısının neden olduğu 19. yüzyıl fragman algısının pozitivist etkileri, kısa süre içerisinde pozitivizmi de kendi kültürelliği içerisinde yeniden yorumlayan bir anlam kazanmıştır. Bu nedenle Türkiye'de Tanzimat'tan bu yana Batılı anlamda bir pozitivist bilim çabası ideal hedef olarak var olsa dahi, pratik anlamda pozitivizm tam olarak gerçekleşmemiştir. Bilimsel olanı anlama ve onu uygulama pratikleri, Avrupa'nın fragman algısının birebir aktarımı olarak uygulanmaya çalışılsa da, Türkiye'de bilim kendi siyasi, kültürel ve dini kabullerinin geleneksel gücü -başka bir deyişle kendi hakim fragman algısı- nedeniyle kendine özgü bir hal almıştır. Böylece Türkiye'de bilim tanımları ve bilim-din ilişkisinin şekillenmesi hem Avrupa bilim tarihinde yaşanan keşif bağlamından inşa bağlamına geçişe paralel bir süreç takip etmiş, hem de özgün kültürel yapının ve toplumsal şartların etkisinde bu paralelliğin içinde kendi fragman algısını sürdürmeye devam etmiştir. Bu süreç 21. yüzyılda -bilginin küresel ve kitlesel bir boyut kazanmasıyla- bilimsel olanın kaotik ve belirsiz bir fragman algıya dönüşmesi ile Türkiye'de bilim-din tartışması da uzlaşımçı bir perspektifte popülerlik kazanmıştır. Ancak konvansiyonel metodoloji de bilgiyi bütünüyle anlamlandırabilmenin bir yolu olamamaktadır. Özellikle Türkiye'de son dönemde bilim-din tartışmalarında konvansiyonel tutumun artış göstermesine rağmen bu ikiliğin yeni ihtilaf alanları üretmeye devam ediyor olması, konvansiyonalizmin de diğer yüzyıllarda ortaya konmuş olan hakim ve sınırlı bir fragman algı örneği olmaktan öteye geçemediğini göstermektedir.

Basit bir fiziksel teorinin mümkün olma ihtimali dahi, insanın ontolojik tanımına ve teleolojik çabasına radikal düzeyde etki edebilmektedir. 19. yüzyıldan 21. yüzyıla gelene dek bilim özelinde bilgi tanımlarında yaşanan farklılıklarda bunu

yakalayabilmek mümkündür. Bu süreçte ontolojik olarak her şeyin bilgisine ve sistemine erişebilir olan bir insan tanımından, her şeyin bilgisine aynı anda erişebilmenin mümkün olmaktan çıktığı ve düzenli bir sistemin var olmadığı yeni bir insan tanımına geçilmiştir. Dolayısıyla süreç içerisinde birbirinden farklı insan-bilgi ilişkileri kurulmuştur. Ontolojik olan tanımın değişimi insan-bilgi ilişkisinin metodolojik düzlemini değişken bir hale getirirken, bu değişkenliğin tam aksine teleolojik boyutta bilebilme ve anlam verme çabası fazlasıyla sabitlik ve devamlılık göstermektedir. Yeni bilgiler, yeni anlamlara ve tanımlara neden olurken; yeni bilgileri bir anlam formunda düşünme mecburiyeti hiçbir dönemde düşünmenin ana zemini olmaktan kurtulamamıştır. Bu bakımdan “Simetrik Hareket” başlığı altında değindiğimiz eksen bağlayıcılığı meselesi epistemolojik olarak bilginin sınırlarından öteye geçememeyi ifade etmektedir.

Sonuç olarak Avrupa’da bilim kendi koşulları içerisinde ve kendi felsefi alt yapısının dönemsel yanıtları çerçevesinde gelişti. Bu nedenle de 19. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar olan dönemde bilimin tanımında pek çok değişim yaşanmıştır. Bilim insanın mutlak olan hakikatin bilgisini aradığı o temel amacın bir parçası olarak yola çıkmışken, bir süre sonra bu amacın kendisini sorguladığı bir kimliğe bürünebilmiştir. Avrupa dışında bir örnek olarak Türkiye’de bilim tanımlarının değişimi üzerine yapılan incelemelerde de mevcut toplumsal koşulların bilginin mahiyeti üzerinde ne denli belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bilim-din tartışmalarının dönemsel olarak farklı çerçeveler içerisinde değerlendirilmiş olması da bilginin koşullara bağlı olarak algılandığı gerçeğinin altını çizmektedir. Böylece fragman algı mekanizmasının mecburi ve bir o kadar da gerekli bir algı süreci olduğunu görmek mümkündür. Çalışma, insan-bilgi ilişkisinin insan-doğa temelinden hareket ettiğini kanıtladığı kadar, bu ilişkide özne-nesne düalizminin tarihin hiçbir döneminde hiçbir metodoloji ile mutlak düzeyde aşılamadığını ve süreki olarak yeniden üretildiğini göstermektedir. Dolayısıyla fragman algı, epistemolojik düzlemde mecburiyeti nedeniyle aşılamayan düalizmlerin bir nedenidir. Bilginin, bilimsel olarak yorumlanması da aynı düalizmin içerisinde dönemsel yorumlamalar halinde gerçekleşmiştir ve gerçekleşmeye de devam

edecektir. Fragman algının mecburi doğasına bir müdahale olmadığı takdirde de bilimsel ihtilaflar da kendisini sürekli olarak yeniden üretecektir.



KAYNAKÇA

- Abbott, A. (2013): **Disiplinlerin Kaosu**, Çev. Sabri Gürses, Küre Yayınları. İstanbul.
- Adivar, A. A. (1982): **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Adivar, A. A. (1987): **Tarih Boyunca İlim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Arslan, H. (1992): **Epistemik Cemaat**, Paradigma Yayınları. İstanbul.
- Aydın, C. (2004): “Türk Bilim Tarihi Yazımı’nda ‘Zihniyet’, ‘Din’ ve ‘Bilim’ İlişkisi: Osmanlı Örneği”, **TALİD**, Sayı 4, Cilt 2, s. 29-44.
- Bachelard, G. (2013): **Bilimsel Zihnin Oluşumu**, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, G. (2008): **Yeni Bilimsel Tin**, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, G. (2006): **Yok Felsefesi**, Çev. Alp Tümertekin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Baert, P. (2009): **Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul.
- Balkız, B. ve
- Öğütler, V.S. (Ed.) (2010): **Bilim Sosyolojisi İncelemeleri**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Barbour, I. (2004): **Bilim ve Din**, Çev. Nebi Mehdi&Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Barnes, B. (1995): **Bilimsel Bilginin Sosyolojisi**, Çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.

- Basalla, G. (2013): **Teknolojinin Evrimi**, Çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (1991): **Sessiz Yığınların Gölgesinde**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (2014): **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Beiser, F. (2018): **Hegel'den Sonra**, Çev. Soner Soysal, Hil Yayın, İstanbul.
- Berger, P. (1993): **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Bergson, H. (2007): **Madde ve Bellek**, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Bergson, H. (2011): **Metafiziğe Giriş**, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Berkes, N. (1984): **Teokrasi ve Laiklik**, Adam Yayıncılık, İstanbul.
- Berry, A. (1998): **Bilimin Arka Yüzü**, Çev. R. Levent Aysever, Tübitak Yayınları, Ankara.
- Bolay, S. H. (2015): “Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe”, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni**, Cilt 8, İnsan Yayınları, İstanbul, s. 13-60.
- Bottigelli, E. (1976): **Felsefe İncelemeleri**, Çev. Cem Eroğlu, Doğan Yayınları, Ankara.
- Bourdieu, P. (2015): **Bilimin Toplumsal Kullanımları**, Çev. Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, Ankara.
- Bourdieu, P. (1988): **Homo Academicus**, Çev. Peter Collier, Stanford University Press, California.
- Bourdieu, P. (1997): **Toplumbilim Sorunları**, Çev. Işık Ergüden, Kesit Yayıncılık, İstanbul.

Bourdieu, P. ve

Passeron, J. C. (2014): **Varisler, Öğrenciler ve Kültür**, Çev. Levent Ünsaldı-Aslı Sümer, Heretik Yayıncılık, Ankara.

Capra, F. (1992): **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul.

Capra, F. (1991): **Fiziğin Taosu**, Çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul.

Cassirer, E. (2005): **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine**, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.

Cassirer, E. (2016): **Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme**, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.

Chalmers, A. (1994): **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.

Collins, H. ve

Pinch, T. (2005): **Golem**, Çev. Zeki Yemez, İzdüşüm Yayınları, İstanbul.

Corm, G. (2008): **21. Yüzyılda Din Sorunu**, Çev. Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul.

Demir, Ö. (1992): **Bilim Felsefesi**, Ağaç Yayıncılık, İstanbul.

Demir, R. (2014): **Osmanlılar'da Bilimsel Düşüncenin Yapısı**, Epos Yayınları, Ankara.

Doğan, A. (2012): **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, Küre Yayınlar, İstanbul.

Durkheim, E. (2013): **Toplumbilimin Yöntem Kuralları**, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Cem Yayınları, İstanbul.

Erişirgil, M. E. (2007): **Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp**, Nobel Yayın, Ankara.

- Fara, P. (2012): **Bilim: Dört Bin Yıllık Bir Tarih**, Çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Fay, B. (2005): **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2015): **Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi**, Papersense Yayınları, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2004): “İki Ucu Müphem Bir Köprü: ‘Bilim’ ile ‘Tarih’ ya da ‘Bilim Tarihi’”, **TALİD**, Cilt 2, Sayı 4, s. 9-27.
- Feyerabend, P. (2012): **Akla Veda**, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Feyerabend, P. (2015): **Bilimin Tiranlığı**, Çev. Barış Yıldırım, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Feyerabend, P. (1999): **Özgür Bir Toplumda Bilim**, Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Feyerabend, P. (2014): **Yönteme Karşı**, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (1999): **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Foucault, M. (1993): **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Foucault, M. (2001): **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Foucault, M. (2014): **Kliniğin Doğuşu**, Çev. Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, Ankara.
- Gould, S. J. (1999): **Binyılı Sorgulamak**, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Gökalp, Z. (2005): **Hars ve Medeniyet**, Haz. Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul.

- Hanioğlu, M. Ş. (1986): **Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hazard, P. (1973): **Batı Düşüncesinde Büyük Değişme**, Çev. Erol Güngör., Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul.
- Hegel, G. W. F. (2014): **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Hegel, G. W. F. (1986): **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (1993): **1933'te Neler Oldu?**, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2013): **Düşünmek Ne Demektir?**, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2009): **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Hekman, S. (1999): **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çev. Hüsametdin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Henry, J. (2011): **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri**, Çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul.
- Hilmi, A. Filibeli (2009): **İslâm Tarihi**, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Hume, D. (1986): **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, Çev. Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul.
- Husserl, E. (2003): **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Husserl, E. (2014): **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- İnalcık, H. (2008): **Doğu Batı**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

- İnalcık, H. (2013): **Rönesans Avrupası**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnalcık, H. (2003): **Şair ve Patron**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- İnan, A. (1947): **Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- James, I. (2015): **Büyük Fizikçiler Galileo'dan Yukava'ya**, Çev. Sibel Erduman, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (2002): **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe: Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Karpat, K. (2009): **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Keat, R. ve Urry, J. (2016): **Bilim Olarak Sosyal Teori**, Çev. Nilgün Çelebi, İmge Yayınları, Ankara.
- Kemal, N. (1988): **Renan Müdafaaanamesi**, Haz. Abdurrahman Küçük, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013a): **Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe**, Çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013b): **Korku ve Titreme**, Çev. İbrahim Kapalıkaya, Araf Yayınları, İstanbul.
- Korlaelçi, M. (1999): "Din-Felsefe Etkileşimi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 39, Cilt 1, s. 69-77.
- Koyre, A. (2000): **Bilim Tarihi Yazıları-I**, Çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, İstanbul.
- Kuhn, S. T. (1994): **Asal Gerilim**, Çev. Yakup Şahan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

- Kuhn, S. T. (2017): **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Kuhn, S. T. (2007): **Kopernik Devrimi**, Çev. Halil Turan-Dursun Bayrak-Sinan Kadir Çelik, İmge Yayınları, Ankara.
- Lakatos, I. ve Musgrave, A. (Ed.) (1992): **Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Latour, B. (2008): **Biz Hiç Modern Olmadık**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.
- Layder, D. (2014): **Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul.
- Locke, J. (1999): **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, Çev. İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- MacIntyre, A. (2001): **Varoluşçuluk**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Mannheim, K. (2002): **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara.
- Mardin, Ş. (2012): **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (1992): **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2011): **Türkiye’de İslam ve Sekülerizm**, Çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (2014): **Komünist Manifesto**, Çev. Levent Kavas, İthaki Yayınlar, İstanbul.
- Mülayim, S. (2013): **Sinan bin Abdülmennan: Bir Dünya Mimarının Hayat Hikayesi Eserleri ve Önemi**, İsam Yayınları, Ankara.

- Münüsoğlu, H. (2015): “‘İrk’tan ‘Kültür’e: Antropoloji-Folklor Etkileşimi-Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Örneği”, **Ankara Üniversitesi DTCE Dergisi**, Sayı 55, Cilt 2, s. 127-142.
- Nietzsche, F. (2013): **Ahlakın Soykütüğü**, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2016): **Böyle Söyledi Zerdüşt**, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2011): **Şen Bilim**, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2015): **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası**, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Özlem, D. (2008a): **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Özlem, D. (2008b): **Kültür ve Kültür Felsefesi**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Özlem, D. (2012): **Tarih Felsefesi**, Notos Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (2009): **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, Deniz Yayınları, İstanbul.
- Planck, M. (1950): **Scientific Autobiography and Other Papers**, Çev. Frank Ganyor, Williams&Norgate, London.
- Planck, M. (2010): **Treatise on Thermodynamics**, Dover Publication, New York, Third Edition.
- Popper, K. R. (1989): **Açık Toplum ve Düşmanları**, 2. Cilt, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Popper, K. R. (2003): **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Ak-İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Popper, K. R. (1990a): “Diyalektik Nedir?”, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, Bryan Magee-**Karl Popper’ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı** içinde, s. 103-135.

- Popper, K. R. (1990b): “Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet”, Çev. Şahin Alpay, Remzi Kitabevi, İstanbul, Bryan Magee - **Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı** içinde, s. 135-149.
- Prigogine, I. ve Stengers, I. (1996): **Kaostan Düzene**, Çev. Senai Demirci, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Prigogine, I. (1999): **Kesinliklerin Sonu**, Çev. Süheyla Sarı, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Rousseau, J. J. (2007): **Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2013): **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Sagan, C. (2011): **Broca’nın Beyni**, Çev. Volkan Yazman, Say Yayınları, İstanbul.
- Scheler, M. (2012): **İnsanın Kozmostaki Yeri**, Çev. Harun Tepe, BilgeSu Yayınları, Ankara.
- Shapin, S. (2000): **Bilimsel Devrim**, Çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
- Shapin, S. (1981): “Of Gods and King: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz-Clarke Disputes”, **Isis**, Vol. 72, No. 2, s. 187-215.
- Simmel, G. (2009): **Bireysellik ve Kültür**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sinanoğlu, S. (1998): **Türk Hümanizmi I-II-III**, Haz. Nurer Uğurlu, Yeni Gün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul.
- Snow, C.P. (2005): **İki Kültür**, Çev. Tuncay Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara.

- Toprak, Z. (2012): **Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji**, Doğan Yayıncılık, İstanbul.
- Towarnicki, F. (2002): **Martin Heidegger Anılar ve Günlükler**, Çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Türkdoğan, O. ve
- Magnarella, P. J. (1976): "The Development of Turkish Social Anthropology", **Current Anthropology**, Vol. 17, No. 2, s. 263-274.
- Şenses, M. (Ed.) (2012): **Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar**, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1994): **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, I. (2000): **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, I. ve
- Lee, R. E. (2007): **İki Kültürü Aşmak**, Çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Weber, M. (1997): **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, Ankara.
- Weber, M. (2012): **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, Çev. Vefa Saygın Öğütler, Küre Yayınları, İstanbul.
- Westfall, R. (1998): **Modern Bilimin Oluşumu**, Çev. İsmail H. Duru, Tübitak Yayınları, İstanbul.
- Winch, P. (2007): **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, Çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara.
- Woolgar, S. (1999): **Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul.