



Yükseköğretimde
BİLGİ SORUNU
ELEŞTİRİ VE TEKLİFLER

I

EDİTÖR
Prof. Dr. Vatan KARAKAYA

YÜKSEKÖĞRETİMDE
BİLGİ SORUNU
ELEŞTİRİ VE TEKLİFLER

I

COPYRIGHT © 2024

Bu yayının tüm hakları CİHANNÜMA DAYANIŞMA VE İŞ BİRLİĞİ DERNEĞİ'ne aittir. CİHANNÜMA'nın izni olmaksızın yayının tümünün veya bir kısmının elektronik veya mekanik (fotokopi, kayıt ve bilgi depolama, vd.) yollarla basımı, yayını, çoğaltılması veya dağıtımı yapılamaz. Kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir.

Cihannüma Yayınları - 9
1.Baskı: Eylül 2024, İstanbul

ISBN : 978-625-99656-8-0
Editör : Vatan KARAKAYA
Genel Koordinatör : Tahsin HAZIRBULAN
Mizanpaj -Tasarım : www.crosstheine.com.tr
Baskı : Usta Ofset Ambalaj ve Matbaacılık
Maltepe Mah. Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi
No: 38 B-Blok Kat: 2/ 382-383
Zeytinburnu 34010 İstanbul
Tel: 0212 565 44 32
Sertifika No: 47612

CİHANNÜMA | CİHANNÜMA DAYANIŞMA VE İŞ BİRLİĞİ DERNEĞİ
Hacı Bayram Mah. Haşimi (Kutlu) Sok. No: 12
Altındağ/Ankara – TÜRKİYE
| www.cihannuma.org |

İÇİNDEKİLER

Sunuş	5
Vatan KARAKAYA	
Metafizik ve Bilimler İlişkisi.....	9
Ömer TÜRKER	
Metafiziğin Serüveni: Bilgelikten Öğretilebilir Metafiziğe.....	17
Eşref ALTAŞ	
Ontolojik Açıklıktan Epistemik Kesinliğe Klasikten Moderne Bilgi Anlayışının Dönüşümü.....	29
Kasım KÜÇÜKALP	
Üniversite, Zihinsel Parçalanma ve Lakaytlık	45
İbrahim Halil ÜÇER	
Bilimsel Bilgi Üretimi ve Bilimsel Yöntem Sorunları	57
Ahmet Ayhan ÇİTİL	
Mevcut Düzenin Neliğini Kavrayamadığınız Takdirde Kafa Karışıklığı Yaşanması Mukadderdir	79
Ahmet DAĞ	
Yükseköğretimde Theoria Faaliyeti ya da Bilgi Sorunu.....	89
Ahmet KESGİN	
İslam Biliminde Tartışmalar ve Syed Muhammad Naquib Al-Attas Yükseköğretim Meseleleri ve ISTAC.....	113
Alparslan AÇIKGENÇ	

İnsan, Bilgi ve Yükseköğrenim: ISTAC (Kuala Lumpur-Malezya) Örneği ...143
Sıracettin ASLAN

Yükseköğretimde Bilgi Sorunu165
Celalettin DURAN

Hadis ve Sünnet'in Biz'e Ait Bir Bilgi Üretimi Sorununa
Sunacağı Katkının Nasıllığına Dair 181
Abdulvahap ÖZSOY

SUNUŞ

Varlıklar içerisinde bilmek ve idrak etmekle seçkin mertebeye ulaşmış olan insanın, bilmek ve idrak etmek için kullanmış olduğu en değerli hazinesi bilgidir. Bilginin kaynağı ise Yaratıcı (Tanrı)-Alem-İnsan üçlüsünün birlikte veya ayrı ayrı düşünülmesiyle elde edilen tasavvur biçimleridir. Bilginin muhatabı insan aklı ve idrak düzeyleri olduğu için teorik manada bilgiye çizilen sınırlar diğer bir deyişle ontoloji, özdeş olarak pratik alanda sosyal varlık olarak insan çeşitlerine ve sosyal oluşumlara karşılık gelmektedir. Teorik bilgi sınırlarıyla pratik hayat ilişkisi Platon'un Devlet kitabında da tarif ettiği üzere; önce insanın sahip olduğu teorik bilgi ve değerler incelenip daha sonra bu değer ve bilginin üreteceği yönetim modelleri incelenmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere bilginin sınırlanmış biçimi genel olarak o sınırlar içerisinde kalan insanı inşa etmekte ve sınırlanmış bilgiyle inşa edilen insanlar bu sınırlar içerisinde pratik akıllarıyla devlet, hukuk sistemi ve aile gibi sosyal yapılar kurmaktadır.

Varlığın yaradılış gaye ve hikmeti, o varlığa ait asli bilgi sınırlarını oluşturmaktadır. Ancak bilginin bu asli sınırları inançlar, sosyal teoriler, irade sahibi insanın tercihleri gibi etkilerle varoluşsal bağlamından koparılmaktadır. Varoluş bağlamı değişen bilgi böylece yeni insan tipleri meydana getirmekte ve buna bağlı da olarak yeni sosyal yapılar kurmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki; insana ait erdem arayışı insanın yaratılış gayesine uygun olan asli bilgidir.

Tarihsel manada sosyal yapıların üst çatısı olarak ele alabileceğimiz farklı medeniyet türlerinin ortaya çıkışı; medeniyetlerin kurucu unsurları olan bilginin sınırlanmış yapılarının bir tezahürü olduğu

söylenbilir. Medeniyet havzaları olarak ele alınabilecek Antik Yunan'ın medeniyetinin bilgi sınırları çok tanrılı inanışa sahip Aristoteles tarafından insan-âlem ilişkisinden türetilmiş tasavvur ile yaratıcı vasfı belirsiz olan ve varlık ilişkilerinden elde edilen değişmez ilkeler olarak belirlenmiştir. Bu çağda yaşayan insanlarda genel olarak âlemi bu şekilde anlamış ve yaşamışlardır. Daha sonra İslam medeniyeti vahiy ve nübüvvet bilgisiyle varlığın yaratılış gaye ve hikmetini yakalamaya çalışmıştır. İslam medeniyeti, vahi yoluyla yaratanın yarattıklarına dair varoluş hikmetini peygamberi yoluyla açıklamasıyla Allah-Alem-İnsan bağlamını bir bütün olarak ele almış ve yaratılış bilgisiyle insanı teçhiz etmiştir. Ayrıca bu bilgi ışığında insanların itikadi ve ameli sosyal yapılar kurmasını sağlamışlardır. Modern dönemin bilgi sınırları ise batının orta çağ karanlığından çıkmak için niyetlendiği zamanlara denk gelmektedir. Hala günümüzde de dünya toplumları üzerinde baskın olarak devam eden batı düşüncesini oluşturan bilginin sınırları yaratıcısı olmayan, insan ve tabiat arasındaki amansız mücadelenin insan lehine gerçekleşmesi için dünyanın tahrip edildiği seküler bir sınırla belirlenmiştir. Niceliksel Doğa Felsefesiyle bilgiye sınır çizen Batı düşüncesi tabiatın manevi örtüsünü yırtıp onu bir mekanik aygıtla dönüştürdüktan sonra teknik ilerleme adı altında sınırsız isteklerini sınırlı imkânlarla sahip mekanik dünyadan elde etme mücadelesine girişmiştir. Bu düşünce sistemi, insan ve doğa ilişkisi bağlamında insana fayda üreten niceliksel bilginin kapsamını sayma ve ölçmeyi esas alarak matematiksel bir veri kümesi şekline dönüştürmüştür. Böylece varoluşa açıklayan metafizik bilgi, nicelik anlamında ölçüselliğe indirgenmiştir. Ayrıca batı düşüncesi, Tanrı-insan ya da Tanrı-âlem ilişkisine dayalı bilgiyi kabul etmemelerinden dolayı metafiziği olmayan bir düşünce sistemi kurmuşlardır. Bunun sonucunda niceliksel düşünceyle teknik ilerlerken insanın yaratılış özelliklerinden olan ahlak ve onun içermiş olduğu değer bilgisi, sistemin bilgi sınırlarının dışında kalmıştır. Batı düşüncesinin niceliksel sınırları zaman içerisinde kendi insanını ve o insanların oluşturduğu sosyal yapılar olarak materyalizm, liberalizm, sosyalizm vb. -izm'leri doğurmuştur. Batı düşüncesi, belirlediği bilgi sınırının aşılması veya alternatifinin ortaya çıkarılmaması için de kati bir ideolojik yaklaşımla, belirlemiş olduğu bilgi sınırlarının

savunmasını da yapmaktadır. Dolayısıyla tanrısız batı düşüncesinin ürünü olan günümüz toplumlarında bilginin ürettiği tekniğe yaslanarak sonu olmayan bir terakki söylemiyle insanın bile içinde olmadığı teoriler kurma hevesiyle hala geçerliliğini sürdürmektedir.

Bütün bu gerçekler göz önüne alındığında insanlığın temel bilgi kaynağı olan Yaratana-Âlem-İnsan ilişkisine tekrar dönmek bir zarurettir. Bu üçlü ilişkinin insan-âlem ilişkisinden doğan batı nicelik bilgisini de değerlendirmeye katarak metafiziği olan bir bilgi üretimi insanlığı yeniden özgürleştirecektir.

Günümüz toplumunda bilgi üretim merkezleri yükseköğretim kurumları olduğu için “Yükseköğretimde Bilgi Sorunu/Üretimi: Eleştiri ve Teklifler” başlığıyla 19 Mayıs Üniversitesi, Samsun Üniversitesi, Samsun Valiliği ve Cihannüma Derneği iş birliğiyle bir çalıştay çerçevesinde mevzu tartışılmış ve sunulan tebliğlerde bir kitap olarak derlenmiştir.

Mevcut kitap yeni bilgi üretimi ve ona bağlı yeni insan ve onun oluşturacağı yeni sosyal toplum çeşitlerinin doğmasına vesile olması için ülkemiz münevverlerinin çalışmalarından derlenmiş bir eserdir.

Cihannüma Derneği tarafından basıma hazırlanan bu kitapta dört başlık esas alınmıştır. Bu başlıklar,

- i) Bilgi Üretiminin Yapısı: İslam Dünyasında Özgün Bilgi Üretimi Problemi
- ii) Bilimler Arası İlişkiler, Hiyerarşi ve Bilimler Tasnifi: Metafizik ve Bilimler
- iii) İslam Dünyasında Yüksek Öğretim için Yeni Teşebbüsler: Malezya, Pakistan ve diğer ülkelerdeki örnekler/ Batılı Bilgi ve İslami Hayat Görüşü: Uzlaştırma Teşebbüsleri
- iv) Bilimsel Bilgi Üretimi ve Bilimsel Yöntem Sorunları

Bu çalışmanın oluşmasına emek veren herkese en kalbi şükranlarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Vatan KARAKAYA
Yıldız Teknik Üniversitesi

METAFİZİK VE BİLİMLER İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Ömer TÜRKER*

Giriş

Klasik dönemde bilimler genel olarak aklı ve şerî bilimler olarak ikiye ayrılır. Metafizik bu bilimler içinde sadece felsefî veya aklı bilimler içinde yer aldığı şekilde bulunmaz. Bilindiği gibi felsefî bilimler hiyerarşisinde metafizik, nazari (teorik) bilimler kapsamında olup fizik ve matematikten sonra gelir ve bütün felsefi bilimlerin maksadıdır. Bu disiplin aynı zamanda ahlak ve siyasetin yani amelî veya pratik felsefi bilimlerin kaynağında bulunur. Yani ahlâk ve siyaset nazari olarak ancak metafizikte yetkinliğe ulaşmış bir filozof tarafından inşa edilebilir.

Şerî bilimler içinde metafiziğin işlevini gören bilgiler kümesi dağınık olarak bulunur.

İlk olarak; şerî bilimler içinde akaid adı verilen bir alan vardır. Bu alanda kısmen fukaha, selef âlimlerin selef tarzında düşünen âlimler ve muhaddisler kendine özgü tavra sahiptir. Akaid burada metafiziğe benzer bir işlev görerek ana kabulleri verir.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi
İletişim: om.turker@gmail.com

İkinci olarak; şerî bilimler içinde daha sistemli şekilde ve felsefedeki metafiziğin karşısında koyabileceğimiz tarzda kelimelerde metafizik bahisler yer alır. Kelam bu bağlamda sadece felsefi metafiziğin değil bütün nazari felsefenin mukabilidir. Kelam içinde ilahiyat bahisleri ile umûr-ı âmme bahisleri, diğer deyişle teoloji ve ontoloji bahisleri, münhasıran felsefi bilimler külliyyatındaki metafiziğin işlevini görür ve kendine özgü bir alana sahiptir.

Üçüncüsü olarak; tasavvuf içinde metafizik bahisleri bulunmaktadır. Tasavvuf da sadece metafizikten ibaret değildir lakin umûr-ı âmme ve ilahiyat bahisleri kapsamında değerlendirebileceğimiz bahisler, tasavvuf içinde metafizik işlevi görür.

Felsefî ve şerî bilimlerin tamamında yapılan metafizik tartışmalar, açıklamalar ve mülahazalar, birkaç maddede özetlenebilecek tarzda bilimler arası hiyerarşi ve ilişkiyi, bilimler tasnifini etkileyen bir karaktere sahiptir. Bu maddeler şöyle sıralanabilir.

Sözü edilen bütün disiplinlerdeki metafizik bahisler hem başlangıç hem gaye işlevi görür. Başlangıç işlevi görür, çünkü herhangi bir tefekkür faaliyeti ya da bilimsel araştırma hangi bilimler grubunda yapılırsa yapılsın metafizik kabullerin etkisinde gerçekleşir. Diğer deyişle metafizik kabuller, ana çerçeveyi etkiler. Burada ana çerçevede kasıt, belirli bir disiplinin mesela fıkıhın ana çerçevesi değildir. Kastedilen, fıkıh, hadis veya tefsir faaliyetini aşan ama ona yön veren ana kabullerdir. Gaye işlevi görür, zira şerî olsun aklî olsun bütün bilimlerde sergilenen çabalar metafizikte yahut akidde dile getirilen temel ilke ve kabullerin tahkikini amaçlar. Bu anlamda metafizik kabuller hiyerarşinin tepesine bulunmakla kalmaz, aynı zamanda hiyerarşinin tamamına sirayet eder. Bu durum, ikinci maddeye işaret eder.

Metafizik kabuller, bütünü etkileme özelliğine sahiptir. Zira metafizik ilke ve kabuller, maksada ulaştığımız takdirde kendisine ihtiyaç duymayacağımız merdiven işlevi görmez. Dolayısıyla biz metafizik kabulleri hem bilimsel araştırmaların tamamında hem hayatın bütününde kendisini temaşa edebiliriz. Bazen biz metafizik ilkeleri disiplinlerdeki bir maksat gibi değerlendiririz fakat onlar

gerek klasik gerekse modern dönemde bilimsel araştırmanın bir aşamasında vardığımız üst ilkeler değildir.

Metafizik kabuller bir yönden belirli bir yönden belirsizdir. Aslında modern dönemde yapılan pek çok tartışmaya müdahil olacak kısmı burasıdır. Belirli tarafı şudur: Hareket noktası ve etki itibarıyla yani bilimsel araştırmalara ya da hayattaki tercihlere etkisi açısından belirli bir kabuller manzumesine tekabül eder. Buna Allah'ın varlığı ve birliğini ifade eden tevhit ilkesini, peygamberler geleneğine ve Hz. Muhammed(s.a.v)'in hak peygamber olduğuna inanmayı ifade eden nübüvvet ilkesini, varlık hakkındaki genel kabulleri örnek verebiliriz. Bunlar şeklen ve bir tasavvur olarak belirli şeylerdir ama peşinen kazanılmış bilgiler değildir. Bu anlamda söz konusu ilkeler ucu açıklık yani bir tür belirsizlik veya müphemlik barındırır. Dolayısıyla daima tahkike ihtiyaç duyan bir kabuller manzumesini ifade ederler. Bu açıdan kimin metafiziği bildiği büyük bir sorundur. Metafizik bilgiyi kim temsil eder? Belirli bir bilim insanları grubu mu filozoflar mı sûfîler mi mütekellimler mi temsil eder? Tam da bu nedenle söz konusu ilkeler, yalnızca tahkik edenin şahadetiyle bilebileceğimiz bir belirsiz alanı barındırır. Tahkik eden kimsenin dışında diğer bütün insanların kanaatleri temelde hüsn-i zandır. Tahkik eden kimsenin özelliği, sözü edilen belirsizliği kaldırmasıdır. Dolayısıyla tahkik eden ile onun tahkikini kabul eden arasında mahiyet farkı vardır. Zira tahkiki kabul eden kimse, tahkikin ne olduğunu tam olarak bilemez; bu durum onun için epistemik bir açıklık barındırır.

Aynı açıklık-kapalılık yahut müphemlik-tayin sorunu, ahlâkî ilkeler için de dikkate alınabilir. Metafizik bu anlamda ahlâk ve siyasete kaynaklık eder. İşte bu kaynaklık etme vasfında da metafizik kabuller, bir belirlilik ve belirli olduğu kadar belirsizlik barındırır. Bu noktada üzerinde durulması gereken iki alan vardır. Birincisi, teklifî hükümler alanıdır. Bu alan, daha ziyade kurallar açısından belirliliğe ama tatbik açısından belirsizliğe delalet eder. İkinci ise tekvînî hükümler (tekvînî emirler) alanıdır. Aslında metafizik kabuller, tekvînî emirde yani bütün olarak alemi anlama hususunda

açıklayıcı işlev görürler. Fakat teklifî hüküm söz konusu olduğunda metafizik idrak daha ziyade yaşamaya yahut yasalaşmaya kaynaklık eder, açıklayıcı işlev görmez. Yani biz ahlâkî, hukûkî, iktisadî siyasî hayatı yahut daha özlü ifadesiyle bireysel ve toplumsal hayatı hangi kurallar doğrultusunda idame ettireceğiz sorusuna verilen cevabın esasında metafizik kabuller bulunur ve yasalaşmaya kaynaklık eder. Fakat belirtildiği üzere metafizik kabuller, sözü edilen alanlarda açıklayıcı değildir. Özellikle modern dönemde metafizik idrakin şiddete kaynaklık etmesi sorunu, nerede açıklayıcı nerede yasaya kaynaklık edici işlev gördüğü sorunuyla alakalıdır. Doğrusu, İslam geleneği söz konusu olduğunda bu sorunun henüz yeterince ele alınmadığını, tartışılmadığını ve fiilen tarafların kimler olduğuna dair bilginin bulunmadığını belirtmek gerekir. Yasalaşma esas itibarıyla aktif ve pasif olmak üzere iki boyutludur. Metafizik kabuller, bir yandan teklifî hükümlerde oldukça aktiftir, fiilen kural koyucu bir işlev görebilir, normatiftir; bir yandan pasiftir yani metafizik idrakin doğrudan kurala dönüşmesi ilk bakışta görüldüğü kadar açık, belirli ve doğrudan takip edilebilir değildir. Metafizik idrak, daima yorum ve tevellere muhtaçtır. Nitekim metafizik idrakin yasalara kaynaklık edeceğini doğrudan takip edebileceğimiz fıkhıta bile illeti mi yoksa maksadı mı esas alacağız, bunların herhangi birini değil de zahir hükümleri mi esas alacağız meselesi tartışmaya açık bir alan olarak karşımıza çıkar. Yine şeriat-hakikat ilişkisi söz konusu olduğunda tasavvufî hareketlerin hangilerinin hakikati temsil ettiği hangilerinin hakikatten saptığı hususunda metafizik kabuller tartışma ve yoruma açık bir alan olarak değerlendirmeye konu olur. İşte bu tartışmaya açık alanlarda icma kavramı tayin edici, düzenleyici ve denetleyici bir ilke olarak devreye girer ve toplumun kesimleri arasındaki irtibatı tesis eder.

Klasik ve modern dönemde metafiziğin birtakım sorunları vardır. Metafizik klasik dünyada dönemlerin dakik idrakiyle ilişkilendirilmiş bir alandır. Diğer deyişle muhtelif dönemlerin bilimsel idraki her ne ise metafizik daima bu idrakte ilişkilendirilmiş ve meşbu hale getirilmiştir. Bilimsel idrak ile metafizik arasındaki ilişki iyi bir

şekilde tesis edilmediğinde metafizik hatta genel anlamıyla akaid devam ettirilemez. Modern zamanlarda “bilinç parçalanması” gibi ifadelerle dile getirilen durum da bu dakik idrak ile metafizik arasındaki ilişkinin kopması veya zayıflaması yahut eski irtibatını kurabilecek zihinlerin kaybolması neticesinde ortaya çıkmıştır. Dönemin dakik veya bilimsel idrakiyle ilişkili ve meşbu hale getirilmesi metafizikle ilgili mülahazaların en çok eleştiriye açık halidir. Çünkü bilimsel açıklamalar özellikle modern dönemde kökten bir şekilde dönüşmüştür. Bizzat klasik dünyanın kendi içinde de Meşşâî bilimle irtibatlı ve meşbu hale getirilmiş metafizik idrak kelam ve tasavvuf geleneği tarafından tartışılmış ve eleştirilmiş; buna mukabil kelam ve tasavvuf geleneğinde dönemin dakik idrakiyle ilişkilendirilmiş metafizik idrakler Meşşâî gelenek tarafından eleştirilmiştir. Şerî ve aklî bilimler geleneğinin çeşitli alanlarında karşımıza çıkan metafizik bilgiler manzumesinin idrak ve ispat vasıtaları da farklıdır. Bu demektir ki karşımızda tek sesli ve tek yönlü metafizikten ziyade farkı idrak ve ispat araçlarını kullanan bir alan vardır.

Daha ziyade modern dönemde metafiziğin kazandığı bazı hususiyetlerin farkında olmamız gerekir. Metafiziğin bir pozitif, kurucu ve inşa edici tarafı bulunmaktadır. Bu tarafın bütünüyle ortadan kalktığını, bilimlerden dışlandığını söylemek isabetli değildir. Zira ideal olarak modern bilimlerde de varlığını devam ettirmektedir. Fakat metafizik, aşağı bilimlerin ilkelerinin açıklayıcı ve onlara ilke veren üst bir disiplin olarak varlığını devam ettirememektedir. Diğer deyişle metafiziğin bilimsel açıklamayla irtibatı daha ziyade bir ideal olarak korunmakla birlikte bir olguyu açıklayan veya betimleyen bir disiplin olarak metafizik varlığını devam ettirememektedir. Bu anlamda metafiziğin açıklayıcı bir disiplin olarak varlığını sürdürmesine modern Batı düşüncesinde izin verilmemektedir. Bilimlerin yeni düzeni ve bilimsel açıklamanın kaynağı Batı olduğundan bu durumda dünyanın geri kalanını da etkilemektedir. Modernler, metafiziğin bu iddiasıyla ve yönelimiyle hesaplaşma neticesinde modern bilimi geliştirdiklerini düşünmektedir. Fakat

burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum vardır: Modernlerin bu tavrı aslında negatif bir metafizik üretmektedir. Metafiziğin bir ideal olarak korunması ile negatif bir tavır olarak metafizik kabullerin bilimsel açıklamanın dışında tutulması arasında bir irtibat olduğu söylenebilir. Bu negatif metafizik ısrarla devam ettirilmesi gerekmektedir, aksi halde bütüne dair mülahazalar pozitif unsurlar olarak bilimsel açıklamalara müdahale etme kudreti kazanabilir. Bu nedenle de fizik, matematik ve kimya gibi bilimlerde açıklanması amaçlanan olgu her ne ise o olguyu açıklamaya katkısı olmayan hiçbir kabulün açıklamaya dahil edilmemesine dair bir ısrarlı tavır varlığını sürdürmektedir. Bu ısrarlı tavrın yansıması, onların bilimsel olmadığına dair metafizik kabullerimizdir. Mesela evrim teorisi, canlıların gelişim süreçlerini betimlemeyi taahhüt etmektedir. Teoriye göre canlılığın gelişimine dönük herhangi bir metafizik kabul açıklamanın parçası haline getirilemez. Dolayısıyla canlılığın bir gayeye yönelik geliştiğini söyleyen her türlü görüş, açıklamaya metafizik kabulü dahil etmiş olur. Yani evrim teorisyenleri, burada metafizik bir tavır geliştirerek gaye kavramının kesinlikle canlılığın çeşitlenme sürecine dair açıklamanın bir parçası haline getiremeyeceğimizi iddia etmektedir. Derinlemesine düşünüldüğünde bu tavır aslında metafiziğin reddi değildir, tam tersine metafizik bir geliştirme çabasıdır. Yani burada olumsuzlama üzerine inşa edilen bir açıklama, eskilerin tabiriyle selbî bir hüküm görüyoruz. Selbî hüküm veya olumsuz önerme, mantıksal olarak konunun varlığını gerektirmez. Fakat olumsuz önermelerin son derece işlevsel olduğunu söylemek gerekir.

Son olarak karşılaştırma ve tahlillerimizin neredeyse tamamı biçimseldir. Yani bir klasik ve modern karşılaştırdığımızda daha ziyade biçimsel değerlendirmeler yapıyoruz. Oysa sonuç almak için içerik karşılaştırmaları yapmamız gerekir. Evet, klasiklerin bütün bilimsel çabalarının nihai amacı, Tanrı bilgisine ulaşmaktır. Fakat unutulmaması gereken bir durum vardır: Klasikler de zooloji, botanik, meteoroloji yahut geometri yaparken metafizik ilkeleri açıklamaların bir parçası olarak kullanmıyorlar. Mesela

bir botanikçi, buğdayın nasıl yetiştiğini açıklayacaksa onun hangi türden toprak ve hava şartlarına ihtiyaç duyduğunu, olgunlaşmak için ihtiyaç duyduğu ısı derecesini vs. incelemektedir. Metafizik kabuller daha ziyade metafizikçi filozoflar tarafından temellendirip açıklanmaktadır. Dahası, bilimlerin metafizikten koparılmasının modern bir vakıa olduğunu söyleriz ama gerçekte klasik dünyada da metafizik ve tikel bilimlerin açıklamaları arasındaki irtibatı kuranlar fizik ve matematik bilimlerin erbabı değildir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların bu hususta yanıltıcı bir etkisi olduğunu fark etmemiz gerekir. Mineraloglar, botanikçiler, zoologlar veya meteorologlar kendi aralarında çalışmaya devam ediyorlar ve muhtemelen metafizikteki tartışmalarla çoğunun ilgisi bulunmamaktadır. Bu disiplinlerdeki araştırmalar ile metafiziğin ilişkisini kurmak çok nadir insanın yapabileceği bir şeydir. Hatta hususen matematik bilimlerde çalışanlar, metafizik alanında kesin bilgi elde etmenin mümkün olmadığına ve kesin bilginin ancak matematik bilimlerde elde edileceğine dair baskın bir kanaate sahiptirler. Özetle metafiziğin meselelerine dair açıklamalar, fizik ve matematik bilimlere ilkece taşınmaz. Aşağı bilimlerin erbabı zaten özerk ve kısmen bağımsız bir alanda çalışmalarını yürütmüşlerdir. Bu bağlamda modern bilimlerin çalışma tarzı ile klasik bilimlerin çalışma tarzı aşağı bilimlerin erbabı söz konusu olduğunda gerçekten birbirine benzemektedir. Klasik dünyada aşağı bilimlerle metafizik kabuller arasındaki ilişkiyi büyük düşünürler temsil etmektedir. Dolayısıyla biçimsel karşılaştırmaların tuzağından kurtulmak için bizim fiilen içerik karşılaştırması yapmamız gerekir. Yani fiilen açıklamaların unsurlarının nasıl değiştiği veya dönüştüğü üzerinde durmamız gerekir. Mesela klasik dönemde açıklayıcı bir ilke olarak Tanrı'nın yerini ne aldı? Klasik dönemdeki nübüvvet ilkesinin, hayatı düzenleyici bir ilke olarak nebinin yerini modern bilimsel açıklamada modern dönemde hangi ilke ve kim almıştır? Klasiklerin ahlâkî ve siyasi idealleri metafizik idealin bir parçası olarak bu dünyada kâmil insanı gerekiyordu. Kâmil insanın yerini modern dünyada ne aldı? Yani biz şimdi bütün eğitim ve olgunlaşma süreçlerinin sonunda tam olarak neyi hedefliyoruz? Klasiklerin insanın yetkinleşme

sürecinde fiziksel olarak gösterilmesi mümkün olmayan ama kimi zaman peygamberin tecrübesinde karşılaştığımız kimi zaman da peygambere ittiba eden bir kısım insanların tecrübelerinde bulunduğunu işittiğimiz şeytan ve melek gibi unsurların yerini ne aldı? Metafizik açıdan insan çabanın tamamının anlamlandıran üst kavram olarak ilahi rıza kavramının yerini ne aldı? Ayrık veya mutlak akıl olmanın veya saadet-i kusvanın (insan ulaşabileceği en yüce mutluluk, uhrevi mutluluk) yerini ne aldı? Heva ve şeytan ile akıl karşıtlığı modern dönemde nasıl kuruyoruz? Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Kanaatimce tebaanın yerini vatandaşın, millet sisteminin yerini ulus devletin alması gibi klasik dünyayı kuran kabullerin modern dünyadaki karşılıklarının yerini bularak tartışmamız gerekmektedir. Bu şekilde tartışmadığımız sürece modern olan içindeki konumumuzu da tam olarak takdir edemeyeceğiz. Kendimize yönelik eleştirilerimizin bir kısmı gerçekten haksız olabilir, bir kısmı tamamen kitabi olabilir. Bu nedenle dönüşümün yönünü ve ithal ettiğimiz bilgilere müdahalelerimizin derinliğini tespit etmekte yanılıyor olabiliriz. Kuşkusuz biçimsel karşılaştırmaları yapmamız gerekir ama bunun da ötesine geçerek içerik karşılaştırması yapmamız ve kendi durumumuzu daha derinden takdir etmemiz gerekmektedir.

METAFİZİĞİN SERÜVENİ: BİLGELİKTE ÖĞRETİLEBİLİR METAFİZİĞE

Prof. Dr. Eşref ALTAŞ*

Giriş

“Metafizik nedir?” sorusu, onun hangi veçhesinin merkeze alındığına göre cevaplanabilir ve ortak nokta da buna göre teşkil eder. Örneğin metafiziği kemal, katharsis, sülük, teşebbüh, tecerrüd gibi yetkinleşmecî süreçleri merkeze alarak tanımlayan yaklaşımların ortak noktası, varlığın bütünlüğünün varlığa katılarak açılacağı ve tanınabileceğidir. Bilimlerle ilişkisini merkeze alan yaklaşımların ortak noktası, metafiziğin varlığı inceleyen bilimlere bir kök ve bütünlük kazandırmak suretiyle varlığın bütünlüğünü ortaya çıkardığıdır. Varlığı ve ona ilişkinleri merkeze alan yaklaşımlar varlığın bütünlüğünün ancak bütüne yüklem olabilecek özellikler üzerinden anlaşılacağına dile getirir. Metafiziği nedenlerin araştırması olarak

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı. İletişim: esref.altas@medeniyet.edu.tr

gören yaklaşımlar varlığın bütünlüğünün ancak bütünü nedenlerine ve gerçek nedenine dair bir açıklama ile kavranabileceğini belirtir. Mevcutları merkeze alan yaklaşımlar ise varlığın tasnifi yoluyla varlığın kategorileri üzerinden bütünü kavranabileceğini söyler. Epistemolojik yaklaşımı merkeze alan aydınlanmacı metafizikler ise bilginin apriori şartlarını tayin etmekle ilgilenir. Ancak dikkat edileceği üzere hangi tür yaklaşımı veya tanımı esas alırsa alsın hepsindeki ortak yön metafiziğin “bütüne dair” olduğudur. Bütüne dair çaba ona katılma, benzeme, tanıma veya bilme şeklinde tezahür edebilir.

Bu çalışmamda, metafiziğin birkaç veçhesi üzerinden varlığın bütününe dair insanî iddianın daralma ve nihayetinde parçalanmaya mahkûm olma sürecine odaklanacağım. Özellikle tedrise gelen metafizik dediğim kısım üzerinden eğitim sisteminde hiç olmazsa bütüne dair bir bilme çabasına tekrar yönelmenin pratik açıdan imkânına, gaye açısından zorunluluğuna dikkat çekeceğim.

Bir Yaşam Tarzı ve Bilgelik Olarak Metafizik ve Elenmesi

Metafiziğin çeşitli boyutları olduğunu söylemiştik. Bu boyutlardan birisi ve en önemlisi klasik Yunan ve İslam felsefesinde üzerinde durulan metafiziğin yaşam ve bilgelik boyutudur. Bu boyut her iki felsefe geleneğinde de farklı kavram ve görüntülerle ortaya çıkmıştır. İlk görünümünden biri varlığa dair tam bir kavrayışı temsil eden ve “tanrının bilgeliğine tam örtüşecek bir bilgelik idealine uygun yaşam süren” bilge (sophós) iddiasıdır (Laertios, 2007). Bu tür bir bilgelik iddiasından başlangıçta iki tür geri çekilme gerçekleşmiş görünüyor:

Birincisi Pisagor üzerinden ifade edilebilir. Modern dünyada Pisagor, kendi adını taşıyan matematik teorem nedeniyle bir matematikçi olarak ve gök cisimlerinin harmonisine bağlı olarak ortaya çıktığını iddia ettiği “kürelerin müziği” nedeniyle gökbilimci olarak bilinir. Ancak ne Platon ne Aristo’da ne de Klasik İslam dünyasında yazılan felsefe tarihi metinlerinde Pisagor’un merkezi kişiliğini “bilim adamı Pisagor” imajı oluşturmaz. Aksine kendi çağında ve klasik felsefe tarihinde Pisagor metafizikçi görünümündedir (Huffman, 2018). Hatta Târîhu’l-hukemâ ve başka birçok felsefe tarihlerinde Pisagor, İyonya fizikçilerinden sonra

metafizik dönemi başlatan bir geleneğin başında gösterilir (Şehrezûrî, 2015). Dolayısıyla kendinde gerçek metafizikçi portresine odaklandığımızda Pisagor ruhun ölümsüz olduğunu ve bir dizi tenasühten geçtiğini düşünen, ölümden sonra ruhun hayatı üzerinde imal-i i fikir eden, dini ibadetler, ayinler ve törenler konusunda uzman olan; aynı anda iki yerde bulunabilmek gibi mucizeler sahibi; diyet ve ibadetlerle ilgili sıkı öz disiplini vurgulayan katı bir yaşam tarzının kurucusu olan bir metafizikçidir (Huffman, 2018; Şehrezûrî, 2015). Laertios’un bilgelige dair bahsettiği bir kesitte kendini gösteren geri çekilme ise *sophós* ile doğrudan ilgilidir. Buna göre Thales’ten Pisagor’a kadar kendilerini “*Sophós*” olarak tanımlayan yedi bilge, varlığa dair hakimâne bir kavrayışa sahip olduklarını düşünüyorlardı. Fakat Pisagor insanın bilgeliğini, hikmetini ve gizemini sorgulayarak Hakîm olmanın tanrıya ait bir sıfat olabileceğini gördüğü için bilgelik ve hakîmlik iddiasını, “Hakîm (*sophós*) ancak tanrıdır, insan ise hikmet sevgisine sahip olabilir (*phila-sophia*)” diyerek bir adım geriye çekmiştir (Laertios, 2007).

İkinci geri çekilme belki de tanrı olma yerine Orta Platoncular tarafından metafiziğin gayesi olarak inşa edilen Platon’un tanrıya benzeme (*homoiôsis theô*; Platon, Tht. 176a5–b2) ifadesidir (Giardina, 2002). Metafiziğin bu gayesi, Kindî’nin tanımları arasında “et-teşebbüh billah” şeklinde yer almış (Kaya, 2002), İbn Sînâ’da ise bu nosyon Yeni-Platoncu geleneğin süzgecinden geçerek “neredeysel insanî bir rabb” (*ye-kâdü rabben insâniyyen*) ifadesiyle açığa çıkmıştır (İbn Sînâ, 2013). Bir arınma, kemal yolculuğu, seyr ü sülûk ve tecerrüt sürecini barındıran bu gayelilik metafiziğin gerçek bir eğitim işlevini üstlendiği bir dönemin ana ruhunu da gösterir. Ancak bu, tanrının hakîm sıfatına filozofun da sahip olması anlamında değil, tanrıya fiiller noktasında “benzemeye çalışma çabası: teşebbüh” ve ona yaklaşma çabasından ibarettir.

İhtisaslaşma ve bir bilimde uzman olma ile metafizikçi veya filozof olma arasındaki gerilime verilebilecek ilginç örneklerden biri, Şehrezûrî’nin Âmirî’den Galen’le ilgili yaptığı şu rivayettir:

“Felsefe konusundaki kitapları çoğalınca Galen, tıpla ilgili olan tabîp lakabından vazgeçip felsefe ve hikmetle ilgili olan filozof ve hakîm lakaplarını almak istedi. Fakat onunla alay ettiler ve ona

“Sen git, merhemler, müshiller, yara ve karın ağrısı ilaçlarıyla uğraş. Çünkü evrenin muhdes mi kadim mi, dirilişin hak mı batıl mı, nefsin cevher mi araz mı olduğu konusunda kendinin şüpheleri olduğunu gören birisi, hakîm olarak isimlendirilmeye son derece uzaktır” dediler” (Şehrezûrî, 2015).

Ms. II. yüzyıldan sonra özellikle İskenderiye’de ortaya çıkan bilim adamları ve mühendisler sadece teknik bir konuda uzman olmaları yanında, insanın metafizik bilgiye ulaşamayacağını da düşünen kimseler olduğundan bu tavır o dönem itibarıyla anlaşılabilir bir tavidir (er-Râzî, 2019).

Yaşam tarzı olarak felsefenin gerilemesini ve belki de bu noktadaki iddiasını kaybetmesini doğuran sebeplerden biri de Hristiyanlık ve İslam gibi semavi dinlerin insanın iman merkezli kurtuluşunu esas almaları, tanrı merkezli bir yaşam ideali oluşturmaları ve müntesiplerine, kurtuluş inancı doğrultusunda inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini de içeren kapsamlı bir yaşam pratiği sunmalarındır. Bunun sonucunda felsefe birçok bakımdan nübüvvetin pratikleri karşısında yetersiz bir projeye dönüşmüştür. Bunun sebeplerine değil ama göstergelerine ve sonuçlarına atıf yapılabilir: Örneğin felsefe geniş halk kitlelerine sirayet edememiş; yaşam önerisi çok defa trajik bir şekilde sonlanmış. Örneğin Pisagor Metapontium şehrindeki Muses tapınağında yakılmış, Platon Mısır’a kaçarak orada uzun süre yaşamak zorunda kalmış, Sokrat zehir içmeye mahkûm edilmiş, Aristoteles zorunlu bir tercihle Lykeion’u Asos’a taşımıştır (Laertios, 2007).

Sonuç olarak Yunan felsefesi bir *theoriadır* (Kömürcüoğlu, 2017). Bir başka ifadeyle bilgeyi seven ve bilgeliği arayan ama nihayetinde bilgeliğe sahip olmayan, hikmet sahibi bilgeyi öldüren bir filozofun ortaya çıkış zeminidir. Düşünce, kavramlaştırma ve tümelletirme ise bizatihi yaşama, bireye ve ferde katılmadığından pratikten daha çok teoriye doğru bir seyredir. “Yaşam biçimi olarak felsefe” açısından bu “yeni filozof”un yaptığı iş ayine bizzat katılma ve ayinin varlığının parçası olma durumu değildir. Tersine dilimizde de anlamını izhar ettiği üzere “seyre dalmak”, “seyre gitmek” veya “seyre

çıkma” deyimleri “eğlenmek üzere bakmak ve temaşa etmek” anlamına sahiptir. Düğüne, müsabakaya veya savaşa katılan, güreş tutan ve cirit oynayan “seyre dalan” değil bizatihi o faaliyetleri icra edendir. Seyre ve temaşaya (*theoria*) dalan ise ayinin, oyunun ve düğünün dışında hayretle izleyendir. Bu nedenle filozof ister ayini ister evrensel varlık ayinini ister Tanrısal güzelliği, ideaları veya ideal formları seyretsin her halükârda oyunun dışında olan biri olarak huzur olanı husulî olarak yani kavramsal olarak ve düşüncede dile getiren kimsedir. Sonuçta kesin olan bir şey vardır ki bir yaşam tarzı ve kemal yolculuğu olarak felsefe ve metafizik hem klasik hem çağdaş eğitimin ilgisi ve konusu olmaktan çoktan çıkmıştır.

Bilimlerin Konu ve İlkelerinin İspat Bilimi Olarak Metafizik ve Elenmesi

Aristoteles’in bilimlere dair eserlerinin kodifikasyonu sırasında, derlenen risaleler kümesinin birinin adı “fizikten sonra” anlamındaki “metafizik”tir (Kaya, 1991). İbn Sînâ bu nedenle fizik ve matematikten sonra okutulması itibarıyla metafiziği bu bilimlerden sonra sayarsa da o ne ilke verme ne temellendirme ne kendisinden hareketle ispat etme bağlamında fizik ve matematiğe bir değer atfetmez. Bir başka ifadeyle ne varlık ne de tanrı fizik veya matematik bilimlerden hareketle inşa/ispat edilebilir değildir. Yine metafizik varlıklar fizik ve matematik varlıklar tarafından var edilmiş değildir. Aksine hem bütün bilimlerin ilkeleri hem öteki bilimlerin konularının varlıklarının hem var edici illeti hem ispatı metafiziktedir (Altaş, 2022). Fârâbî’nin tasviriyle metafizik: (a) var olmaları bakımından varlıkları ve onlara ilişkin şeyleri; (b) matematik, mantık ve fizik gibi özel ilimlerdeki kanıtların ilkelerini; (c) cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıkları araştırır (Altaş, 2017).

İbn Sînâ söz konusu olduğunda metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” olarak belirlenmesi önemlidir. Bunun gerekçeleri (Türker, 2014) üzerinde burada durmaya gerek olmasa bile şunu söylemek gerekir ki metafizikten başka üst bir ilmin olmaması, bir ilmin konusunun o ilimde ispatının klasik bilim

felsefesinin istihsanî teamüllerine aykırı olması ve metafizik gibi üst bir ilmin konusunu alt bir ilimden alamayacak olması (Taşköprülüzâde, 2022) kendiliğinden apaçık olan bir şeyin yani “varlık olması bakımından varlık”ın metafiziğin konusu olarak belirlenmesini gerektirmiştir.

İbn Sînâ metafiziğin Fârâbî ve Aristo’daki öteki görünümelerini ise mutlak varlığa ilişkin meseleler olarak vaz etmiş ve metafiziğin konusu ile meseleleri arasında ince bir ayırım yaparken metafiziğin meselelerine mülhak konuları da belirleyebilmiştir (İbn Sînâ, 1980). Yukarıda Fârâbî’ye atıfla belirlediğimiz metafizik meseleler İbn Sînâ tarafından dile getirilmiştir. Şimdi bu meselelerden metafiziğin bilimlerin konu ve ilkelerini vermesi ile ilk sebebi araştırması üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir.

İslam düşüncesinde bilinen bir metafor olan, Taşköprülüzâde ve Descartes tarafından etkili bir şekilde dile getirilen ağaç metaforunu kullanırsak “felsefe, kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları öteki bilimlerden (ahlak vd.) oluşan bir ağaçtır” (İbiş, 2019). Buna göre tikel bilimlerin kendisinde araştırılması mümkün olmayan kendi konularının ispat edilmesi, “*Bir şey ya vardır ya yoktur*” veya “*Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem olmaması imkansızdır*” gibi özdeşlik ve çelişmezlik gibi bütün bilimlerde geçerli ilkelerin kabulü metafiziğe ait durumlardır. Ancak metafiziğe yöneltilen eleştiriler ve bilimlere temel oluşturan evren, kozmoloji ve kozmogoni tasavvurlarının klasik veçhelerinin değişimi metafiziğin, bilimlerin konu ve ilkelerini veren pozisyonunun da aşınmasına sebep olmuştur. Bu süreçte matematik ve fizik başta olmak üzere tarih, biyoloji, psikoloji kısaca her bilim kendi ilkelerini kendi oluşturma yoluna gitmiştir. Bu bilimlerin felsefe alanından metafiziği dışarda bırakarak ayrılması felsefenin alanını daraltmış; on dokuzuncu yüzyıla geldiğinde neredeyse metafiziğe sıkışmış felsefe ile pozitivist bilim arasında bir uçurum meydana çıkmıştır.

Metafiziğin bilimlerin ilkelerini veren fonksiyonu her bilimin kendi metafiziğine dair müstakil araştırmalarla her bilimin kendisine

taşınmıştır. Örneğin tarih felsefesi; tarihi ve tarihsel süreci, tarihi yöneten yasaları, tarih türlerini anlamaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamıyla klasik bilimdeki istihsanî ilke olan “bir ilmin kendi konusunu ispat edemeyeceği, bir ilmin kendi ilkelerini ispat edemeyeceği” ilkeleri de büyük oranda tavsamıştır.

Süreç içerisinde bilimdeki ve bilim felsefesindeki yeni gelişmeler, bilimlere bütünlüklü yaklaşımın tesisi bağlamında insan ve anlam bilimlerinin yükselişi bilim ile felsefe etkinliğinin bütünüyle bağlarının birbirinden koparılamayacağı üzerinde bir mutabakatı doğurmuş görünmektedir.

Teoloji Olarak Metafizik ve Elenmesi

Metafiziğin teolojiyi ele alan kısmının hikayesi biraz daha özeldir. Tam olarak tekabül etmese de bu kısmın batı felsefesinde metafiziğin elenmesi süreci üzerinden anlatılması mümkündür. Kant’ın metafiziğe dair soruşturması en temelde metafiziğin ampirik olmadığı için, bir başka ifadeyle metafiziğin kavramlarının deneyden çıkarılamayacağı için bilinemeyeceğini ileri sürer (Kant, 1995). Wittgenstein, Kant’ın metafiziği eleme yolu olarak ileri sürdüğü düşüncede sınır çekme yerine dilde sınır çekmeyi merkeze alır. Çünkü ona göre düşüncede sınır çekmek iki tarafın bilinmesine bağlıdır; dolayısıyla düşünemeyeni düşünebilir olarak tasarlamayı gerektirir. Bunun yerine sınırın ancak dilde çekilebileceğini çünkü olgunun sınırlarının dilin sınırları olduğunu, metafizik ifadelerin dilin sınırlarını aştığı için anlamsız olduklarını ileri sürer (Wittgenstein, 1996). Mantıkçı pozitivistler ise anlamlı ifadelerin doğrulanabilir ifadeler olduğunu, dolayısıyla dünyayı betimlemeyen ve doğrulanabilir olmayan ifadelerin doğru veya yanlış sayılamayacağını ileri sürerek metafiziği doğrulanamaz, dolayısıyla anlamsız ve bilim dışı bulurlar. Sonuçta mantıkçı pozitivistler biçimsel bir önerme yani mantık ve matematik olmayan ve bir deneyle doğrulanamayan önermeleri anlamsız görerek Kant’tan arta kalan metafiziği de reddetmiş olurlar. Yirminci yüzyıl boyunca Popper gibi bilim felsefesi eleştirileri ve metafiziği farklı yollarla ve sınırlarla tesis etmeye çalışan

düşünürlerin uğraşları, metafiziğin hem imkânı hem kapsamında farklı tartışmaları gündemde tutmaya devam etmektedir. Burada yüzyılımızda ortaya çıkan din felsefelerindeki yönelimler de teoloji anlamında metafiziğin elenmesinin oldu bitti bir durum olmadığını göstermiştir. Burada en azından Kierkegaard, Tillich, Craig, Reid, Swinburn, James, Alston, Hick, Plantinga gibi farklı yönelim ve geleceğe bağlı isimlere atıf yapılabilir.

Eğitim Sistemimizde Metafiziğin Kısa Tarihi ve Elenmesi

Klasik eğitim sisteminin bütünüyle metafizik bir hedefe doğrudur; dolayısıyla hem Antik Yunan felsefesinin kodifiye edilen müfredatı hem İslam felsefesi müfredatı insana bütünüyle metafizik bir duyuş kazandırmak üzere okutulmuştur. İslam'ın klasik çağında felsefe eğitimi ve müfredatı mantık, fizik, matematikten geçerek metafiziğe varır ve eğitim bunların birlikteliği ve hiyerarşisi üzerine kuruludur. Örneğin Osmanlı döneminde felsefe eğitimi için farklı düzeylerde okutulan *Hidayetü'l-hikme*, *Hikmetü'l-ayn* ve bu eserlerin şerhleri mantık, fizik ve metafizik sıralamasını takip etmektedir. Okutulan kelim kitapları da yöntem ve epistemoloji, metafiziğin bir alanı olarak ontoloji, fizik, psikoloji, teoloji ve teolojiye mülhak konuları içerir.

Osmanlı'da 18. yüzyılın sonundan itibaren kurulan mühendis ve tabip yetiştiren askeri mekteplerde metafizik üzerine bir ders yoktur. Dârülfünûn'da ise örneğin 1863 yılı boyunca fizik ve kimya, tabii ilimler, tarih, coğrafya dersleri verilmiştir. 1869 yılında hazırlanan ve II. Meşrutiyet'in ilânına kadar (1908) yürürlükte kalan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'ne göre kurulan üç fakülte Hikmet ve Edebiyat, Ulûm-i Tabîiyye ve Riyâziyyât, Hukuk fakülteleridir. Ancak fiilen tek program uygulayan bu fakültelerde müstakil olarak metafizik dersi yoktur. 1900 yılında düzenlenen Dârülfünûn-ı Şâhâne ise Edebiyat ve Hikmet şubesi (edebiyat ve felsefe), Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye şubesi (matematik ve fizik) ve Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (ilahiyat) şubesi adlı üç fakülteli bir üniversite olarak planlanmıştır (İhsanoğlu, 1993). Böylece bugünkü üniversitenin temel bölüm

veya fakülteleri olarak edebiyat, felsefe, matematik, fizik ve ilahiyat ayrımı da ortaya çıkmıştır. Teorik düzeyde bilimlerin birbirinden ayrışması ve felsefenin metafiziğe sıkışması hadisesi, üniversite ve eğitim pratiklerinde de kendini göstermiştir. Ancak süreç içerisinde hatta bugün dahi metafizik, *ontoloji* veçhesiyle felsefe fakültelerinde, bilimlerin ilkelerini veren *epistemolojik* veçhesiyle tikel bilimlerin okutulduğu fakültelerde, *teolojik* veçhesiyle de büyük oranda ilahiyat fakültelerinde deruhte edilmektedir. Bir başka ifadeyle bilimlerin ayrışmasıyla dağılan felsefenin bütünlüklü ağacı, bu sefer modern üniversite yapılanmasıyla metafiziğin kendi alanlarının da birbirinden ayrışmasını gerektirmiştir. Metafizik adıyla müstakil bir derse ilk defa Dârülfünûn'un 1915 Nizamnamesi'nde yer verilmiş ve bu adla bundan sonra zaman zaman okutulmuş, örneğin 1931 yılında ihtisas dersleri arasında yer verilmiştir.

Metafizik dersinin tarihiyle ilgili bilgiler doğrudan eğitim tarihini ilgilendirdiğinden bu kadarlık kısa ansiklopedik bilgi yeterlidir. Çünkü biz esasen metafizik kavrayışın eğitim sistemindeki yeriyle ilgileniyoruz. Bu açıdan bakıldığında “felsefe” gibi “metafizik”in bizzat kendisinin de zihniyet inşasındaki yeri ayrıntılı tartışılmış değildir. Metafiziğin zihniyetin dışına itilmesi süreci de en az iki aşamalı olarak görülebilir: Osmanlı son döneminde teknik acil ihtiyaçlar gereği tikel bilimlere yönelen eğitim sistemi metafiziği medreselere bırakmış, ardından Cumhuriyet döneminde -1933 üniversite reformu üzerinden takip edilebileceği üzere- pozitivist eğitimin inşa edilmesi çabalarıyla metafizik bütünüyle hem eğitim sisteminin hem zihniyetin dışına itilmiştir. Türk eğitim sistemi bir yandan pozitivist bilimsel ideolojik karakteri ile boyanırken öte yandan yeni rejimin ulusalcı, devletçi ve laik ideolojik karakterinin eklenmesiyle de belli bir kalıba sıkışmıştır. Rejimin ilerlemeci, bilimsel ve çağdaşlık iddiasına rağmen eğitim sistemimiz zihniyet itibarıyla on dokuzuncu yüzyıl pozitivist zihniyetini sürdürmektedir. Farklılıklara kapalılık ve yenileme yönelimlerinin hâlâ devletçi ideolojik dirençle karşılaşması, üzerinde düşünölmeye değer bir durumdur.

Bitirirken

Gelinen noktada metafiziğin ele aldığı sorunların insanın, varlığın, toplumun, kısaca bilimlerde incelenen her nesnenin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında değerini kaybetmediği görülmektedir. Bilimler veriyi artırsa da en minimal düzeyde metafizik bir tutum dikkate alınmadan verinin yorumlanması mümkün değildir. Bu nedenle bugün hala fizik ve metafizik düzeyde nedenin ve nedenselliğin anlamı, mevcutların makro ve mikro yapıları; cevher, öz, ilişenler, özellikler gibi tartışmalar; tümel, tikel, tekil, aynılık, başkalık, benzerlik, özdeşlik gibi bireyleşimle ilgili kavramlar; matematik nesnelere gerçekliği veya kurgusallığı gibi klasik metafiziğe yakınsayan problemler incelenmeye devam etmektedir. Yine kökleri klasik metafizikte bulunan olgular, şeyler, doğru kılıçlar, ontolojik bağlanma, nesne, zaman, nitelikler, paradokslar vs. gibi üzerinde düşünülme bekleyen çok sayıda çağdaş metafizik problem bulunmaktadır.

Metafiziğin hem bilimler arasından hem eğitim sisteminden elenmesi, metafiziğin yukarıda sayılan hem klasik hem modern meselelerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bunun yerine tarih, antropoloji, sosyoloji, dil, semantik, hermenötik, teorik fizik gibi birçok insani ve anlam biliminin metafizik olarak ikame edilmesine yol açmıştır. Bu ikame ama tümel olamayan metafiziklerin rehberliğinde inşa edilen bilimler de varlık ve insana dair bütünlüklü idraki ortaya koyamamış, bütünü parçalayan ve parçayı bütüne egemen kılan bir karaktere bürünmüşlerdir. İnsanın, varlığın ve toplumun tamamıyla ve bütün veçheleriyle tarih, antropoloji veya psikolojinin verilerinden hareketle anlaşıp açıklanabileceği inancı ortaya çıkmıştır. Klasik metafiziğin hakikat, tümel, varlık ve bütünlük etrafında inşa ettiği kuşatıcı yapı yerini kuşku, tikel, yokluk ve parça etrafında inşa edilmiş parçalayıcı bir yapıya bırakmıştır. Bilgelik, katharsis, teşebbüh, kemal veya takarrüb süreçlerini içermese bile öğretilabilir metafiziğin hedefi eğitim sisteminde köksüz ve dağınık hale gelmiş, bütüncüllüğünü kaybetmiş ve dolayısıyla da parçalanmış zihni bütünlüklü hale getirme fonksiyonu olabilir. Çünkü hangi tür metafizik yaklaşım olursa olsun bütün metafizikler

“bütüne dair bir bilme çabası”na dayanır.

Eğitim sistemimizde yetişen bir öğrencinin paramparça bir bakışla oluşturulmuş uzmanlık tasallutuyla daraltılmış bakışının, dönüşerek, bütünlüklü bir tasarımla oluşturulmuş, gerçek nedenlerin, gayenin ve anlamın eşlik ettiği uzmanlık ufkuna kavuşması ve dahi teorik ve pratik kavram ve yargılara ulaşması imkânı ve umudunu koruyoruz. Elbette beşerî gücün elverdiği nispette.

Kaynakça

Altaş, Eşref. “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantikî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması” *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1047425>

Altaş, Eşref. “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri” *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, 153-212.

Giardina, Giovanna R. “Chapter 15 Homoiôsis Theôi (Plato, Theaetetus 176b1) in Late Neoplatonism.” *New Explorations in Plato’s Theaetetus: Belief, Knowledge, Ontology, Reception*. ed. D. Zucca. 325-352. Leiden-Boston: Brill, 2002.

Huffman, Carl. “Pythagoras.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Stanford Encyclopedia of Philosophy

İbiş, Fatih. “Heidegger’in Sorusu, Descartes’ın Suskunluğu ve Taşköprülüzâde’nin Cevabı” *Kader* 17/1 (2019), 36-58.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Uyûnü’l-hikme*. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât - Beyrut: Darü’l-Kalem, 1980.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Darülfünun” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/521-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kant, İmmanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İonna Kuçuradi - Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

Kaya, Mahmut. “Aristo.” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aristo>

Kaya, Mahmut. “Kindî, Ya’küb b. İshak.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak>

Kömürcüoğlu, Şeyma. “Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context, Andrea Wilson Nightingale, Cambridge University Press, 2004, 311s.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (2017), 205-209.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Râzî, Fahreddin er-. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.

Şehrezûrî, Şemsüddin eş-. *Nüzhetü’l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *el-Livâü’l-merfû’ fî halli mebâhisi’l-mevzu’*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: İlem, 2022.

Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlahiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil.” *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (2014), 15-26.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996.

ONTOLOJİK AÇIKLIKTAN EPİSTEMİK KESİNLİĞE KLASİKTE MODERNE BİLGİ ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP*

Giriş

Aristoteles'in *Metafizik* adlı metninde de ifade edildiği üzere, insanın tabiatı itibarıyla bilmek isteyen bir varlık oluşu, bilme çabasının, akıl sahibi bir varlık olarak tanımlanan insan varlığına içkin olduğu fikrini de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte insanın bilmek için yönelmiş olduğu veya bilgi nesnesi olarak düşüncesinin önüne koymuş olduğu nesnesini "gerçekte ne ise o olarak" bilip bilemeyeceği meselesi, çağdaş bilgi kuramı ve bilim felsefelerinde de tartışıldığı üzere, geçmişten günümüze aktüel değerini muhafaza etmektedir. Modern felsefeler ve bilgi teorileri bağlamında "neyi bilebilirim?" sorusunda ete kemiğe büründüğü üzere, söz konusu meselenin, ilk olarak bilmek amacıyla öne koyulan

* Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi. İletişim: kasimkucukalp@uludag.edu.tr

nesnenin mahiyeti bakımından hangi varlık katmanına ait olduğu ve buna bağlı olarak hangi varlık alanına dair ne tür bilgi iddialarının ortaya konulabileceği; ikinci olarak, en sıradan haliyle fiziksel nesnelere, soyut varlık veya kendiliklere ve nihayet metafiziksel varlıklara varıncaya değin bilmek için yönelinen nesne alanlarının hangi tür bilgilerin teşekkülüne vücut verdiği; üçüncü olarak, hangi bilgi alanı olduğundan bağımsız bir biçimde insanın, kendi epistemik evreninden kurtulmak suretiyle düşünce konusu kılmış olduğu nesnesini “ne ise o olarak” bilip bilemeyeceği problemini ve nihayet şayet bilgi nesnesini ideal anlamda apaçıklık statüsüne kavuşturacak şekilde “ne ise o olarak bilmek” mümkün değilse, bu durumda insanın bilme eyleminin ne anlama gelebileceği gibi birçok hayati problemi muhtevasında barındırdığı söylenebilir.

Bilgiyle ilgili olarak zikredilen söz konusu epistemolojik meselelere yönelik anlama çabalarını veya çözüm önerilerini, onlara zemin teşkil ettiği söylenebilecek ontolojik bağlamdan bağımsız bir biçimde düşünmek mümkün değildir. Daha sarıh bir biçimde ifade edildiğinde, hangi metafizik dünya görüşü olursa olsun, ileri sürülen tüm bilgi ve hakikat iddiaları, nihayetinde insanın dünya-içre varlığını anlamlandırmasını mümkün kılan ve ona varlık-oluşsal bir ufuk teşkil eden ontolojik ilgiler zemininde zuhura gelmek durumundadır. Bundan dolayı gerek konumuz bağlamında klasik ve modern bilgi anlayışlarının gerekse bu minval üzere zuhura gelen epistemolojik meselelerin gereği gibi takdir ve temyiz edilebilmesi, onlara dayanak teşkil eden ontolojik bağlamın dikkate alınmasını gerektirir. Öyle ki, söz konusu ontolojik bağlam, bir yandan düşünce konusu kılınan şeye yönelik önermelerin epistemolojik değerini, diğer yandan da bilgiyi elde etmenin yollarını, muhtevi olduğu değerlendirme cetveli veya referans sistemi yoluyla tayin ve tespit etmenin önkoşulu statüsüne sahiptir.

Hiç kuşku yok ki, klasikten moderne bilgi anlayışının dönüşümü başlığının, içerdiği ve ima ettiği tüm boyutlarıyla ele alınıp değerlendirilmesi bu metnin sınırlarını aşmak durumundadır. Bu yüzden bu metinde söz konusu dönüşüm, klasik ve modern varlık

anlayışlarındaki dönüşüme bağlı olarak zuhura gelen referans sistemindeki değişim düzleminde ele alınmaya çalışılacaktır. Bu hususla bağlantılı olarak metnin odaklandığı önemli bir husus da Allah, Kitap ve Peygamberin ontolojik bir zemin teşkil ettiği İslam'ın, bilgi ve hakikat meselesi bağlamında, beşerî düşüncenin insana sağlamış olduğu bilme imkanlarının ötesine uzanan ne tür bir bilme imkânı teklif ettiği hususudur.

Klasik Varlık ve Bilgi Anlayışı

İnsanın varlık bütünlüğü içerisinde nasıl bir ontolojik konuma sahip olduğuna dair perspektifimize ufuk teşkil eden insan tanımı-mız, kaçınılmaz olarak, “insanın neyi bilmeye yönelmesi gerektiği”, “hangi tür bilgilerin dünya-içre varoluşun anlamlandırabilmesi bakımından takdire şayan olduğu” ya da “olanı olduğu gibi bilme imkanına sahip olunup olunmadığı” gibi sorulara yönelik yanıtın istikametini belirlediği gibi, bir yargının meşruiyet, makuliyet ve normallik mantığının da zeminini oluşturur. Tam da bu nedenle bilgiye dair herhangi bir soruşturmanın, bilginin değer, anlam ve amacını belirlememizi mümkün kılan Varlığın veya varlığımızın anlamına dair ontolojik ufkumuzla bağlantılı bir biçimde ilerlemesi gerekmektedir. Her ne kadar bütün dönemler için geçerli olsa da bu yargının kendisini en açık bir biçimde ifşa ettiği dönem modern öncesi dönem olsa gerektir. Zira ister Antik Yunan ve Batı Orta Çağları ister Uzak Doğu, Pers, Mısır, Mezopotamya ve Anadolu medeniyetleri isterse de İslam Düşüncesi ve medeniyeti söz konusu olsun klasik dünyada bilgi iddialarının, temelde aşkın/müteal bir varlık ve hakikat anlayışının işbaşında olduğu ontolojik bir ufka bağlı olarak zuhura geldiği söylenebilir.

Foucault'nun, *Öznenin Yorum Bilgisi* adlı metninde ortaya koyduğu klasik ve modern düşüncede insanın hakikatle temasının nasıllığına dair değerlendirmeler, klasik ve modern dünyada hüküm süren bilgi anlayışının nasıl bir varlık-oluşsal ufuk tarafından belirlendiğinin anlaşılabilmesi bakımından oldukça önemlidir. Foucault'nun da altını çizdiği üzere, bilme eyleminin adeta olma

eylemiyle özdeş bir ontolojik inkişaf sürecine karşılık geldiği klasik dünyada, insanın hakikatle temas kurabilmesi ruhsal bir dönüşüm geçirmeyi gerektirmektedir. Zaten *idea (eidos)* kavramıyla bağlantılı bir etimolojik kökene sahip olan *eide* kavramı, bilmek anlamının yanı sıra görmek anlamına da gelmekte olup, ontolojik karakterdeki “olma” eylemi, epistemolojik karakterdeki “bilme” eylemiyle “görme” eylemi içerisinde birleşmektedir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım içerisinde serpilip gelişen klasik düşünce açısından bilmek, olmak ve görmek birbirinden ayıramayacak denli iç içe geçmiş eylemlere karşılık gelmektedir. Aquinalı Thomas’ın “yüce şeylerden elde edilecek en zayıf bilgi, küçük şeylerden elde edilecek en emin bilgiden daha çok arzuya şayandır.” Yargısına zemin teşkil edecek şekilde, teleolojik bir alem tasavvuruna sahip olan klasik dünyada, maddeden Tanrı’ya doğru gittikçe yetkinleşen hiyerarşik bir amaçlı ve mertebeli bir varlık anlayışı söz konusuydu. Zaten ister felsefi isterse dini karakter arz etsin klasik dünyada karşımıza çıkan bütün düşünce biçimlerinin arınma fikri üzerine inşa edilmiş olmaları da mertebeli fikrinin bir sonucu olarak okunabilir.

Hiç kuşku yok ki, mertebeli bir varlık anlayışının en açık sonucunu, klasik düşüncedeki bilme eylemine yüklenen ontolojik anlamı da açığa çıkaracak şekilde, klasik düşüncenin insan tasavvurunda görmek mümkündür. Bilme eylemini bir anımsama veya hatırlama eylemiyle özdeşleştiren Pythagoras, Sokrates ve Platoncu bilgi anlayışı tam da böyle bir varlık ve insan tasavvurunun ete kemiğe bürünmüş örnekleri olarak görülebilir. Kökeninde dini düşüncenin olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşım açısından bakıldığında, insan, insani karakterin kendisine veya durumuna bağlı olduğu özsel bir unsur olan ruhu nedeniyle hasbelkader kendisini içinde bulmuş olduğu dünyadan mahiyet itibarıyla ayrılan bir varlık statüsüne sahiptir. İnsanın özü itibarıyla eşya oluşun parametrelerine indirgenmesinin mümkün olmayışı, insanı, adeta asıl yurdundan kaybettiklerini hasbelkader içinde bulunduğu dünyada bulduklarıyla telafi edilemeyeceği bilincine taşıdığı gibi, insana, insan oluşun anlamına erme noktasında sahip olduğu güçlerin

hangi istikamette seferber edilmesi gerektiği hususunda ontolojik bir açıklık da kazandırır. Klasik düşüncede bilme eyleminin, İsmet Özel'in tabiriyle "hakkı verilmiş bir anlamla bütünleşmek" anlamında, ontolojik bir eylem oluşu da, insan oluşun anlamına dair ortaya konulan söz konusu perspektife dayanmak durumundadır.

Buna göre, maddeden Tanrı veya manaya doğru yükseldikçe hem gerçeklik hem anlam hem de değer bakımından yetkinlik derece veya düzeyinin artması, aynı zamanda bilme eyleminin de ön koşulunu oluşturmaktadır. Heidegger'in de altını çizdiği üzere, özellikle pre-Sokratik düşüncede karşılaşıldığı şekliyle klasik dünyada teori (*theoria*), teori-pratik ayrımının keskin bir boyut kazanmış olduğu hümanistik karakterdeki modern düşünceden farklı olarak, temaşa etmek anlamına gelmekte olup, "pratiğin en yüce gerçekleşmesi" anlamıyla teori, asıl muhtevasına, özü itibarıyla ontolojik bir eylem olan düşünmenin insana kazandırmış olduğu ufukta kavuşur. Heidegger, zamanla "varolmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan töz (*substance*) anlamına taşınan hypokeimenon kavramının etimolojik analizlerinde de benzer bir yaklaşım ortaya koyar. Altta-duran (*standing-under*) anlamıyla hypokeimenon kavramı bağlamında Heidegger Yunan mitolojisine referansla oldukça dikkat çekici bir değerlendirme ortaya koyar. Mitolojiye göre insan Helios'un, yani güneş Tanrısının arabasından yer yüzüne düşmüş bir varlık olduğu için altta-durandır. İngilizcede anlamak da *under-standing* demek olup, anlamanın önkoşulu, bulunulan yerin ontolojik konumunu temyiz etmeye bağlı olmak durumundadır.

Klasik felsefede güneş, hakikat, iyi ve Tanrı kavramlarının sembolik anlamı için kendisine sıklıkla müracaat edilen bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında insanın güneşten düşmesi anlamında altta durması, insana Hakikat karşısındaki ontolojik konumunu temyiz etme fırsatı sunmak suretiyle, varlık ve düşünce bakımından hangi istikamete yöneleceğine dair ontolojik bir açıklık da kazandırır. Bu değerlendirme, Platon'un felsefeyi niçin "ruhun gözünü açmak veya Tanrı'ya benzeme çabası" olarak tanımladığına da açıklık getirir niteliktedir. Güneş Tanrısı olan Helios mitolojide yeminlerin bekçisi

ve görme yetisinin de Tanrısıdır. Platon da, sisteminde en yüce ve yetkin mertebeye konumlandığı İyi ideasını güneşle sembolize eder. Tıpkı güneşin ısıtması sayesinde varlıkların görünüşe gelmesi gibi, bütün varolanlar da varlıklarını İyi'ye borçludur. Söz konusu Platoncu yaklaşım bağlamında ifade edildiğinde insanın, varlık ve bilginin ötesinde olması nedeniyle hiçbir biçimde kendi epistemik evrenine indirgeyebilmesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla müteal (*transcendent*) bir mahiyet arz eden İyi ile olan münasebeti de, epistemoloji öncelikli bir düşünme kaygısıyla değil, insanı, olarak bilme ve görme anlamında temaşa edici bir bilme düzeyine taşıyacak olan ontoloji öncelikli bir düşünce pratiği içerisinde gerçekleşir.

Mantığı adeta bir ontoloji statüsüne taşıyan Aristoteles'i kısmen dışarıda tutacak olursak, bilme eylemini salt epistemolojik bir mesele olarak değil, ontolojik bir ufka raptedecek şekilde, ontolojik bir mesele olarak gören klasik düşünme biçimi açısından bakıldığında, bilgiye yüklen değer ve anlam da varlıklar arasında niteliksel ayrımlara bağlı olmak durumundadır. Öyle ki bütünlüklü ve mertebeli varlık anlayışının, niteliksel olarak birbirinden ayrılan varlık düzey ve mertebelerini varsaymasının en açık sonucu, bilginin de söz konusu niteliksel ayrımlar doğrultusunda bir derecelendirilmeye tabi tutulması olmuştur. Zira klasik düşüncede ideal anlamıyla "olanı olduğu gibi bilmek" şeklinde tanımlanabilecek olan bilme eylemi, duyulur ve düşünülür düzlemde zuhura gelen gerçekliğin epistemik bir pratik içerisinde çözümlenmesinden ibaret olmayıp, niteliksel ayrımlarıyla tezahür eden varlığın ontolojik bir açıklık içerisinde düşünülmesini gerektirir. Zaten böyle bir yaklaşım doğrultusunda serpilip gelişmesinden ötürü, klasik düşünce pratiği açısından aşağılıklar-yukarılıklar dünyası olarak adlandırılan yeryüzünde kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bunun da ötesinde kozmolojide de ay-altı - ay-üstü alem ayrımının işbaşında olduğu klasik düşünce için matematiksel mükemmellik (olsa olsa) ay-üstü aleme ait olup, yeryüzünde böyle bir mükemmellik durumundan ne varlık ne de bilgi bakımından söz edilemez. Tam da bu

karakteri nedeniyle modern öncesi dünyada hâkim olan düşünme pratiğinin hümanistik olmayan bir karakter arz ettiği söylenebilir.

Bilindiği üzere hümanizm ister varlık, ister insan, ister dış dünya, isterse Tanrı söz konusu olsun, düşünce konusu kılınan şeyin bütünüyle insan idrakine indirgenmek suretiyle anlaşıldığı bir düşünme pratiğine karşılık gelmektedir. Buna karşın klasik dünyada hâkim olan düşünme biçimi, kelimenin tam anlamıyla müteal/aşkın (*transcendent*) bir varlık ve hakikat anlayışı ekseninde serpilip geldiği için, herhangi bir epistemolojik soruşturmanın nihai kertede bütünüyle insan idrakine referansla sonuçlandırılmasının mümkün olmadığı bir mahiyet arz eder. Elbette ki bu durum, klasik düşüncede insana ait akletme veya düşünme imkanlarının yok sayıldığı anlamına gelmez. Burada söz konusu edilen husus, her ne kadar makul olsa da, müteal oluşu nedeniyle her türlü beşeri belirlenimi aşan hakikatin, insanî epistemik imkanlara indirgenebilir olmadığıdır. Başka bir deyişle klasik dünyaya hâkim olan düşünme pratiği açısından bakıldığında, insan idrakine verilen gerçeklikle gerçekliğin kendisi arasında indirgenemez bir fark söz konusu olup, bu farkın insanî epistemik pratikler yoluyla giderilmesi mümkün değildir.

Tam da bu noktada, aşkınlık, fark veya öte fikrinin insanın aklına nereden veya nasıl düştüğü veya geldiği sorusunun yanıtlanması, her ne kadar modern zamanlarda mitoloji formu içerisinde ciddi bir değer ve anlam yitimine uğratılmış olsa da, klasik düşünme biçiminin muhteva ve istikamet kazanmasında dinin ne denli belirleyici olduğunun anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Elbette ki insan, eleştirel bir düşünme pratiğine içerisinde, sahip olduğu duyular ve düşünce imkanlarına bağlı olarak zuhura gelen kendi epistemik evrenini, entelektüel güçlerini ve nihayet kendi epistemik evreni içerisinde adeta bir suret olarak idrakine verilen gerçekliği tartışma konusu kılıp, adeta soyut bir antropomorfizm içerisinde varlığa yüklemiş olduğu hakikat, değer ve anlamı çökertebilir. Nietzsche felsefesinde nihilizm, Derridacı dekonstrüksiyon stratejisi içinse logos çökmesi olarak adlandırdığı bu durum, epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde, insanı bir öte veya aşkınlık fikrinden ziyade,

olsa olsa bilinemezlik anlamında agnostisizme taşıyacaktır. Bu durumda yalnızca kendi epistemik imkanlarına referansla düşünme pratiğine açılan insan için, ya kendi epistemik imkanlarını mutlaklaştıran dogmatik bir rasyonalizm ya da radikal bir eleştirel akılcılığın izini sürmek suretiyle son kertede agnostisizm ve nihilizmde karar kılmak anlamında iki yol söz konusu olacaktır. Kanaatimizce klasik düşünceyi, söz konusu dogmatik rasyonalizm veya agnostisizm ikileminden kurtulmuş bir düşünce pratiği kılan “aşkınlık”, “fark” veya “öte” fikrinin kaynağında da din bulunmaktadır.

İster mitoloji isterse kitaplı dinler anlamında olsun, dinin insana sunmuş olduğu en önemli imkânın, insanı, hiçbir biçimde kendi idrakine indirgenmesi mümkün olmayan aşkın veya müteal bir varlık ve hakikat alanından (Gayb) haberdar etmek suretiyle insan varoluşunu Hakikatle hakikatli bir ilişkiye açması olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Yunan mitolojisinde Hermes, Mısır mitolojisinde Thot, İslam düşüncesinde İdris Peygamber olarak adlandırılan haberci Tanrı veya Peygamber figürü Tanrı’dan aldığı haberi insanlarla buluşturan karakteriyle dikkat çekmektedir. Mitolojiye göre Hermes ölümlerin ruhlarını yeraltına götürdüğü gibi, çobanların ve yolunu kaybetmiş yolcuların da kılavuzudur. Yine felsefi düşünce geleneğinde oldukça önemli bir yeri olan Herakleitos’un, insanın Hakikatle ilişkisinin adeta ayetle (işaret) ilişki formunda gerçekleştiğini, dolayısıyla indirgenemez bir aşkınlık fikrini muhtevi olduğunu ifade eden; “kâhini Delphi’de olan Tanrı ne açıkça söyler ne de gizler, sadece bir işaret gönderir.” sözü de bu kabilden bir örnek olarak görülebilir. Bu örnekleri felsefeyi “ruhun gözünü açmak, ölüme hazırlık veya Tanrıya benzeme çabası” olarak tanımlamak suretiyle felsefesini inşa eden Platon’da dahil olmak üzere, Platon öncesi birçok Yunan filozofuna referansla da çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte bizim asıl üzerinde durduğumuz husus, insan aklına bir “öte”, “aşkınlık” veya hakikatin indirgenemezliğini ifade sadedinde “fark” fikrinin nasıl düştüğü veya geldiği meselesidir.

Klasik felsefelerde aşkınlık veya Tanrı fikrinin adeta verili olarak kabul edilmesi, bu fikirlerin yalnızca insan düşüncesine referansla

elde edildiklerini değil, insan düşüncesinin, kendi epistemik evrenine hapsolmaktan kurtulmasını sağlayan en önemli imkanlar olarak, daha başlangıçtan itibaren din tarafından haber yoluyla insan düşüncesine sunulduğu anlamına gelir. Kanaatimizce bu tespitin anlaşılmasını sağlayabilecek en önemli felsefî zemin Platon felsefesi olmak durumundadır. Platon, ister duyulur isterse düşünülür düzlemde olsun, insan idrakine verilmiş dünyayı mağara alegorisi ekseninde ontolojik konumu itibariyle bir yanılısma veya doksa statüsünde değerlendirir. Buna karşın Platon'a göre varlık ve bilginin ötesinde olan İyi veya Hakikat, insanî epistemik evrenin dışında olup, İyi veya Hakikat'ın, bir anlamda insanın epistemik evrenine karşılık gelen mağaraya içkin parametreler yoluyla bilinmesi mümkün değildir. İyi veya Hakikat'ın deneyimlenmesinin yegâne imkânı ise, insanın, adeta ruhsal bir tekâmül yoluyla varlığını kendi epistemik evreninden, dolayısıyla yanılısma aleminden kurtarıp, İyi veya Hakikat'i temaşa etmesidir. Her ne kadar Platon'un felsefe tanımları, mitolojiye referansları ve felsefe yapma biçiminden çıkarsanması mümkün olsa da, mağara alegorisi insanın, içinde bulunulan dünya anlamında mağaranın bir dışının olabileceği fikrine nasıl erdiğine yönelik tatmin edici bir açıklık sunmamaktadır. Zira gerçekte son derece cezbedici bir karaktere sahip olan dünya algısının bir yanılısma olduğunun idrakine taşınmayı mümkün kılan ve İyi ideasıyla özdeşleştirilen dışarıya veya öte fikrine, yalnızca insan düşüncesi veya idrakine referansla mağara içerisinden ulaşılması mümkün değildir. Tam da bu nedenle din tarafından öteden beri savunulageldiği şekliyle mağaranın dışının varolduğu fikrine, mağaranın dışına çıkmak suretiyle değil, mağaranın dışından gelen ve içinde bulunulan dünyanın ontolojik statüsü itibariyle mağara olduğunu açığa çıkaran haber/Vahiy yoluyla vasıl olunduğu söylenebilir.

Bu yönüyle bakıldığında, Aristotelesçi varlık ve düşünce özdeşliği fikri nedeniyle çoğunlukla düşünülür dünya anlamında metafizik varlık alanıyla karıştırılan Hakikat aleminin, insan idrakini radikal bir biçimde aşan Gayb alemi olduğu düşüncesinin makuliyeti açığa çıkmaktadır. Meseleyi daha sarîh hale getirecek şekilde ifade

edildiğinde, mağara içerisindeki insanın, yalnızca kendi epistemik güçlerine referansta bulunması halinde duyulur (fizik) ve düşünülür (metafizik) bir evren içerisinde kalmaktan başka bir seçeneği yoktur. Bu yüzden böyle bir evren içerisindeki insanın öte fikrine sahip olmasının yegâne imkânı, içinde bulunulan dünyanın hakikatini de açığa çıkaracak şekilde, dışarıdan yani Gayb'tan gelen Haber/Vahiy olmak durumundadır. Daha önce de altını çizdiğimiz üzere, radikal bir eleştirel akılcılığın varabileceği nihai nokta, insan idrakinin dolayımından geçmek suretiyle içerik kazanması nedeniyle varlığa dair hiçbir beşerî yargının mutlak olamayacağını fark edilmesine bağlı olarak, “gerçekten varolanın” ya hiç mesabesinde olduğu anlamında nihilizm, ya da hiçbir biçimde bilinmeyeceği anlamında agnostisizmdir. Buna karşın Gayb'tan gelen Haber/Vahiy, fizik ve metafizik evren anlamında insanî epistemik evreni yararak insana ulaşır, insanı öte fikriyle buluşturur ve eşyayı ayete dönüştürmek suretiyle aksi taktirde istikametsiz ve anlamsız kalacak olan “oluş dünyasını” anlama doldurur.

Aslına bakılırsa felsefeden çok daha kadim bir geçmişe sahip olan dinin, varoluşunu anlamlandırma kaygısı içerisinde düşünen insan varlığına sağlamış olduğu en büyük imkân da söz konusu öte fikri olmak durumundadır. Öte fikrinin sağlamış olduğu düşünme pratiği içerisinde bir yandan Platoncu anlamda idealist felsefe yapma biçimi mümkün olabilmiş, diğer yandan da dini düşünce sayesinde insan, kendi varlığının ve hayatın anlamı, dünyada bulunuşunun amacı, nereden gelip nereye gittiğine dair ontolojik sorular başta olmak üzere, büyük ve hayati sorularına yönelik bir yanıt bulabilmiştir. Dinin sağlamış olduğu ve öte fikrinde karşılığını bulan ontolojik ufkun bilgi anlayışının içeriklendirilmesi bakımından en önemli karşılığı ise, “mutlak, kesin ve apaçık bilme” anlamında “olanı olduğu gibi bilme” imkanının yalnızca Allah'a tahsis edilmesine bağlı olarak, hümanistik olmayan bir düşünce pratiğinin hayata geçirilmesi olmuştur. Hakikat ve anlamın aşkınlığını vurgulayan bu düşünme pratiği, Hakikat ve anlamın makul oluşunun reddedilmesini değil, aşkın oluşları nedeniyle insan aklına indirgenmesinin reddini ifade eder. Zira bu bakış açısı için akıl, hakikati belirlemeye değil idrak etmeye memur oluşu

nedeniyle insanın mükellef bir varlık oluşunu mümkün kılmaktadır. Gayb'tan gelen Haber/Vahiy yoluyla asli ontolojik anlamıyla buluşma ve bütünleşme imkanına açılan insan idraki, indirgeyici olmaktan bütünüyle uzak olan tedbirli ve temkinli bir düşünme pratiği yoluyla ayetlerle yol bulma imkanına kavuşur. Böylelikle Hakikatle hakikatli bir ilişki imkanına açılan insanın bilme eylemi olma eyleminden ayırlamayacağı için, klasik dünyada bilgi ile değer, ahlak ile siyasetin birbirinden ayrı düşünülmediği bir akletme pratiğine bağlı olarak, epistemolojide de niteliksel ayrımların işbaşında olduğu bütünlüklü bir varlık ve bilgi anlayışı vücuda gelebilmiştir. Bütün bir modern öncesi klasik dünyada hakimiyetini sürdürmüş olan bu anlayış, 15 ve 16. yy.'dan itibaren Batı'da vuku bulan bilimsel, kozmolojik, felsefî, teolojik ve sosyo-ekonomik birtakım değişikliklere bağlı olarak çözülmek suretiyle, bir yandan modern bilimselci rasyonalizmin, diğer yandan ise Descartes felsefesinde ete kemiğe bürünen hümanistik rasyonalizmin etkisiyle yerini bilhassa Kant felsefesi başta olmak üzere Aydınlanma düşüncesinde nihai formuna kavuşacak olan modern varlık ve bilgi anlayışına bırakmıştır.

Modern Varlık ve Bilgi Anlayışı

Klasikten modern düşünceye bilgi anlayışının dönüşümünün gereği gibi takdir edilip anlaşılabilmesi, nihayetinde modern dünyanın vücuda gelmesini mümkün kılacak olan birtakım gelişmelerin, modern varlık ve bilgi anlayışı üzerindeki etkisinin çözümlenmesini gerektirir. Söz konusu çözümlenin doğrudan ya da dolaylı birçok sebebinden bahsetmek mümkün olsa da, modern bilgi anlayışındaki dönüşümün anlaşılması bakımından biri bilimsel diğeri ise felsefî olan iki sebebin ağırlığını hissettirdiği söylenebilir. Zira nihayetinde bütünlüklü varlık fikrinin yitirilmesine bağlı olarak bilgi anlayışında da ciddi bir daralma ve parçalanmaya yol açan modern düşüncenin gereği gibi anlaşılabilmesi meselenin bilimsel ve felsefî boyutlarıyla kavranmasından geçmek durumundadır.

Modern Batı düşüncesinin üzerine inşa edildiği en önemli sac ayaklarından birini teşkil eden bilimsel düşünce açısından ele

alındığında, karşımıza çıkan ilk husus, kozmoloji anlayışındaki dönüşümle paralel bir biçimde gerçekleşen, organik ve amaçlı alem tasavvurundan bilimsel nedenselliğin hüküm sürdüğü mekanik alem tasavvuruna geçiştir. Yaklaşık iki asırlık bir süreç içerisinde Kopernik, Galileo, Kepler ve Newton gibi bilim insanlarının yaklaşımlarında ete kemiğe bürünen ve nihai formuna kavuşan bu geçişle birlikte, bilim de gözlem ufkunda verilen gerçekliğin, matematik-fiziğin diline tercüme edilmesi anlamında realitenin teorisi veya temsili statüyle tanımlanmaya/sınırlandırılmaya başlanmıştır. Böyle bir bilim anlayışının sonucunda, öğelerinin nitelikleri itibariyle birbirinden ayrıldığı ve hiyerarşik bir karakter arz eden alem anlayışı terkedilip, aynı fiziksel ve matematiksel yapı ve özelliklere sahip niceliksel ayrımların hüküm sürdüğü bir evren telakkisi benimsenmiştir. Moderniteyi insanlığın karanlık çağıyla özdeşleştiren Rene Guenon'un "niceliğin egemenliği" ve "negatif inisiyasyon" olarak niteleyip eleştirdiği bu yaklaşımın, varlık ve bilgi anlayışının dönüşümündeki en bariz etkisi ise, varlık ve hakikatin, insan idrakine indirgenmesi mümkün olmayan aşkınlığından koparılmak suretiyle bilimsel temsil ve teorisi mümkün olan fiziksel bir nesne anlamında, gözlem ufkunda beliren gerçekliğe indirgenmesi olmuştur.

Modern bilim düşüncesinin daha başlangıçtan itibaren pozitivist bir eğilimi muhtevi olduğu gerçeğini de açığa çıkaran söz konusu indirgemeye birlikte, zamanla bilgi alanlarındaki ayrışmayı vücuda getirecek bir biçimde, farklı disiplinlere ve uzmanlık alanlarına konu teşkil ettiği düşünülen nesne alanlarının yaratılması da mümkün olabilmıştır. Farklı nesne alanlarına yönelen farklı disiplin ve alt disiplinlerin doğuşu, bütünlük fikrinin yitirilmesine paralel olarak, bilimin bilgelikten kopmasının da zeminini teşkil etmiştir. Bu bağlamda bilhassa altının çizilmesi gereken önemli bir husus da modern bilim düşüncesinin, gözlem ufkunda beliren gerçekliği mutlaklaştırmasının bir sonucu olarak benimsemiş olduğu nesne ile nesnellik arasındaki bağlantı meselesidir. Zira pozitivist düşüncenin olgu veya olgusalılık kavramları bağlamında adeta bir ideal olarak öne koyduğu nesnellik fikri, aslında nesnenin nesnelliği veya neliği problemini de manipüle

edecek şekilde, insanî epistemik güçleri dolayımından geçmek suretiyle insan zihninde oluşan suretin nesnelliği olmak durumundadır. Tam da bu karakteri nedeniyle modern bilimsel düşünce, her ne kadar deney ve gözleme yapılan vurguyla tebarüz ediyor görünse de, özü itibarıyla epistemoloji veya teori öncelikli bir karaktere sahiptir. Galileo'nin "ölçebildiğini ölç, ölçemediğini ölçülebilir hale getir" ve "deney doğaya matematiğin diliyle sorulmuş bir sorudur" cümlelerinden de açığa çıktığı üzere, modern bilim daha başlangıcından itibaren teori öncelikli bir düşünme pratiğine sahip olagelmıştır.

Nesnellik kaygısı tarafından belirlenen modern bilimsel düşünme pratiğinin teori öncelikli bir karakter arz etmesi, modern düşüncedeki teori kavramının, klasik düşüncede olduğu gibi, insan da dahil olmak üzere her varlığa ontolojik bir gereklilik anlamında gerçekleştirilmesi gereken bir öz bahşeden amaçlı alemin temaşa edilmesi anlamında kullanıldığı demek değildir. Modern teori kavrayışında söz konusu olan, ontolojik bir açıklıktan ziyade, araştırma konusu kılınan şeyin insan zihninde nesnellik boyutuna taşınmak suretiyle epistemik bir temsil pratiğine tabi tutulmasıdır. İnsanın hakikatle temas kurma mantığının klasikten moderne nasıl değiştiğini açığa çıkaran bu durum, Foucault'nun da bilhassa altını çizdiği üzere, modern düşünceyle birlikte bilme veya hakikatle temas kurma meselesinin, artık insan varlığının hakikati temaşa düzeyine taşınması anlamında ruhsal bir dönüşüm olarak değil, gerekli rasyonel enstrümanların temsilci bir epistemoloji doğrultusunda kullanılmasıyla gerçekleştiği düşünülen epistemik bir açıklık şeklinde anlaşılmağa başlandığı anlamına gelir.

Modern bilimsel düşünceye içkin söz konusu epistemoloji veya teori öncelikli düşünme pratiğinin epistemik kesinlik fikrine taşınacak şekilde tahkim edilmesi ise, modern bilimsel vukufarı da içerecek şekilde inşa edilen Descartes felsefesiyle mümkün olmuştur. Zira Descartes'ın, ortaya koymuş olduğu felsefesi ve düşünmeye biçmiş olduğu görev nedeniyle varlık ve hakikat anlayışında vukua gelen dönüşümü ete kemiğe büründürdüğü söylenebilir. Klasik töz metafizizğinden modern özne metafizizğine geçiş olarak da nitelendirilebilecek

olan bu dönüşüm, aşkın (*transcenden*) varlık ve hakikat telakkisinin yerine öznenin epistemik pratiklerine içkin olma anlamında aşkınsal (*transcendental*) bir varlık ve hakikat anlayışının ikame edilmesinde karşılığını bulur. Tıpkı modern kozmolojinin zuhuruyla birlikte klasik kozmolojinin yıkılmak durumunda kalması gibi, natüralist, fenomenalist, hümanist ve rasyonalist bir karakter arz eden modern düşünceyle birlikte, bilgi ve hakikate yönelik meşruiyet ve makuliyet mantığı da köklü bir dönüşüme maruz kalmıştır.

“Dünyanın büyüünün bozulması”, “Tanrı’nın yerinden kovulması ve yerine düşünen öznenin ikame edilmesi” ve nihayet “Tanrı’nın ölümü” gibi metaforik ifadelerle de kendisine gönderme yapılan bu dönüşüm, Descartes felsefesinin modern düşünce için arz ettiği önemi de açığa çıkaracak şekilde, yepyeni bir ontolojik kategori olarak modern öznenin zuhuru ve ona ait hümanistik düşünme pratiğinin hayata geçirilebilmesiyle mümkün olabilmıştır. Modern özne metafiziklerinde transcendent varlık ve hakikat anlayışından transcendental varlık ve hakikat ayırımına geçiş olarak nitelendirildiği şekliyle, dönüşümün merkezi ve belirleyici kavramının, Descartes felsefesince temyiz edici özelliği düşünmek olarak belirlenen “düşünen özne” olduğu söylenebilir. Buna göre özne, Tanrı ve nesnenin dahi kendisine bağlı olarak temellendirilip meşruiyet kazandığı ontolojik anlamda bir Arşimet noktası statüsündedir. Zira kendi meditasyonları veya metodik şüphesi ekseninde şüphe götürmeyecek denli apaçık bir kendilik olarak “düşünen özneyi” felsefesinin merkezine yerleştiren Descartes, düşünen öznenin kendi aklına içkin olduğunu düşündüğü yetkinlik ve mükemmellik fikrinden hareketle Tanrı’ya, yetkinliğin aldatma fikrini dışarıda bırakmasından hareketle de en temel özelliği yayılım olarak düşünülen nesnenin varlığına ulaşmıştır. Tanrı’ya sonsuz veya mutlak töz, özne ve nesneye de sonlu veya izafi töz statüsü atfetmesine rağmen Descartes felsefesinde Tanrı, her ne kadar sistemin kurucu ögesi olsa da aleme müdahil olmaması nedeniyle ilişkisiz bir Tanrı statüsündedir. Bu durumda geriye düşünce özelliğine sahip olması nedeniyle özgür olması mümkün yegâne varlık olarak görülen özne ve yayılımdan başka bir özelliği

olmaması nedeniyle matematiksel-fiziksel yasaların hükmü altında olmak anlamında mekanik bir determinizme tabi nesne kalmaktadır. Gerek bütün bir sistemi, kendi üzerine katlanarak düşünebilen öznenin düşünme pratiğine bağlı olarak inşa etmesi, gerekse ilkiyle bağlantılı olarak bütünüyle metodolojik bir mesele olarak gördüğü insanın hakikatle ilişki meselesini gerekli rasyonel enstrümanları kullanan öznenin zihinsel temsili meselesi olarak görmesi nedeniyle Descartes felsefesi, modern özne metafiziklerinin olduğu kadar modern seküler hümanizmin de başlangıcı olmak durumundadır. Tam da bu nedenle insan-hakikat ilişkisinin ontolojik açıklıktan epistemik kesinlik fikri lehine bir dönüşüme maruz kalmasının temelinde de, hakikatle temas için ontolojik bir inkişaf sürecine açılması gereken ve insanın özünü teşkil eden ruh sahibi insan anlayışının terk edilip, yerine sahip olduğu bilinç sayesinde hakikati temsil statüsüne taşınan özne anlayışının ikame edilmesi olduğu söylenebilir.

Aslına bakılırsa hümanistik bir karakter arz eden, yani düşünce konusu kıldığı her şeyi insan aklına indirgemek suretiyle, epistemik bir temsil meselesi haline getiren modern düşünce pratiğinin, ontoloji öncelikli bir düşünce olmaktan ziyade epistemolojiyi önceleyen bir mahiyete sahip olmasının zemini de söz konusu düşünen özne nosyonudur. Zira insanın ruh sahibi bir varlık olarak değil, bilinç sahibi bir varlık şeklinde tanımlanmasıyla birlikte insan, ulvi maksutlarıyla bağlantılı bir varoluş ufkuna açılma imkanından büsbütün mahrum edildiği gibi, bilme eylemi de varlığa yönelik ontolojik açıklık anlamındaki olma eyleminden kopartılarak, bütünüyle insan zihninde gerçekleşen epistemik bir temsil meselesine indirgenmek suretiyle ciddi bir daralmaya maruz kalmıştır. Lyotard'ın "az gerçeklikle yetinmek pahasına gerçekliğin kendisinden vazgeçmek" şeklinde gönderme yaptığı bu durum, epistemoloji öncelikli olma anlamında, bütünüyle metodolojik kaygılara indirgenen bir düşünme pratiğinin, epistemik bir açıklık içerisinde küçük şeylerin zihinsel teori veya temsil düzeyindeki kesinliğini yüce şeylerin az bilgisine tercih ederken, aslında şeylerin hakikat ve anlamlarına erme imkanından, niçin mahrum kaldığını da açıklar niteliktedir.

ÜNİVERSİTE, ZİHİNSEL PARÇALANMA VE LAKAYTLIK

Doç. Dr. İbrahim Halil ÜÇER*

Bugün özel olarak Türkiye'deki, genel olarak İslam dünyasındaki yüksek öğretim kurumlarında üretilen bilgi birikiminin İslam düşünce geleneğinin mi yoksa Batı düşünce geleneğinin mi bir devamı olduğu sorusu, Müslümanlar için hayati bir sorudur. Bu soruyu tahfif edici bir göz, bilimsel bilginin evrenselliğinden ve objektifliğinden söz ederek bilgi üretimini bir gelenekle ilişkilendirmeyi bizzat bilimsel bilgi nosyonuna aykırı bulabilir. Evet, gerçekliğin herhangi bir kesitiyle ilgili bilimsel betimlemeler dil, din, kültür gibi farklılıkları geride bırakacak objektif bir yön barındırır. Bu objektif cihet sayesinde Doğu'da üretilen pusula bilgisi Batı'da yol gösterir ve Batı'da üretilen aerodinamik bilgisi Doğu'da da uçak üretimini sağlar. Bununla birlikte herhangi bir gerçeklik kesitinin betimini veren bilimsel teoriler, bu gerçeklik kesitinin diğer gerçeklik kesitleriyle ilişkisini kuran ve bir bütün

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Öğretim Üyesi, Felsefe Bölümü,
İletişim: halil.ucer@medeniyet.edu.tr

Bu çalışma, Cihannüma Derneği'nin 19-20 Aralık 2022 tarihinde Samsun'da düzenlediği "Yükseköğretimde Bilgi Problemi" başlıklı çalıştayda sunulan tebliğin gözden geçirilerek geliştirilmiş hali olup daha önce Teklif Dergisi'nin Mart 2023 sayısında neşredilmiştir.

olarak gerçekliğin ilkeleri, kuruluşu, yapısı ve gayesiyle ilgili izahlar getirme iddiasındaki metafiziksel ilkelerden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmaz. Düşünce gelenekleri bilimsel bilginin formel betimlemelerle temin edilen objektif ciheti üzerinden değil, bu betimlemeleri gerçekliğin bütüncül bir izahını vermek üzere kullanan bu metafiziksel ilkeler nedeniyle birbirinden farklılaşır. Bu metafiziksel ilkeler sayesinde gerçeklikle ilgili bilimsel betimlemeleri yorumlar; kim olduğumuz, nereden geldiğimiz, burada ne yapacağımız, buradaki başka her şeye nasıl muamele edeceğimiz ve nereye gideceğimiz gibi hayati sorularımıza cevap üretme imkânı bulur, “İyi yaşam nedir?” sorusuna cevap verecek şekilde kendimiz için bir yaşama yordamı elde ederiz. Bu soruları cevaplamak için fiziksel gerçekliğin iç işleyişini betimleyen bilimsel teorilerden fazlasına ihtiyaç duymadığımız fikrinin kendisi de tastamam bir metafizik kavrayışı ifade eder ve onu bir metafizik olarak salık veren felsefî tutumlarla el ele yürür. Bir yandan gerçekliğin farklı boyutlarına dönük insanî merakı teşvik ederek yönlendiren, diğer yandan bu meraktan neşet eden bilginin varlıkla, hayatla, insanla temasını sağlayarak onu anlamlandıran kurucu metafizik ilkeler ile üretimi yapılan bilgi arasındaki irtibat koptuğunda, söz konusu bilgi ile onu üreten kişi arasındaki ilişki teknisyence bir vaziyet alır. Dolayısıyla baştaki soruya dönecek olursak, böyle bir sorunun ciddiye alınmaması yüksek bilgi üretimiyle meşgul zihinleri epistemolojik bir parçalanmanın yanısıra, varoluşsal ve ahlâkî bir lakaytlığa, mensuplarına bütüncül bir gerçeklik idraki sunma amacındaki kurumları ise aslî gayelerinden uzaklaşmaya sürükler.

Halihazırda İslam dünyasının özgün felsefî-bilimsel bilgi üretimiyle alakalı yaşadığı durgunluk da bu epistemolojik parçalanma ile ona eşlik eden varoluşsal ve ahlâkî lakaytlığın bir neticesi olarak görülebilir. Bu soruyu ve doğurduğu sorunları ihmal edenler arasından bazıları süregiden durgunluğu geçmişe doğru giderek ya İslam düşünce geleneğinin iç yetersizliğine ya da on yedinci yüzyıl sonrasında İslam dünyasında gerçekleştiren başarısız reformlara bağlayarak açıklama temayülüne sahiptir. Aynı ihmali sürdürüp sorunu tarihte değil, güncel yapılar içinde aramaya çalışanlar ise yüksek bilgi üretimi ve öğretimiyle mesul kurumların hiçbir şekilde

“modern” standartlara ulaşamadığından dem vurup, uluslararası indekslere giren yayın sayılarından öğretim üyesi maaşlarına, öğrenci alım sınavlarından binaların fiziksel yeterliliklerine kadar birçok konuyla ilgili kapsamlı istatistikler aracılığıyla üniversite-
rimizin acınası durumunu gözler önüne sermeyi marifet addeder, bu istatistiklerin çağdaş standartlara uygun bir şekilde düzeltilmesini çözüm olarak ortaya koyarlar. Yüksek bilgi üretimiyle alakalı durgunluğun veya krizin bugün de devam ettiği şeklindeki soğuk gerçeğin üstünü örttüğümüz sürece, sorunun kaynağını geçmişte arama çabası, suçluyu tarihte bulma rahatlığından başka bir şey doğuramaz. Suçlu olduğu varsayılan gelenekten tümüyle kopup sorunların üstesinden gelebileceğimiz şeklindeki naif varsayımın bir çözüm üretmediğini, açık bir şekilde yakın tarih tecrübemizden biliyoruz. Tüm teori ve pratikleriyle Batılı bilim geleneğine entegre olmanın bu sorunu çözme noktasında herhangi bir netice üretmediği insaf sahibi herkes için açıktır. Hiç kimse yeterince Batılılaşamadığımız için özgün bilgi üretiminde durgunluk yaşadığımızı söyleyemez. Hal böyle olunca, sorunu bizzat Batılı kurumsal pratiklere ve onların arkasında yatan toplam kalite anlayışına entegre olamamakta gören istatistik düzeltme gayretleri de meselenin özüyle ilgisiz kalır. Osmanlı Ülkesi’nde Batılı tarzda eğitim verme amacı güden mühendisanelerin kurulduğu On sekizinci yüzyılın son çeyreğinden ve ilk Dârülfünûn’un inşa edildiği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından beri bu formel entegrasyon arayışı sürmekte, öznesi olmadığımız değişimlerin oluşturduğu standartlara göre her birkaç on yılda Üniversite reform raporları hazırlanmaktadır. Üniversite meselesini hakiki bir zeminde konuşmak, bu çaresiz raporların diline eklemek suretiyle gerçekleşemez. Bu dil içerisinde ancak epistemolojik parçalanmayı teyit ederek derinleştirir, kendi gerçekliğimize ilişkin lakaytlığımızı pekiştirecek sonuçlara sebep oluruz.

Bilgi üretim mekanizmalarıyla ilgili yaşadığımız krizi çözümlenebilmek için yönelmemizi bekleyen soru şimdiki düşünce etkinliğimizin yapısıyla ilgilidir. Bu etkinliğin içkin yapısı halihazırda parçalanmış, bilimsel bilgi üretimi birlik ve bütünlükten yoksun hale

gelmiştir. Bu sorunu aşmanın bir yolu, mevcuda ilişkin idrakimizi yönlendiren açıklayıcı çerçevelerle ilgili tahkik çabasından, yani hakikati ortaya çıkarmayı amaçlayan eleştirel anlayışa dayalı kapsamlı bir hesaplaşmadan geçer. Tahkike dayalı böyle bir hesaplaşmanın kapsamı geniştir. Tarihsel hafızamızın bize miras bıraktığı, bir kısmı geçmişte kalmış, ama diğer bir kısmı bugüne intikal ederek bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde düşünme etkinliğimizin zeminine yerleşmiş terimler, kavramlar, fikirler ve teoriler, bu hesaplaşma çabasının bir cihetini teşkil eder. Onun diğer bir ciheti ise çağdaş bilimsel dünya görüşüne bağlı olarak idrakimizi yönlendiren çerçevelere ve bu çerçeveleri alımlama sürecinde inşa ettiğimiz melez teorik yapılara dönük olmalıdır. Bu yazıda, son üç yüzyıl boyunca Batı dünyasında üretilmiş ve giderek dünya tarihi ölçeğinde bir dönüşüm doğurmuş büyük bilimsel birikimin alımlanması esnasında ortaya çıkan çarpıklıklar üzerinde duracak ve şimdiki düşünme etkinliğimizin yapısını tahrif eden bu çarpıklığın böyle bir kapsamlı hesaplaşmanın ihmalinden kaynaklandığını göstermeye çalışacağım.

On yedinci yüzyılın son çeyreğinde başlayan ve on sekizinci yüzyıldan itibaren hızlanarak on dokuzuncu yüzyılda zirvesinde çıkan Osmanlı yenileşme hareketlerinin kaynağında, Osmanlı aydınınının R. Descartes, J. Locke veya D. Hume okumaları ve nihayet kendi varlık, bilgi ve ahlak anlayışlarından şüphe etmeleri yatmıyordu. Bunun yerine yenileşme hareketleri 2. Viyana kuşatması (1683), ilk büyük toprak kaybını ifade eden Karlofça Antlaşması (1699) ve Osmanlı-Rus savaşı sonrasındaki toprak kayıplarını tescil eden Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) gibi *askerî*; coğrafi keşifler ertesinde değişen ticaret yolları ve takiben sanayi devriminin ortaya çıkardığı yeni üretim tarzları itibariyle *iktisadî*; başta harp aletleriyle ilgili olmak üzere zanaat alanında bilimsel devrimlerle paralel bir şekilde ilerleyen *teknik* ve nihayet hareketin matematiksel bir kesinlikle analiz ve kontrol edilerek öngörülmesini sağlayan kalkülüsle ilişkili bir biçimde dinamiğin farklı alanlarındaki gelişmelerden kaynaklanan *teknolojik* ve nihayet Fransız ihtilaliyle (1789-1799) birlikte gelişen ve cumhuriyet, ulus egemenliği, insan hakları, eşitlik ve özgürlük

gibi fikirlere bağlı olarak *siyasî-toplumsal* gelişmelere bir tepki olarak ortaya çıktı. Burada sadece bir kısmını saymış olduğumuz sebeplere bağlı olarak da Osmanlı dünyasındaki yenileşme ve ilerleme çabaları askerî-siyasî-idarî, iktisadi, teknik ve teknolojik alanlar üzerinde yoğunlaştı. Osmanlıların ilerlemeyi doğurduğunu gözlemlediği bu alanlara odaklanarak, ancak bu türden bir ilerlemeyi elde ettikleri zaman yeniden dünya tarihi sahnesindeki güçlü konumlarına gelebilecekleri şeklindeki değerlendirmeleri, bir soruyu hak ediyor. Acaba “ilerleme” bizzat bu alanlardaki somut gelişmeler miydi, yoksa bu gelişmeleri ortaya çıkaran başka bir şey mi? *Fakültelerin Çatışması* başlıklı eserinde Alman filozof I. Kant, üniversite meselesini bu soruyu hesaba katarak ele alır ve şu tespitte bulunur: İlerlemeye kaynak teşkil edecek bilgi üniversitelerin insanlara mutluluk, düzen ve sağlık vadeden üst fakültelerinde üretilmez, asıl ilerleme insan bilgisini koşulsuz bir şekilde genişletmeyi amaçlayan alt fakültede, yani felsefe fakültelerinde üretilen bilgiyle temin edilir. Bunu bir örnekle anlatmak istediğinde Kant, Fransız İhtilali'nin insanlık tarihi açısından ilerleme sayılabilecek birçok sonuç ürettiğini, ama asıl ilerlemenin bu somut sonuçlardan ziyade onu doğuran koşulsuz özgürlük talebi olduğunu söyler. Böylece Kant ilerlemenin somut göstergelerini aslî ilerleme olarak aldığımızda hata yapacağımızı söyler ve asıl ilerlemenin bu somut neticeleri de doğuracak şekilde, insanın düşüncesine ve iradesine ket vuracak prangalardan kurtulma, yani özgürleşme arzusunda tezahür ettiğini vurgular. Özgür düşünceye ve iradeye yapılan bu vurgu, ilâhî iradeye ve emre müracaat etmeksizin fiziksel evrenin kuruluşunu açıklama ve siyasî-toplumsal evrenimizi inşa etme yönündeki bir iddiayı içerir. Bu iddia siyaset, hukuk, iktisat, mühendislik, tıp gibi alanlarda gözlemlediğimiz somut ilerlemelerin tümünün aslında bu tür bir özgürleşme idealinin uzantısı olarak ortaya çıktığını da öne sürer. Osmanlılar için ilerlemenin böylesi bir seküler metafiziğe bağlı bir şekilde ortaya çıkıp çıkmadığının bir önemi yoktu. Genel olarak Batı dışı toplumlar, özel olarak da Osmanlılar siyaset, iktisat, tıp, mühendislik gibi alanlardaki ilerlemeleri, dünya-tarihsel dönüşümler olarak algıladı ve bir yerde haklı olarak, bunların uzağında kalmanın ölümcül sonuçlar

doğuracağını düşündü. Uzağında kalmamak, yeni gelişmeleri entegre etmek, alımlamak ve eskiyi bunlara göre reforme etmek anlamına geliyordu. Bununla birlikte tüm bu entegrasyon süreci, bugünden geriye doğru baktığımızda, sahih bir tevarüs, temellük ve temessül sürecini ortaya çıkarmadı. Bunun bir nedeni bahse konu gelişmelerin arkasında yatan kurucu metafizik ilkeler ve onlara bağlı açıklayıcı fikirlere ilişkin felsefî bir hesaplaşmanın ihmali iken, diğer nedeni hesaplaşılmamış bir varlık anlayışına bağlı teorik ve pratik birikimin tevarüsü esnasında onların İslam düşünce geleneğinden intikal eden kurucu metafizik ilkeler ve onları izah-ispat eden açıklayıcı fikirlerle ilişkisinin nasıl kurulabileceğine yönelik bir ihmaldi.

İlerlemenin somut tezahürleri üzerinden Batılı birikimi alımlama yönündeki temel yaklaşım Mehmet Âkif'in *Safahât*'ında, teşvik de edilerek, şöyle ifadelendirilir:

*Küçük âdemlerinin rûhunu tedkîk ettim.
Büyük âdemlerinin fikrini ta'mik ettim.
İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
Nedir esbâb-ı terakkîsi? Yakından görmek.
Bu uzun boylu mesâî, bu uzun boylu sefer,
Bir kanâat verecekmiş bana dünyâda meğer.
O kanâat da şudur:*

*Sırr-ı terakkînizi siz,
Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesâînize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,
İyi hâtırda tutun ettiğim ihtârı demin:
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,
Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onunuz.*

Mehmet Âkif'in mısraları aslında dönemin genel temayülünü açık bir şekilde yansıtan temsil kabiliyeti yüksek bir metindir. Burada Mehmet Âkif, dikkat çekici bir şekilde Japonları da örnek göstererek Batılı bilimler ve sanatların alınmasını teşvik eder ve onlarsız yaşamayı imkânsız sayarak, acil bir zorunluluk dahilinde bu birikimin tevarüs edilmesini ve bu sayede ilerleme (*terakkî*) yolculuğuna katılmayı salık verir. Bu telkin, alımlamayı salık verdiği Batılı birikimin yazının başında yaptığımız ayırmada vurguladığımız haliyle evrensel ve objektif bilimsel teorilere tekabül ettiğini düşünür. Âkif'in Batılı bilimsel birikimi alımlama yönündeki telkini, Sadullah Paşa'nın "On Dokuzuncu Yüzyıl" şiirinde "Mecâz oldu hakikat, hakikat oldu mecaz / Yıkıldı belki esasından eski mâlûmât" diyerek vurguladığı, İslam dünyasında objektiflik atfedilen eski bilimsel teorilerin artık geçerliliğinin kalmadığı tespitine katılmakta ve tıpkı Sâdullah Paşa gibi "Zaman zamân-ı terakkî, cihân cihân-ı ulûm" diyerek terakkiye kaynaklık eden yeni bilimin ve teknolojinin buraya aktarılması gerektiğini savunmaktadır. Burada öne çıkan şey fizik, kimya, coğrafya, kozmoloji, tıp, mühendislik gibi alanlara ait eski birikimin terk edilip bunların yerine ilgili alanlardaki modern, güncel birikimin alınması gerektiği yönündeki zaruret vurgusudur. Âkif açısından bu vurgu, asla eski bilimsel teorilerle birlikte onların arkasında bulunan metafizik ilkelerin de terk edilmesi gerektiği şeklinde tezahür etmez. Şair geleneğe ait köhnemiş ve artık işlevi kalmamış bilimsel teorilerin bir kenara bırakılıp, buradaki değişmez itikadî zemin veya metafizik ilkeler üzerine yeni bilimsel teorilerin entegre edilmesi gerektiğini savunur. Şiirden alıntıladığımız bölümün sonunda Âkif'in burada olan her şeyden vazgeçilemeyeceğini vurgulama sadedinde, Müslüman topluluklara özgü "mâhiyyet-i rûhiyye"nin korunması, hatta bu ilerleme yolculuğuna kılavuzluk etmesi gerektiğini söylerken bunu kastediyor olmalıdır. Âkif'in bu vurgusu Namık Kemal'den Cevdet Paşa'ya, Elmalılı'dan Said Halim Paşa'ya kadar birçok isim üzerinden takip edilebilir. Oysa vakıa şu ki Âkif ve diğerlerinin buradaki mahiyet-i ruhiye üzerine entegre edilmesini arzu ettiği yeni bilgi, buradaki mâhiyyet-i rûhiyeyi iptal edecek şekilde kendi içine gömülü, seküler

başka bir mâhiyet-i ruhiye taşıyordu. Bu, Kant'ın hem kritik projesinin bütününe hem de *Fakültelerin Çatışması* metnine sirayet ettiği haliyle, fiziksel evrenin kuruluşunu açıklama ve siyasi-toplumsal evrenimizi inşa etmek için ilahi iradeye ve emre müracaat etmemizin asla gerekli olmadığı şeklindeki seküler bir ruhtu. Batı Medeniyetinden buraya taşınan teorik ve pratik birikimle tarihsel ve sistematik bir tenkit ameliyesi üzerinden ilişkiye girerek ona gömülü seküler metafizik ilkelerle hesaplaşmadan ve bilimsel bilginin objektif yüzü ile bu seküler metafizik ilkeler arasında iddia edildiğinin aksine zorunlu bir ilişki bulunmadığını eleştirel bir yolla göstermeden, yeni bilgiyi ona gömülü seküler ilkelerle birlikte alımladığımızda ortaya kulak tırmalayıcı bir epistemolojik cızırtı çıktı. Çünkü entegre etmeye çalıştığımız yeni bilginin buradaki metafiziksel zemin üzerine oturmasına açık bir şekilde mani olan bir şey vardı: Bu bilgiye gömülü olan ve ondan asla ayrılmayacağını iddia eden seküler metafiziksel ilkeler. Aslında bu cızırtıyı çeşitli seviyelerde birçok düşünür öngördü. Âkif ilim ile ahlak ve maneviyat arasında ayırım yapar ve Batı Medeniyeti'nin “yalnız ilmini almaya” vurguda bulunurken, böyle bir uyumsuzluğu ima ediyordu. Aynı şekilde Said Halim Paşa farklı toplumlar ve medeniyetlere ait yapıların olduğu gibi başka bir topluma veya medeniyete entegre edilmesinin imkânsız olduğunu vurgularken yine böyle bir uyumsuzluğu dile getiriyordu. Diğer taraftan Elmalılı “terakki” fikrini ele alıp, farklı metafiziksel perspektiflerin terakkiyi farklı şekillerde yorumlayacağını izah ederken, fikirlerin ardındaki zihniyet farklılıklarını öne çıkarmak istiyordu. Aynı şekilde Babanzâde ve diğerlerinin alımlama sürecini, buradaki hafızayı hesaba katacak şekilde bir istikamete oturtma yönündeki arayışları da belli bir düzeye kadar bu farkındalığı izhar eder. Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyıl ulemanın geciktirici dakik taleplerinin değil, ümeranın acil reform ihtiyacının yönlendirdiği bir dönemdi. Dolayısıyla bu tutumun dakikleştirilerek siyasi iradeye, kurumsal yapılara ve müfredata nüfuz edecek bir şekilde geliştirilme imkânı bulunduğunu söylemek zordur. Modern bilimin, teknolojinin, eğitim kurumlarının, idarî sistemlerin, iktisadî yapıların vs. acilen alımlanmasını

isteyen zümreler, bu sürecin sonuçlarıyla ilgili iyimser bir yaklaşıma sahipti. Yukarıda alıntıladığımız şiirin başka bir yerinde Âkif, kendi mâhiyet-i rûhiyesini koruyarak Batı'daki bilgiyi alıp gelen öğrencileri tasvir ederken, belki de dostları olan ulemâ çevresinin mezkur çabalarını da aklında tutarak, bu iyimser yaklaşımı yansıtır:

*Bunların birçoğu tahsîl eder İngiltere'de;
Sonra dindaşlarının rûhu olur, kalbi olur,
Çünkü azminden, ölüm çıksa, o dönmez, sokulur.
Öyle maymun gibi taklîde özenmek bilmez;
Hiss-i milliyeti sağlamdır onun, eksilmez.
Garb'ın almışsa herif, ilmini almış yalnız,
Bakıyorsun: Eli san'atli, fakat, tırnaksız!
Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok;
Şer'-i ma'sûma olan hürmeti bizlerden çok.
Böyle evlâd okutan milletin istikbâli,
Haklıdır almaya âgûşuna istiklâli.
Yarın olmazsa, öbür gün alacaktır mutlak...
Uzak olmuş ne çıkar? Var ya bir âtî ona bak!*

Güçlü bir iyimser ton taşıyan bu mısralarda Âkif İngiltere'ye ya da Fransa'ya giderek orada modern bilimleri tahsil etmiş, fakat şeriata hürmetkâr, fuhuştan uzak duran, içki içmeyen, milli duyguları yüksek, kaba taklitçilikten uzak çalışkan gençleri örnek bilim insanları olarak takdim eder. Asabiyet-i diniyye ve mâhiyet-i ruhiyyelerini koruyan bu gençler, yukarıda sözünü ettiğimiz ve bir türlü izale edilemeyen epistemolojik cızırtıya nispetle üç durumla yüz yüze geldiler: i) Ya yeni bilgi ile mensup oldukları metafiziksel ilkelerin telifinin mümkün olmadığı, aksine yeni bilginin ancak ona gömülü seküler metafiziksel ilkeler üzerinden üretilebileceğine ikna olup kendi metafiziksel ilkelerini terk ettiler, ii) ya böyle bir telifin mümkün olmadığı durumda terk edilmesi gereken şeyin kendi metafiziksel ilkeleri değil yeni bilgi olduğunu düşünerek Sadullah Paşa'nın "eski malumat" dediği ve kendi metafiziksel ilkeleriyle uyumu daha önce tesis edilmiş geleneksel çerçevelere geri döndüler, iii) ya da bu cızırtıdan kurtulmak

için teması iptal edip zihinsel bir parçalanmaya neden olacak şekilde kendileri için paralel iki dünya inşa ettiler. Bir yandan yeniyi tevarüs etmeye çalışırken, Âkif'in arzu ettiği gibi diğer yandan kendi mâhiyet-i rûhiyesini muhafaza etmeye çalışan zihinler için üçüncü durum süreç dahilinde neredeyse kalıcı seçenek haline geldi. Zihinsel parçalanmanın doğurduğu paralelizm, böylesi zihinleri, üretimine dahil görüldüğü yeni bilgiyle teknisyence bir münasebet içine girmeye sevk etti. Bir teknisyen uygulamaya soktuğu bilgiyi, zihniyet dünyasını inşa eden diğer unsurlarla birleştirerek tutarlı terkipler oluşturma, bu terkipleri oluşturamadığı yerlerde ise terkip unsurlarını tahlil ve tenkit etme çabasına girişmez. Misalen, psikolojik rahatsızlığı dolayısıyla gittiği nöroloji hekiminin, bu rahatsızlığı tamamen beynindeki nöro-fizyolojik süreçlere bağlayarak açıkladığını görüp bu açıklamaya bağlı bir şekilde verilen ilaçları kullanan bir felsefeci, aynı açıklamanın zihin felsefesi, ahlak, psikoloji ve teoloji gibi alanlarda sahip olduğu uzantıları ihmal ediyor ya da orada doğru kabul ettiği şeyi diğer inançlarıyla birleştirerek yorumlama çabasına girmiyorsa, gidecek bir felsefe teknisyenine dönüşür. Benzer durumlarda sosyoloji, tıp, psikoloji teknisyenlerine de şahit olabiliriz. Bu minvalde, sadece uygulamalı bilimlerle doğa bilimleri alanına değil sosyal ve beşeri bilimler alanına da sirayet eden ve bilimsel etkinliği beceri bilgisine indirgeyen bir teknisyen tavrının ortaya çıktığı söylenebilir. Lakaytlık bu tavrın neredeyse ayrılmaz unsuru olarak kendisini gösterir ve aynı anda bir zihinde bulunması imkansız önermeleri çelişkilerini dikkate almaksızın büyük bir rahatlıkla koruma konforunu temin eder.

Buraya kadar söylenenler, yazının başında sorduğumuz soruya vereceğimiz cevapla ilgili şu tespiti mümkün kılıyor: Türkiye'deki ve genel olarak İslam dünyasındaki yüksek bilgi üretimi, mevzu bahis zihinsel parçalanmayı ve ona eşlik eden varoluşsal lakaytlığı izale edebildiğimiz ölçüde gerçek anlamıyla İslam düşünce geleneğinin bir devamı olarak ele alınmayı hak edecek. Zihinsel parçalanmayı ve ona eşlik eden durumları aşabilmenin yolu ise yazı boyunca söz konusu ettiğimiz epistemolojik "cıvırtı"yla yüzleşmekten geçiyor. Bu yüzleşme çabasıyla ilgili olarak, eşzamanlı yürütülecek birkaç adımından söz edilebilir.

- 1) Bu adımlardan ilki, tevarüs edilen teorik ve pratik birikime gömülü olup bu cızırtıyı doğuran seküler metafiziği sistematik-tarihsel bir tenkide tabi tutmaktır.
- 2) İkincisi Müslümanlara özgü metafiziksel ilkeler ile onlara gömülü seküler ilkelerden tecrit edilmiş bilimsel çerçeveleri makul bir şekilde ilişkilendirmektir.
- 3) Üçüncüsü bu ilişkilendirmeye bağlı bir şekilde söz konusu bilimsel çerçeveleri ilke, yöntem, kapsam, problem, terminoloji ve diğer bilimlerle ilişkiler noktasında ele alarak yenilemektir.
- 4) Dördüncüsü, yenilenmiş halleriyle bu çerçevelerin bilimsel açıdan daha geniş bir açıklama alanı inşa ettiğini göstermektir.
- 5) Nihayet beşincisi ise gerçekliğin belirli bir kesitiyle ilgili betimlemeler veren bu çerçeveleri; kim olduğumuz, nereden geldiğimiz, burada ne yapacağımız, buradaki başka her şeye nasıl muamele edeceğimiz ve nereye gideceğimiz gibi sorulara cevap teşkil eden metafiziksel ilkelerle ilişkilendirdiğimiz vakit ortaya çıkacak yaşama yordamını tüm insanlık için örnek alınabilir bir şekilde temsil etmektir.

Bu yaklaşıma bağlı olarak, nasıl ki Kant ilerlemenin aslı boyutunu temsil ve temin eden felsefi soruşturmayı ilerlemenin somut ve tâli unsurları olarak gördüğü üst fakültelerin zeminine yerleştirdiyse, aynı şekilde İslam dünyasındaki üniversitelerde yer alan fakültelerde de belirli bir iç hiyerarşi gözetilmelidir. Aynı zamanda bilimler tasnifi içindeki iç hiyerarşiyi takip etmesi beklenebilecek bu kurguda gerçekliğin ilkelerine, boyutlarına, bu boyutların kuruluşuna, insanın gerçeklik içindeki yerine ve buradaki gayesine ilişkin soruşturmaları yürüten nazarî faaliyet ve onu temsil eden bölümler Üniversite'nin merkezine yerleşip diğer bölümler kademeli bir şekilde bu merkez etrafında inşa edilebilir. Burada çevre ve merkez arasında kurulacak güçlü ilişki ortaya zihinsel parçalanmadan ve gerçekliğimize dönük bir lakaytlıktan uzak, bütüncül ve sahici bir bilimsel faaliyet alanı çıkaracaktır.

BİLİMSEL BİLGİ ÜRETİMİ VE BİLİMSEL YÖNTEM SORUNLARI

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL*

A. Çalıştayın Kapsamı İle İlişkisi ***İçerisinde Çalıştayın Konumlandırılması***

Çalıştayda yükseköğretimde bilgi sorunu dört farklı başlık altında ele alınmaktadır:

1. Bilgi Üretiminin Yapısı: İslam Dünyasında Özgün Bilgi Üretimi Problemi
2. Bilimler Arası İlişkiler, Hiyerarşi ve Bilimler Tasnifi: Metafizik ve Bilimler
3. İslam Dünyasında Yüksek Öğretim için Yeni Teşebbüsler: Malezya, Pakistan ve diğer ülkelerdeki örnekler/ Batılı Bilgi ve İslami Hayat Görüşü: Uzlaştırma Teşebbüsleri
4. Bilimsel Bilgi Üretimi ve Bilimsel Yöntem Sorunları

Bizim için belirlenen dördüncü konunun nasıl ele alınacağı diğer oturumların çıktılarına bağlı görünmektedir. İslam Dünyasında ihtiyaç duyulan veya eksikliği hissedilen özgün bilgi üretimi probleminin

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: acitil@29mayis.edu.tr

nedenleri ve getirilebilecek çözüm önerileri, bir yandan bilimsel bilgi kapsamına nelerin girdiğini veya girmediğinin belirlenmesi, bir diğer yandan da söz konusu bilginin üretimi için izlenecek usulün sınırlarının çizilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Benzer şekilde bilimlerin birliği ve tasnifi sorununa günümüzdeki bilimsel çeşitlenmeyi dikkate alarak ve bilhassa metafizikle ilişkileri dahilinde İslami ilimlere yer açacak biçimde bir çözüm önermeksizin bilimsel bilgi üretimi sorununun kapsamı ve içeriği tam olarak netleştirilemez.

Bu çalıştayda giriştiğimiz arayışın ilk olmadığı, çok farklı ülkelerde ve çevrelerde bir takım teşebbüslerde bulunduğu da bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla o teşebbüslerden çıkarılacak dersler oturumumuzda ele alacağımız konular için yol gösterici olacaktır.

Lâkin çalıştayın kurgusu bu dört konunun ele alınmasını gerektirdiğinden kendi oturumumuzu bazı noktaları dikkate alarak yürütmek durumundayız. Bu noktalardan biri, bilimsel bilgiyi bugün akademiye tanımlandığı biçimiyle dar bir kapsamda ele almanın sınırlayıcı olacağıdır. Bilimsel bilgiyi daha genel bir manada “akademik bilgi” olarak anlamak ve varlığa ilişkin tasavvurlarla ilgisi içerisinde değerlendirmek tartışmalara daha geniş bir ufuk sağlayacaktır.

İkinci bir nokta ise Türkiye Cumhuriyeti’nin bilimsel bilgi üretimi ile ilgili belirlenmiş ve üzerinde uzlaşmış bir vizyonunun olduğunu varsaymanın yanıltıcı olacağıdır. Dolayısıyla tartışmalara girişmeden önce (aşağıda ifade etmeye çalıştığım) iki ayrı vizyonu göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır.

B. Bilimsel / Akademik Bilginin Kapsamının, Mahiyetinin ve Elde Edilme Usullerinin Belirlenmesi

Neyin bilimsel kabul edileceği, bilgi sorusundan önce varlık sorusunun sorulmasını gerektirmektedir. İnsan kendisini belirli varlık alanında konumlandırabilme ve buna göre eylemde bulunabilme kabiliyetine sahip bir varlıktır. Söz konusu bu konumlandırmaların tarihi, bilindiği gibi, ontolojinin tarihidir. Dolayısıyla öncelikle bu tarihin bizi hangi noktaya getirdiğini iyi belirlemek ve mümkünse sıkı bir

değerlendirmesini yapmak elzemdir. Bu amaçla ekteki ilk metinde (Ek 1. Çağdaş Batı Fikriyatı Kapsamında Ontolojide Ne Var Ne Yok?) ontoloji tartışmalarının tarihsel bir seyir içerisinde dökümü yapılmıştır.

Bilimsel / akademik bilgi ile ilgili soruları ele alabilmenin bir başka yolu ise konuya çağdaş akademideki ana akım projeleri gözden geçirmek olabilir. Ekteki ikinci metinde (Ek 2. Çağdaş Akademinin Büyük Soruları) akademinin bugün peşine düştüğü büyük soruların bir kısmının dökümü yapılmış, her bir soruya ilişkin olabilecek alt sorular sıralanmış ve bu soruların hangi akademik disiplinlerle ilişkilendirilebileceği de bir liste halinde sunulmuştur.

C. Bilimsel / Akademik Bilgi Üretimi İle İlgili Vizyonun Belirlenmesi

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda ifade edilen “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma” vizyonunun (Birinci Vizyon ifadesi) ne ölçüde yerinde durduğu tartışmalıdır. Buradaki asıl sorun böyle bir vizyonun arzu edilir olup olmaması değil “çağdaş uygarlık” ile neyin anlaşılacağına kısmen belirsizleşmesidir. Bunun yerine tam olarak neyin konulduğu ya da konulmasının arzu edildiği de tam bir netlik kazanmış değildir. Öte yandan böyle yeni bir vizyona en yakın ifade, kanaatimizce, “kendimiz olarak, kendi şahsiyetimizi koruyarak, kendi tarihselliğimizin bir noktada kesintiye uğramış olan doğal açılımı devam ettirecek surette bir gelişimle çağdaş dünyanın bir parçası olmak” (İkinci Vizyon ifadesi) biçiminde ifade edilebilir.

İkinci vizyon ifadesinin de içerdiği bazı belirsizlikler ve beraberinde getirdiği bazı güçlükler mevcuttur. Vizyon ifadesindeki “kendimiz” veya “çağdaşlık” ile nelerin kastedildiği tam olarak belirgin değildir. “Kendimiz” vurgusunda “biraz daha Müslüman”, “biraz daha Osmanlı”, “biraz daha Türk” vurguları bulunmaktadır. Ama “hangi Müslüman”, “hangi Osmanlı”, “hangi Türk” sorularının tek bir cevabı bulunmamaktadır. Benzer bir durum çağdaşlık için de geçerlidir. Geçmişte “çağdaşlık” teriminin işleminde “Avrupalılık” veya “Batılılık” daha belirleyici iken şimdi durumun böyle olduğunu söylemek güçtür. Öte yandan uluslararası camiaı belirleyen ve güdüleyen Avrupalı ve Batılı değerlerin yerine

yenileri de konmuş değildir. Dolayısıyla, “kendimiz olmak” ile ilgili söylediğimiz bu noktada da geçerlidir.

Söz konusu bu vizyon ifadelerinden birinin veya diğerinin benimsenmesi bilimsel bilgi üretimi ile ilgili soruların nasıl ele alınabileceğinin belirlenmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Birinci vizyon ifadesinin esasa alınması durumunda akademinin mevcut durumu ve bilim anlayışı çağdaş olarak belirlenmiş ve bu haliyle akademi bilimsel bilgi üretimine katılmak önemsenmekte, mevcut bilimsel bilgi üretme usulleri kabul edilmiş olmaktadır. Bu durumda B maddesinde sıralanan ve buna benzer soruların sınırlarını belirlediği akademik alanda bilimsel bilgi üretimi amaç olmaktadır.

İkinci vizyon ifadesinin esasa alınması durumunda ise bilimsel bilgi üretimi amacının yanına akademi kendimize yer açabilme amacı da eklenmektedir. Bunun nasıl başarılacağı ise mevcut soruların ve bunların ele alınma biçimlerinin öğrenilmesinin ve tekrar edilmesinin ötesinde yeni soruların sorulmasını gerektirmektedir. Bunlar nasıl sorular olmalıdır? Neden o soruların peşine düşülmesi elzemdir? Bu yeni soruların ele alınması mevcut akademi yaşanan bir takım sıkıntılarının veya krizlerin çözümü için ipuçları içermekte midir?

Ek 3’de (Bizim sorularımız neler olabilir?) tartışmalara bir çıkış noktası sağlaması için ifade edilmiş bazı soru önerileri bulunmaktadır.

D. Çalıştay İçin Soru Önerileri

1. Birinci ekte sunulan ontolojik perspektiflerin hiç birisinde nübüvete yer verilmemiştir. (Bunun bir istisnası hadise merkezli ontoloji anlayışı olsa da, burada sözü edilen hadise anlayışının ne ölçüde nübüvvet ile tutarlı olarak ele alınabileceği tartışmalıdır. Mevcut hadise kuramlarında gaybî olan bilemeyeceğimizi kesin olarak bildiğimiz bir unsur olarak içerilmeye çalışılmaktadır.) Nübüvete yer açan bir ontolojik perspektif bilimsel bilgi anlayışında nasıl bir değişikliği gerekli kılar?

2. Akademinin büyük sorularının tümü İslâm akaidi ile uyumlu mudur? Bu soruların cevaplanması için çaba göstermek fikhî perspektiften özelde Müslümanların genelde insanlığın lehine midir?

Bu sorular farklı bir perspektiften, kendimizden taviz vermeksizin ele alınabilirler mi? Mevcut soruların ve bu soruların ortaya çıktığı bağlamın nitelikli bir eleştirisi nasıl yapılabilir?

3. Akademide kendimize yer açmak üzere peşine düşmemiz beklenen sorular neler olabilir? Bu sorular klasik metafiziği esas alan bir usul dahilinde veya çağdaş usullere göre cevaplanabilirler mi?

Ek 1. Çağdaş Batı Fikriyatı Kapsamında Ontolojide Ne Var Ne Yok?

Ek 2. Çağdaş Akademinin Büyük Soruları

Ek 3. Bizim sorularımız neler olabilir?

Ek1. Çağdaş Batı Fikriyatı Kapsamında Ontolojide Ne Var Ne Yok?

a. Ontolojinin Kapsamı

b. Tarihsel Süreç Açısından Ontoloji Tartışmaları

c. Mevcut Ontolojik Perspektifler ve Eğitime Yönelik Sonuçları

a) Ontolojinin Kapsamı

Genel metafizik

Varlığın ilkeleri/yasaları, varlığa geliş, varolanın özdeşliği, varolanın bireyselleşmesi, varolanın unsurları, görünüş ve gerçeklik, kendinde-lik ve kendilik, cevher / töz, özler ve öznitelikler, ilinekler, tümellerin varlığı, varlık katmanları, zaman, uzay, sonluluk ve sonsuzluk, birlik ve çokluk, aynılık ve farklılık, öz ve varoluş, zorunluluk, olanaklılık / imkân, olasılık, önermelerin varlığı, şahıslar ve özdeşlikleri,

Rasyonel Kozmoloji

Kâinat, kâinatın yaratılışı, kâinatın yapısı, , nedensellik, doğa yasaları, uzay ve zaman, zamanın yönü, hareket ve sükûnet, hareketin kaynağı, matematik - fizik ilişkisi, kâinatın kapalılığı - açıklığı,

Rasyonel Psikoloji

Zihin - beden ilişkisi, benlik, kendilik, bilinç, zor sorun ve kolay sorunlar, öz bilinç, ölümsüzlük, yapay zekâ,

Rasyonel İlahiyat

Tanrı, tanrı ispatları, akıl - vahiy tartışması, şer problemi, özgür irade problemi,

b) Tarihsel Süreç Açısından Ontoloji Tartışmaları

1. Antik Yunan felsefesinde metafizik ve ontoloji

“Fizikçiler”

Parmenides ve sonrası

Sofistler

Atomculuk

Platon ve Aristoteles

2. Yeni Platonculuk ve semavi dinlerin etkisinde gelişen metafizik

Plotinos

Kozmolojideki dönüşüm: Madde, sonsuzluk ve bilgi

3. Modern metafizik tartışmaları

Cusanus ve modern kozmoloji

Descartes ve modern ontolojinin sorunları

Spinoza ve yeni etik

Tecrübenin temellendirilmesine iki zıt yaklaşım: Locke ve Leibniz

Hume, Kant ve klasik metafiziğin felsefi söylemden elenmesi

4. Kant sonrası metafizik

Kendinde şey / numen üzerine tartışmaların üç ana hattı:

Birinci hat: Kendinde şeyin iptali!

Hukukun ve siyasetin temellendirilmesi > Alman romantizmi, Fichte ve Hegel

Dile dönüş > Pragmatizm ve mantıkçı pozitivizm

Bilimsel temelli epistemolojinin eleştirisi > Husserl

İkinci hat: Kendinde şeyin irade olarak esasa alınması!

Schopenhauer ve Nietzsche

Lacan ve Žižek

Üçüncü hat: Bilinemezliğin dizge içerisinde korunması

Schleiermacher ve yeni ilahiyat

5. Hukukun ve siyasetin temellendirilmesi tartışmalarının sonuçları

Marks ve kapitalizm eleştirisi

Frankfurt Okulu ve toplumsal eleştiri

Feminist eleştiri kuramları

Taylor ve modern ben

Foucault ve modernliğin arkeolojisi

Habermas ve iletişimsel eylem kuramı

6. Dile dönüşün sonuçları

Mantık, matematik ve dilbilimde elde edilen sonuçlar ve etkileri

Kalkülüsün aritmetikleştirilmesi

Cantor ve sonlu-ötesi küme kuramı

Peano ve aritmetiğin aksiyomatizasyonu

Frege ve biçimsel dizgeler / Hilbert ve biçimselcilik

Gödel ve tamamlanamazlık teoremleri

Turing ve hesap kuramının gelişimi

Tarski ve doğruluğun anlambilimsel kuramı

Skolem - Löwenheim teoremi ve model kuramının gelişimi

Pozitivist bilim felsefesinin gelişimi ve ontolojinin dışlanması

Russell ve Erken Dönem Wittgenstein

Carnap, Schlick, Ayer

Pragmatist karşı tepki ve Platonculuğun eleştirisi

Quine ve Geç Dönem Wittgenstein

- Metafiziğe ilginin artması
 Quine ve felsefenin işlevinin değişmesi
 Kripke ve modal mantığın gelişimi
 Analitik ontoloji çalışmaları
 Tümeller sorunu ve farklı adcı yaklaşımlar
 Bireyselleşme sorunu ve trop kuramları
 Nedensellik / Zaman / Olanaklı dünya / Önerme [...] hakkında ontolojik tartışmalar
 Realizm - antirealizm tartışmaları
 Hume'dan Lewis'e öz - istidat tartışması
 Bilimsel gerçekçilik: Putnam - Ellis
 Doğalcılığın ve fizikalizmin eleştirisi: Nagel - Meillassoux - Gabriel
 Klasik metafiziğe dönüş çabaları: Oderberg
 Realist sosyal ontoloji girişimleri: Searle - Ferraris
 Modal metafizik: Williamson
 Klasik olmayan ontolojiler: Dialektik mantık ve Priest

7. Bilimsel temelli epistemolojinin eleştirisinin sonuçları:

- Yeni hermenötik: Heidegger ve Gadamer
 Hadise ve hakikat: Heidegger
 Etiğin esasa alınması ve başkası sorunu: Levinas
 Grammatoloji: Derrida
 Küme kuramından özne kuramına: Badiou
 Varlıksız Tanrı: Marion

8. Bilimlerle ilgi içerisinde gelişen ontoloji tartışmaları

- Fizikte tekillik tartışmaları ve evrenin yapısı
 Biyolojide genom - epigenom tartışmaları ve özcülük
 Nörobilimde yeni yaklaşımlar, bilinç bilimi

Yapay zekâ ve trans-hümanizm tartışmaları ve insanın mahiyeti

c) Mevcut Ontolojik Perspektifler ve Eğitime Yönelik Sonuçları

1. Transandantal ontoloji I: Geleceğe açık bilim anlayışı

Temel varsayım(lar)

Nesne insan tecrübesi içerisinde kurulur.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Matematik ve teorik fizik evrensel ve zorunlu oluşu nasıl gösterilebilir?

Açılan tartışmalar

Realizm ve objektivizm tartışmaları: Düşünülürler kurulduğuna göre mevcut kavramsal sınıflandırmalara göre edinilen bilginin nesnel ve gerçek olduğundan söz edilebilir mi?

İnsani eylem için sonuçlar

Bilim geleceğe açıktır. Eğitim süreçleri gençleri öncelikle bilimsel araştırma ve bilimsel araştırmalarının sonuçlarının uygulanması faaliyeti için hazırlar. Bilimsel olmayan (bilimsel bir modeli inşa edilemeyen) düşüncelere dayalı olan dünya görüşleri eğitim süreçlerinde dışlanır.

2. Transandantal ontoloji II: İnsan eylemleri ile inşa edilen iyi anlayışı

Temel varsayım(lar)

Bir düşünülür olarak iyinin / hayrın da var olduğu söylenemez. İyinin kuruluşu da insanın ahlak yasasına uygun eylemlerini gerektirir. İnsanın kendisi olduğu temel etkinlik alanı ahlaki ve siyasi aktivizmdir.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Mekanik yasalara göre devinen bir tabiatta özgür bir neden olarak ahlaki failden nasıl söz edilebilir?

Açılan tartışmalar

Tarihsel süreçlerde toplumlarda yerleşik hale gelen değerler ve kurumlar ile aktivist söylemlerin çatışması nasıl ele alınabilir?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim süreçleri gençleri toplum içerisinde tüm akıl sahibi varlıkların amaç olarak gözetileceği bir düzenin oluşturulması için gerekli hassasiyetlerle donatmayı hedefler. İnsan olarak kendini gerçekleştirmenin yolu bir tür ahlaki veya siyasi aktivist faaliyete mensubiyetten geçer.

3. İçkin ontoloji: Tarihsel bir süreçte kurumların fiili hale gelmesini esas alan anlayış***Temel varsayım(lar)***

Tarihsel olan rasyonedir. Varlık öznel olandan nesnel olana, soyut olandan somut olana, vasıtasız olandan vasıtalı olana doğru tarihsel bir süreç içerisinde kendisini izhar eder. Tarihin gayesi akla uygun somut hukuk kurallarının fiiliyet kazandığı bir devlet düzeninin ortaya çıkmasıdır.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Tüm tarihsel gelişmeler tek bir mantıksal - ontolojik çerçeve içerisinde nasıl ele alınabilir?

Açılan tartışmalar

Belirli rasyonelleşme süreçlerinin dışında kalanın ötekileştirilmesinin önüne geçilebilir mi? Farklı tarihsel süreler mevcut mudur? Faile yer bırakmayan bir kurumsallaşmanın olumsuzlukları aşılabılır mi?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim gençleri gittikçe karmaşıklaşan bir kurumsallaşma sürecinde belirli işlevleri yerine getirebilmeleri için hazırlar. Sisteme uyum ve bu sistemin öznel cihetini oluşturan ulusçu / milliyetçi ideolojileri içselleştirme eğitimin asıl amacıdır.

4. Psikanalitik ontoloji: Hafızanın ve bilinçaltının tecrübede belirleyiciliğini esas alan anlayış

Temel varsayım(lar)

Bilinçaltı / bilinçdışı unsurlar tecrübenin kuruluşunda belirleyicidir. İnsan özerk ve özgür bir öznenen ziyade kurulan ve farkında olmadığı güçler tarafından güdülen bir nesne konumundadır. Gerçeklik insanların doğal dürtü ve güdülerinin hüküm sürdüğü ve ürkütücü bir alandır.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Bilinçaltı / bilinçdışı unsurlar nasıl bilinç düzeyine çıkarılabilir? Bireylerin toplumsal işlevlerini yerine getirecek biçimde nevroitik ve psikotik sorunlarını en aza indirmeleri nasıl başarılabilir? Doğası itibarıyla irrasyonel ve haz odaklı olan insanlar nasıl bir toplum düzeni içerisinde bir arada yaşatılabilirler?

Açılan tartışmalar

Bir sağlıklılık durumundan söz edilebilir mi? İnsanın değeri bu çerçevede nasıl savunulabilir?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitimin sistemin devamı açısından pozitif amacı muhayyel bir rasyonel kurguyu bireylere kabul ettirmektir. Uzun vadede sağlıklı bir toplumsal duruma kavuşulabilmesi için insanlara gerçeğin söz konusu bu kurgudan farklı olduğunu anlatmak, tarihsel olarak bastırılan ve unutturulanın açığa çıkarılması işlevi aydınların en önemli eğitsel görevidir.

5. Fizikalist ontoloji ve indirgemeci anlayış

Temel varsayım(lar)

Evren uzay-zamanda mekanik yasalarına göre devinen parçacıklardan oluşur. Mekanik yasalarına tâbî olan varlık alanında esas olan cevherler değil olgulardır. Dilde olgular önermelerce temsil edilir.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Tüm varlık alanları ve tüm bilimler nasıl olup da fiziksel evren tasviri ile uyumlu hale getirilebilirler? Matematiksel olanın dile, dilin bilincin yönelimselliğine veya sentaktik – hesap kuramsal olana, bilincin biyolojik-nörolojik olana, biyoloji olanın kimyasala, kimyasalın fiziksele indirgenmesi nasıl gerçekleştirilebilir?

Açılan tartışmalar

Fiziksel bir evrende bilinç sahibi varlıklardan ve toplumsal gerçeklikte nasıl söz edilebilir?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim süreçleri gençleri öncelikle bilimsel araştırma ve bilimsel araştırmalarının sonuçlarının uygulanması faaliyeti için hazırlar. Metafiziksel sorunların tartışılması anlamsız olarak görülür ve dışlanır. Eğitim süreçleri bilimsel / akademik çalışmalarda öncü rolü oynayacak elit bir kesimin seçilmesini ve ayrıcalıklı bir eğitime tabi tutulmalarını içerir.

6. Naturalist ontoloji ve pragmatist anlayış

Temel varsayım(lar)

İnsan tabiatta hayatta kalmaya çalışan bir canlı türüdür ve bu çaba çerçevesinde sahip olduğu inanç ve kanaatlerden bağımsız bir hakikat yoktur. Hakikat ancak bilim camiasında uzlaşılan bir ideal olarak ele alınabilir.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Analitik – sentetik önerme ayrımı nasıl reddedilebilir? Bilgi ve değerler nail doğallaştırılabilir?

Açılan tartışmalar

Doğruluğu iktidarın dolaşıma soktuğu bir inanç olarak ele alınmasının yarattığı riskler nasıl önlenebilir? Felsefenin bilimlerden farklı ve bağımsız bir konusu olabilir mi?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim süreçleri gençleri çevrelerine uyum sağlamalarını kolaylaştıracak ve gündelik hayatta işlerine yarayacak bilgi ve becerilerle donatmayı hedefler. Bunun yanı sıra rekabet ve yarışmacılık eğitim etkinliğinin önemli unsurları arasında yer alır.

7. Yeni realist ontoloji ve iki farklı versiyonu

Fizikalizmi ve natüralizmi kabul eden ama diğer varlık alanlarına yer açmaya çalışan yaklaşımlar

Temel varsayım(lar)

Temel bilimler gerçeklikle ilgili bize doğru bilgi verir.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Bilincin ve toplumsallığın ortaya çıkışı bilimsel bilgilerle tutarlı bir çerçevede nasıl açıklanabilir?

Açılan tartışmalar

Kaba olgulara dayalı nedensel güçler bilincin, kurucu olgulara dayalı deontik güçler toplumsallığın açıklanması için yeterli zemin oluşturur mu?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim süreçleri gençlere fiziksel, zihinsel, toplumsal tüm gerçeklik alanlarının bilimsel bir perspektifle anlaşılabilmesini ve kuşatılabilmesini öğretir.

Fizikalizmi ve natüralizmi reddederek diğer varlık alanlarına yer açmaya çalışan yaklaşımlar

Temel varsayım(lar)

Gerçeğe ilişkin bilgilerimiz bakımından temel bilimlerin, gerçeklik bakımından da fiziksel olanın ayrıcalıklı bir konumu yoktur. Farklı ve sonsuz anlam alanlarında sonsuz çeşitlilikte nesnelere

mevcuttur. İnsanlar anlam alanlarında nesnelere var kılarlar.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Anlam ve gönderim, kavram ve nesne arasında radikal bir ayrımı olmadığı ve bu itibarla da transandantal amfibolinin aşılabileceği nasıl gösterilebilir?

Açılan tartışmalar

Nesnelerin tam olarak belirlenmiş kabul edilmediği bir ontoloji savunulabilir mi?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim süreçleri gençlere (insanlar tarafından dil veya emek yoluyla kurlmalarına rağmen) belirli bir gerçekliği, nesnellığı ve bu itibarla da özneliği aşan bir belirleyiciliği olan bir gerçeklik kurucusu sunar. Gençlerin dışlayıcı ve indirgemeci olmayan bir bakış açısı geliştirmelerini sağlamaya çalışır.

8. Hadise merkezli ontoloji anlayışı

Temel varsayım(lar)

İnsanların evrensel kabul ettikleri hakikatler ve normlar birilerinin (kişi, millet, cemaat, ümmet, parti, ..) özne olarak belirleyici olduğu bir hadise içerisinde ortaya çıkar.

Çözümlemesi hedeflenen sorunlar

Özne oluşun zemini nasıl ortaya konulabilir?

Açılan tartışmalar

Hadisenin nesnel perspektiflere aşkınlığı tarihin ve tarihselliğin ontoloji bakımından belirleyiciliği ile nihayetlenir mi?

İnsani eylem için sonuçlar

Eğitim süreçleri gençleri hadiselerle ve hadiselerde insanlık

tarafından temellük edilen hakikatlerle aşına kılmayı hedefler. Bir tür cemiyete / millete aidiyetin kazandırılması temel bir hedef olarak görülür.

Ek 2. Çağdaş Akademinin Büyük Soruları

A. Dil insan dışı bir ortamda üretilebilir mi?

Dilin sentaksı sonlu bir kuram içerisinde yeniden üretilebilir mi?
Turing testini geçebilecek bir bilgisayar programı yazılabilir mi?
Yapay zekâ ne ölçüde geliştirilebilir?

Hesap karmaşıklığı problemleri zor problemleri kısa zamanda ve sınırlı bir hafızayla çözmemizi sağlayacak biçimde çözülebilir mi?

...

[Felsefe / Matematik / Mantık / Dilbilim / Çeviribilim / Psikoloji / Hesap kuramı / Bilgisayar Mühendisliği / ...]

B. İnsan zihninin işleyişi nörobilimsel bir zemine indirgenebilir mi?

Bilincin fiziksel bir evrende nasıl olup da var olduğu sorusu cevaplanabilir mi?

Zihinsel etkinliklerin nöral eşlenikleri bulunabilir mi?

...

[Nörobilim, Psikoloji, Bilişsel Bilim, Fizik, Felsefe, İlahiyat, ...]

C. Kozmoloji mekanik fiziğin sınırları içerisinde kuşatılabilir mi?

Klasik mekanik ile kuantum mekaniğini bir araya getirecek genel bir mekanik kuramı geliştirilebilir mi?

Deney ortamında evrenin oluştuğu dönemlerdeki enerji düzeylerine çıkılabilir mi?

Evrene ilişkin temel parametreler hesaplanabilir mi?

...

[Fizik / Astronomi / Felsefe / İlahiyat / ...]

D. Canlı organlar canlı dışı bir ortamda üretilebilir mi?

Organizmanın bilimi mekaniğin olanakları ile kuşatılabilir mi?

DNA tam olarak çözümlenebilir mi?

Canlı dışı ortamda organ üretimi ile ilgili ahlaki problemler çözülebilir mi?

...

[Biyoloji / Biyokimya / Genetik / Tıp / Felsefe / İlahiyat / ...]

E. Kişiyeye özel tedavi sistemleri geliştirilebilir mi?

Hastalıklara neden olan genler tam olarak ayırt edilebilir mi?

Hastaya özel etki mekanizmaları olan ilaçlar sentezlenebilir mi?

...

[Genetik / Tıp / Biyoloji / [Biyo]kimya / Eczacılık / ...]

F. Bağımlılıktan kaynaklanan sorunlar tam olarak çözülebilir mi?

Madde, kumar, ekran, ... vb. bağımlılıkların nedenleri tam olarak çözümlenebilir mi?

Bağımlılığın nedenleri ortadan kaldırılabilir mi?

Bağımlılık tedavi edilebilir mi?

...

[Psikoloji / Tıp / Eczacılık / Kimya / Sosyoloji / Eğitim Bilimleri / ...]

G. Geçmişte yaşananlar günümüzdeki etkisini de açığa çıkaracak biçimde bilinebilir mi?

Yerkürenin geçirdiği aşamalar tam olarak belirlenebilir mi?

Geçmiş ve mevcut tüm türlerin tam bir sınıflandırması yapılabilir mi?

Tarih arka plana itilenleri, görmezden gelinenleri de dikkate alacak şekilde kuşatıcı biçimde yazılabilir mi?

...

[Jeoloji / Jeokronoloji / Paleontoloji / Botanik / Zooloji / Arkeoloji / Tarih / Coğrafya / Dilbilim / Edebiyat / Filoloji / ...]

H. Demokratik / ikincileştirmeyi ortadan kaldıran siyasî düzenler kurulabilir mi?

Demokrasi ve kutsallık bir arada yaşayabilir mi?

Ayrımcılık ortadan kaldırılabilir mi?

Yapısal şiddet önlenir mi?

Dışlayıcı olmayan bir “biz” kurgusu geliştirilebilir mi?

...

[Siyaset Bilimi / Uluslararası İlişkiler / Eğitim Bilimleri / Sosyoloji / Tarih / Sosyal Hizmet / Felsefe / İlahiyat ...]

I. Herkes her konuda eğitilebilir mi?

Farklı zeka türleri, farklı öğrenme stilleri tam olarak ölçülebilir mi?

Her profile uygun öğrenim yöntemleri geliştirilebilir mi?

...

[Psikoloji / Eğitim Bilimleri / Sinirbilim / ...]

İ. Sürdürülebilir kalkınma sağlanabilir mi?

Açlık ve yoksulluk ortadan kaldırılabilir mi?

Enerji açığı kapatılabilir mi?

Doğaya hızlı ve doğal yollardan karışabilen ürünler geliştirilebilir mi?

Çok farklı coğrafi koşullarda yetişebilen, verimli tarımsal ürünlerin geliştirilebilir mi?

...

[İktisat / Siyaset Bilimi / İşletme Bilimi / Tarih / Coğrafya / Sosyoloji / Antropoloji / Kültürel Antropoloji / Fizik / Enerji Mühendisliği / Çevre Bilimi / Çevre Mühendisliği / Biyoloji / Kimya / Biyokimya / Botanik / Genetik / Ziraat Mühendisliği / ...]

J. Dünya dışı gezegenlerde koloni kurulabilir mi?

İnsanın genetik yapısı farklı yerçekimi, atmosfer vb. şartlara uyum sağlayacak biçimde değiştirilebilir mi?

İnsan beyni ve omuriliği bir makine bağlı olarak yaşatılabilir mi?

...

[Fizik / Astronomi / Uzay Bilimleri ve Teknolojileri / ...]

Ek 3. Bizim sorularımız neler olabilir?

A. Bilinç ve Nesne

Bugün akademide hangi büyük sorularla meşgulüz?

Teorik fizikteki gelişmeler fiziksel bir evrende bilinci nasıl ortaya çıkarttığına bir açıklama getirebilir mi?

Organizmada yaşanan olgusal değişimlerin incelenmesi temsillerin (nitelcelerin) kaynağı hakkında bir kanaat serdetmemize ne ölçüde izin verir?

Bilincin kaynağı metafiziksel bir gönderime başvurmaksızın açıklanabilir mi?

Hangi soruların peşine düşmeliyiz?

Aslı Failin canlıyı kuran fiilinin nazari çerçeveye katılmasından hareketle Benin kuruluşunu yeniden ele alabilir miyiz?

Bilincin nesnelere taneleştirilerek karşısına koyabilmesi ile kendisinin kuruluşunun zemininde yer alan fiili ilişkilendirebilir miyiz?

B. Nesne ve Evren

Bugün akademide hangi büyük sorularla meşgulüz?

Büyüklerin ve yavaşların dünyası ile küçüklerin ve hızlıların dünyası tek bir fizik kuramı içerisinde ele alınabilir mi?

Evrenin bütünü hakkında bilimsel bir bilgiye ulaşılabilir mi?

Evrenin (varsa) öncesi, başlangıcı ve kaderi hakkında bilimsel bir bilgiye ulaşılabilir mi?

Hangi soruların peşine düşmeliyiz?

Ay altı evrenin fenomenal dünya, ay üstü evrenin kuantum

nesnelerini mekânı olarak düşünöldüğü yeni bir rasyonel kozmoloji geliştirebilir miyiz?

Fiziksel unsurlarının kuruluşunun Bir ile ilişkisi içerisinde teleolojik olarak ele alındığı ve bu unsurların etkileşiminin mekanik evrenin zemininde yer aldığı yeni bir teorik fizik geliştirebilir miyiz?

C. Can ve Tanrı

Bugün akademide hangi büyük sorularla meşgulüz?

Fiziksel evrende canlının varlığı açıklanabilir mi?

Biyolojik olan kimyasal olana, kimyasal olanı fiziksel olana indirgenebilir mi?

Canın kaynağı metafiziksel bir gönderime başvurmaksızın açıklanabilir mi?

Hangi soruların peşine düşmeliyiz?

Yeni kozmolojik arka planda canlının Aslî Failin sözü olarak ele alındığı ve özdeşliğe sahip olanın canlı olduğu yeni bir teorik biyoloji geliştirebilir miyiz?

Fiziksel unsurların canlıya nispetle derece kabul eden bir özdeşliği haiz olduğu ve bu itibarla canlının birliğinin ontolojik bir esasta yeniden ele alındığı bir nazari çerçeve geliştirebilir miyiz?

Canlıların dikey ve yatay çeşitlenmesine yeni bir bakış getirebilir miyiz?

Bu arka planda canlıların ve fiziksel unsuların Bir (Tanrı) ile irtibatını yeniden düşünebilir miyiz?

D. İşaret ve Anlam

Bugün akademide hangi büyük sorularla meşgulüz?

İşaret etme bağıntısı fiziksel olana indirgenebilir mi?

Semantik sentaksa ve pragmatığe indirgenebilir mi?

Anlamın kaynağı metafiziksel bir gönderime başvurmaksızın

açıklanabilir mi?

Hangi soruların peşine düşmeliyiz?

Anlamın söz dizimine ve kullanıma önceliği olduğu bir semiyotik ve linguistik geliştirebilir miyiz?

İşaret etme bağıntısını indirgemeci olmayan bir zeminde ele alabildiğimiz bir teorik çerçeve geliştirebilir miyiz?

Adların ve adlandırmanın gramere öncelikli olduğu bir dil anlayışı geliştirebilir miyiz?

Kıssaların bilişsel değerini ikame edecek bir ifade kuramı geliştirebilir miyiz?

E. Fail ve Tümel

Bugün akademide hangi büyük sorularla meşgulüz?

İnsan olmasaydı varlığa gelemeyecek olan külliler / tümeller var mıdır?

Küme kuramı üzerinden tüm düşünülürlerin / düşünülebilmek imkanı olanların bir ontolojisi yapılabilir mi?

Hangi soruların peşine düşmeliyiz?

Kendinde ve değişmez olanla ilişkisi içerisinde tarihselliği düşünebileceğimiz bir sahne kuramı geliştirebilir miyiz?

Düşünülürlerin ontolojisini onların bütünlüğünü «putlaştırmadan» yapabilir miyiz?

F. Özgürlük ve Tarih

Bugün akademide hangi büyük sorularla meşgulüz?

Tüm rasyonel varlıkların (belki de tüm canlıların) içinde amaç olarak gözetildiği bir toplum / devlet düzeni varlığa gelebilir mi?

Tarihin sonundan söz edilebilir mi?

Tarihin akışı, farklı toplumların farklı zamanlarda ve farklı

sürelerde geçtiği safhaların bilimi karşılaştırmalı olarak yapılabilir mi?

Hangi soruların peşine düşmeliyiz?

İnsanın kemali ile özgürlüğünü bir denge içerisinde bir araya getirebileceğimiz bir toplum kuramı geliştirebilir miyiz?

Kaybettiğimiz ahlaki üstünlüğü yeniden kazanabileceğimiz bir değerler dizgesi ortaya koyabilir miyiz?

MEVCUT DÜZENİN NELİĞİNİ KAVRAYAMADIĞINIZ TAKDİRDE KAFA KARIŞIKLIĞI YAŞANMASI MUKADDERDİR

Prof. Dr. Ahmet DAĞ*

Kendi düşünce (Türk-İslam) tarihimizi eleştirel, analitik ve sentetik düzeyde henüz tartışabilmiş değiliz. 8. yy. ve 13.yy. arasında olan dönem üzerine birçok çalışma yapılmış olsa da bu çalışmaların birçoğunun kritik ve analitik özellik taşıdığını söylemek oldukça zor. Hususiyetle “en uzun asrımız” olarak görülen 19. yüzyıldaki düşünür, düşünce ve yazın/literatür kültür dünyası, kurumlar ve yaklaşımlar tam olarak ortaya çıkarılmadığı gibi bu dönem doğru biçimde değerlendirilememektedir. Bu dönemin yazın ve düşünce kültürü “çöküş” kavramının gölgesinde kaybolmuş, farkına varılamamıştır. Oysa Osmanlı Devleti’nin son dönemleri; düşüncenin, metinlerin ve mütefekkirlerin mümbit olduğu dönemlerdi. Söz konusu bu dönemde; düşünür-yazarların, yazılanların ve yapılanların muhasebesi iyi yapılmalı. Zira bu dönem doğru anlaşılırsa Cumhuriyet döneminde eğitim, siyaset, hukuk ve toplumsal alanlarda yapılanları daha doğru anlayabiliriz. 19. Yüzyılın Cumhuriyet dönemi üzerinde

* Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İletişim: ahmetdag@uludag.edu.tr

ne kadar etkili olduğu üzerine düşünmemiz gerekir.

Çok atıfta bulunduğumuz 8.-13. yy. arası dönemin, hem özgünlüğü bakımından hem de kendi dönemi için -küresel- siyasal ve toplumsal etkisinin olup olmadığının ciddi biçimde tartışmaya açık olduğunu düşünüyorum. Benim kanaatim bu dönemin özgünlüğünün ve küresel etkisinin tartışmalı olduğu yönündedir. O dönemde İslam düşüncesinin, Helenistik veya Yunanlı düşüncesinin etkisinden azat olduğunu söylemek oldukça zor. İbrahim Halil Üçel Hoca'nın Darülfünun'un mekânı ve mimarisi üzerine yaptığı semiyolojik çözümlerinin çok önemli ve değerli olduğunu düşünüyorum. Zira ben de bir Baudrillard çalışanı olarak semiyolojik çözümlere oldukça dikkat eden ve önem veren biriyim. Ben de Darülfünun'un oraya inşa edilmesinin sofistیک bir niyet ve amaç taşıdığını düşünüyorum. Bu sofistیک niyet ve amacın çok ciddi bir semiyotik okumaya tabi tutulması gerekir.

Darülfünun'un inşa edildiği mekanın aslında bizim Doğu ve Batı arasında nereye düştüğümüzü de ifade eden önemli bir gösterge olduğunu düşünüyorum. Ayrıca Darülfünun'un inşa edildiği mekân ve mimarisinin dönemin ruhu ve düşüncesiyle ilintili. Zira başımıza gelen büyük vakıaların (Darülfünun bunlardan biridir) nedenlerinin 19. yüzyılda olduğunu düşünüyorum. Özellikle 1850 tarihinden sonra sadece siyasal anlamda değil kültürel anlamda da arayışlarımız vardı. Söz konusu bu arayışlar, çok önemli arayışlardı. Bu -çoğu samimi- arayışları ciddi olarak kendimize mevzu etmeliydik oysa çok hafife aldık. Ben bu dönemi (19. yy.) hafife almıyorum hatta biraz sert bir kıyaslama yapıyorum. Bilmiyorum akademisyen olarak bazı arkadaşlar çok kırılabilir, şahsımın hiç kırılmadığını da ifade etmeliyim. "Darülfünun İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesinden sonraki -sosyal bilimler alanında- 90 yıllık akademi dünyasını toplasak acaba bir Ahmet Cevdet Paşa eder mi?" sorusunu sormalıyız ve mukayesesini yapmalıyız. Böyle bir mukayese günümüzün çoğu akademisyenlerine kırıcı gelebilir. Fakat Cumhuriyet Döneminin Harf ve Üniversite Reformundan sonra eğitim almış akademisyenlerinin ilimlerdeki müktesebatı ile

Ahmet Cevdet Paşa'nın ilimlerdeki müktesebatını mukayese etmek çok zor diyebilirim.

Ayrıca bu dönemdeki yazılan metinlerin günümüz Türkçesi'ne aktarılmasında Kültür Bakanlığı'nın yeterli ilgiyi göstermediğini belirtmeliyim. Bu dönemin arkeolojisini veya soy kütüğünü Kültür Bakanlığı dönemin yazınlarını yayınlayarak ortaya çıkarabilirdi. Zira genelde Türk-İslam Düşüncesiyle, özelde 19. yüzyıldaki düşünceyle ilgili olan çalışmaları yayımlanması konusunda *Çizgi, Büyüyen Ay Yayınları* gibi yayınevlerinin yayınladığı çalışmaların önemli katkı olduğunu söylemeliyim. Bu döneme ait çalışmaları gün yüzüne çıkaran Prof. Dr. Ali Utku'ya değinmeden de geçemem. Zira Ali Utku bu dönemin filmi/MR'ını çekmeye çalışan önemli akademisyenlerden biri. Bu yayınevlerinin yayınladığı kitapların, dönemin düşün ve ruh dünyasının haritasını çıkarmamızda önemli katkısı olmaktadır. Böylesi bir yayın bolluğuna rağmen akademi dünyasının söz konusu bu döneme hâlâ çok yabancı olduğunu da söylemeliyim. Bu dönem üzerine *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi* adlı bir kitap yazmış bir akademisyen olarak bu dönemi çok hafife aldığımızı ve görmezden geldiğimizi ifade etmeliyim. Oysa bu dönem; hangi sorunlarla karşılaştığımızı, bu sorunlara karşı hangi yaklaşımları benimsediğimizi, neyi nerede kaybettiğimizi öğreneceğimiz kritik bir dönem.

Bu dönemin aydın, siyasetçi ve kalemiye/bürokrat sınıfının yaşanan yenilgi karşısında kafa karışıklığı yaşadığı bir gerçeklik. Evet bu dönemin aydınlarında, yazınlarında ve pratiklerinde ciddi sorunlar var. Ama bu dönemde hem fikir adamlarının hem de fikri ortamların çok zengin ve kıymetli olduğunu düşünüyorum. Zira bu dönemin mütefekkirlerinin kendileri samimi olduğu gibi yazdıkları da çok nitelikli metinler. Aslında içinde bulunduğumuz durumu anlamamız için 19. yüzyılda başımıza neyin veya nelerin geldiğini bilmemiz gerekir. Başta eğitim olmak üzere 100 yıldaki çıkmazları aşabilmemiz için bize imkân sunabilir. Yaşadığımız sorunları ve bu sorunların üstesinden nasıl gelebileceğimizi 19. yüzyılın üzerinden görebileceğimizi yani anlayacağımızı düşünüyorum. Buradaki müktesebatı

anlama ve hesaplaşma/muhasebe adına bu döneme (19. yy.) akademik/bilimsel olarak yönelmek gerektiğini düşünüyorum.

İbrahim Halil Hoca'nın "değişenler ve değişmeyenler" düzleminde ele aldığı "kurucu ilkeler ve kalıp tasavvurlar" ilkesi ayrımının meseleleri anlamada önemli olduğunu düşünüyorum. "Açıklayıcı ilkeler, meselelerin doğru anlaşılmasını sağlaması düzleminde önemli ilkelereindir. Aslında geleneksel yazın dünyamızda mevzuları doğru anlamının ne kadar iyi yapılabildiği tartışması çok önemlidir. "Kurucu ilkeler" diye nitelendirdiğimiz "metafizik prensipler" veya "kalıp tasavvurlar" diye düşündüğümüz *İnsan, Tanrı, Hayat* tasavvurumuzun ne kadar özgün ve homojen bir tasavvur olduğu tartışmalıdır. Ben bu tasavvurun, -İbrahim Hoca'dan farklı olarak- özgün ve homojen olduğunu düşünmüyorum. Ben "kurucu ilkeler" in ve "kalıp tasavvurlar" ın çok farklılık içerdiğini yani parçalı olduğunu düşünüyorum.

"Kurucu ilkelerin" köklerinde çok farklı düzlemlerin olduğunu, karşımızda hiç de zannettiğimiz gibi "özgün" ve "homojen" tasavvur kalıplarımızın olmadığını düşünüyorum. Yani genel olarak İslami düşünce geleneği içerisinde ya da bunun pratikleri olan devletler ve milletler düzleminde bir "özgünlük" ve "homojenlik" olduğunu düşünmek oldukça zor. Diğer bir mesele de İbrahim Hoca'nın kavramsal olarak ifade ettiği "sabitelerimizin" ya da "değişkenlerimizin" ne olduğu veya ne olacağı meselesidir. Ben çalışma alanı olarak çok yeni diyebileceğim konular (Transhümanizm, simülasyon/sanallık, dijitalleşme, metaverse, yapay zeka vb.) çalışıyorum. Bizim inşa etmediğimiz ve her şeyin çok hızlı değiştiği bir düzende "sabitelerimizin" ne olacağı ya da bu yeni düzlemlerde ve düzenlerde bu sabitelerin ne kadar yerinde kalabileceği konusunda ciddi şüphelerim var. Nitekim her geçen gün sabiteleri olan geleneklerin, toplumların ve söylemlerin çözüldüğüne şahitlik ediyoruz.

Söz konusu sabitelerimiz var mıdır, varsa nedir? Eğer bu sabitelerimiz var ise işe yararlığı ya da kalıcılığı söz konusu mudur? Ben bu soru/n/lar karşısında çok ümitli olmadığını söylemeliyim. Mevcut sabitelerimiz ne olduğu, yeni düzende sabitelerimizin ne

olacağı, bu sabitelerin nasıl kalıcı ve yararlı olabileceği üzerinde ayrıca konuşmamız ve yazmamız gerekir. Ben -Müslümanlar- olarak kaçamayacağımız büyük bir rüzgârla hatta fırtına ile karşı karşıya kaldığımızı düşünüyorum. Ve böylesi bir rüzgâr veya fırtına sürecinde sabitelerimizin ayakta kalması oldukça zor görünüyor. Ahmet Kesgin Hoca'nın da ifade ettiği gibi sabitelerimiz dediğimiz şeylerin yerle bir edecek bir düzlem veya düzen olduğunu düşünüyorum. Ki İbrahim Halil Hoca'nın bir öğrenci üzerinden verdiği örnek -Neuroscience çalışıp daha sonra namazı bırakan- yalnızca bireysel olarak değil aslında kurumsal ve toplumsal düzlemlerde de başımıza bu tür değişimlerin ve terk edişlerin gelebileceği bir durum olduğunun yaygınlaşabilecek bir örnek. Şu bir gerçek Weber'in bahsettiği "büyünün bozulma" süreci daha da hızlı biçimde devam etmektedir. İslam'ın "büyü" olmayıp düşünce ve akıl adına büyük bir hazine olduğunu ifadelendirebilecek mütefekkir-ulema ve bu ifadelen-dirmeyi nesillere iletme usulüne/yönteme sahip olmamız gerekir.

Tarihsel süreç içerisinde birçok kırılmalarımız ve dönüşümlerimiz var. Bu kırılma ve dönüşümlerden en büyüğünün, Emevi Döneminde başkentin Medine'den Şam'a taşınması olarak görüyorum. Zira Doğu Roma'nın/Hellen kültür merkezi ve gücü olan Şam'ın, İslam Devleti'ne başkent yapılması güçlü bir kültür etkisi altına girmesini de doğurmuştur. Bu etki, İslam dünyasının mevzuları ve tartışma odaklarının değişmesine neden olmuştur. Türk-İslam dünyası ile Batı dünyası arasında kırılmalardan biri de 18. yüzyılda yaşanmıştır. Bu dönemde Batı'da yaşanan felsefe-bilim sürecine yabancı kalınmıştır. Bu yabancılık durumuna dair tespit; Descartes'in Hollandalı bir öğrenciye yazmış olduğu mektupta "... Felsefenin yalnız Batıda değil Osmanlılarda da kabul görmesini umut ettiğini" söylemesidir. Bu eksikliğin fark edilmesi 1700'lü yılların başında fark eden Yanyalı Esat Efendi başkanlığındaki bir heyet klasik Yunan eserlerini Grekçeden Arapçaya çevirme faaliyetlerini başlatmışlardı. Bu heyet, başta "Fizika" adlı eseri olmak üzere Aristoteles'in mantık ve fizik olmak üzere temel eserlerini ve Porphyrius'un, İsağoji adlı eserini Arapça'ya tercüme etmişlerdir.

Mitoloji eksenli felsefe yapma biçiminden kopamamış olan Klasik Yunan Felsefesi yerine felsefe-bilim uzantısındaki çizgiyi tercih etmemek önemli bir kırılmaydı. Newton'un 1687 yılında yazılan Principia/Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri eserini tercüme etmek yerine Newton tarafından çoğu çürütülmüş olan Aristoteles'in fizik anlayışını içeren "Fizika" adlı eserini tercüme etmek doğru olmayan bir tercih gibi durmaktaydı. Yanyalı Esat Efendi ve heyeti neden böyle bir tercihte bulundu çok anlaşılır değil. Eğer tercihler farklı olsaydı bir şeyler farklı olur muydu zannedersen olurdu. Bu tercihte önemli bir tartışma konusu da ortaya çıkıyor. Böylesi bir tercihin nedeni, ne kadar "Helenleşme" ile ilgilidir? Yanyalı Esat Efendi'nin tercihi "İlk Muallim" payesinin de verilmesini sağlayan Hellen veya Yunani kültüre duyulan hayranlıktan uzak olduğu söylenemez. Böylesi bir durum; kültürel kod olarak varlık bulmamış olsa da yönelimsel bir eğilim ve tutum olarak kendini göstermiştir. Şunu da söylemeliyim ki bu çözümler, semiyolojik/göstergebilim bir okuma biçimidir. Doğruluk veya hakikat iddiası taşımamaktadır. Diğer bir kırılma, 19. yüzyılın son çeyreğinde çoğunluğu Fransa'ya gönderilen öğrenciler ve başta pozitivist düşüncüyü içeren metinlerin topraklarımıza seyahati. Nitekim Fransız bir gezgin kendi ülkesinde rast gelmediği metinlere ülkemizde rast gelmesine şaşkınlığını ifade eder. Sert bir ideoloji ve yöntemin hazımsızlığını sancılı biçimde yaşadık hâlâ yaşamaya devam ediyoruz.

18. ve 19. yüzyıldaki Avrupa'da meydana gelen hızlı değişim, 20. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nin zayıflatılması ve dağıtılması sürecini daha da hızlandırdı. Yeni kurulan devletin kurucuları ve yöneticileri, bu "mağlubiyeti" bizatihi tanıdığı olduğu için Batı'yı algılama biçimi galip gelenler olduğu için çağdaşlaşma adına "Batılılaşma" sendromuna kapılmışlardır. Bu sendrom, İbrahim Hoca'nın bahsettiği "sabiteler" ve "ilkeler" düzlemi yerle bir olmasına neden olmuştur. Başta eğitim olmak üzere tüm kurumlarda yaklaşık 100 yıldır yeni sabiteler ve ilkeler arıyoruz. Henüz bulamıyoruz zira neyi nerede kaybettiğimizi bilmiyoruz. Bu kafası karışık arayışın en bariz göstergelerinden biri, Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2018

yılında açıklamış olduğu 2023 Vizyon Belgesi'dir. Yenilikçi bakış ve uygulamaları esas alan bu vizyon belgesi, 21. yüzyılda insanın dönüştürülmesi amacı taşıyan felsefi, bilimsel ve kültürel hareket olan Transhümanizme ve teknolojik tekillige (insan zihni ile süper yapay zekâ makineyi birleştirmek) atıfta bulunuyordu. Böylesi bir dönüştürme amacına karşın "İnsanı nasıl koruyacağız?" kaygısıyla insanın kalp ve duygu durumunu korunacağını önerisinde bulunuyordu. Evet bu öneri ve düzlem çok nostaljik, otantik ve çok güzel fakat sadra şifa olur mu yani meselelerimizi çözer mi? Hiç zannetmiyorum. İdeal bir vizyon fakat gerçekçi değil. Meselelerin neliğini doğru anlayıp süreçlere nasıl hâkim olacağımızı, süreçleri nasıl yöneteceğimizin bilgi ve yöntemlerini edinmemiz gerekir. Aksi takdirde şaşkınlık içerisindeki arayışlarımız bizi yanıltmaya ve hata yapmamıza devam ettirecek.

Ben ideal olup gerçekçi düzlemde uzak olan bu tür bakışların meselelerimizi çözmediğini düşünüyorum. Zira bu tür nostaljik yaklaşımlar, yerinde, doğru ve geçerli yaklaşımlar değildir. Tanzimat'tan beri Batılı bilgi ve bilime yaklaşımımız ya taklitçi ya da tepkisel olmuştur. 1990'larda ülkemiz fikri ve kültürel hayatında "bilginin İslamlaştırılması" ya da "İslam'ın bilimselleştirilmesi" revaçta olan tartışmalardan biriydi. "Bilginin İslamlaştırılması" ve "İslam'ın bilimselleştirilmesi" bilgi-bilim ile İslam arasında bir teklif veya uzlaşma çabası olsa da ben bu "teklifin" doğru bir teklif olduğunu düşünmüyorum. Zira bu teklif, yeni bir teklif değildi. Merhum Mehmet Akif Ersoy, "Asrın idrakine söyletmeliyiz, İslam'ı" ifadesi de bilim ile İslam'ın uzlaştırılma çabasının bir göstergesidir. Asrın idraki sorunlu ise sorunlu olan bir şeyle hakiki olan İslam'ın idrakinin buluşması nasıl mümkündür? Hele ki dinden ve yaratıcı bir varlık düzleminden kopmuş olan bilgi ve bilimin, İslamlaşması nasıl mümkün olacaktı? Nitekim 1990'larda yapılmış olan bu tartışmaların, bize çok bir şey hatta hiçbir şey vermediğini gördük. Hatta biraz daha kışkırtıcı bir şey söyleyeyim. İslam'ın bilimselleştirilmesi tartışmaları, Adnan Oktar'ı ve onun yazdığı iddia edilen metinleri meydana getirdi. Bu tür söylemlerin ayakları yere basması mümkün

olmadığı için bu tür tuhaf gerçeklikler üretmesi gayet doğaldı.

Hem kendi kavramsal ve kuramsal düşünce dünyamızın hem kurumsal yapılarımızın tahrip olduğu düzende kendi sabitelerimizi ve ilkelerimizi nasıl inşa edeceğimiz önemli bir sorun. Zira burada “Yükseköğretimde Bilgi Sorunu Eleştiri ve Teklifler Çalıştayı”nda dahi birçok yabancı kavram, terim ve kuramlar üzerinden meseleleri anlamaya çalışıyoruz. Oysa dilimiz ve tarih boyunca edindiğimiz tecrübe, kendi düşünce dünyamızı ve kurumlarımızı sağlıklı olarak inşa edebileceğimize dair bize bir imkân sunmaktadır. Kendi özümüzden ve yetilerimizden uzaklaştığımızda yani kendimize yabancılaştıkça özgün bir tecrübe üretmemiz mümkün değildir. Tahkiki olmayıp taklidi olan kuramlar ve kurumsallaşmalar sabun köpüğü misali yaklaşımları ve pratikleri doğuruyor. Böylesi bir perspektifle hakim bir medeniyet kurmak mümkün değil. Böylesi imkânsız bir duruma düşmemek için çok dikkatli olmamız gerekir. Başkalarının kavramları, kuramları ve kurumları ile düşünmek ve yaşamak kafa karışıklığından başa bir şey getirmez. Nitekim bu kafa karışıklığını, Dr. Khalife AL Suwaidi şu cümlelerle ifade ediyor;

“Tıpkı penguenlerin çölde yaşayabilmesi gibi Batı’dan alınan eğitim sistemleri de doğal olarak Körfez coğrafyasına uyum sağlar, bölgemizin sosyal yaşamının doğası ve kalıplarıyla uyumlu olur, çocuklarımız da onunla bir arada yaşardı.”

Latin harflerinin kabulü ve 1930’lu yıllarda Batılı eğitim sisteme uyarlı biçimde yeniden inşa edilen eğitim sisteminin hâlâ uyumsuzluklarını ve sorunlarını yaşamaktayız. 150 yıllık kafa karışıklığımız en çok etkilediği kurum, yüksek öğretim kurumu oldu. Kastım YÖK değil. Üniversite veya akademi eğitimi. YÖK sorunların sebebi değil sorunların sonucudur. Zira Darülfünun’un “eskimiş” olduğunu düşünülen ilim adamlarının yerine yenisi İstanbul Üniversitesi kadrosu ile ikame edilmeye çalışıldı. Bu çabanın, çok başarılı olduğu söylenemez. Osmanlı’nın son dönemi olan çöküş döneminde dahi diyebileceğimiz mütefekkir ve alim niteliğinde şahıslar var. Cumhuriyet döneminde bu ayarda akademisyenler yetiştirdiğimiz iddiasında bulunamayız. Kafa karışıklığı, sabitelerin

ve ilkelerin yıkılmasına yol açtı. Genelde İslam Dünyasında özel de Türkiye’de “kafa duruluğu” veya “netliği” söz konusu değil. Son iki asrın sancılarını başta eğitim olmak üzere hukuki, siyasi, içtimai her alanda yaşamaktayız. Başımızı ne geldiğini bilebilsek sorunun nerede olduğunu görebileceğiz. Sorunu bulmak, çözüme yakın olmaktır ve ne yapacağını bilmektir.

Kendi inşa ettiğimiz bir dünyada değil maruz kaldığımız bir dünyada yaşıyoruz. İnşa etmediğiniz dünyayı elinizde olan klasik metinlerle anlamanız çok zor. Neye maruz kaldığınızı da bilmiyorsanız yaşayacağınız tek şey kafa karışıklığıdır. Kısaca var olan süreçleri çok iyi anlamamız ve sürece hâkim olup onu nasıl yöneteceğimize dair kafa yarmamız gerekir. Anlayacağımız bilgiyi de doğru anladığımız bilgiyi de yeniden kendi kodlarımızda üreterek insan, hayat ve doğaya dair özgün sistemi kurma çabası içerisine girmeliyiz. Yüksek öğretimin şu an durduğu yerin bu perspektiften çok uzak olduğunu söylemeliyim.

YÜKSEK ÖĞRETİMDE *THEORIA* FAALİYETİ YA DA BİLGİ SORUNU

Prof. Dr. Ahmet KESGİN*

Giriş

Bu metin Türkiye yüksek öğretiminde bilgi sorununa odaklanmıştır. İddiamız, yüksek öğretimde öğretilen ve üretilen bilginin büyük oranda ithal ve ithal ikamesi fikirler olduğu yönündedir. Bu değerlendirmeyi bazı hususlar üzerinden yürütmekteyiz. Bunlar ilk olarak tecrübe ve tasavvurdur. Bu hususlar önemlidir, zira herhangi bir alet veya fikir, öncelikle ortaya çıktığı tecrübeye yaslanır. O tecrübenin tamamlayıcı ve aynı zamanda görünür olduğu ana unsurlar varlık, bilgi ve değer alanlarıdır. Bu unsurlar hem tasavvurun oluşmasına katkı sunar hem de belirli bir tasavvurun içinde oluşurlar. O sebeple kavram ve kuramlar belirli bir tasavvuru yansıtır. Metnin ilk bölümlerinde bu hususları ele alarak iddiamız için temel oluşturmaktayız. O sebeple metnin ilk bölümü fazlasıyla soyut bir değerlendirme katmanına sahiptir.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
İletişim: ahmetkesgin@aybu.edu.tr

Bu ilk bölümde insanın bir tecrübe ve tasavvur varlığı olduğu, bu yönüyle onun ürettiği bilimsel çalışmalar ve ileri sürdüğü teoriler bu tecrübe ve tasavvurun varlık, bilgi ve değer hakkındaki görüşlerini yansıtacağı ve taşıyacağı hususunu ileri sürmekteyiz. Böylece bugün, eğitim kurumlarında ders konusu haline getirilen bilim dallarına temel teşkil eden metin ve muhtevaların batı-merkezci, dolayısıyla daha görünür ayrıntıda etnik-merkezci olduğunu bazı örnekler ile ortaya koymaktayız. Yüksek öğretimde tedris edilen bilginin batı tecrübesi ve tasavvuruna yaslandığını, dolayısıyla onun varlık, bilgi ve değer anlayış, teori, tutum ve davranışları ile oluştuğunu ifade etmek gerekir.

Bu hususu işlemedeki amacımız, zaten içinde olduğumuz eğitim süreçlerinin bilgiye dair durumunun fotoğrafını çekmektir. Konunun kapsamı budur. Sınırları ise öncelikle bazı kavramlar ile oluşturulmaktadır. Bunlar tecrübe, tasavvur, varlık, bilgi, değer, ortam ve bağlamdır. Bununla birlikte örneklerimizi insan ve toplum bilimleri ile sınırlı tuttuk. Orada da kısa da olsa başka bazı bilim dallarına değinmek ile birlikte tarih bilimine odaklandık. Bunlar meselenin somutlaşması için yeterli iken örnekler rahatlıkla felsefeye, psikolojiye, siyaset bilimine, antropoji vs.ye teşmil edilebilir. Kaldı ki felsefede bunu bütün boyutları ile göstermek de mümkündür.

Diğer taraftan üniversitedeki bilimsel faaliyetleri bir teori (theoria) faaliyeti olarak ele aldık. Kuram ya da nazariye kavramlarını bu metinde neredeyse hiç kullanmadık. Zira üniversite kavramının kendisinden başlayarak yapılanmasına kadar hemen her türlü görünümü, batı-merkezci bir yapılanma ve muhtevaya sahip olması sebebiyle yine orada batı-merkezciliği göstermesi bakımından bu kavramlar kullanılmıştır. Theoria-University, nazariye-külliyeye eşleşmeleri, felsefedeki külliler/tümeller bahsindeki varlık düşüncesiyle doğrudan ilgileri bakımından dahi önemli farklılıklara işaret ederler. Dolayısıyla nazariye ile teori arasında yaslandığı tecrübe ve şekillendiği tasavvur farkı vardır. Bu husus, başka bir metinde ele alınacak kadar önemli ve niteliklidir.

Sonuçta bu metinde yüksek öğretimde bilgi sorununun

fotoğrafını çekme ya da onu tasvir etme niyetindeyiz. Bununla birlikte metinden beklenen şey, tasvir ettiğimiz hususlara dair belirli bir farkındalığın oluşmasına ve üniversitelerde bulunan bölümlerdeki her türlü yapılanmada bu farkındalığın izlerinin görülebilmesine mütevazı bir katkı sunmasıdır.

1. Bilginin İnşası ve Taşıdığı Unsurlar: Varlık, Bilgi ve Değer

Üniversiteler öncelikli olarak bilgi yuvaları olarak görülür. İnsanlığın bilgi konusunda toplam hasılasının tedrisatının yapıldığı kurumlardır. Bilgiyi elde etmede veya vermedeki amaca göre bilgi-insan ilişkisi değişiklik gösterebilir. Bu değişiklik, ilişkinin mahiyetine göre farklılık gösterir ve bu tabiidir. Bilginin nasıl meydana geldiği, niçin elde edildiği, neye hizmet edeceği gibi soruların cevaplarından ziyade bu metinde nerede ve hangi tecrübeye yaslanarak üretildiği hususunu irdeledik. Buna göre bilgi, kendisini üreten insan ve toplumların tarihsel tecrübesini dışarıda bırakarak gelişemez. O tecrübeye mündemiç olan tasavvur ve onun taşıyıcı unsurları ile açığa çıkar ve onları da taşır. Buna göre her bilgi, belirli bir varlık düşüncesini taşımakla mükelleftir diyebiliriz.

Bugün tedrisatı yapılan bilimlerin kendi varlık anlayışlarını nasıl yansıttıklarını, ilgisiz gibi görünen metinlere dahi nasıl bu anlayışların sindiğini görmek mümkündür. Bununla birlikte Müslüman toplumların tasavvurunda bulunan varlık ağacına göre mutlak, mümkün ve mümteni varlık anlayışları, bütün diğerleri gibi aslında insanın kendisine içinde bulunduğu alemde nihai anlamda bir konum tayin etme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu husus toplum tasavvurunda duruyor olmasına rağmen üniversitelerde ise bazı bilim dallarının işlediği konular arasında olmaktan öte bir karşılığı yoktur. Zira üniversite veya diğer eğitim kurumlarındaki tedrisata konu edilen bilim alanlarında başka bir varlık anlayışının hakimiyeti vardır. Bir örnek vermek gerekirse, eğer dilde sadeleşme niyetiyle felsefi bir metin veya yazıda *mümkün* ifadesi yerine *olanak* ifadesi tercih ediliyorsa, bu durum hem bir kopuşun hem de başka varlık anlayışının hakimiyetine açık hale gelişin göstergesi olarak

okunabilir. Bu durumda bir bilimsel tutum olarak sergilenen tavır, aslında yeni bilimsel tasavvurun ideolojisinden başkası değildir ve zaten orada *teori* olarak gelmiş olan “nesnel bilgi”, aynı zamanda bilimsel bir hakikat olarak çoktan kabul görmüştür. Herhangi bir teori ise varlık anlayışı ile gelir ve onu asla dışarıda bırakmaz. Pek çok bilim alanındaki grand theorianın başka tecrübe ve tasavvura ait olması hasebiyle onun tasavvurundaki varlık anlayışı çeşitli bilim dalları aracılığıyla kendini icbar etmektedir. Bu durumda pek tabii olarak değerler de bu yeni duruma göre gelir ve *bireyleri* inşa eder ve her şeyi zaman içinde değiştirir. Şimdi bu hususa daha ayrıntılı değinerek meselenin önemini ele alalım.

İnsan, varlık kazandığı bu alemde üç temel mesele etrafında insan olarak inşasının gereğini arar ve ikrar eder. Bunlar varlık, bilgi ve değerdir. Hind, Çin, Yunan, Semavî Dinler vs. bütün kadim tefekkürde farklı kavramlar ile ifade edilse de bu unsurlar hep aynıdır. Bu hususlar, insan dimağında yüzyıllardır değerlendirme çeşitliliğine sahip olsalar da onun hayatında birbirinin görünür yüzleridir. Birine eğilindiğinde, onda diğerlerini görmek mümkündür. Bunlar birbirini taşıyan ve tamamlayan meselelerdir. Sözelimi bir filozofun bilgi anlayışını irdelerken orada onun varlık ve değer ile ilgili tefekkürünü de görmek mümkündür.

Varlık olarak mutlak olanı veya varoluştaki kaybolup gidende mutlak olanı arama çabası Varlık tefekküründe ana çizgiyi oluşturur. Bu arayış, içinde veya kendisi ile var olduğu alemde insanın kendisine konum kazandırır ve bu çaba adeta onun insan oluşunun tabii sonucudur.

İnsan gerek mutlak olanı ararken gerekse mutlak olma yolunda çabalarken bir bilme süreci içindedir. Bu, insanın tamamlayıcı unsuru olarak doğuştan getirdiği bir niteliktir. Bilmek, bir akletme faaliyetidir. Bilme çabası, başlangıçta kaçınılmaz bir zorunluluktur. Zira canlılığını idame ettirebilmek için öncelikle buna ihtiyaç vardır. Bu bilme süreci zamanla çok daha karmaşık ve yüksek mertebelere yönelebilmektedir.

İnsan, bu alemde tek başına var olmamıştır. İnsanlar vardır ve bu durum başkası ile birlikte var olmayı zorunlu kılar. Dolayısıyla bir ilişki varlığıdır. İnsan, ilişkilerini tanzim eder. Onlara farklı

katmanlarda çerçeveler sunar. Bu çerçeveler, toplumsal hayatta ahlâk, hukuk vs. gibi meseleler olarak tasnif edilirler. İnsan, vazettiği bu meseleler aracılığıyla kendisiyle münasebetinden başlayarak başkası, alem ve mutlak varlık ile ilişkilerini düzenler. Bu yönüyle de bir değer varlığıdır. İnsan, bir değer varlığı olarak buradadır. Belirli bir zamanın içindedir. O belirli zaman, onun ilişkilerinin mahiyetini belirleyen önemli bir husustur.

İnsan, bilme çabasında iken hem içinde bulunduğu zamanın şartları içindedir hem de onu aşabilme imkanına sahip bir varlık olarak temayüz edebilmektedir. Bilme faaliyeti tek başına bir zihinsel süreçten ibaret değildir. Varlık koşulları itibariyle insan, tâbi olduğu hususların onu koşullandırdığı/çevrelediği ve bu yönüyle de kendi hudutlarını tayin edebilen bir varlıktır. Bunlar ile birlikte var oluşunu gerçekleştirirken tasarımlar yapar ve onları araçsallaştırarak hayatına hudutlar çizer. Başka hudutlar ile kesişen noktalar insana yeni tecrübe katmanları katar. Böylece onun tasavvuru oluşur. Oluşan tasavvur ile bu sefer tâbi olduğu veya olması gerektiği çerçeveler, çevreler tanzim eder.

İnsan tasavvur edebilen bir varlıktır. Tasavvur, yalnızca zihinsel bir bilgilenme süreciyle oluşmaz. Tecrübidir. Diğer bir ifade ile tecrübe, tasavvurun oluşumu ve gelişimi için ön koşuldur. Tasavvur, sahibinin içinde olduğu bağlamın mana ve mayası ile gelişir. Bununla beraber insan akış içindeyken gelen bütün içeriklere tasavvuru ile suret kazandırır, onlara hudut tayin eder. Sözelimi bir nesneye veya canlıya insanların gösterebileceği tutum ve tavrın sınırları öncelikle onunla ilgili tasavvur ile çizilir. Gelişen münasebetler sonucunda ise yeni tasavvurlar edinilebilir.

İnsan tasavvuru, yukarıda zikrettiğimiz varlık-bilgi-değer ekseninde bulunan her bir unsuru içermektedir. Tasavvur, insanın mücehhez olduğu varlık koşulları gereği bu üç unsuru zorunlu olarak yansıtır. Canlılığını idame ettirebilmek için insanın harcadığı emeğe bir tasavvur içkindir. İmal ederken, eşyayı dönüştürürken bir iş ortaya koyar. İnsan-insan ilişkisinde ortaya çıkan şey, onun fiilleri bakımından bir eylemdir. Bütün bunlara bir tasavvur eşlik eder. İnsanın emeği,

işi ve eylemi belirli bir tasavvurun içinde cereyan eder.

İnsan, bir tasavvurun içinden konuşur. Sözler, esasında bir tasavvurun dışı vuran göstergeleridir. İnsan, tasavvurunu dengede tutmak zorundadır. Dengesizlikler olduğu dönemler, özellikle bir tarafın ağır bastığı etkileşimlerin yaşandığı geçiş dönemlerinde, dengesiz kişilikler daha görünür olur ve çatışmaya daha açık ortamlar oluşur. O sebeple öncelikle içindeki hakikat ile dıştan maruz kalınan durum arasında çatışmaların yaşanılması kaçınılmazdır. Birbirinden farklı iki tasavvura dair cümle oluşturarak tasavvur bahsindeki yazılanları belirgin hale getirmek mümkündür:

a) İnsan, doğası gereği güvenilmez, şöhret düşkününü ve güç peşinde olan bir varlıktır.

b) İnsan, fitratında güvensizlik, şöhret düşkünlüğü ve güç sahibi olma arzusu olan bir varlıktır.

İki cümle, satıhta aynı manaya sahiptir demek mümkündür. İnsan, söz konusu nitelikleri haiz bir varlıktır. Ancak üzerinde tefekkür etmeye devam ettikçe ve derinleştikçe bu iki ifadenin hangi tasavvur dünyasına ait olduğunu da görmek mümkündür. Cümlelerin hangi tarihsel tecrübeye yaslandığı, ifade sahibinin varlık hakkındaki fikrini, maddi-manevi hangi değerler ile yaşadığını ve bilgi kaynaklarının neler olduğunu, dahası bilgiyi hangi temel zemin/tecrübe üzerinde/içinde aradığı ve inşa ettiğini gösterir. Hem o insan, dolayısıyla onun tasavvuru hakkında hem de insan türüne nasıl baktığı ile ilgili muhatabına bilgiler sağlamış olur. İlkindeki varlık anlayışının, tanrı-insan inanç ve tefekkürüne alışmış olan zihinlere yerleşen tasavvurun, insan-tanrı inanç ve tefekkür geleneğine geçiş yapmada zorlanmayacak bir hazırbulunuşluğuna işaret eder. Şu durumda bu cümlenin anlattığı şey, tanrı-insan (İsa) tasavvuruna yaslanan ve buna göre kendi maddi (iktidar) manevi (papalık) hiyerarşisini kuran Kilise'nin, kendi okullarında işlediği bu dogması yanında aynı tasavvur bu sefer, insan-tanrı, yani her şeyin ölçütü olarak insan aklına tanrılık makamının bahşedilişini görüyoruz. Bu sefer kilisenin yerini yeni kurumlar ve zihinler almaktadır. Ancak tasavvur aynıdır. Şu durumda insanın bir doğası vardır

ve varlık katmanlarında bu haliyle diğer varlıklar gibi tek başınadır.

İkinci cümle farklı bir tasavvura yaslanan, dolayısıyla farklı varlık anlayışına sahip olan bir tasavvurun dışavurumudur. Mutlak varlık, insanın yaratıcısıdır ve bütün bilgi ve değer sistemi buna göre okunur ve inşa edilir. Bu iki cümle birbirinden çok farklı tecrübe ve tasavvur dünyasına işaret eder. İkincisinin kabul gördüğü yere ilki girdiğinde, zaman içinde tasavvuru ve ona temel teşkil eden tecrübeyi değiştirebilmektedir.

Tekrar, kurulan bu tür cümlelere dönecek olursak bunlar, insanın tasavvuru hakkında bilgi verir, zira insan kendi tasavvuru içinden konuşur demiştik. İnsan, sabah yola çıktığından itibaren tabiat ve içinde bulunanlar ile kurduğu münasebetleri işte bu tasavvur ile kurar. Selam verirken kullandığı ifadeden kurduğu nazariyeye, yani müşahhas ve muayyen olandan mücerret olana oluşan ve gelişen her şey, belirli bir tasavvuru yansıtır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, her tasavvur bir varlık tefekkürü ve anlayışına dayanır. Bilgi ve değer eksenini bu tefekkür ve anlayışın tamamlayıcı unsurlarıdır. İnsan bir toplum ile varoluşunu ikame, idare ve tahkim eder. Varoluş bu şekilde devam ederken ona suret kazandıran şey, insanın edindiği ve geliştirdiği, iş ve eylemlerini yerine göre kolaylaştıran veya zorlaştıran onun tasavvurudur. İnsan doğası veya fitratıyla temellendirilen bilgi katman ve kategorilerinden bağımsız olarak bu husus, insanın içinde ve içine doğduğu durumdur. Tarih varlığı olarak insanın tarihiyle bulduğu, geliştirdiği ve değiştirebildiği bir şeydir. Bütün bunlar etkileşimler ile oluşur. İnsan, kendi tabiatı olan bir varlık olarak tabiatla ve hemcinsleri ile kurduğu ilişki ile bunu inşa eder. Tabii bunlar kavramlar ve tecrübe ile gelişen şeylerdir. Tasavvur bu ikisinin arasındadır, içinde kavramın teşekkül ettiği zemindir. Tecrübe ise tasavvuru şekillendirir. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse kavram ve bilgi tasavvura; tasavvur ise tecrübeye yaslanmadan oluşmaz. Oluşmaları durumunda mahiyet sorunu ile birlikte kalıcılık sorunu yaşanır. O sebeple kalıcı ve mahiyet kazanmış olan bir kavram tasavvura yaslanır. O ise aynı hususta tecrübeye dayanır.

2. *Tecrübe ve Tasavvur: Bilgi ve Kavram*

Varlık, bilgi ve değer aynı zamanda felsefe konularından olan Varlık (Ontoloji), Bilgi (Epistemeoloji) ve Ahlâk Felsefeleri (Etik) alanlarının derinleştirdiği hususlardır. Bu üç konuyu insan, hem zihninde bir bilgi konusu haline getirmiştir hem de varoluş sürecinde bunlardan kendisine yaslanabileceği (yaşantı), savunabileceği (bilgi, kavrama) ve inşa edebileceği (davranış) hayatı için istifade etmiştir. Bütün bunlar tecrübeden bağımsız gelişebilecek hususlar değildir.

Tecrübe, tek başına bir şeyler yaşamak olarak düşünülmemelidir. O en geniş manasında tamamıyla saf kişisel hususları dahi içerir. Rüya da bir tecrübedir, kısa süreli zihinden gelip geçen de ona dahil edilmelidir. Öğrendiklerimiz ile eylediklerimiz tecrübelerin unsurlarıdır. Tecrübe, insanın kendi zamanında hudutlarını kestiremediği belirsizlik sınırlarına kadar idrak edilerek yaşadığı hasıladır. Tecrübe, hayatın kendisidir; canlılığın içinde var olduğu zaman kesitindeki idrak edilmiş bütün hususları kapsar.

Buradan hareketle tecrübeden bağımsız bir tasavvur; tasavvurdan bağımsız bir kavram söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle kavramlar belirli bir tasavvur içinde oluşur ve onu yansıtırken, tasavvur da bir tecrübeyi içinde teşekkül eder. Tecrübe bireysel olarak yaşanmak ile birlikte topluluklar ve toplumlar için bir mana olarak kendisini izhar eder. Bir taraftan mirastır, ki o mirasın içinde müktesebat da vardır, diğer taraftan yaşanan bir haldir. Dolayısıyla insan, bir miras varlığı olarak aynı zamanda o mirası taşıyan ve yaşayan bir varlıktır. İnsanın devraldığı tecrübe birbirinden farklı zemin ve paydaşlar ile şekillenir. O sebeple farklı tasavvurlar vardır. Bunun içinde şekillenen kavramlar, başka tecrübelerle göç ettiğinde söz konusu tecrübeyi en azından kısa vadede tamamen dışarıda bırakamaz.

Örneğin, yeryüzünde insanların kabul ettiği çeşitli dinler vardır. Bu dinlerin ortak niteliklerinden bir kısmı Mutlak Varlık ve ahiret inancıdır. Bununla birlikte farklı tanrı/ilah ve ahiret tasavvur ve inançlarının olduğunu biliyoruz. Farklı inançlarda Tanrı kavramına yüklenen mana ve muhtevanın birbirinden farklılık gösterdiğini ifade edebiliriz.

Her bir farklılık zaten kendi çevresini ve kitlesini oluşturmaktadır. Zira farklı tecrübelerin varlığı söz konusudur. O sebeple birbirinden farklı varlık, bilgi ve ahlak anlayışları söz konusudur.

İnsanın kendi tarihini oluşturması bu şekilde mümkün hale gelebilmektedir. Tecrübe birçok unsur tarafından inşa edilir. Din bunlardan yalnızca birisidir. Şu hâlde, tecrübenin tamamlayıcı unsurlarından olan herhangi bir dinin, sözgelimi Yahudilik-Hristiyanlık tesiri olmadan bir varlık anlayışı, bununla şekillenmeyen bir tasavvur düşünülemez demek mümkündür. Din, dahası onun alt unsurları olan mezhep ve meşrepler insanların genellikle doğarken devraldıkları mirastır. Hayatlarını bunların farkındalığı ile geçirirler. Dolayısıyla din, elbette başka unsurlar ile birlikte oluşan tecrübeye katkı sağlar. Örneğin, Avrupa ülkelerinde yaşayan insanlar çoğunlukla Hristiyan'dır. Bu ülkelerin yaşadığı tecrübeyi bundan bağımsızlaştırarak değerlendirmemek gerekir. Orada ortaya çıkan bilgi, felsefe, bilim, tutum ve davranışları tecrübenin tamamlayıcı unsurları ile birlikte anlamlandırılmalıdır. Şimdi bu tecrübeye biraz daha yakından bakalım.

Bugünkü batı siyasi, kültürel ve tarihsel tecrübesi kendini yerine göre eski Mısır/Yunan/Hind, Roma ve Hristiyanlık-Yahudilik temellerine oturtarak inşa eder ve bu iddia bugün bilim üretilen yüksek öğretimde bilimsel hakikat olarak öğretilir. Akıl, bilim, hukuk ve din eksenine oturttuğu zeminin çıktıkları olarak zikredilen tecrübeleri kendine kök kabul eder. Bu kökler bazen eski Mısır medeniyeti olarak görünür bazen de Hind; nihai olarak da Yunan düşüncesi ile iltisaklı olarak temellendirir. Bunun çeşitli gerekçeleri vardır. Bu temellendirme çabaları daha çok 18. yy'dan itibaren yoğunluk kazanır. Zira o tarihlere gelindiğinde yaklaşık 200 yıldır Amerika kıtasından Hind Asyası'na, Yeni Zelanda'dan Fildişi Sahili'ne dünyanın dört bir yanında batı Avrupalılar, barbarlık düzeyinde hem yerlilere soykırımlar uygulamakta hem de o bölgeleri kaynaklarına yönelik sömürgeleştirilmektedir. Bu süreç onlar için keşifler, başka topluluk ve toplumlar için ölüm, yoksunluk ve yoksulluklar demektir. Aynı zamanda köle ticareti, tarihinin en parlak ticari tecrübesini yaşamaktadır.

İçeride ise Batı Hristiyanlığı ve bütün boyutları ile iktidar olan Katolik Hristiyanlığı, mutlak iktidar gücünü kaybetmektedir. Avrupalı Alamaniler, Lombardlar, Angler, Saksonlar, Gotlar vs. kendi yerel kiliselerini kurmak için Roma Kilisesi'ne isyan etmiştir. Zira 800 yıllarında Avrupalı kralları vaftiz etmeye ve ilan etmeye başladıklarının üzerinden yaklaşık 800 yıl geçmiştir ve iktidarlar meşruiyetlerini kendi kiliselerinden almak istemektedirler. Bu ise çok çetin geçen mücadelelere zemin hazırlamıştır. Cadı avı ve engizisyon mahkeme süreçleri zamanla tamamen bu süreçlere vesile kılınmıştır. Yeni keşifler, sömürgelere yol açmış, gelen maddi zenginlikler gün geçtikçe kilise içinde iktidar alanı bölünmesine sebep olmuş ve kilise dogmaları hakimiyeti dışında düşünmenin yolları açılmıştır. Elbette bu yeni yolun açılmasında İslâm tefekkürünün tesiri yüksektir. Ancak bu gelişmelerle beraber yine Kilise, Hristiyan ya da Yahudiler olarak düşünür ve üretirler. Zira bu derin ve kuşatıcı tecrübeden uzak kalabilmek imkansızdır. 1400'lü yıllarda ortaya çıkan metinlerin bir kısmı sonraki dönemlerin karakterini şekillendirirken aynı zamanda nüvesidir. Buna göre Kiliseler'de ta'lim ettirilen metinlerde varlık, bilgi ve değer alanlarında yoğun Kilise dogmaları hala devam ederken, kilise süreçlerinden daha bağımsız, ancak onun kalıpları ile şekillenmiş yeni metinler ortaya çıkmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz tecrübeler, onların tasavvurlarına elbette tesir eden tecrübelerdir ve daha sonraki çeşitli metin ve bilim dallarındaki rekabet, çatışma, ilerleme, evrimcilik gibi yorum ve teorilerin o alanlarda nasıl daha baskın bir şekilde öne çıktığını görmek mümkündür.

Bu süreçte bilgi kendine tecrübe, deney üzerinden dogma dışında akıl yürütmeler ile yeni otorite alanı açıyordu. Her ne kadar yine kültürel ve entelektüel *ortam* Hristiyan renkte olsa da varlık, bilgi ve değer alanlarında bir çatışma süreci oluşmuştu ve bu durum Kili-se'nin aleyhine geliyor gibi görünse de söz konusu *ortamın* başta entelektüel mirasını kuran ve sürdüren unsur olması hasebiyle içeriklerin kalıpları ve yaslandığı tecrübe Yahudi-Hristiyan tecrübe idi. Süregiden *ortam*, sürekli olarak çatışıyor ve insan, tarih ve gelecek tasavvurları bu ortama uygun metinlerin oluşmasını mümkün

kılıyordu. Bilgiyi inşa ederken artık buyrukların dönüştüğü dogmalar yanında (bu yeni süreçte karşısında gibidir, ancak orada oluşan kalıbın içindedir) “akılcı” yorumlar ile dogmalar dışına çıkıyor gibi görünse de konuşan ve yazan mütefekkir, aynı şeye bakarak yazmaktadır. Bu tecrübenin içinde oluşan tasavvur ile yazar, insanı yaratılışı itibariyle günahkâr olmak yerine onun “doğası” gereği güvenilmez, şöhret düşkün, güç peşinde olan, çıkarıcı bir varlık olarak tasvir edecektir.

Bilginin oluşabilmesi, insanın makul varlık olması ile doğrudan ilgilidir. Taakkul ve tefekkür bir insan eylemidir. Bunu o sebeple hangi tecrübenin insanının gerçekleştirdiği önem arz eder. Batıda dönüşüm, fitrattan doğaya idi. Ancak bu bir dönüşümdü. Zira tecrübe ana kalıpları itibariyle devam ediyordu. Tasavvurda yaşanan farklılaşma fikirde kökten bir değişimi değil dönüşümü gösterir. Tasavvuru oluşturan unsurlardan öne çıkan ve belirgin olan birinin yerini zamanın şartlarına bağlı olarak bir diğerinin alması demek olan dönüşüm, esasında ana yatağın aynı şekilde kaldığını gösterir. Hiç şüphesiz zamanla “şeylerin doğası”na yönelik “teorik” okumada “fitri” olanın yerini bir şeyin “doğası” almıştı. İlkinde doğrudan Kilise dogmaları belirleyici iken ikincisieve Yahudi-Hristiyan tasavvurunun gölgesi kaçınılmaz bir şekilde düşmüştür. Zira metin yazarı oradan konuşur. Yazar hem tecrübeye yaslanarak oluşturduğu karineler için oraya bakar hem de içinden konuştuğu tasavvurun oturduğu zemin orasıdır.

Bu hususu biraz daha temellendirelim. Herhangi bir fikir, öncelikle tefekküre dayanır. Metinler, mütefekkersiz oluşamaz ve muhakkak bir şeyler anlatır. Anlattığı husus bazı temel varsayımlara ve kavramlara yaslanır. İşte belirli bir insan -mütefekkir- nasıl bir tecrübenin içinde teşekkül etmiş olan tasavvur ile okuyor ve yazıyor ise kavramlar ve varsayımlar bunları yansıtır ve bunlardan bağımsız olarak değerlendirilemez.

Burada esas ağırlık noktası tecrübenindir. İnsan tecrübi bir varlıktır demiştik. Bu ifade insanı inşa eden şeyin tamamen tecrübe olduğu manasına gelmez. Ancak o olmadan da insan, bir imkân

varlığı olarak insanlığını tekâmül ettiremez. Zira tekâmül, tecrübe-beden beslenir. İnsan, içinde yaşadığı tarih ve çevre ile tekâmül edebilen bir varlıktır. Tecrübe insanın kendisini açabildiği ve onu genişletebildiği bir imkânlar alanıdır. Bilgi bu varlığın taakul ve tefekkürü, gözlem ve deney ile yürüttüğü süreçlerin belirli bir yöntemi/usulü ile ortaya çıkar. Bilginin temel unsurları olan kavramların doğması, gelişmesi ve sönümlenmesi de bu ortamda oluşur. Kavram, bilginin tamamlayıcı ve taşıyıcı unsurudur. Dahası üzerine bilginin inşa edildiği unsurdur. Kimi kavramlar, bilgiye suret/biçim de kazandırır. Bunlar kullanıldıkları hususta esasa dair bilgileri yansıtır. Bu kavramları başka metinlerimde mihver kavramlar olarak tanımladığımı belirtmem gerekir.

Bütün bu süreçler nihai olarak insan tecrübesinden bağımsız gerçekleşemez. İnsan belirli bir zaman ve mekân içinde/ile yaşar. İster zihinde bir kategori isterse insandan bağımsız olarak tanımlanmış bir husus olsun, zaman ve mekân ile insan kendini ve belirli bir topluluk ile yaşar. Bu iki unsur tasavvurun yöreden bölgeye belirli sınırlar içinde teşekkül etmesinin meşru zemindir. İnsan ve onun birlikte var olduğu topluluğun sınırlarını belirleyen şey bir taraftan mekânın (yöre, bölge, ülke, soğuk, ılıman, sıcak, dağ, ova vs.) mahiyeti diğer taraftan zaman ile gelişen değişim ve dönüşüm tasavvurun sınırlarını tayin eder. O sebeple tasavvura odaklandığımızda dünya üzerinde tıpkı siyasî sınırlar gibi tasavvur sınırları vardır. Siyasî birlikler, kendi rejimleri doğrultusunda tasavvur sınırları oluşturmak çabasında olurlar ve bunun için birçok kaynaktan yararlanırlar. Kimisi kendi tabii akışı içinde oluşan süreci toparlar ve sınırları içinde yaşayan insanlara çocukluktan başlayarak bunu sürekli olarak kazandırmak isterler. Kimisi de seçkin zümreler eliyle değiştirmek isterler ve farklı tasavvurlar geliştirmek için dayatırlar. Bu dayatma yalnızca siyaset aracılığıyla oluşmaz, çeşitli alanlarda oluşan seçkinler aracılığıyla da olur. Bununla birlikte benzer tasavvurlara sahip topluluklar aynı siyasî sınırlarda yaşamayabilir. Zira siyasî rejim ve tutumlar dışında tasavvurun oluşmasına katkı sunan ortak unsurlar vardır. Batı medeniyetinde bu unsurların başında

Katoliklik, Müslüman dünyada ise İslamiyet gibi unsurlar, siyasî sınırları aşarak ortak tasavvur oluşturmaya katkı sunar.

Sonuç olarak her tasavvur bir varlık ve değer anlayışı içerir. Bilgi ve onun inşasında katkısı olan kavram, varsayım, nazariye vs gibi unsurlar nihai noktada bu tasavvur içinde şekillenir. Örneğin nazariye ile teori birbirinin yerine çevrilerek kullanılabilirler birer kavramdırlar. Bizim gibi ülkelerde her ikisi de kullanılmaktadır. Kelimelerin birinin kökeninde Arapça diğesinde eski Yunan ve Latin geçmişi ile birlikte modern batı dilleri vardır. İlkinin kök anlamı bakış/bakmak/bakandır. Yani bir bakını işaret eder, bilginin ana kaynağı olan failin bir fiilini çağrıştırır. Dolayısıyla ortaya çıkan bilginin failinin bir tarih varlığı olduğunu ima etmek ile birlikte bilginin belirli bir tecrübe içinde oluştuğunu ve dolayısıyla belirli bir tasavvura sahip insana işaret eder. Bu kavramda, teori gibi zaman ve mekandan, tarihten bağımsızlaşarak nesnel bir bilgi olmadığı manası içkindir. O sebeple mütevazıdır ve bilginin yaslandığı tecrübeyi ve içinde teşekkül ettiği tasavvuru ima ederek mutlaklık iddiasını dışarıda bırakır. Ayrıca başka bakış ve açıların varlığına da işaret eder. Başka bir ifadeyle bilginin insandaki kaynağı bir kenara, ilmî bir faaliyetin belirli bir bakış açısına sahip olduğu iması bu ifadede güçlüdür. Şu halde nazariye sahibini, o insan yapan temel unsurlar bilginin tekniğe dönüşümünde de belirleyici unsur olmak durumundadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu kavramda bilginin ana kaynağı olan insan unsurunun belirli bir zaman ve mekânda yaşadığı, dolayısıyla belirli bir tasavvura sahip olduğu, başka bir ifadeyle belirli bir mana ortamında yaşadığının mahiyeti kavramın kök manasında aşikar olur. Oysa teori/theoria öğrenme etkinliği, yani bilgi (episteme) söz konusu olduğunda duyular ile gözlemlenerek tekil unsurların öğrenme etkinliği olarak öne çıkan emperia, istori/historia etkinliğinden, yani gelip geçici şeylerin öğrenme, sanı bilgisi (doxa) oluşturma faaliyetinden farklıdır. Zira teorik bilgi (episteme), akıl bilgisidir ve onu kuşatan kavramlar değişmeyen ebedi-ezeli doğruların bilgisidir. Değişen şeylerin değişmeyen özlericevherleri ya bu dünya ötesinde ya da şeylerin içindedir ve

bunu akıl yolu ile bilmek söz konusudur. Daha doğrusu bilgi budur ve bu ise ancak akıl bilgisidir. Nous logos, nomos gibi eski Yunanca kavramlar bu bilme faaliyetinin kavramsal evrenini oluştururlar. İnsanda adeta bir uzuv gibi kabul gören bu akıl olarak tanımlanan unsur, yeni zamanların yegâne bilgi kaynağıdır. Şu durumda teori kavramı aynı zamanda Katolik kilisesinin dogmalarının yerini alacak olan ve Avrupa'nın Aydınlanma döneminde zirvesini yaşayan ve adeta yeni kutsal haline gelen, Yahudi-Hristiyan tecrübesine yaslanan ve onun içinde gelişen tasavvurdan istifade eden aklın ürettiği bilgiye gönderme yapar. Bilgi, kilise dogmalarından bağımsızlaşmış manasına gelen, yeni ama yine Yahudi-Hristiyan olan ve düşünen bireyin seküler aklının faaliyetidir. Tanrı-insandan insan-tanrıya evrilerek farklı görünen ama aynı alışkanlığın yeniden tezahürü olarak baskın unsur olarak tarih sahnesindeki yerini alıyordu. Bu tespiti şimdi şu soru ile bir sonraki konuya bağlayalım: Bugün yaşadığımız dünyada resmi bütün okullarda okutulan alanlara odaklandığımızda bilgilerin teorilerinin (vaftiz) babaları kimlerdir ve hangi tecrübenin içinden üretilmişlerdir?

3. Yüksek Öğretimde Theoria Faaliyeti

Son bıraktığımız yerdeki soruya odaklanarak devam edelim. Tasavvur, kavram ve varsayımdan öncedir diye tespit etmiştik. Dolayısıyla bilgi ve teori belirli bir tasavvur içinde gelişir ve ortaya koyulur. Tasavvur ise tecrübeye yaslanır. Başka bir ifadeyle onunla oluşur, gelişir, değişir ve karşılaşmalara dayanak oluşturur. Bugün üniversitelerimizdeki programlara odaklandığımızda bunları insan ve toplum bilimleri ile fen, mühendislik ve sağlık bilimleri olarak iki ana omurgaya ayırmak mümkündür. Bu omurgalardan insan ve toplum bilimleri alanlarına bakmak ele aldığımız husus ile ilgili bize yeterince bilgi verir.

Bu bilim dallarının ortaya çıkışı, üniversitelerde kürsü ve bölüm sahibi olmaları oldukça yenidir. Yakın zamanlarda oluşmuş ve gelişmişlerdir. İçlerinden bazıları kendilerini uzak geçmiş ile temellendirse de esasında kürsüye kavuşmaları itibariyle, yani

ayrışarak kendi alanlarını tahkim etmeleri çok eskilere gitmez. Bununla beraber bir kimlikleri vardır. Öncelikle Batı Avrupa'da oluşmuş, gelişmiş ve dallara ayrışarak yayılmıştır. Bunlara kimlik kazandıran şey, içinde teşekkül ettikleri tecrübedir. İnsan ve toplum bilimlerinin bir kimlik bir de hareket unsuru vardır. Kimliğine asli rengini veren tecrübi unsur her şeyden önce Yahudilik-Hristiyanlıktır. Zira Roma sonrası bir Avrupalılık kimliği oluşmuş ise bunun sebebi, Hristiyanlığın batı yorumu, oluşumu ve hareketleri idi. Ariuşçuluk gibi farklılıkları ortadan kaldırarak kendi bürokratik hiyerarşisini tanzim edeceği Kiliseyi kuran ve başta Kuzey Avrupa'ya olmak üzere Müslümanların hakimiyetindeki beldelere düzenlenen Haçlı Seferleri, kimliğin oluşumu ve yönün inşası bakımından önemlidir. Hareket unsuru ise bir varoluş biçimidir. Kimlik unsurlarının kazandırdığı bir kabiliyettir. Bu kabiliyet, çatışmadır. Çatışma bir varoluş biçimidir. İster doğuştan günah fikrinden beslenen ve insana temelde kötücül bir bakış açısıyla bakan, isterse insan doğasına güvenilmezlik, kötücüllük atfedilsin, bu bakış açısının yaslandığı tecrübenin, esasında sürekli çatışma ortamı içinde yoğrulması ile doğrudan ilgilidir. Çatışmanın toplumsal bir karakter haline dönüşmesi ve hemen her durumun bu hal üzerine anlamlandırılması ile toplum karakterinde çatışma halinin o toplumu oluşturan unsurlardan birisi olarak var olması birbirinden farklı durumlardır. Başka bir ifade ile çatışma halinin toplumların tamamlayıcı unsurlarından birisi olması ile bir toplumun inşası ve bütün varoluş biçimini çatışma hali ile oluşturması başka bir şeydir. İlkinde toplumun hallerinden biri iken ikincisinde toplum çatışma ile inşa olmuştur ve tanımlayıcı ana unsur haline gelmiştir. Kimliğin inşası ve hareket unsuru bakımından metinler, genellikle söz konusu tecrübe içinde teşekkül etmiş olan tasavvurların neticesidir.

Metinlerin ekseriyeti bu varoluş biçimini yansıtırken yazarlar her daim Yahudi-Hristiyan olarak yazmışlardır. Bu husus, insan ve toplum bilimleri açısından önemlidir. Bu tespitler sonrası 18. yy. ve sonrasına, bize yeterince bilgi sağlayacak kadar odaklanabiliriz. Batı Avrupa'nın 18. yy.'ı çok çetin ve büyük iddialar ile geçmiştir.

Bunun yanında Kilise dogmatik ve hiyerarşik otoritesinin sarsılması iyice belirginleşmiştir. Ayrıca Katolik Kilisesi dışında başka kiliseler, yani yeni otoriteler kalıcı hale gelmiştir. Protestan kiliseler önce kuzeyde yayılmış ve giderek Avrupa'nın her bölgesinde görünür olmaya başlamıştır. Bürokratik-politik temel meşruiyet otoriterliği dışında Yahudi-Hristiyan entelektüel geleneğin Kilise otoriterliği dışında yeni otoriteleşen değerler ile tanıştığı ve bunun mücadelesini yürüttükleri bir dönem olarak 18. yy. Avrupa haritası, toplumsal dönüşümler ile birlikte ideolojinin doğduğu ve beslendiği bir tecrübe olarak belirginleşmiştir. Yine Hristiyan, ancak daha sekülerdir. Seküler görünse de söz konusu tecrübenin dayanakları ve alışkanlıklarının tanımlayıcı ve tamamlayıcı unsuru olarak din, belirgindir. Bu tecrübe içinde gelişen tasavvurun asırlara dayanan ve bu yönüyle asırları taşıyan bu unsurları yansıtmaması kaçınılmazdır.

Yeni gelişen durumlar sebebiyle kırsalda yoğunlaşan nüfus, adeta şehirlere akın etmişti ve bu durum giderek şehirleri nüfus bakımından öne çıkartmıştı. Yeni üretim biçimleri, yeni toplumsal katmanlar ve ilişkiler ile birlikte yeni metin türlerinin oluşması kaçınılmazdı. Tabii bunlar içerde yaşanan tecrübeler iken sömürgecilik ve sonrasında gelen durumlar ise dışarda yaşanan tecrübeler idi. Batı Avrupa başta olmak üzere yaşanan tecrübe genel hatları ile buydu. Tasavvur bu tecrübenin içinde teşekkül ederken yeni durumun bilimi olarak tezahür eden insan ve toplum bilimlerin oluştuğu ortam, böyle bir ortamdı. İktisat, siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji, tarih, coğrafya, oryantalizm gibi sosyal bilimler bu dönemin içinde doğarlar. Daha geç dönemlerde bunlar genel olarak aynı kalırken çeşitlenerek, dahası dallanarak devam etmişlerdir. Örneğin psikoloji 20. yy. başlarında bir bilim dalı olarak gelişir.

Bugün insan ve toplum bilimleri olarak dünyanın her maarif yuvasında tahsil ettirilen bu bilim dallarının doğduğu kaynak, işte yukarıda belirttiğimiz tecrübenin içindedir. Bu bilim dalları doğduğu tecrübe ve tasavvur bakımından başlangıç itibarıyla batılıdır. Bunun manası şudur: Bu alanlarda ortaya atılan bütün teoriler, batılı tecrübeye yaslanırken tabii olarak batılı bir zihin tarafından

inşa edilir. Bunun ne demek olduğunu gösteren en önemli ölçüt şudur: Batı dışında üretilmiş olan bütün eski bilgiler, batılılaştırılarak yeniden konumlandırılmıştır. Bu husus, adeta yukarıda kısaca değindiğimiz medeniyet tezleri gibidir. Dahası ilerlemeci anlayışları gereği, daha ileride olmak hem iyilik hem de doğruluk değeri ile eşitlenir. Bütün ilerlemeci metinlerde batı medeniyeti, metnin yazarının yaşadığı dönemlere kadar bir süreçten geçmiştir ve o dönem ilerlemenin zirvesini oluşturur veya bir yönü ileri sürülür. Kimisi bu nihai hedefi, mutlak özgürlük (tanrısal/tinsel, toplumsal, bireysel) kimisi ise bütün eşitsizlik ve adaletsizlerin son bulacağı bir mutlak iyilik zamanı olarak tasvir eder. Adeta Hristiyanlığın ahiret için resmettiği cennet halini bu dünyalık kılan metinler ve yazarlar görmek mümkündür. Şehirlere yığılan insanlar, yeni ilişki biçimleri, daha belirginleşen eşitsizlikler ve adaletsizlikler zaten var olan kast sistemini yeni seküler zemine taşımışlardır. Sosyal bilimler işte bu ortamın içinde doğmuştur.

Söz konusu alanlarda ortaya çıkan metinler hiç şüphesiz kendi kavramları üzerinde geliyordu. Kimisi yeni uyduruluyor, kimisi devralınan mirası taşıyor, kimisi ise anlam değiştiriyordu. Kendi ahvalinin tasvir edildiği ve bunun üzerine teorisinin kurulduğu yeni metinler, dışarıdan gelen talebe tarafından önce anlaşılmasa da zamanla bu kavram ve teoriler onun var olan tasavvuruna çarpıyor ve yine gittikçe ona kaçınılmaz bir şekilde tesir ediyordu. Kavram ve teoriler, yaşandığı tasavvur ve tecrübe içinde gelişip inşa olunca öğrenmenin derinleşmesi ve gelişmesi için kaçınılmaz olarak bu tasavvur ve tecrübenin içine daha fazla girmek gerekiyordu. Her tasavvur bir varlık, bilgi ve değer örgüsüne sahip ise, esasında theoria'ya dönüşen, yani batı alışkanlığı ve kilise dogmaları dışına -ki görünürde yoğun çatışma yaşandığı da vaki- çıkan, bu yeni seküler bilginin hangi varlık ve değer anlayışı içinde teşekkül ettiğini var sayabiliriz? Bu kavram ve teoriler arasında beraberinde söz konusu tasavvur ve tecrübeyi de gittikleri yeni ve farklı bilgi havzalarına, tecrübe ve tasavvur dünyasına beraberinde taşımış olmuyorlar mı?

Örneğin en yaygın kullanılan kültür ve medeniyet kavramlarını

ele alalım. Uzun zaman sosyolojinin kurucu ve başlangıç metinlerinde karşılaşılan bu iki kavram üzerinden modern dönemde Alman ve Fransız/İngiliz tasavvur ve tecrübelerini dışarıda bırakabilmeleri mümkün olabilmiş midir? Sonunda gelip yerleşen bu kavramlar kend/timizi, toplumumuzu ve tarihimizi yeniden yorumlamamıza, ilerleme teorilerinde hangi basamaklarda konumlandırıldığımıza, toplumsal katmanlarda tezahür eden hareketlerin politik tanımlamalarına, cehalet ve entelektüel düzeyin belirlenmesinin ölçütü olmalarına, milletler basamağındaki konumlanışa gibi pek çok hususta zihne kalıp oluşturmuşlardır. Oysa yukarıda zikrettik, bu alanlarda oluşan kavram ve teoriler belirli bir tarihsel tecrübenin, yani bağlamın içinde gelişen şeylerdir.

Yeni üretim tarzı etrafında şekillenen yeni dünya, şehirlileşmesini geçen yüzyılda daha da yaygınlaştırmıştır. Burada edinilen yeni alışkanlıklar yaygınlık kazanmıştır. Pek tabiidir ki, bu alışkanlıklar bu yeni dönemin taşıyıcı tecrübe ve tasavvuru içinde gelişen *theoria*, kendi varlık ve değer anlayışını yansıtır şekilde bu alışkanlıklara biçim kazandırmaktadır. Dünyanın hangi yöresine giderse gitsin, bu *theoria* zaten bir bilim faaliyeti olarak kabul gördüğü, çoğaltılıp yeniden üretildiği için şehirlerde artık bu tecrübenin varlık ve değer anlayışlarının tezahürlerini görmek mümkündür. Yukarıda batının var oluş biçiminin tecrübi deviniminin çatışma olduğunu vurgulamıştık. Bu halin toplumsal ve iktisadi ilişkilerdeki değer olarak ifadesi “çıkır”dır. Bir değer olarak çıkar, yeni bireye bu yeni var oluş biçiminin edinildiği tecrübelerde tabii olarak kazandırılır. Bir talebenin bütün talim hayatı boyunca bir yarış içinde bilginin yalnızca bir meslek için gerekliliğinin çabasıyla koşuşturulmasının başka edindirebileceği değer yoktur. Zira öncelikle söz konusu bilimlerin *theoria*sının içinde teşekkül ettiği tecrübe ve tasavvurun varlık, bilgi ve değer üçgeninde sokağının görüntüsündeki değere düşen edininim, budur.

Bizim ve benzer ülkelerin üniversitelerinde yakın geçmişten günümüze bu *theoria*nın okunması, çoğaltılması, zaman zaman estetize edilmesi ve yeniden üretilmesi çok önemli bir akademik maharettir. Üniversite, fakülte, rektör, dekan, profesör, doçent gibi

isim ve unvanlar dahi batılı Hristiyan tecrübenin göstergeleridir. Buna rağmen bir theoria faaliyet alanı olarak görülen üniversitelerin ve orada üretilen bilginin söz konusu tecrübi kaynağı dışarıda bırakılarak kabul gördüğü aşıkardır ve zaman zaman histerik düzeyde savunusunun yapıldığını görmek mümkündür. Kimine göre üniversite, dinin bilgi alanındaki tahakkümünün olmadığı modern eğitim yuvalarıdır. Kimine göre bu din öncelikle Hristiyanlık olsa da üniversitenin bilimin yuvası olması bakımından önemi tartışılmazdır. Diğer bir anlayışa göre kilise dogmalarının dışında yeni dogmalar üniversite aracılığıyla tahkim edilse de üniversite bilim üretilen kurumdur. Başka bir görüşe göre adını değiştirmek ile Hristiyan/kilise yükünü dışarda bırakmak mümkündür. Bunu üniversiteye hiç gerek duymayan amişlere kadar genişletebiliriz, ancak bir hakikat vardır ve o da şudur: Bugün modern üniversitelerde okutulan sosyal bilimlere mündemiç öncelikle (grand) teoriler, batılıdır. Bu durum hiç şüphesiz onu önemsiz kılmaz. Ancak bu hakikat örneğin S. Freud'un psikolojisinin tecrübi dinamiklerinin Yahudi-Hristiyan, Avusturyalı olduğunu dışarıda asla bırakmaz. Onun tasavvuru bu tecrübenin içindedir. Gözlemlendiği örnekleri oralıdır. Ve orada bir alışkanlık vardır. Aksi takdirde yeryüzünde farklı topluluk ve toplumlar olarak yaşanılmazdı. Bu durum farklılıkların ortak bir teori içinde yorumlanamayacağı anlamına gelmemelidir. Buradaki önemli husus, herhangi bir teorinin, önce tasavvuru sonra tecrübeyi dışarıda bırakmasının mümkün olmadığı hususudur.

Türkiye gibi bu sürece dışarıdan dahil olan ülkelerin üç temel tavrı vardır. Bunları üç edat ile ifade edebiliriz: "içinde", "ile" ve "karşısında." "İçinde" ile kastımız şudur: Buna göre bu yeni durumun tesirinde kalan, onun içinden konuşan, onu çoğaltan ve geliştiren, bilimin ve değerlerin vatanının batı medeniyeti olduğu inancı ile bilgi üreten bir tutum ve davranış türüdür, ki vakıanın bir boyutu bu şekilde cereyan etmektedir. İkinci olarak "ile" edatıyla kastımızı şöyle yorumlamak mümkündür: Onunla yürüyen, ancak kendinden katarak, kendisini yeniden yoruma tabi tutarak onunla yeniden üreten, dolayısıyla hem onu hem kendisini üreten bir theoria

faaliyeti olarak “ile”yi yorumlayabiliriz. Son olarak ona karşı, politik ve entelektüel tutum olarak görünen bir itiraz vardır. “Karşısında” olarak geliştirilen tutum ve fikirler, aslında yine onun araçları ile birlikte içinden de geliştirilen bir alışkanlıktır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, batıda oluşan ve gelişen varlık, bilgi ve değer üzerine kurulu olan medeniyetin karşısında duran, ona meydan okuyarak siyasi ideolojiler geliştiren, entelektüel tutum ve metinler ortaya koyanlar olmak ile birlikte yine onun içinden ve onun ile bu karşılaşmaları konuşmakta ve inşa etmektedirler. Örneğin ekonomi ile ilgili karşısında duran entelektüel tutum ve birikimler, farklı gibi görünen modeller teklif ederken dahi ekonomiye dair var olan şartlar ile birlikte düşünerek yeni veya karşısında duracağını düşündükleri tekliflerini yapabilirler. Aynı zamanda talep ve arz eden insan bu entelektüel ortamda yeniden tanımlanmış ve homo-economicus olarak bir varoluşun bütün meşruiyetine sahiptir. O sebeple talep-arz değil arz-talebin inşa ettiği Pazar ekonomisi bireyleri olarak talepler inşa edilir. “Karşısında” konuşan, yazan ve tekliflerde bulunan “birey”, yine o bireydir.

Bütün bu tutum ve alışkanlıklar, hatta theoria faaliyeti olarak batının kendi içinde de görünebilmektedir. Ancak üzerinde teşekkül ettiği varlık, bilgi ve değer ile ilgili kurucu ve taşıyıcı unsurları itibariyle yukarıda belirttiğimiz hususların hakikati dışarıda bırakılamaz. Bugün Türkiye’de tedrisatı yaptırılan insan ve toplum bilimlerinin theoria faaliyetlerine odaklanıldığında büyük oranda batı merkezci bir zeminde oluştuğu ve olgunlaştığını görmek mümkündür. Bu hususu daha somutlaştırabilmek için tarih ve tarih bilimine odaklanalım.

Geçmişte olan-biten olayları ele alıp ortaya koyan bilim dalı olarak tarih, bugün son derece batı-merkezli epistemik kalıplara sahiptir. Her topluluğun veya toplumun hiç şüphesiz kendi tekil hikayesi vardır, ancak son beş yüzyıldır, batılı ülkelerin dokunmadığı, işlemediği, dahası pek çok yeri de yağmalamadığı tarihsel kesit yok gibidir. Yahudi-Hristiyan geçmişinden tevarüs eden çizgiselci ve kurtuluşçu tarih anlayışı, yeni zamanın ruhuna uygun bir şekilde

ve ilerlemeci bir zeminde yeniden inşa edildi. Buna göre çağlar icat edildi, büyük zaman dilimleri, birtakım manalar etrafında dönemler olarak tasarımılandı, insanlığın bütün tecrübesi o günkü batının konumu için alt seviyeler olarak işlendi. 16. yy.'dan itibaren güçlenen ve dünyaya hakimiyet kuran batı, birkaç yüzyıl sonra entelektüel hakimiyetini de kurmuştu. Matbaadaki gelişmeler, eğitimdeki yaygınlaşma, silah ve yelkenlilerdeki gelişmeler, ticaretin daha da yaygınlaşması ile oluşan zenginlikler, sanayi devimi ile gelen yeni süreç ve ekonomik düzen batıyı fazlasıyla öne çıkartan ve zamanla da egemen kılan unsurlar olarak bilinir.

Tecrübe, insan ve topluluklara kendilerini merkeze koyarak anlama ve tanzim etme hususunda bir eğilim kazandırır. Batı medeniyetinin, bir tecrübe olarak öncelikle kendini merkeze koyarak tarihi anlama ve anlamlandırması tabiidir. Olayları, zamanı ve mekânı kendi tecrübesini merkeze koyarak anlar ve anlamlandırırken kendi tecrübe ve amaçlarını yansıtmaya doğaldır. Feodalite, orta çağ, coğrafi keşifler, orta-doğu gibi olay, zaman ve mekân tanımları, esasında neredeyse tamamen batı tecrübesine yönelik batı-merkezci tanım ve tasnifler olarak belirlenir.

Bunlara atfedilen değerler vardır ve bugün bu değerler yine batı-merkezci bakış açısını yansıtır. 19. yy. felsefi-tarih fikriyatına odaklanıldığında son derece etnik merkezci ve ilerlemeci olduğunu görmek mümkündür. Dahası, ilerlemecilik özü itibariyle iyi ve çok değerlidir. Aksine gericilik, ölümcül bir etikettir. Dünya görüşleri, toplumsal roller, devletler başta olmak üzere kurumsal yapılanmalar gibi pek çok mesele ve durumlar bu yeni ahvale göre vaziyet alıyordu. Batı-kıyısından başlayarak uzak topraklara kadar her yerde bu tesirin politikaya dönüşmemiş, maarıftan şehirciliğe hemen her alanda karşılığı oluşmamış tutum ve davranış yoktur. Tabii, dışardan gelmiş olması hasebiyle bu yeni ahval büyük bir coşkuyla karşılanmış değildir. Zira tesir büyüktü ve her topluluk ve toplum kendi tecrübesini tanzim ettiği varlık, bilgi ve değerler zemini içinde yeni durum ile karşılaşılıyor ve ona karşı yukarıda edatlar ile açıkladığımız tutumlar ile vaziyet alıyordu. Tarih bilimi (ve elbette

diğer bilim dalları) theoriası batı-merkezci şekilde tanzim ediliyor ve her toplum kendi tecrübesini bu theoria kalıpları içine dökerek tedrisatına alıyordu. Bugün durum farklı değildir.

Sonuç

Ontoloji, epistemoloji ve etik (moral) gibi kavramlara bugün ortalama bir tedrisattan geçenlerin büyük çoğunluğu yabancı kalmaz. Bunları varlık felsefesi/metafizik, bilgi felsefesi ve ahlâk felsefesi olarak çevirebiliriz, lakin artık bu kavramlar yerleşmiş gibi görünüyor. Peki birbirlerinin yerine kullanımı ne ifade eder? Örneğin etik ile ahlâk kavramlarının kök manaları (etos, mos, hulk) birbirine yakındır. Ancak etik, moral ile ahlâk'ın felsefi konumları ve muhtevalarından ziyade tecrübesine bakıldığında başka manzaralar sunarlar. Bu manzaralar kendilerini çatışma zamanlarında daha fazla gösterirler. Etik, moral ve ahlâkı tecrübe edenlerin tarihsel yüklerine bakılabilir. Bunların çatışmalara göre vaziyet alanları yahut çatışma zamanlarında insanları nasıl tanımladıklarına bakıldığında oluşan farklılaşmalar, tecrübeden kaynaklanır. Tecrübeye kaynaklık eden veya meşruiyet sağlayan unsurlar farklıdır. Etik, öncelikle Yunanlı, moral Latin, dolayısıyla pagan, Yahudi-Hristiyan tecrübenin mirası üzerinde anlam bulur. Ahlâk ise Müslüman mirasına, tecrübe ve kaynaklarına yaslanır. Bunların akla veya duyguya dayanarak temellendirilmeleri, tecrübeyi dışarıda bırakamayan bir theoria faaliyetidir.

Bilgi, karakter ve ilkelerini varlık anlayışına nispetle alır. Hakikat varlık, bilgi ve değer ekseninde açığa çıkar. Bilgi, temelde bu hakikatin ortaya çıkartılması için insanın hayret duygusunun şevki ile olgunlaşan bir çabanın ürünüdür. Bilgiye köprü olan tefekkür, insanın akli bir faaliyetidir. Akıl, varlık düşüncesine bağlı kalarak tefekkür eder. Dolayısıyla onun bir uzantısıdır. İnsan zihni, tutarlık, özdeşlik, matematik ve mantık gibi ilkeler ve yasalar aracılığıyla alemdeki zerreden küreye bütün varoluş biçimlerini bir varlık tasavvuruna göre işler ve anlamlandırır. Bilgi, kendi zeminini tecrübeye yaslanmakla tesis ederken üçlü sacayağının ilki olan

varlık tasavvuru aynı zamanda bir bilgi hususudur. Bu yönüyle hem tecrübeye meşruiyet sağlayan bir dayanak hem de tecrübenin bilgiye dönüşümüdür. Dolayısıyla teorinin dayanağı iken tecrübenin de teorikleşmesidir. Bu sebeple bilginin tecrübi bir zemini vardır ve bu tecrübe sözünü ettiğimiz üçlü sacayağının (varlık, bilgi ve değer) tezahürüdür.

Bugün üniversitelerde (ve elbette bütün eğitim seviyelerinde) tedrisatı yapılan bilim dallarının büyük çoğunluğunun theoriası batı medeniyet tecrübesinin epistemik çıktılarıdır. Orada bir tasavvur var ise, öncelikle bu tecrübeye yaslanmak zorundadır. Buradaki tecrübenin varlık anlayışında ve değerler alanındaki farklılaşma ve çeşitlenmenin varlığı son birkaç yüzyıldır daha belirgin hale gelmiştir. Bununla birlikte bir kesintiden ziyade sürekliliğin varlığı kendisini izhar eder. Örneğin, tanrı-insan tasavvuru batı dini müktesebat ve alışkanlıkları bakımından yüzyıllar boyu devam eden bir tasavvurdur. Son yüzyıllarda kiliseden, dolayısıyla kilise üniversitelerinden daha bağımsız düşünen, dogmaların dışına çıkıp kendi epistemik cemaat veya iktidar alanını inşa eden gittikçe de sekülerleşen tasavvurlar, bunun yerine insan-tanrı tasavvurunu koymuşlardır. Buradaki tanrı ifadesinin, diğer bütün manaları dışında mutlak otoriteyi tanımladığını kabul edersek, insanın artık tanrı tasavvurunun yerini alan bir mahiyete sahip olduğunu ifade edebiliriz. İnsan ve tanrı olgusunu bir arada düşünmeye alışmış ve bunu bir inanca dönüştürmüş olan zihinle oluşan tasavvur, yeni insanı her şeyin ölçütü haline getirmeyi kolaylaştıracaktır. Nitekim, modern insan, ironik bir şekilde ifade edilecekse özellikle beyaz-avrupalı her şeyin ölçütüdür. İnsan aklı, iradesi, tercihleri, bedeni vs. mutlak otorite sahibi olarak insanın entelektüel ve politik bütün değerlerinin kaynağıdır.

Ancak bu insan tanımı ve mahiyeti, yeryüzünde yaşayan her insanı kapsamaz. Epistemolojik tezahürleri itibariyle bu insan batılı olmak zorundadır ya da Batılılaştırılmış olmalıdır. Zira “teo”rik faaliyet ancak bu tecrübe ve tasavvurun yetkinliğinin eseridir. Diğer taraftan bu teorinin tedris ve talimi, eğitimdeki en üst kurumlar

olan üniversitedir. Bu kurumlar söz konusu tecrübenin karanlık çağlar olarak tesmiye ettiği Orta Çağ kurumlarıdır, oradaki bütün unvanlar ise Kilise mirasıdır. Süreklilik, tecrübenin bütün katmanlarında devam etmektedir.

Batı medeniyetinin tecrübesine odaklandığımızda oradaki temel devinimin çatışma olduğu tespitini yapmıştık. Asırlar boyu, sürekli olarak içe ve dışa yönelik olarak çatışma halet-i ruhiyesi içinde olan tecrübenin tasavvurları genel olarak bu devinimin teorisini inşa eder. Yine bir örnek vermek gerekirse, evrimci fikirler bunun biyolojide, bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler gibi şiarlar ile anılan arz-talep piyasası toplumsal görünümü ile ekonomide mutlak bir meşruiyete sahiptir. Hayvanlar ile ilgili çekilmiş belgeselde dahi bu temel tasavvurların lafızlarını ve tanımlamalarını görmek mümkündür.

Sonuç olarak şu tespitleri yapmak mümkündür: İnsan bir tecrübe varlığıdır. O seçenekler önüne geldikçe seçimleri ile tecrübesini tesis eder. Bu süreç insanlar ile birlikte oluştuğunda bir topluluk ve toplumun etrafında teşekkül ettiği ortak değerler, onun tasavvurunun yansımalarıdır. İnsanlar bu tasavvurlar etrafından topluluklar olurlar veya topluluklar böyle oluşur. Kavram ve bilgi, tasavvurun yansımalarıdır ya da tasavvuru yansıtır. Bütün bunlar belirli bir varlık, bilgi ve değer anlayışlarını içerir ve aynı zamanda bunları yansıtır. Bugün Türkiye’de ilkokuldan üniversiteye tedarik edilen ve üretilen bilgi, theoria faaliyeti bakımından batı-merkezli epistemolojik bir faaliyetin yansımalarıdır. Bunlar ya tekrar edilerek ya yeniden üretilerek ya da karşısında durulurken dahi estetize edilerek üretilmektedir. Peki buradan sağlıktan eğitime, ahlaktan siyasete, ekonomiden aileye cesameti ve gölgesi aynı anda bulunan bir kendilik halinin karşılama yapabilmesi mümkün müdür? Dahası, bu gidiş, yüksek öğretimi, dolayısıyla toplumu nereye götürür veya neye dönüştürür?

İSLAM BİLİMİNDE TARTIŞMALAR: SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS YÜKSEKÖĞRETİM MESELELERİ VE İSTAC

Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ*

İnsan olarak bireylerin hem iç hem de dış dünyasına yönelik birçok boyutumuz mevcuttur. İnsan varoluşunun âlemleri olarak her iki dünya da insan hayatının farklı yönlerini temsil eder. İnsan varoluşunun dış boyutunu, iç boyutun tezahürü olarak ifade etmek mümkündür. Bunu ileri sürerek, dış dünyanın öncelikle bu tezahürden oluştuğunu söylemek niyetinde değiliz. Aksine, dış gerçekliğin bağımsız varlığının aklen teminat altına alındığını belirtmek isterim. İnsan dış dünyasının alanı olarak temsil edilebilen bu dış gerçekliktir ki buna insan davranışlarının bağlamı olarak “toplum” diyoruz. Ancak bu gerçekliğe ilişkin algımız her zaman her iki olgunun birliği ile yani iç ve dış dünyaların birliği ile oluşmaktadır. Bu şekilde bütün faaliyetlerimiz bilincimizde tek bir gerçeklik olarak algılanır. Bu gerçeklik algısını bir gelecek basireti olarak 1990’larda Malezya’da birçok meslektaşımız ve diğer Müslüman âlimlerle yaptığımız akademik çalışmamızda tahlil etmeye çalışacağım. İslam bilimi ve İslamileştirme çabaları olarak bilinen bu ilmi faaliyetler

* TÜBA Şeref Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, Felsefe Bölümü
İletişim: alparslan.acikgenc@ihu.edu.tr

epeyce yol almasına rağmen maalesef İslam dünyasının yüzü tamamen Batı dünyasına dönük olduğundan hâlâ oluşan zihni çerçeveler üzerinde yeterince epistemolojik, felsefi ve sosyal alanlarda çalışmalar yapılmadığı gibi ilmi çalışmalarda da kullanılmamaktadır. Böyle olunca bir gelişme de sağlanamamaktadır. Buna bir örnek verecek olursak, bugün Türkiye’de, meselâ, yapılan birçok çalışma olmasına rağmen bütün ilim adamlarımız Batı’daki ilmi çalışmaları takip etmekte ve Türkiye’de ne olup bittiğini görememektedir. Hâlbuki Batılı ilim adamları bizdeki çalışmalarla hiç ilgilenmeyip onlar sadece kendi dünyalarında üretilenlerle ilgilenmektedirler.

Buna güzel örnek teşkil edebilecek olan bir projeyi yaşananlarla birlikte anlatıp sonuçlar çıkarmaya çalışacağım. Bu yaşananlar Malezya’da kurulan bir enstitü çerçevesinde gelişip oluşan ibretli olaylar zinciri ile ortaya çıkan ilmi ve fikri bir çabadan ibaret olan faaliyetlerin bir birikimidir. Şahsım için bu olaylar zinciri 1980’lerin ortalarında Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde ders verirken, Müslüman bilim adamları arasında Batı biliminin yoğun etkisi altında olan bilimsel araştırmalarımızda İslami bir bakış açısının nasıl geliştirileceği konusundaki tartışmalar çerçevesinde başladı. Müslüman âlimler arasındaki bu ilmi müzakere gelenekle çağdaşçılık (modernite) arasındaki çatışma noktasında odaklanmıştı. Günümüzde ilmi meselelere bir İslami bakış açısı geliştirme çabasına “bilginin İslamlaştırılması” denildi. O zamanlar özellikle Türkiye’de bu projenin ana temsilcisinin merhum âlim İsmail el-Faruqi olduğu biliniyordu ve bu nedenle katıldığım konferanslarda bilginin İslamlaştırılması sorulduğu için el-Faruqi’nin görüşlerini inceleyip anlamaya çalıştım. Daha sonra onun yazılarından anladıklarımı “İslamlaşmaya mekanik yaklaşım” olarak belirlediğim islamlaşma projesini tanımak için konu üzerinde çalışmaya başladım.¹ Bunun nedeni, her disiplini bugün geliştirdiği şekliyle alan ve daha sonra bu disiplinde “İslami olmayan” görünen şeyleri ortadan kaldırmaya

1 Bu hususu daha ayrıntılı olarak işlediğim şu çalışmama bakılabilir: *Islamic Science: Towards A Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1997), 3-9. Türkçesi Ensar Nişancı, *Kavram ve Süreç olarak Bilginin İslâmleştirilmesi* (İstanbul: Yeni Nesil Yayınları, 1997), 16-23.

çalışan bir tür proje önermesiydi. Geride kalan her ne ise “İslami” olarak yeniden inşa edilecektir. Faruqi tarafından önerilen erken İslamlaşma projesi, kısa makalesi *Bilginin İslamileştirilmesi*’nde belirtildiği gibi burada kabaca temsil edildi.² Daha sonra bir fikir veya bilgi parçasını alıp boya kutusuna batırıp olmasını istediğimiz herhangi bir renge dönüştürmek olarak tanımladım. Bu yaklaşım, bilgiyi bir nesne gibi alır. Bu erken yaklaşımda bir şeyler yanlıştı ve bu nedenle bu sorunu epistemolojik olarak değerlendirmem gerekiyordu.

Bir fikir olarak İslamlaştırma girişimi bana doğru geldi ama ifade ediliş şekli doğru değildi. Bu nedenle sorunu doğru bir şekilde ifade etmemiz gerekiyordu, bu da kabaca şu şekilde ifade edilebilir: Bir fikir İslami bir fikre dönüştürülemez; çünkü İslami bir fikir, etrafımızdaki şeylere ve dünyaya baktığımız perspektif olan İslami zihniyetten doğar. Zihniyet İslami ise, o zaman bu fikir için endişelenmemize gerek yok; doğduğu ortamın rengini doğal olarak alacaktır. Öte yandan, eğer fikir İslami bir zihniyet ortamından ortaya çıkmıyorsa, tabiri caizse, İslam zihniyetinin yuvası olan bir zihne yansıdığı anda, o fikir orada olduğu sürece İslami olarak algılanacaktır, yeter ki o fikir kabul edilmiş olsun; ancak reddedilirse İslami değildir. Bununla birlikte, bu kadar sınıflandırılmayan ve bu nedenle böyle bir akıl tarafından bir anlamda İslami olarak kabul edilen İslamiyet’e karşı tarafsız olarak algılanacak sayısız fikir olduğunu kabul ediyorum. Bu nedenle, 70’lerin sonlarında Fazlur Rahman, bir ölçüt geliştirmek için “İslamîlik” dediği meseleyi de gündeme getirdi. Onun için, neyin peşinde olduğumuzu bilmemiz için önce “İslamîliğin” ne olduğunu tanımlamalıyız. Bu nedenle İslamîliği “dünyagörüşü” açısından şu şekilde tanımlamıştır: “... bir doktrin veya bir kurum, Kur’an ve Sünnet’in toplam öğretisinden kaynaklandığı ölçüde gerçek anlamda İslamîdir.”³ “Kuran ve Sünnet’in bütünüyle öğretilmesi” ifadesini, dinin

2 İsmail Raji Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982).

3 Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), 22-3.

bu kaynaklarının sindirilmesinden çıkarılan İslamî zihniyet olarak yorumlamak mümkündür. Bu tahlil, o dönemdeki birçok Müslüman âlimi, oldukça farklı bir bağlamda kullanılan Batılı bir kavrama getirdi. Bu kavram, “dünya görüşü” kavramından başka bir şey değildir. Zira, bir dünyagörüşü, bireyin zihninde, kendi içindeki diğer pek çok albilgiyi besleyebilecek kapsamlı bir zihniyet olarak kabul edilebilecek zihinsel bir çerçeve oluşturan fikirlerin bütünü olarak sonuçlanır. Bu durumda, sağlam bir İslamlaşma teorisi bulmak için İslami dünyagörüşü kavramını tahlil etmek çok önemli olacaktır. Bu yüzden eserlerimde İslamiyet temeli olarak bu kavramı yazmaya ve tahlil etmeye başladım.⁴

Bu tartışmalar büyük ölçüde başka bir kavram etrafında toplanmıştı: medeniyet. Sanırım bunun nedeni, çoğu Müslüman âlim ve düşünürün son üç asırdır düşüşte olan İslam medeniyetiyle ilgilenmesidir. Onun için, İslam medeniyetinin mevcut durumu birçok meseleyi Müslüman bilim alanına getirmiştir.⁵ Müslüman âlimlerin ne tür bir fikir veya bilginin İslami olduğunu anlamaya çalışmanın yanı sıra, medeniyetlerin mahiyetini anlamaları ve tarihte aldıkları veya ala geldikleri dersi analiz etmeleri gerekiyordu. Fikirlerimi daha çok Türkiye’deki çeşitli öğrenci organizasyonlarında ve entelektüel çevrelerde verilen halka açık konferanslar ve seminerler şeklinde ifade ettim. Daha sonra bu fikirleri geliştirdim ve aşağıda kısaca tartışacağım çeşitli çalışmalarında ifade ettim.

Al-Attas’ın yükseköğretim anlayışı kendisinin kurduğu bu yeni kritik yükseköğrenim kurumunun her ayrıntısına o kadar titiz davrandı ki, yerini seçmekten binanın her bir köşesini çizmeye kadar bütün ayrıntıları bizzat kendisi takip ediyordu. Fikirlerinin doğru ortamda yeşermesi için “Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü” adını verdiği yeni bir üst düzey yükseköğretim kurumu açmaya çalışıyordu. Bu doktora ve yüksek ilmi araştırmalar

4 Bk. Özellikle *Bilgi Felsefesi: Bilgiden Bilimden Sistem Felsefesine* (İstanbul: İnsan Publications, 1992, 8. Baskı 2020), özellikle 6. Bölüm.

5 Bir sorgulama mahiyetinde şu çalışmamda aynı soruyu ele almıştım: “Yeni Dünya Düzeni Arayışlarında İslam Medeniyetine ne Oldu?”, 14 Türk Yurdu, (1994), 9-15.

merkezinin binasını inşa etmek için bir mimar ve mühendis görevini de üstlenmişti. İngilizce adından “ISTAC” olarak kısalttığı (International Institute of Islamic Thought and Civilization) bu enstitünün projesini 1989 yılında Malezya, Bilim Üniversitesinde (Penang, Malezya) katıldığım İslam Bilim ve Felsefe Sempozyumunda bana anlattıktan sonra, Profesör al-Attas burada ders vermek üzere davet etti. Asıl plan öğretime bilfiil 1991-1992 eğitim öğretim yılında resmen başlamaktı.⁶ Bu teklifi, bu büyük projenin bir parçası olmak ve mütevazı bir bilim adamı olarak tarihsel açıdan önem taşıdığına inandığım böyle bir ilim yuvasının bilimsel amacına katkıda bulunacağımı belirterek kabul ettim ve böylece ISTAC macerası da hem benim için hem de diğer birçok ilim adamı için başlamış oldu. Önce açıklamalarımın ilk kısmında bu enstitüde kuruluşundan günümüze kadar olan süreci kısaca özetlemeye çalışacağım. Anlatılanlar ilmi tartışmaları biraz arka plana taşıyarak hatıra kabilinden olacağı için okurlardan özür dileyerek ISTAC tarihini ve günümüz İslam düşüncesine katkılarını özetlemeye çalışacağım.⁷ Bu yaşanan tarihi tecrübelerin İslam dünyasında yükseköğretim meselelerimize de ışık tutacağı kanaatindeyim.

1989 yazında Profesör al-Attas İstanbul’a geldi ve beni orada buluşmaya çağırdı. İstanbul’da kaldığı otelde buluştuk ve bana Kuala Lumpur’a Mehdi Mohaghegh, Hamid Algar ve Hüseyin Atay gibi bazı önde gelen âlimlerle gelip hem yüksek lisans hem de doktora için eğitim müfredatını hazırlamak için gelip gelemeyeceğimi sordu. O yılın Kasım ayında (1989), adı geçen seçkin akademisyenlerle birlikte, Profesör al-Attas hâlâ Damansara’daki binaların inşası ile meşgul olduğu için müfredat üzerinde çalışmak üzere

6 Bu gelişmelerin ayrıntılı olarak anlatıldığı güzel bir çalışma var, ayrıca buna müracaat edilmesini tavsiye ederim: Wan Mohd. Nor Wan Daud. *The Beacon on the Crest of a Hill: A Brief History and Philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991).

7 Burada anlatılanları daha önce Bosna, Sarajevo’da Resiul Ulema, Mustafa Ceriç’in emekliye ayrılması anısına düzenlenen ilmi toplantıya özet olarak sunmuştum. Bildiriler kitabına unutulur eklenmediğinden yayınlanamamıştı, bk. *Islamska Zejdnica U Bosni I Hercegovini: Dvije Decenije Reisu-l-Uleme Dr. Mustafa Cerića*, ed. Tarik Jakubović (Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2012).

ISTAC'a gittim. Geceleri ISTAC müfredatının ana felsefesi üzerinde çalışırken, al-Attas ile görüşmeler yapıyorduk. Varlık ve varoluş sorunlarından devletin ve toplumun belirli sorunlarına kadar felsefi konular tartışıldı. Böylelikle yeni kurumun orijinal planını ve al-Attas'ın planını anlayabildik. Ancak asıl ilginç olan husus, bana İslam'ın önceki dönemindeki saray ilmi müzakereleri hatırlatan gece sohbetlerimizde tartışılan bu felsefi idealler üzerine ISTAC'ın nasıl inşa edileceği idi. Mühendisler bu uzun zahmetli günlerde binayı tamamlamak için çok çalışıyorlar ve ideallerini gerçekleştirmek için al-Attas'ı anlamaya çalışan diğer bazı Müslüman aydınlar olarak, herkes endişeyle yeni Enstitü'nün açılışını bekliyordu.

ISTAC ile ve bu enstitü ile bağlantılı olan birçok ilmi ve fikri gelişmeleri daha iyi değerlendirebilmek için bu kurumun ve bu kurumun faaliyette bulunduğu dönemim dünyadaki muhitini daha yakından tanımak adına bazı nazari tartışmaları özetlemekte yarar vardır. Bunu hemen gelecek olan bölümde ele alarak öncelikle nazari çerçeveyi oluşturan bu ilmi tartışmaları özetlemeye çalışacağım, daha sonra tekrar ISTAC hatıralarında şekillenen bu tartışmalardaki gelişmeleri aktarmaya çalışacağım.

Nazari Çerçeve de İslamî Bilim ve İslamileştirme Söylemi

"İslamileştirme" projesini ilk defa Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas 1978 yılında basılan eserinde dile getirmişti.⁸ Fakat bu çalışmasını aslında daha önce kaleme almış ve çeşitli toplantılarda dile getirmişti. Bunlardan en önemlisi 1977 yılında Mekke'de yapılan ve Cidde'deki Kral Abdulaziz el-Saud Üniversitesi tarafından

8 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1978). Al-Attas'ın bize bizzat anlattıklarına göre kendisi bu çalışmasını 1975 yılında tamamlayıp o tarihte Kuala Lumpur'da misafir öğretim üyesi olarak bulunduğu sırada Ismail Raji el-Faruqi, sohbetlerinde kendisi bu fikirleri değerli bulduğunu ve bu kitabı Amerika'da International Institute of Islamic Thought (IIIT) yayınları olarak basmak istediğini söylemiş. Al-Attas da kitabın daktilo nüshasını kendisine vermiş ancak aradan geçen yaklaşık iki yıl içinde kitap basılmayınca Malezya Gençlik Hareketi tarafından basılmasına izin vermiştir. Kitap böylece 2 yıl gecikme ile basılmış ve bu projeyi Faruqi kendi kurduğu bu enstitüde hayata geçirmeye çalışmıştır.

düzenlenen “First World Conference on Muslim Education” başlıklı kongrede bütün dünya Müslüman âlimlerine sunduğu bildirisiydi.⁹ Bu projenin teklif edilmesinden sonra bilginin çeşitli dallarında bu yöntemi tatbik etmek için birçok teşebbüs yapıldı. Fakat maalesef böyle büyük bir projeye girişenler öncelikle “islamîleşmeyle” onun ne kast ettiğini anlamaya çalışmadılar. Sonuç olarak “bilginin islamîleştirilmesi” adı altında yeni bir eğilim baş gösterdi. Bu kesinlikle Al-Attas’ın bütün projesinin yanlış uygulanmasıdır. Zira onun teklif ettiği uygulama doğrudan bilgiye değil öncelikle insan zihnine yönelik epistemolojik bir çalışma idi. Sonuçta bu tür çalışmalar, “İslamî bilim” kavramının bütünden eleştirilmesini icap ettirdi. Bu yüzden önce islamîleşmenin ne olduğunu anlamak gereklidir. Önce bizzat al-Attas’ın kendi tanımıyla başlayalım:

İslamîleşme, insanın öncelikle İslam ile çelişen sihirselle, mitolojik, animistik, milli-kültürel gelenekten ve daha sonra da onun aklı ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtulmasıdır. Müslüman kişi, aklı ve dili sihir, mitoloji, animizm ve İslam ile çelişen onun milli ve kültürel gelenekleri ve sekularizm tarafından artık kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi hem sihirselle ve hem de seküler dünyagörüşlerinden kurtulmuştur. Biz islamîleştirmenin mahiyetini özgürleştirici süreç olarak tanımladık. İslamîleştirme özgürleştiricidir çünkü insan hem maddi ve hem de ruhani bir varlık olduğundan özgürleşme onun ruhuna ilişkindir. Böyle bir insan, gerçek bir insandır; bütün önemli ve manalı olaylar nihai olarak ona racidir... İslamîleşme orijinal özün geliştirilmesinden ziyade, asli öze dönüş sürecidir; insan, ruhu itibariyle zaten mükemmeldir, fakat insan kendini maddi bir varlık olarak gerçekleştirdiğinde gaflete, cehalete ve zülme düşer, böylece -bu haliyle- o behemehâl mükemmel değildir... Biz aynı zamanda islamîleşmeyi önce dilin İslamleştirmesini içerdiğini de ifade ettik ve bu gerçek, Kur’an Araplara ilk indirildiğinde Kur’an’ın kendisi tarafından bizzat

9 Bu bildiri daha sonra Syed Muhammad Naquib al-Attas’ın editörlüğünde yayınlanan kitaba da dâhil edilmiştir: *Aims and Objectives of Islamic Education* (Cidde: Hodder and Stoughton, King Abdulaziz University, 1979), 19-47.

gerçekleştirilmiştir.¹⁰

Hemen ilk cümleyi tekrar dikkatle okuyacak olursak görürüz ki, “İslamileştirme” en temel anlamda insan zihninin İslamî kavramlar ile donatılmasıdır. Bir insan zihni belli türden kavramlarla nasıl donatılır? Elbette eğitim yoluyla, özellikle temel kavramların anlamları açık ve net bir şekilde öğretilirse bu kavramların insan zihnine kazandırdığı anlamlar o zihnin yapısını oluşturacaktır. Bizim varlığa bakışımız zihnimizdeki kavramların oluşturduğu pencereden gerçekleşir. İşte kavramlar bu açıdan önem arz etmektedir. Diğer taraftan biz kavramları dil ile ifade ederiz çünkü kavramlar dilde kullandığımız kelimelerden müteşekkildir. O halde İslamleşmenin temel aracı dildir. Onun için al-Attas’a göre Kur’an nazil olduğunda Arapçayı büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu yeni vahiyle şekillenen dil Kur’an’ın bakış açısını zihinlere yerleştirecek bir kavramlar silsilesi ile teşekkül etmiştir: örnek olarak seçecek olursak, tevhid, ilim, fıkıh, hikmet, itmi’nân, rıza, takva, haşyet, ihlas, uhuvvet, iman, mü’min, kâfir, dünya, ahiret, haşır, âlem, ubudiyet, abd, vs gibi binlerce kavramlar yeniden ifadelerle zihinlere nakşedilmiştir.

Diğer taraftan Fazlur Rahman İslamileştirmeyi İslam’ın temel kaynakları açısından tanımlamaktadır. Buna göre, “bir fikir, görüş ya da kurum Kur’an ya da Sünnetin öğretisinden çıktığı ölçüde İslamîdir.”¹¹ Zannedersem bu tanım da İslam dünyagörüşü kavramıyla birleştirilebilir. Bu hususu biraz daha açmaya çalışalım. Al-Attas’ın yapmak istediği şey İslam dünyagörüşünü İslamîliğin tanımında kuşatıcı bir kavram olarak almaktır. İslam dünyagörüşü açısından konuya bakınca mesele şöyle açıklığa kavuşturulabilir: Bir fikrin, nazariyenin, halin, davranışın veya disiplinin (bilim anla-

10 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: IS-TAC, 1993), 44-5. Bu eserin ilk baskısı Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM) tarafından 1978 yılında yapılmıştır. Ancak bundan çok daha önce fikir olarak “İslamleşme” kavramı şu çalışmasında gündeme getirmişti: *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969).

11 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, çevirenler Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, 8. baskı (Ankara: Yeni Ankara Okulu Yayinevi, 2016), 83.

mında) İslamî olması ancak 'farklı' yorumlamaları da dışlamadan doğrudan İslam dünyagörüşünden çıkmasına bağlıdır. Burada iki hususa vurgu yapılmaktadır: birincisi, birden fazla farklı görüşler İslami olabilir; ikincisi, İslamiliğin temel kıstası İslam dünyagörüşüne dayanmaktır. Burada bizim 'İslamîlik' tanımımızdan önemli bir terim ortaya çıkmaktadır: Dünyagörüşü. Bu terim sadece İslamîlik fikri açısından değil, İslamî bilim düşüncesi açısından da önemlidir. Bu durumda İslam dünyagörüşünün açık bir şekilde ifade edilmesi gerekir. O halde bütün bu hususları açıklığa kavuşturabilmek için bu kavramı biraz daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.¹²

Dünyagörüşü biz dünyaya geldikten sonra zihnimizde Allah'ın ihsan ettiği mantık ilkeleri ile düzene sokulan kavramlar yumağından oluşan bilgi birikiminin tamamıdır. Zihnimiz kendi mantık kaynakları dışında bu birikimi kullanarak içindeki birikimi zamanla düzenli bir şekilde artırır ve biz ölünceye kadar bu süreç böyle belli aşamalarla devam eder. Diyebiliriz ki, dünyagörüşü zihnimizin işletim sistemidir. Bir nevi bilgisayarın işletim sistemi olan Windows programa benzetilebilir. Buna göre, içindeki diğer işletim programlarının çalışmasını temin eder. Zihnimizdeki işletim sistemleri mantıken ilişkili kavramların birleştirilerek oluşturduğu kavram demetleridir. Bu zihnimizin mantıken birleştirdiği kavramların oluşturduğu kavram demetleri yine mantıken bir araya getirilerek daha büyük üst düzey kavram yumakları oluşturur. Kavram demetlerinin oluşturduğu üst düzey kavram yumaklarına "Yapı" diyebiliriz.

Buna göre zihnimizdeki birikimler mantık ilişkileri ile kurulan kavramlar yumağından oluşmaktadır. Her bir yumağın kendine göre bir mantık ilişkisi vardır ve yumaklar zihnimizde bu mantık ilişkileri ile içi içe geçer şekilde düzenlendiği gibi farklı mantık komşulukları şeklinde de düzenlenebilirler. Meselâ şu kavramları

12 Nitekim yukarıda atıfta bulunduğumuz şu eseri al-Attas İslam dünyagörüşünü açık bir şekilde ifade edebilmek için kaleme almıştır: *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the World-view of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Türkçe tercümesi için bk. *İslam Metafiziğine Prolegomena: İslam'ın Dünyagörüşününün Aslı Unsurlarına Dair bir Açıklama*, tercüme İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2018).

ele alalım: beş, patlıcan, fikir, insan, ağaç, büyük, aslan ve otuz. Bu kavramları mantık ilişkisi ile eşleştirin desek bunu her insan yapabilir; hiç kimse kalkıp da aslan ile patlıcanı yan yana koymaz. Bizim zihnimiz de bu kavramları mantık ilişkilerine göre düzenli kümeler halinde birleştirir. Böylece yiyeceklerle ilgili kavram demetleri aynı kümede yumak halinde birleştirilir; bilgi ile ilgili olanlar aynı yumakta, hayvan olanlar aynı yumakta vs birleştirilir. Şayet oluşan yumaklar mantık ilkelerine göre aynı alanda iseler bunlar da daha yakın mantık ilişkileri ile birleştirilir. Böylece bazen aynı yumakta içi içe birkaç yumak olabilir. Mantık komşuluğu olanlar da birbirine daha yakın ilgilerle birleştirilirler. Böylece çok büyük yumaklar yapılar oluşturacak şekilde çok karmaşık mantık ilişkileri ile kurularak dünyagörüşünü teşkil ederler. Bunu şuna benzetebiliriz: Bilgisayarımızın işletim sistemi Windows Üst düzey kavram yumaklarının birleşimi olarak ifade edilebilir. Ancak bilgisayarda yazı yazmak için Windows içinde Microsoft Word programına ihtiyaç vardır. Yazacağımız yazıda bir tablo kullanacaksak o tabloyu çizebilecek başka bir program olması lazım vs gibi böyle her bir davranış için ayrı bir programa ihtiyaç vardır. Aynı şekilde zihnimizde yürütmek istediğimiz bir faaliyete uygun programlar kullanır, ancak bu programlar kavram demetleri ve yumakları ile mantık ilişkileri sistematüğinde bütünleşerek zihnimizde özel yapılar oluştururlar. Bunların en kapsamlı ve âdeta Windows gibi bütün alt programları çalıştıran bir işletme sistemi vardır, buna “dünyagörüşü” denir.

Bu şekilde oluşan gelişmiş bilimsel dünyagörüşlerinde beş temel yapı olduğunu tahlil edince çıkarabiliriz. Birincisi, günlük hayatta kullandığımız kavramları ve kavram yumaklarını ihtiva eden ve biz dünyaya gelince ilk oluşan hayat yapısıdır ki bu yapı aslında hayatımızın ilk yaklaşık on yılında aynı zamanda bizim dünyagörüşümüzdür. İkincisi, daha sonraki dönemlerde kavramlar soyutlaştıkça sorunlara verilen cevaplar da soyutlaşır ve fikirlerimizi daha soyut ifade edebiliriz ki bu soyut kavramlar hayat yapısından kopmaya başlayarak yeni bir mantık silsilesiyle ayrı iç içe yumaklar oluşturmaya başlarlar. Soyut olan bu yumaklar bütünlüğü yeni bir

yapı oluşturur ve bu yapı bizim artık kimliğimizi temsil eder. Hayata ve âleme bakışımızı belirleyen bu yapıya dünya yapısı diyebiliriz. Dünya yapısı soyut ve kimlik belirlediği için dünyagörüşümüzün artık temelini oluşturmaya başlar. Üçüncü, dördüncü ve beşinci yapıları şöyle açıklayabiliriz: Buna İslam dünyagörüşünü örnek verecek olursak, diyebiliriz ki İslam dünyagörüşünü dünya yapısında en temel kavramlar, tevhid, nübüvvet, haşir ve muamelatı temsil eden adalet kavramlarıdır. Ancak bu kavramlar ilim ve fıkıh kavramları ile birleştirilmiştir. Zira Allah tarafından vahiyyle gelen tevhid, haşir ve ilgili bilgiler “ilim” olarak ifade edilmiştir. Ancak vahiyyle gelen bu ilim, bizim anlayışımıza sunulmuştur. İşte bizim anlayışımız da bir bilgidir ancak insan zihninin algılama gücü ile üretildiği için bu bilgiyi “fıkıh” kavramı ile ifade etmek yine vahiyyle bildirilmiştir ki zaten bu da “anlamak” (veya kavramak) demektir.¹³ Ancak bu kavramların muhatabı insan olduğu için insana emanet-i kübra yüklenerek halife seçilmiştir. Buna göre ilim, fıkıh ve Allah’ın halifesi olarak insan kavramları sağlam mantık ilişkileri ile temele alınmıştır. Fakat bu kavramlar anlam zenginliği kazandıkları için bu anlamları birleştiren binlerce kavramlarla ayrı yumaklar oluşturarak hayat ve dünya yapısına ilaveten üç ayrı yapı daha oluştururlar: Bilgi yapısı, Değer yapısı ve İnsan yapısı.

Şimdi İslamilik için kıstasımız böyle belirlenmiş olur. Bir fikir her ne olursa olsun İslam dünyagörüşünün bu yapılarına ters düşerse İslami olamaz. Ancak bu yapılar içinde fikir ayrılıkları için bırakılan mesafeler vardır ve bu mesafeler içerisinde şüphesiz ki fikir ayrılıkları olacaktır. Bu da mesela bilgi yapısının temel mantık bağlantılarına ters düşmeden fikir ayrılığı olabilir. Bu her iki ayrı fikri de İslami yapar ancak büyük ihtimalle ikisinden biri

13 Tevbe suresinin 122. ayetinde geçen “*liyetefekkehu fi'd-dîn*” ifadesinde olduğu gibi “fıkıh” kelimesinin kullanımını yine Kur’an getirmiştir: “Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” İşte bu ayetteki “yeterli bilgi sahibi olma” ifadesi daha sonra teknik terim haline gelerek “fıkıh” kavramına dönüşmüştür. Onun için “fıkıh” herhangi bir meseleyi anlayarak ifade eden “insan bilgisi” anlamına gelmektedir.

doğrudur, bazen çok ilginç, her ikisi de doğru veya yanlış da olabilir. Bunlar ancak fikirlerin tek tek incelenmesine bağlıdır burada biz umumi değerlendirme yaptığımız için her hususta kesin bir sonuç çıkaramayız.

İslamileştirme çalışması yapan her düşünür bu yaklaşımla meseleye bakmamaktadır ama birçoğunda dünyagörüşü kavramı zorunlu olarak gündeme gelmiştir. Diğer bazı ilim adamları farklı meseleyi yorumlamışlardır. Mesela ‘Imâd al-Dîn Khalîl İslamileştirmeyi şöyle tanımlamaktadır: “Bilginin İslamleştirilmesi, hayata, insanlığa ve evrene ilişkin İslami bir bakış açısından inceleme, özetleme, ilişkilendirme ve yayınlama yoluyla fikri arayışlara dâhil olma anlamına gelir.”¹⁴ Abu’l-Qâsim Hajj Hammâd ise daha farklı bir şekilde tanımlamıştır: “Bilginin İslamlaştırılması insan uygarlığının bilimsel başarıları ile postülatif felsefenin dönüşümleri arasındaki bağlantının kopmasıdır böylece bilim, mahiyeti itibarıyla spekülatif olmaktan çok dini olan metodolojik bir düzen aracılığıyla uygulanabilir.”¹⁵ Bu yaklaşımlarda dikkat edilirse vurgu yeni bir metod bulma hususundadır. Nitekim Taha Jabir de aynı yorumu vurgulamaktadır: “Bilginin İslamleştirilmesi, bilimlerin ve ilkelerinin yeniden metodolojik ve epistemolojik bir düzenlenmesi olarak görülebilir.”¹⁶ Diğer taraftan İslamleştirmenin Kur’an ayetleri ve dini kavramlarla yapay bir şekilde İslami bir şemsiye altına almak bu çalışmanın ruhuna aykırı olduğu söylenmektedir. Fakat burada zikrettiğimiz her üç ilim adamı da aslında bu türeden bir yapay çalışma içerisinde olduğunu söylemek zorundayım. İslamleştirmenin epistemolojik yönü tamamen göz ardı edilmiştir. Belli bağlamlarda “epistemoloji” kelimesi bol bol kullanılmıştır ancak bu ilim adamlarının hiç biri felsefi bir alt yapıya sahip olmadıkları için epistemolojinin ne olduğunu dahi

14 ‘Imâd al-Dîn Khalîl. *Madkhal ilâ Islâmîyat al-Ma’rifah* (Herndon, VA: IIIT, 1991). Taha Jabir al-Alwânî, *Issues in Contemporary Islamic Thought* içerisinde alıntılanmıştır (*London & Washington: The International Institute of Islamic Thought-IIIT*, 2005), 28.

15 Taha Jabir, a.e., 28. Aslı için bk. Abu al-Qâsim Hajj Hammâd, *Al-‘Âlamiyyah al-İslâmiyyah al-İnsâniyyah* (Beirut: Dâr al-Masîrah, 1980).

16 A.e., 29.

anlamamışlardır ve bu yüzden kullanımları dahi hatalıdır. Bu yaklaşım kabul edilirse her türlü yöntem çalışması İslamileştirme olarak kabul edilecektir. Diğer taraftan geliştirmeye çalıştıkları metodu bilimlere uygulamaya çalışırken de önemli sorunlar ortaya çıkmıştır bunun için mesela Fazlur Rahman gibi felsefe geçmişi olan ilim adamları bu çalışmalarını ağır bir şekilde eleştirmiştir.¹⁷ Buna belki farklı bir yaklaşımla bakacak olursak, Taha Jabir, mesela, İslamileştirme adına bir bakıma tasavvufu bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bu husus pek açık değilse de çok açık bir şekilde şöyle belirtmektedir: “Kur’an “mistisizmi” Batı’da anlaşıldığı şekliyle red etmektedir.”¹⁸

Al-Attas bu yaklaşımları tamamen devre dışı bırakmıştır. Meselenin teorisini çok kısa bir şekilde belirttikten sonra bizzat uygulamasına geçmiştir. Bu uygulamanın temel taşı şüphesiz ki kendisinin kurup bizzat yönettiği Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü’dür (ISTAC). Bu enstitünün temel felsefesini şöyle ifade etmek mümkündür: İslamileştirme zihinlerde başlar, zaten bilginin asıl mekânı zihinlerdir. Bu hususu dünyagörüşü kavramı çerçevesinde yukarıda açıklamaya çalıştık. Bu durumda son olarak ifade etmeye çalıştığımız İslamileştirmenin başlangıç yeri olan zihinlerin bunu nasıl yansıttığını bir temsil ile anlatmaya çalışalım. İnsan zihni bir kap gibi düşünülebilir; her ne yolla içine giren ne olsa bu kabın şeklini ve rengini alacaktır. İnsan zihnine şekil ve renk veren dünyagörüşüdür. Yine benzetme ve teşbihle ifade ederek söyleyecek olursak dünyagörüşümüz zihnimizi şekillendirir ve renklendirir. Böylece içine giren her bilgi o renk ve şekle bürünür. Dünyagörüşümüz İslami ise şüphesiz içine giren veya girecek olan her bilgi İslami biçime ve renge dönüşecektir. Bu durumda asıl mesele İslam dünyagörüşü ile şekillenen zihinleri nasıl yetiştireceğiz sorusudur.

Bunun cevabını ISTAC’ın kuruluşunda ve felsefesinde bulabiliriz.

17 Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge: A Response”, *The American Journal of Islamic Social Science*, 5: 1 (1988), 3-11.

18 Taha Jabir, a.g.e., 34. Bu eser Arapça’dan tercüme edilmiştir, ben Arapça orijinalini görmedim ancak zannederseniz Arapça orijinalinde “mistisizm” için “tasavvuf” kullanılmıştır.

Öncelikle yukarıda işaret ettiğimiz 1977 yılında Mekke’de yapılan İslam eğitimi kongresinde al-Attas burada özetlemeye çalıştığımız İslam dünyagörüşü çerçevesinde İslam üniversitelerinin kurulmasını teklif ettiğini belirtmekle başlayalım.¹⁹ Gerçekten bu üniversiteler kuruldu ama onun söylediği ve planladığı şekilde kurulmadı. Planlanan aslında önce bu üniversitelere öğretim elemanı yetiştirerek işe başlamakti. Bu da şüphesiz ki, bir yükseköğretim müessesesi ile mümkün olurdu. Bu yükseköğretim müessesesinde yüksek lisans ve doktora öğretimi olacak ve öğrenciler ile öğretim üyeleri özenle seçilecekti. Aynı zamanda bunlar birlikte araştırma ve yayınlarıyla halkı ve katılımcıları aydınlatmaya çalışacaktı. Zamanla doktorasını bitiren öğrenciler ISTAC felsefe ve anlayışı çerçevesinde yetiştikleri için tekrar ISTAC’ta görev alıp eğitim öğretime katkıda bulunacaklar ve böylece her ilim dalında yeterince yetişmiş eleman olunca ISTAC normal üniversiteye dönüşecek ve lisans eğitimine de böylece yavaş yavaş başlayacaktı. Bu üniversite gerçek anlamda İslam üniversitesi olmaya aday olacaktı. İşte burada yetişen mezunlar İslam dünyagörüşü zihniyetine sahip elemanlar olarak hayata atılacak çeşitli mesleklerde bu zihniyeti kendi alanlarına yansıtacaklardı. Bunlar arasında en önemli olanları şüphesiz ki, öğretmenlik mesleğini seçenlerdir. Bu demektir ki, bu öğretmenler için özel okullar açılmalı ve İslam üniversitesi zihniyetinde eğitim öğretim bu okullarda ilköğretim ve ortaöğretime de yansıtılmalı idi. Bu gelişmeler şüphesiz ki yaklaşık 30 ila 50 yıl arasında bir zaman alacaktır. Ancak 50 yıl sonra gelişmelerin hızı geometrik dizi hızı ile artacağından İslami zihniyet hızla toplum içerisinde de yer edecektir. Bu şunu da gösteriyor ki eğitimle olan kalkınma ve ilerlemeler çok yavaş olur ama sonradan çok sağlam temeller üzerinde yürür ve büyük bir hızla ilerler. Elbette ki, her şey doğru yapılandırılır ve sağlam zihniyetlerle temellendirilirse; yani demek ki bu gelişmelerin bir garantisi yoktur, çünkü bu süreçlerde ortaya çıkan tarihsel oluşumlar gelişmelerin yönünü değiştirebilir. Ama İslam’ın temel hedefleri iyi korunursa başarılı olma ihtimali

19 Bk. Yukarıda zikredilen *Aims and Objectives of Islamic Education*, 41.

çok yüksektir. İşte ISTAC'ın kuruluş gayesi ve İslami çalışmaları bu mefkûreden hareketle tarihte yerini almıştır. Buradaki anlatımım daha ziyade ISTAC'taki gelişmeleri de gözler önüne sermek şeklinde olacağı için orada görev yaptığım sürede yaşadıklarımızla ilgili hatıralarla karışık olacaktır.

Hakikat ve Gerçeklik: Sohbetler ve Dostluğun Başlangıcı

1991 yılının Eylül ayında ISTAC'a nihayet katılıp eğitim öğretime başladım. Kuala Lumpur'a yerleştikten birkaç gün sonra dersler başladı ve az sayıda akademisyenle ISTAC'ta ilk öğrencilerimize katıldık. Hocalarımız Mustafa Ceriç, Mehmet Bayraktar, Wan Mohd Nor Wan Daud, Hamid Algar, Mohammad Safuri, Yahya Abu Risha ve Abdul Ghafoor Ravan Farhâdi (BM'nin eski Afgan Büyükelçisi) gibi iyi bir ilim birlikteliği oluşturuyorduk. Bu fikri münasebetlerin merkezi şüphesiz bir yandan ISTAC, diğer yandan Uluslararası İslam Üniversitesi idi. Bu üniversitede Ahmet Davutoğlu, Bedrettin Çetiner, Yunus Vehbi Yavuz, Mehmet Maksudoğlu ve İbrahim Kâfi Dönmez gibi meslektaşlarımız ve arkadaşlarımız vardı. Ayrıca Ş. Teoman Durali, Mehmet İpşirli, Cemil Akdoğan, Ali Şafak, Pakistan'dan Abdullah el-Ahsan, Irak'tan merhum İrfan Abdulhamid, İstanbul Ticaret Üniversitesi eski Rektörü ve Merkez Bankası Yönetim Kurulu eski üyesi Merhum dostumuz Sabri Orman, Yüksek Öğretim Kurulu Eski Başkanı Yusuf Ziya Özcan ve sonradan Saraybosna Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan ve aynı zamanda Bosna Hersek İslam Cemaati Anayasa Mahkemesi Başkanı merhum Fikret Karçiç, Bilal Kuşpınar ve Makedonya'dan Tetovo Öğretim Üyesi, Merhum Galip Velii vardı. Bu şahıslar ve daha sonra yine Türkiye'den gelip katılan birçok akademisyenlerle yaptığımız seminer ve ilmi toplantılarda fikri alış verişi yaptığımız birçok kişi vardı. Bütün isimleri aynı anda anmak niyetinde değilim, ancak şimdi ISTAC'ın üstlendiği tarihi görevi ortaya koyabilmek için Malezya'da o dönemde bu tür faaliyetler için mükemmel bir ortam sağlayan fikir ve bilimsel faaliyetlerimizi anlatmaya çalışacağım. Bu isimlerin sayılması ayrı bir önem arz etmektedir. Aslında bütün isimler sayılabilirse 1985 yılından başlayarak 1999 yılına kadar Malezya'da nasıl bir İslami fikir ortamının

teşekkül ettiğini göstermek mümkün olurdu. İslam dünyasının her tarafında ilim adamları olduğu gibi Batı dünyasından da önemli ilim adamları bu faaliyetlere katılmakta idi. Denebilir ki muazzam bir fikri ve ilmi cevvaliyet başlamıştı.

Bazen eleştiri yoluyla fark edemediğimiz ve zaman zaman aceleyle siyasetçilerle ilgili bazı eylemlerinden dolayı aceleci kararlar vermek için kullandığımız bir gerçeği kabul etmek isterim. Benim açımdan düzeltilmesi gereken bu tür bir karar, Malezya'nın o zamanki Başbakanı Tun Dr. Mahathir Mohamad ile ilgilidir. Malezya'da o dönemde var olan atmosferi, geçmiş İslam tarihinde böyle bir ortamla karşılaştırırsak, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel faaliyetlerinin neredeyse zirveye ulaştığı Abbasi döneminin ilmi atmosferine benzeyeceğini şimdi anlıyorum. Hiç şüphe yok ki, ilmi bir şekilde yürütülen politikalar nedeniyle bu tür bir atmosfer için yöneticilere itibar ediyor ve onları akademik başarılar için önlemler uygulayan gerçek aktör olarak görüyoruz. Bunun tamamen yanlış olduğunu söylemeyeceğim çünkü bunu örneğin Abbasi halifeleri el-Mansur (dönemi 754-75) ve el-Me'mûn (dönemi 813-833) durumunda görebiliriz. Kraemer, bunu Batı bilim faaliyetleri ile kıyaslayarak İslam'ın Rönesansı olarak tanımlar.²⁰ Öte yandan, bilgi erbabının bilgi faaliyetleriyle bir bilgi atmosferinin kurulduğunu unutmamalıyız. Onların benzerliği, iyi bilinen Gazali'nin Nur ayetindeki teşbihleri kullanacak olursak, aydınlatma için kullanılan duvardaki kandil girintisi gibidir. Yıldızlar gibi parıldayan ve etrafını aydınlatan ve böylelikle bilimsel, ilmi ve fikri faaliyetlere uygun bir atmosfer yaratan, ilim ve hikmet sahibi 'ulemâ'dır. Hiç şüphe yok ki al-Attas ve ilmi faaliyetleri Malezya'da meyvesini veriyordu, bunlardan biri hükümette eğitim, maliye bakanı ve ardından Başbakan Yardımcısı olarak görev yapan öğrencisi Enver İbrahim idi. Öte yandan, Malezya'da bu atmosferin oluşması için Tun Mahathir'in fikri politikalarını ve iktisadi önlemlerini kabul etmeliyiz. Mahathir'in, 10. yüzyılda Beytül-Hikme aracılığıyla halife el-Me'mûn ile aynı rolü oynadığına dair hiçbir şüphem yoktur.

20 Joel L. Kraemer. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1992). Ayrıca bk. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (London: Routledge, 1998).

Medeniyetlerin ana merkezleri, o medeniyetin en temel temsilcisi gibidir ve bir medeniyeti “küllileşmiş mahalli bir insan iç âleminin bir toplum bağlamında tezahür eden kültür” olarak tanımladığım için medeni kültürün bu küresel yönü, merkezde ruhu olarak temsil edilmektedir. Kültür küresel ise, İslami bilimsel geleneğin klasik bir terimini kullanırsak, küllî olarak ifade edebiliriz ki buna göre, Kuala Lumpur şehrini külliye olarak düşünebiliriz. Bu çalışmalarda gayet aktif olan akademisyenlerden biri olan, Profesör Wan Mohd. Nor’un sözlerinden birini ödünç alacak olursak diyebiliriz ki, bu durum “külli insan”, yani kâmil insanı temsil eder.²¹ Bu bağlamda “külli kültür”, “külli bilgi” ve “külli medine” (şehir) yine özel anlamlar ihtiva etmektedir. “Külli İnsan” (el-insân el-kullî) fikri, modern anlamda, al-Attas tarafından “insanın kâinatın misal-ı musağğarı olarak temsil” edilmesi geleneksel dünyagörüşüne dayanarak geliştirilmiştir.²² Aynı yorum, mevcut gerçekliklerin diğer tüm evrensel tanımlarına da uygulanabilir. Farklı geçmişlere sahip insanları tek bir merkezde bir araya getiren bir medeniyetin bu evrensel özelliğidir. Bu bana, Abbasi evrenselciliğinde olduğu gibi, İslami bilim anlayışı ve bilgi anlayışıyla desteklenen, çeşitli geçmişlere sahip insanların Bağdat’ta bir araya geldiği gerçeğini hatırlatıyor. Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Hindular, Budistler, Araplar, Persler, Türkler, Kürtler, Gürcüler ve diğerleri; hepsi mikrokoz-mik (musağğar kâinat) bir varoluşla temsil edilen “evrensel bir yere” geldi. Malezya ile ilgili tek sorun, medeniyetin bu evrenselci yönünün daha önce Malezyalı Müslümanlar tarafından deneyimlenmemiş olmasıydı. Sonuç olarak, sanırım, bölgede daha önce hiçbir şeye sahip olmayanlar tarafından bölgeyi fethetmek için dışardan, tabiri caizse, bir tecavüz olduğunu hissettiler. Ne yazık ki, bu medeniyet algısı değildir ve geçmiş İslam medeniyetinin ilmi çevrelerinde asla böyle olmamıştır. Bu yanlış izlenim bazı sorunlara neden oldu, ancak her halükarda umumi his asla değişmedi çünkü İslam medeniyetinin bir parçası olarak Malezyalı bilim adamları, mevcut akademik faaliyetlerde medeniyet evrenselciliğini gerçekleştirmeye istekliydiler. Belki de bu

21 Wan Mohd. Nor, *The Beacon on the Crest of a Hill*, a.g.e., 11.

22 Bk. Al-Attas, *Islam and Secularism*, ISTAC, baskısı, 154.

yüzden olayların akışı daha sonra farklı bir yol izledi. Şunu da açıklığa kavuşturmalıyım: “Medeniyetin külli yönünün daha önce Malezyalı Müslümanlar tarafından tecrübe edilmediğini” söylediğimde, Malezya Müslümanlarının külli İslam medeniyeti deneyimine sahip olmadığını kastetmedim. Aslında onlar zaten bu deneyimi yaşıyorlardı ve bu yüzden kapılarını İslami ilmi faaliyetlere açtılar. Demek istediğim, dünyanın her yerinden pek çok Müslüman âlimin Malezya’daki ilmi gelişmelerin sanki birdenbire ortaya çıkmış gibi ilk defa olduğu şeklindeki algılarıdır. İslam medeniyetinin eski merkezlerinde çok yaygın olan bu durum Malezyalı Müslümanlar için alışılmış bir şey değildi.

Malezya’ya vardığımızda, Mahathir Malay dilinde “Wawasan 2020” olarak ilan edilen, “Vizyon 2020” adlı yeni ekonomik kalkınma planını açıkladı. Malezya, fikri faaliyetleri için samimi bir ortam da oluşturan büyük bir ekonomik hamleyle hazır. 90’larda Malezya’nın entelektüel coşkulu deneyiminde tamamlayıcı bir unsur olarak Tun Mahathir’den bahsettiğimde kastettiğim buydu.²³ ISTAC’ta Chicago Üniversitesi’nden rahmetli Profesör Fazlur Rahman’ın ISTAC’ta ders veren üç öğrencisi oldu. Profesör al-Attas bana Profesör Fazlur Rahman’ı enstitüye katılmaya davet ettiğini ve emekli olduktan sonra katılmayı kabul ettiğini söyledi; ama ne yazık ki, ISTAC’ta göreve başlamadan bir yıl önce onu kaybettik. Ancak, Profesör Wan Mohd Nor’un çabalarıyla. Profesör al-Attas da merhum Fazlur Rahman’ın kütüphanesini satın alarak onun ilmi mirasını ISTAC’a getirmiştir. İlk öğrencilerimizden bazılarının isimlerini hatırladığım kadar belirtmeliyim: Muhammed Zainiy Uthman, Ali Çaksu, Kamar Onia, İsham Pawan Ahmad ve Fatima Abdullah. Ayrıca Mohamed Aslam Haneef doktorasına hazırlanıyor ve derslerimize dinleyici olarak katılıyordu. Bu öğrencilerin hepsi şu anda Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi’nde (IIUM) profesör olarak görev yapmaktadır. Sadece Ali Çaksu halen İstanbul’da Yıldız Teknik Üniversitesinde görev yapmaktadır. İlk dönem ISTAC’ın eski IIUM

23 Tun Dr. Mahathir Mohamad bu dönemle ilgili hatıralarını dile getirdiği şu eserini tavsiye ederiz, *A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr. Mahathir Mohamad* (Kuala Lumpur: MPH, 2011). Türkçe tercümesi Okhan Gündüz, *Evdeki Doktor: Malezya Başbakanı Tun Dr. Mahathir Muhammed Siyasi ve Sosyal Hatıraları*, editörler Alparslan Açıkgenç ve Süleyman Doğan (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

kampüsünün yakınındaki Petaling Jaya'daki (Section 14) eski binasında başladı. Bu, Müslüman dünyanın her yerinden diğer bilim adamlarıyla tanışmak için IIUM kampüsüne gitmemiz için elverişliydi. Profesör al-Attas'ın önderliğinde yukarıda isimleri anılan ve ileride anılacak olan akademisyenler ve geleceğin akademisyen adaylarıyla birlikte burada Malezya deneyimi olarak anılan ilmi faaliyetlerimize başladık.

ISTAC'ın ilk günlerinde gün boyunca ders veriyor ve bazen yakın üniversitelerden ve enstitülerden diğer akademisyenlerin katılabileceği öğrenciler ve diğer personel ile tartışmalar yapıyorduk. Profesör al-Attas, bu gayri resmi ilmi tartışmalara şahsen katılırdı ve bazen öğrencilerin katılabileceği ek seminerler ve müfredat üstü faaliyetleri bizzat kendisi düzenlerdi. Çoğu zaman Profesör al-Attas bizi ya evinde ya da bu tür tartışmalar için çok iyi bir fırsat sağlayacak bir restoranda öğle veya akşam yemeğine davet ederdi. Bu ISTAC dostluğunun bir özelliği de tartışmalara katılırken yemekten sonra tütün ve puro seanslarıydı. Bazen gece geç saatlere, sabah 3:00-4:00'e kadar devam ederdi. Bu tartışmalar resmi olarak düzenlenmemiş olsa da, dedikodu ve diğer dünyevi sohbetleri içeren boş konuşmalar değildi. Konular, Müslüman dünyasının ilmi ve toplumsal sorunlarının yanı sıra fikri ve derin metafizik konuları da içeriyordu. Bu sohbetler ve toplantılar bana Ebu Hayyân et-Tevhidî'nin *Kitâb el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese* adlı eserindeki bu tür tartışmaları hatırlatıyor. Bu, ISTAC'ın Petaling Jaya kampüsünde devam ederken, Bukit Damansara'da ana kampüsteki binalar tamamlandı ve böylece resmi olarak 27 Şubat 1987'de kuruluşundan sonra, 4 Ekim 1991'de Başbakan Mahathir Mohamad tarafından bir törenle resmen açıldı. Yeni kampüsün resmi açılışı vesilesiyle uluslararası bir konferans düzenlendi. Dünyanın dört bir yanından pek çok akademisyen katıldı, bazılarını hâlâ hatırlıyorum: Huston Smith, Mehmet Aydın, Hüseyin Atay, Annemarie Schimmel, Mahdi Mohghegh, Masataka Takeshita, Muhammed İkbâl'in oğlu, Javed Iqbal (1924–2015) ve farklı ülkelerden diğerleri. Böylece ISTAC'ın yeni kampüsünde resmi derslerimize başladık.²⁴

24 ISTAC'ın Damansara yerleşkesi ile ilgili tarihçeyi ve ayrıca buradaki ilmi ve kültürel faaliyetleri Profesör al-Attas'ın kızı Sharifah Shifa al-Attas, resimli ve çizimleriyle ayrıntılı olarak şu eserinde anlatmaktadır: *ISTAC Illuminated* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998).

Yeni bina, bilimsel faaliyetler için gerçek bir Beytü'l-Hikmet idi. Artık daha geniş olduğu için daha fazla akademisyen ve öğrenci alabildik. Sonra dünyanın farklı yerlerinden bazı başka bilim adamları katıldı: Hassan Nagar (Sudan, Hartum Üniversitesi), Dustin C. Cowell (Wisconsin Üniversitesi, Madison), Ahmad Kazemi-Moussavi (Maryland Üniversitesi, Roshan Fars Araştırmaları Merkezi), Mahdi Mohaghegh (Tahran Üniversitesi, İran) Malik Badri (Sudan, IIUM), Teoman Durali (İstanbul Üniversitesi), Murat Çizakça (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul), Mehmet İpşirli (İstanbul Üniversitesi) ve Bilal Kuşpınar (Selçuk Üniversitesi). Ayrıca ISTAC'ta olup bitenlerle ilgilenen bazı akademisyenler de vardı ve bu nedenle biraz zaman geçirmeye ve tartışmalara katılmaya geliyorlardı.²⁵ Bunlar ve yukarıda adı geçen seçkin akademisyenlerle ISTAC programı, lisansüstü öğretiminin başlangıcında meyvesini vermeye başladı. Profesör al-Attas'ın bize söylediği gibi orijinal plan, ISTAC'ı kademeli olarak tam bir İslam üniversitesi haline getirmektir ve diğer ilim dallarının lisans düzeyinde de olmasıydı.

Çağdaş bir Darü'l-Hikmet olarak ISTAC, sadece bir eğitim ve araştırma enstitüsü değil, aynı zamanda âlimler için ve aslında İslam düşüncesi ve medeniyetiyle ilgili konuları tartışmakla ilgilenen herkes için bir sığınaktı. Bu nedenle, oldukça sık olarak, hocalar kampüste kalır ve akşamları birlikte akşam yemeği yer ve sınıflarda ve araştırma alanlarında ele alınmayan ilgili konuları tartışmak için kampüs bahçesinde gezerlerdi. Bu tür tartışmalara ilgi duyan öğrenciler, tabiri caizse akşam sohbetleri ve özel ders için de enstitüde kalırlardı. Profesör al-Attas, aslında İngiltere'deki Sandhurst Kraliyet Askeri Akademisi'nde (1952-55) eğitim almış bir subaydı, ancak en başından beri eğiliminin ilmi çalışmalar olduğunu fark ettiği için ordudan ayrılıp ilim hayatına atılmıştı. Bu nedenle eğitimine Singapur, Malaya Üniversitesi'nde devam edip (1957-9); yüksek lisansını da Kanada'da McGill Üniversitesinde (Montreal, 1962); ve İslam felsefesi, teoloji ve metafizik üzerine özel yoğunlaşan doktorasını da Londra Üniversitesinde tamamladı (1965). Öte yandan, askeri geçmişinden her zaman

25 Bu faaliyetleri bir dönem takip edip katılan Mona Abaza şu makalesinde incelemektedir, "Intellectuals, Power and Islam in Malaysia: S. N. al-Attas or the Beacon on the Crest of a Hill", *Archipel* 58 (1999), 189-217.

gurur duyuyordu çünkü bunun, filozofların önce asker olarak eğitildiği Platon'un siyaset felsefesine benzediğini düşünüyordu.

Her cumartesi akşamı saat 9:00'da "Cumartesi Gecesi Semineri" olarak adlandırdığımız seminerler olurdu. Çoğunlukla, Profesör al-Attas'ın fikirlerini dinlemek istiyorduk, bu yüzden o da seminerleri vermeye istekli olmuştu. Diğer akademisyenler, bazen konuk konuşmacılar olarak Cumartesi Gecesi Seminerlerine davet edilirdi. Bu gerçekten bir ilim meclisiydi; geçmiş çalışmalarımızda yaptıklarımızı öğrenme, değerlendirme ve gözden geçirme fırsatı idi. Bütün bu seminerler, ISTAC tarihi için iyi bir tarihi birikim olarak daha sonraki araştırmalar için ISTAC kütüphanesinde kaydedildi ve arşivlendi. Bazen öğrencilerimiz Profesör al-Attas'ın ses kaydı olan konuşmalarını deşifre ederek çalışıyor ve bu konuşmaları bir kitap şeklinde topluyorlardı. Hâlâ kütüphanemde böyle bir eseri buldurmaktayım. Bu seminerlerin bir şekilde resmi veya örgün ilmi etkinlikleri olduğunu düşünürsek, bunların benzerlerini de akademisyenlerin evinde gayri resmi toplantılar da yaptık. Çoğu zaman profesörlerden biri herkesi çay / kahve ve hatta felsefi ve diğer bilimsel tartışmaların yürütüleceği evine akşam yemeğine davet ederdi. Dünyada gerçekleşmiş olabilecek ilgili bir olay olmadıkça, görüşmelerin konusu genellikle kelimeler, tasavvuf veya felsefi konular olacaktır. Hakikat ve gerçeklik, öz ve varoluş, modernite ve gelenek, İslamlaşma, din ve laiklik, tarihsel çerçeveler ve Müslüman zihni; bunlar ana endişeydi.

Bosna Karmaşası ve İnsanlığın Çöküşü (1992-1999)

1992 yılı ve sonraki yıllar, sadece ISTAC âlimleri için değil, bütün Müslümanlar ve aslında bütün dünya topluluğu için hayal kırıklığı ve üzüntü dönemleriydi. Sırpların zulmü dayanılmazdı. Bosnalılar, dünya toplumunun bizzat gören gözleri önünde katlediliyordu. Neredeyse herkesin bilgisi dâhilinde tam bir insanlık dramı yaşanıyordu. Hiç şüphesiz bizim için de zordu; çünkü meslektaşlarımızdan birisi olan Profesör Çeric ve ailesi için Kuala Lumpur'da geçen zamanın duyulan zulümler karşısında ne kadar zor olduğunu tahmin etmek bile imkânsızdı. Malezya hükümetinin Malezya'da birçok savaş mağduru Bosnalılara kucak açarak ev sahipliği yapan misafirperverliğini takdirle burada

anmak isterim. Bosna’da başlarına ne geleceğini bilmeden bu Bosnalıların sevdiklerinden bu kadar uzakta olmaları da çok zordu. Maalesef bu kargaşadan dolayı Profesör Çeric, halkına yardım etmek için zaman zaman akademik çalışmalarını ve derslerini bırakmak zorunda kaldı. Bosna’ya giderek halkının güvenliği hususunda ve Bosna’nın özgürlüğü mücadelesinde aktif rol aldı. Bu zor zamanlarda umumiyetle onun öğretim yükünü üstlenir ve bıraktığı yerden dersleri vermeye şahsen devam ederdim. Eşi ve çocuklarını savaş tehlikeleri nedeniyle Bosna’ya götüremediğinden, NATO’nun müdahalesiyle dehşet sona erene kadar bütün ailesi Malezya’da kaldılar ve 21 Aralık 1995’te Dayton, Ohio’da barış görüşmeleri durumu biraz olsun hafifletti.

ISTAC’ta en zor zamanlardan geçtiğimizi söyleyebilirim. O insanlara gidip yardım edemediğimiz için tamamen çaresiz hissettik; ama aynı zamanda omuzlarımızda ağır bir ahlaki sorumluluk yükünün farkındaydık. Bu durum şüphesiz ki, her vicdanlı ilim adamının felaket zamanlarında hissetmesi gereken insani ve ahlaki bir sorumluluktur. Öyle olsa bile, bu zor zamanlar ilmi tartışmalarımıza farklı bir konu getirdi: Saldırganlığın kaynağı nedir? Gerçekten bir medeniyetler çatışması var mı ve bu muazzam çatışmanın ön uyarısı mı? Huntington da “medeniyetler çatışması” teorisini bu sıralarda başlatmıştı.²⁶ Bu medeniyetler çatışmasının başlangıcı mıydı? Bu, medeniyetlerin doğası ve yükselişi ile ilgili tartışmalara yol açtı. Burada kültürleri medeniyetlerin ana unsuru olarak ele alabiliriz. Biz ne isek kültürümüz odur; diğer taraftan kültürümüz ne ise biz de o yuz. Bu türden kapsamlı bir ifade ileri sürmekle, bir kişinin bireysel varlığına karşı çıkmıyorum, daha ziyade bireyler olarak sosyal sınırlarımızı belirleyen bir gerçeğe işaret etmek istiyorum. Bu bana bir kültürün toplum bağlamında iç dünyamızın tezahürü olduğu fikrini veriyor. Bu nedenle kültürümüz, iç gerçeklerimizi, özlemlerimizi ve ideallerimizi yansıtır. Aynı şekilde bir medeniyeti küllileşmiş bir kültür olarak tanımladığımdan, medeniyetimizin kendi mahiyetinde, aynı zamanda kültürümüz olduğu sonucuna

26 Önce “*The Clash of Civilizations?*” başlığı ile 1993 yılı yazında *Foreign Affairs* (cilt 72, No. 3, ss. 22-49) dergisinde makale olarak yayınlanan bu tezi Samuel P. Huntington daha sonra genişleterek kitap halinde yayınlamıştır: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

varabiliriz.²⁷ Batı'da üretilen kültür ne olursa olsun, Sırp kültürüne de yansımaları olmalıdır; ama bir şekilde bu kez eski Yugoslavya ordusunun da yardım ettiği Bosna Sırpları, Bosna'da ayırım gözetmeksizin soykırıma başladılar. Duruma duyarlı olanlar için o zaman bir teselli de yoktu. Uluslararası toplum, masum insanların katledilmesini izliyordu. Dönemin Bosna Hersek Cumhurbaşkanı Alija Izetbegović, failleri durdurmak için çaresizce dünya toplumunun dikkatini çekmeye çalışıyordu; ama ne yazık ki Müslüman Boşnaklar Sırp kuşatması altında katledilene kadar hiçbir yardım gelmedi. Bunu yazmak konusunda rahat değilim ama tarih 1995'te Srebrenitza'da ne olduğunu bilmeli.

ISTAC'da iken bilim kavramı üzerine çalışmalarına devam ederken ilginç bir eser yayınlandı: Pervez Hoodbhoy adında Pakistanlı bir fizik bilim adamı *İslam ve Bilim* adlı bir eserde bilimlerin mutlak olduğunu ve İslami veya seküler gibi farklı bakış açılarının olamayacağını savunarak İslam bilim tarihinden yanlış örnekler vererek bunu savunuyordu. İslamileştirme projesine ters düşen bu çalışmayı inceleyip bir eleştiri yazmaya karar verdim ve uzun bir yazı kaleme aldım. Yazılarım *The New Straits Times* adlı günlük gazetede bu kitabı tanıtan bir yazı gözüme ilişti (17. 10. 1992). Derhal bu kitabı elde edip inceledim ve Hoodbhoy'un, bilimin değerlerden bağımsız olduğunu savunduğunu gördüm. Böyle olunca bilim, değerden, kültürden ve medeniyetlerden bağımsız külli bir teşebbüs olarak anlaşılmalıydı. Buna yazdığım eleştiri aynı gazetede üç bölüm halinde yayınlandı.²⁸ ISTAC'ta al-Attas'ın ilham ve buud

27 Bu hususta Türkiye döndükten sonra ISTAC tartışmaları çerçevesinde kültür ve medeniyetin artık zihnimde şekillenen tanımını ortaya koyan çalışmalarımı yayınladım. Bk. "Bilgi, Medeniyet ve İslâm", *Köprü* 69 (2000), 77-84. Ayrıca bu yönde yaptığım yayınlar için şu çalışmalarına bakılabilir: "Yeni Bir Toplum Felsefesine İlk Adım", *Teoman Duralı'ya Armağan*, ed. Cengiz Çakmak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 18-49. Yine şu eserlere bakılabilir: "Medeniyetlerin Kavramsal Temelleri", *Medeniyet ve Değerler*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2013), 71-91; ve "İslam Medeniyeti Ekseninde Bir Medeniyet Felsefesinin Teşekkülü", *Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda: Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağanı*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2015), 95-121; yine konuya ilgisi olması açısından ISTAC öncesinde yazdığım şu makaleye bakılabilir: "Felsefe-Kültür İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4 (1989), 33-38.

28 *The New Straits Times*, Aralık 3-4-5, 1992.

veren islamîleştirme fikri çerçevesinde çalışmaya devam ettikçe İslam biliminin insicamlı düşüncesine ulaşmaya gayret ettim. Bundan dolayı Temmuz 27-30 1994'de ISTAC'ın düzenlediği "İslam ve Modernizmin Meydan Okuması" adlı açılış sempozyumuna 'İslamî Felsefe Kavramına Doğru' isimli bir tebliğ sundum. O zamandan beri yaptığım çalışmaların sonuçlarını bu bildiriye özetlemeye çalıştım. Daha önce de benzer bir teşebbüste bulunmuş ve Kur'anî bağlam içerisinde insicamlı bir felsefe tanımına ulaşmaya çalışmışım.²⁹ İşte bu çalışmamız, söz konusu gayretlerin ortasında iken teşekkül etti. Bu sadece benim düşüncelerimi İslam biliminin ve felsefesinin insicamlı anlayışıyla birleştirmek gayreti değildi, aynı zamanda Attas tarafından ilk kez adı anılan bilginin islamîleştirilmesi projesini anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir çaba idi. Böylece bu makale benim fikrî yolculuğumda ulaştığım son durağı temsil etmektedir. Bu çalışma, uzun ve mükerrer olaylar zinciriyle inkişaf ettiğinden bazı fikirler ve birçok cümleler her yayınlandığında tekrar ve tekrar ifade edildi. Fakat kuvvetle inanıyorum ki bu tekrarların bir kısmı vurgu ve açıklığı sağlamak için gereklidir. İslamî bilim fikri, yeni olmasına rağmen onun genel çerçevesi İslam kadar eskidir. Bu konuyu daha ayrıntılı ele almak gerekir çünkü buna yöneltilen eleştiriler bulunmaktadır ki bence bunlar tamamen konunun yanlış anlaşılmasından ibarettir. ISTAC günlüklerini özetledikten sonra bunu bağımsız bir şekilde ele almayı uygun bu husustaki çalışmalarıma atıfta bulunarak konuyu sonlandırmak istiyorum.³⁰

1997 Temmuz, Malezya deneyiminin kırılma çizgisiydi: Bir konferansa gitmeye hazırlanıyordum ve biraz ABD doları almak için döviz bürosuna gittim ve burada ABD doları kurunun önemli ölçüde arttığını öğrendim. Bu Malezya'da olabilecek bir şey değildi, ancak haftalar içinde dolar kuru, doksanların sonundaki çok kötü Asya ekonomik krizlerine işaret ederek günden güne arttı. Bu kriz Malezya deneyimini

29 Bk. Alparslan Açıkgenç, "A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context", The American Journal of Islamic Social Sciences 11 (1994), 155-182.

30 Mesela şu esere bakılabilir: *Islamic Science: Towards A Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996). Tercümesi *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Ensar Nişancı (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998).

aynı zamanda neredeyse her iki şekilde mahvetti; Demek istediğim, Malezya tarafıyla ilgili olarak herkes bir şok içindeydi çünkü kalkınma yolunda bu kadar tökezleyen bir engel yaşamamışlardı ve bizim tarafımızda akademisyenlerin maaşları ABD doları cinsinden önemli ölçüde düştü. Öte yandan Malezya hükümeti bu ani şok nedeniyle ekonomik krize etkin bir şekilde cevap veremedi. Anwar Ibrahim, Başbakan Yardımcısıydı ve Başbakan Mahathir Mohamad'ın politikalarına şiddetle karşı çıktı. Aralarındaki temel mesele, Anwar'ın Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) ekonomi politikalarını savunması, ancak Mahathir'in daha yerli çözümler istemesiydi. Bu nedenle 1997 ve 1998 Asya ekonomik kriziyle başa çıkmak için politikalarını uygulamaya başladı. Hiç şüphe yok ki Mahathir haklıydı çünkü artık politikalarında çok başarılı olduğunu ve Malezya'yı 1998 ve 1999 Asya krizinden pek fazla yara almadan yönlendirdiğini biliyoruz.

Bu zamana kadar birçok bilim insanı ya bir sömestr ya da öğretim ve araştırma için tam bir akademik yıl için ISTAC'a misafir öğretim üyesi olarak geldi. Bunlar arasında Hans Daiber, (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Almanya), Parviz Morewedge, Ghulam Haider Aasi ve Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Ernest Wolf-Gazo da vardı. Başarısına ve sertliğine rağmen Malezya deneyimi aynı hız ve kararlılıkla devam etmedi. 2000 yılına gelindiğinde pek çok akademisyen, Başbakan ile yardımcısı arasında olup bitenlerden korkarak oradan ayrıldı. Bir başka yıkım, 2003 yılında Profesör al-Attas'ın ISTAC'ın Direktörü olarak sözleşmesinin uzatılmaması üzerine geldi. ISTAC, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesine (IIUM) devredildi ve asıl amacını kaybetti. Görünüşe göre, samimi bilim ortamı bir özgürlük ve hoşgörü atmosferi kaybolmaya yüz tuttuğu bir dereceye kadar doğru olsa da, Malezya deneyiminin etkilerinin devam ettiğini ve son zamanlarda iyileştiğine inanıyorum.

Malezya deneyimime dönüp bana zengin tarihi İslam bilimine ve tarihin hüznünlü görüntüsüne karşı geçmişe geleceğin aynası olarak umutla bakıyorum. Bana Müslüman dünyasındaki geçmiş kargaşayı da hatırlatıyor. Bir anlamda, seksenlerde ve doksanlarda ekileni hasat etmeye başladığımız bir zamanda olduğumuzu özellikle

belirtmeye çalışıyorum. Malezya deneyimine dair geçmiş anılarımızda bu kısa deneme yaklaşımının son sözleri olarak bu noktayı kısaca açıklamak istiyorum. ISTAC'ın çağdaş düşünceye katkılarının daha iyi anlaşılabilmesi için bu hatıraların anlatılması gerekiyor diye düşünüyorum. Belki ilerde bu deneyimleri yaşayan diğer ilim adamları da hatıralarıyla bu önemli enstitünün tarihine katkı yapacaktır.

Ekin Hasadı ve Gelecek Basireti (2000-2020)

Zaman geçtikçe Malezya deneyimi olan akademisyenler ülkelerine geri döndüler. Çok azı orada kaldı ve bazıları diğer ülkelerdeki diğer akademik kurumlara gitti. ISTAC meyvelerini verdi ve buradaki akademisyenlerin zengin deneyimleri bir takım çalışmalar üretti ve ayrıca Malezya'da sahip oldukları çalışma ve deneyimleri kendi ülkelerinde devralan yeni akademisyenler yetiştirdiler. Genel deneyimi ele alırsak, İslam medeniyetindeki bu yeni olgudan bazı istatistikler açısından da söz edebiliriz. ISTAC'taki bursla ilgili istatistikleri vermeden önce kendi kaba tahminlerimden bahsedebilirim. Çoğunluğu Müslüman dünyanın her yerinden 200'ün üzerinde bilgin vardı, ancak Müslüman âlimlerle sınırlı değildi. İslam ve dini araştırmalar konusunda uzmanlaşmış bir dizi Batılı ve Doğulu bilim adamı vardı. Akademisyenlerin yanı sıra muhtemelen Müslüman dünyasından 2000 civarında öğrenci vardı; Bosna, Arnavutluk, Makedonya, Türkiye, Nijerya, Gambiya, Fas, Cezayir, Kenya, Sudan, Uganda, Güney Afrika, Kazakistan, Özbekistan, Yunanistan, İran, Çin ve diğerleri dâhil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere. Benim izlenimim, bunlar arasında en fazla öğrenci sayısının Bosna, Arnavutluk ve Türkiye'den olduğu yönündedir. Aynı şekilde akademisyenlerin çoğu da Türkiye ve Sudan'dan geliyordu. İlginç bir gözlem, Arap ülkelerinden pek çok akademisyen olmasına rağmen, tam tersine bu ülkelerden çok az sayıda öğrenci bulunmasıdır.

ISTAC'ın araştırma ve akademik başarılarını gösteren bir çalışma mevcuttur.³¹ Bu çalışmaya göre, 1987 yılında kurulduktan sonra,

31 Mohd. Zain Abd. Rahman. "Postgraduate Research in Islamic Thought and Civilization at The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia", *Malaysian Journal of Library & Information Science*, 10 (2005), 49-64.

“ISTAC, 2004 yılına kadar 20 doktora tezi ve 58 yüksek lisans tezi”ni başarıyla üretti. Yazar, Mohd. Zain Abd. Rahman, “1997’de enstitü tarafından onaylanan ilk doktora tezinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Aslında sürenin böyle uzun olması, ISTAC’ın yüksek lisans seviyesi için 3 yıllık ve doktora çalışması için maksimum 7 yıllık çalışma süresi tahsis ettiği çalışma süresinden kaynaklanmaktadır. ISTAC’taki öğrenciler, ilk iki yılını 16 ders çalışmasını (toplam 48 kredi saati) tamamlamak için harcamak zorundadır. Çalışmanın sonunda tezin teslim edilmesi, mezuniyet için zorunlu bir şarttır.”³² Bütün bunlar, Mohd Zain Abd. Rahman tarafından aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Akademik Danışman	Ülke	Ph.D.	Y. Lisans	Toplam
Ahmad Kazemi Moussavi, Ph.D. (McGill)	Iran	4	3	7
Ala’Eddin Kharofa, Ph.D. (Al-Azhar)	Irak	1	1	2
Alparslan Açıkgenç, Ph.D. (Chicago)	Türkiye	4	9	13
Baharuddin Ahmad, Ph.D. (Temple)	Malezya	-	1	1
Bilal Kuşpınar, Ph.D. (McGill)	Türkiye	2	5	7
Cemil Akdoğan, Ph.D. (Madison)	Türkiye	-	2	2
Hassan El-Nagar, Ph.D. (Madison)	Sudan	-	1	1
Malik B. Badri, Ph.D. (Leicester)	Sudan	-	3	3
Mehdi Mohagheh, Ph.D. (Tehran)	Iran	-	1	1
Mehmet Bayrakdar, Ph.D. (Sorbonne)	Türkiye	-	2	2
Mehmet Ipsirli, Ph.D. (Edinburgh)	Türkiye	1	6	7
Muddathir Abdel Rahim, Ph.D. (Manchester)	Sudan	1	3	4
Muhammad Ismail Marcinkowski, Ph.D. (ISTAC)	Almanya	-	2	2
Muhammad Zainiy Uthman, Ph.D. (ISTAC)	Malezya	-	2	2
Murat Çizakça, Ph.D. (Pennsylvania)	Türkiye	1	1	2
Omar Jah, Ph.D. (McGill)	Gambia	1	4	5
Paul Lettinck, Ph.D. (Amsterdam)	Hollanda	1	4	5
Sabri Orman, Ph.D. (Istanbul)	Türkiye	1	1	2
Sami K. Hamarnah, Ph.D. (Madison)	Ürdün	-	1	1
Ssekamanya Siraje Abdullah, Ph.D. (ISTAC)	Uganda	-	1	1
Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ph.D. (London)	Malezya	2	-	2
Ugi Suharto, Ph.D. (ISTAC)	Endonezya	-	1	1
Wan Mohd. Nor Wan Daud, Ph.D. (Chicago)	Malezya	1	4	5
Total		20	58	78

Enstitüde üretilen tez çalışmaları ve hocaların neşrettikleri çalışmalar hakkında kısa bilgi vermek gerekirse özellikle ilim adamları odaklı olarak şunları zikretmek mümkündür: Muhammed İdris el-Şafi'i (ö. 820), Abu Ubayd el-Kasım ibn Sellam (ö. 838), İbn Kuteybe (ö. 889), Hakim el-Tirmizi (ö. 898), İbn Cerir el-Taberi (ö. 923), Ebu Mansur el-Maturidi (ö. 944), Ebu Nasr el-Farabi (ö. 950), Ebu Talib el-Mekki (ö. 996), İmamü'l-Haremeyn el-Cuveyni (ö. 1028), Ebu Ali İbn Sina (ö. 1037), Ebu Reyhan el-Biruni (ö. 1048), el-Maverdi (ö. 1058), Ebu Hamid el-Gazali (ö. 1111), el-Şehristani (ö. 1153), Fahrüddin el-Razi (ö. 1210), Muhyiddin İbn el-'Arabi (ö. 1240), Esirüddin el-Ebheri (ö. 1265), İbn Teymiyye (ö. 1328), İbn Haldun (ö. 1406), Ebu'l-'Abbas el-Kalkaşandi (ö. 1418), Takiyüddin el-Makrizi (ö. 1442), Muhammed ibn Yusuf el-Sanusî (ö. 1490), 'Abdu'l-Vahhab el-Şa'rani (ö. 1565), Molla Sadra (ö. 1641), Nurüddin el-Raniri (ö. 1658), İsmâ'il Haqqî al-Bursawî (ö. 1724), and Dawud al-Fatani (ö. 1847). Günümüz ilim adamlarından da şunları sayabiliriz: Muhammad Abduh (d. 1905), Badi'uzzaman Sa'id Nursi (ö. 1960), Malik Bennabi (ö. 1973), Fazlur Rahman (ö. 1988), Muhammad Arkoun (ö. 2010), Hasan Hanafi, and Syed Muhammad Naquib al-Attas.³³

Bu akademik başarıların yanı sıra ISTAC, 2005'ten önce yetmişten fazla kitap başlığı yayınladı. Bu kitapların çoğu, ISTAC'taki akademisyenlerin tezleriydi.³⁴ Bu şekilde Müslüman âlimlerin eserleri genel kullanıma açıldı. Ancak zaman geçtikçe orijinal kitaplar da yerleşik bilim adamları tarafından üretildi ve ardından yayımlandı. Bu kitapların çoğu İslami felsefi ve bilimsel düşüncenin yanı sıra İslam hukuku, tarihi, tıp ve Müslüman toplumu üzerineydi. Malezya'da çalışmaya başladığımız bazı çalışmaların ya biz Malezya'dan ayrıldıktan hemen önce ya da biz ayrıldıktan hemen sonra tamamlandığını ve bunun sonucunda çalışmalarımızın yeni kurumlarımızda ISTAC'ın

33 A.e., 55.

34 Bu tezlerin başlıkları ve kısa özetleri için bk. Sharifah Shifa al-Attas, *ISTAC Illuminated*, a.g.e., 243ff.

bir meyvesi olarak yayınlandığını belirtmek gerekir.³⁵

Malezya deneyimi tek taraflı bir olay olarak alınmamalıdır. Kuşkusuz iki taraflı bir deneyimdir; biri ev sahibi ülkenin tarafında, diğeri ise dünyanın her yerinden katılımcı bilim adamlarıyla ilgilidir. Bu deneyim, müteakip İslami bilim ve diğerkültürel, sosyal, ekonomik ve politik faaliyetlere ivme kazandırdı. Bütün ilim adamları kendi kurumlarında da faaliyetlerine devam etmektedir. Malezya'da bulunan ve faaliyetlerimize, seminerlerimize ve tartışmalarımıza katılan meslektaşlarımdan bazılarından bahsetmeyi unutmuş olabilirim. Dünya küresel bir köy haline geldiğine göre şimdi nerede olursak olalım, bir şekilde tanışır ve birbirimizi görürüz; şahsen değilse posta yazışmaları ve zaman içinde ürettiğimiz yayınlar aracılığıyla. Bununla birlikte, küreselleşmenin iki yönü olduğunun farkındayız: biri olumlu, diğeri olumsuz. Olumlu tarafın kökleri, insan doğasında, başkalarına ulaşma arzusunda kendini gösterir. Bu, kültürleri birbirine yaklaştırır ve birbirlerinden yapıcı bir şekilde faydalanır. Ancak olumsuz yön, kültürlerin çeşitliliği için daha büyük bir zorluk teşkil ediyor. Geçmişte insanlar farklı kültürleri biliyordu ama bugün farklı kültürlerle yüzleşiyor ve onlarla yaşıyoruz. Bu, her yerde her gün bir meydan okuma sunar. Bu, aynı kültür içinde bile kültürlere ve farklılıklara tolerans gösterme konusunda bize daha büyük bir ahlaki sorumluluk yükler. Müslüman âlimler, tüm yerel kültürleri olumlu bir şekilde korumak için bu konuyla başa çıkma sorumluluğunu hissediyorlar. Malezya deneyiminin bu çabada daha büyük bir rol oynayacağına inanıyorum.

35 ISTAC'ta yapılan ilmi çalışmalar ve lisansüstü öğrenciler ülkelerine göre istatistiksel bir çalışma ile bunlar çok güzel özetleyen bir çalışma yukarıda zikredildi, buna müracaat edilebilir: Mohd. Zain Abd. Rahman. "Postgraduate Research...", 53 vd.

İNSAN, BİLGİ VE YÜKSEKÖĞRENİM: ISTAC ÖRNEĞİ

Dr. Öğretim Üyesi Sıracettin ASLAN*

Giriş

İslam coğrafyasında çağdaşlaşma mefkûresi, ümmetin karşılaştığı ya da maruz kaldığı askeri, iktisadi, siyasi ve ilmî gibi meselelerin üstesinden gelme ameliyesine dayandığı yaygın bir kabuldür. Çağdaşlaşma mefkûresinin ontolojik muhiti seküler medeniyetin lokomotif merkezleri (Londra, Paris, Viyana vs.) olup epistemolojik kökeni ise öncelikli ve biricik olarak burada, fiziki dünyanın çeperlerinde anlam bulur. Burada İslam dünyasının mevzubahis sorunlarının üstesinden gelmek için, malumun ilamı olduğu üzere, Batı'da kaybolma, Batı'ya karşı çıkma ve İslam ile Batı arasında sentezin yapılması çabaları çağdaş İslam düşüncesinin, düşünürlerinin ana gündemlerini oluşturur.³⁷ İlkinde ben'in ümmet nezdinde kalkınmasının ön koşullu olarak

* Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İletişim: srcttnaslan@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9385-9580.

37 S. M. Naquib al-Attas. *Aims and Objectives of Islamic Education*, ed. S. M. N. Al-Attas, Jeddah: King Abdulaziz University, 1979, 5-12; krş. Tahsin Görgün, *İslam Modernizm ve Batılılaşma*, İstanbul: Tire Kitap, 2021, 94-95.

ötekiyle -çağdaş mefkûreyle- mekanik irtibatın kurulmaya çalışılması, ben'in ötekinde kaybolmasını öngörür. Buna göre İslam ümmetinin, kendinden menkul anlam çeperlerinin dışına çıkarak, yani kendini öteleyerek, örseleyerek, yok sayarak, seküler çağdaş mefkûrenin onto-lojik muhitinde Batı ile her yönde ve seviyede eşitlenmesi için Batı'da yok olması gerekir. Buradaki arayış salt taklittir ve unutulmamalıdır ki "Batı'yı taklit etsek bile hâlâ Batı'nın gerisinde olacağız."³⁸ Taklit, arayışı edilgin hale getirir ve "edilgin olan etkilenir"³⁹ kaidesine özgünlüğü teşekkül ettirmez. Platon'un aktardığı "kim kime benzerse ondan yana gider"⁴⁰ şeklindeki Yunan atasözü, taklit ve özgünlük arasındaki ters ilişkiyi özetler. Böylece Batı'nın *tabula rasa* üzerinden taklit edilmesi, bir tür "medeniyet değiştirerek Müslüman kalınıp kalınamayacağı"⁴¹ meselesine benzer. Bu yaklaşım, her ne kadar İslam dünyasında merkezi temsil etmezse de, etkinliğini hala sürdürmektedir.

Batı'yla bütünleşmeyi teklif eden seküler yaklaşıma itirazlar gecikmemiş ve buna karşı yüksek perdede itirazlar ileri sürülerek tarihsel ve medeniyet hafızasına seyrüseferle sorunlarımızın üstesinden gelinebileceğini mesele edinen fikir akımlarını ise iki kategoride tasnif etmek mümkündür. İlkinde Batı'yla karşılaşmada, çağdaş mefkûre ve birikime yönelik sert bir meydan okuyuş, karşı çıkış vardır. Selefi akım şeklinde de (belki) adlandırılabilir bu teşebbüs, İslam dünyasının batılılaşma sürecini tamamen sona erdirmek, kendi salt tarihsel köklerine inerek mutlak anlamda Batı'nın reddini önerir. İkinci akım ise İslam medeniyet hafızası ile Batı uygarlığı arasında irtibatlar tespit ve tesis ederek özelde İslam ümmetinin genel de ise tüm insanlığın karşılaştığı küresel meselelerin (savaşlar, siyaset, çevre, ekonomi vs.) üstesinde nasıl gelinebileceğini soruşturur, araştırır. Bu arayış, henüz sistematikliği olmayan ya da sistematikliği yitmiş hale gelen kendilik bilincini inşa

38 Muzaffer İktbal, *İslam, Müslümanlar ve Teknoloji: S. Hüseyin Nasr ile Söyleşiler*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, 64.

39 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, 1046a19.

40 Platon, *Şölen-Dostluk*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, 195c.

41 Tahsin Görgün, *İslam Modernizm ve Batılılaşma*, 177.

ettikten sonra ben'den ötekiye doğrudur. Burada ben ve öteki idraki, epistemik ya da ontolojik bir çatışmayı değil, kendilik bilincinin teşkil ettiği anlam evrenlerinde buluşmayı, senkretiği, ayırtırmayı, farklılaştırmayı, ayıklamayı öne çıkarır. Öteki ben için bir başkasıdır, ilk fasılda dile getirilen ben'in kaybolmasının ya da ben'le çatışmanın varlık sebebi değildir. Öteki karşısında ben'in kendi kendisi olarak var olması, kendini gerçekleştirmesidir. Burada temel soru, seküler çağdaş mefkûrenin coşkun bir sel gibi her yeri dizayn ettiği bir zaman ve muhitte, mevcut sorunların üstesinden nasıl gelinebileceği ve bhusus Müslümanın Müslümanca kalması nasıl mümkün olabileceği sorusudur.

Tam da burada, bir taraftan ümmetin sorunlarının bertaraf edilmesini öneren diğer taraftan da Müslümanın mümince düşünebileceği, yaşayabileceği bir dünya tasarımı teklifi, İsmail Raci al-Faruqi, Naquib al-Attas ve S. Hüseyin Nasr gibi ilim çevrelerince gündeme gelir.⁴² Çağdaş İslam düşüncesinde temsil düzeyi olan bu düşünürlerin tekliflerinin ilk basamağını öncelikle eğitim meselesi oluşturur. Buna göre eğitim, İslam ümmetinin her türlü kalkınma arayışının öncelikli zeminin teşkil ettiği gibi sorunların da temel nedenidir. Diğer bir ifadeyle piyasadaki cari eğitim ekosistemi, müfredatı ve şuuru, ümmetin karşılaştığı sorunların öncelikli nedeni olduğundan dolayı sorunları aşma arayışının da temel gündemidir. Nitekim al-Faruqi, Nasr ve al-Attas'ın da aralarında

42 İslâmleştirmeye teklifi, her ne kadar İsmâil Râcî al-Farûqî ve S. Hüseyin Nasr gibi çağdaş İslâm düşüncesinin önemli bilim insanlarıyla özdeşleşmiş olsa da, teklifin ilk sahibi (1969) ve aynı zamanda bu alanın teorisyeni olan Attas'tır (*Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, 169). Farûqî'nin çağdaş bilginin İslâmleştirilmesi taslağı, daha çok sosyal bilimler sahası üzerine politik bir eğilimi ihtiva ederken (*Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan, Maryland: International Institute of Islamic Thought*, 1982) Nasr ise çağdaş bilginin İslâmleştirilmesi bağlamında inşa edilecek İslâmî bilimin (1954) müteâl arka planı üzerine yoğunlaşmaktadır ("*Reflection On Methodology In The Islamic Sciences*", *Hamdard Islamicus*, 1980, III (3):3-13; (1993-1994). "*İslâm Bilimi Nedir?*", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Mevlüt Uyanık, 1993-1994, 7 (1):1-12). Attas'ın ise bu iki yaklaşım arasında Nasr'a daha yakın durmakla birlikte ikisi arasında bir denge konumunda olduğunu ifade etmek mümkündür. Bkz. Sıracettin Aslan, *Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslam Bilim Tartışmaları: Syed Muhammad Naquib al-Attas Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2014, 76-77.

bulunduğu çağdaş İslam düşünürlerinin yoğun katılımıyla, 1977 tarihinde, Mekke’de gerçekleştirilen “*I. Uluslararası İslâm Eğitimi Konferansı*”nda ümmetin karşılaştığı sorunların temelinde eğitimin olduğuna yer verildiği gibi sorunların üstesinden gelmenin de ancak eğitimle, eğitim kurumlarıyla ve özellikle de yükseköğrenimle mümkün olabileceği vurgusu öne çıkar.⁴³ 300’den fazla bilim insanının katıldığı ve sonralarında al-Attas’ın öncülüğünde, ISTAC’ın (The International Institute of Islamic Thought and Civilization) bünyesinde kurulduğu Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi’nin (IIUM, k. 1983) de kuruluş felsefesinin teşkil eden konferansın sonuç bildirgesi şu şekilde özetlenebilir:

İslam medeniyetinin kendine özgü eğitim kültürü, zihniyeti ve dili olmakla birlikte bu etkinliğin ve kavrayışın zamanla zayıfladığı, toplumsal, siyasal, kültürel ve ilmî beklentileri karşıla(ya)madığına dikkatler çekilir. Bu sebeple İslamî eğitim-öğretim, çağdaş eğitim sisteminin muhteva, mahiyet ve birikimini de göz ardı etmeden, yeniden canlandırılması ontolojik bir zarurettir.

Tarihte İslam bilim geleneğinin kurucu felsefesi ve bu felsefeden beslenen bilgi birikimi vardır. Kurucu felsefe ve birikim, İslam dünyasının kalkınması beklentisiyle ötelendi, örselendi ve seküler felsefe-bilim ve birikim tarafından büsbütün kuşatıldı ya da kuşatılmasının kapısı aralandı. Buna karşın yapılması gereken, İslam hikmet/bilim geleneğiyle barışık bir şekilde bilginin, bilimin tüm sûretlerinde İslamiliğin yeniden inşa edilmesi, irtibatlarının kurulması elzemdir.

Gelinen süreçte çağdaş eğitim sisteminin İslamî eğitim tasavvurunu karşılamadığı ve buna karşı eğitim-öğretimin bütün seviyelerinde yepyeni bir eğitim kültürüne, zihniyetine ve diline muhtaçtır. Bu ihtiyaç, tüm İslam ülkeleri için -bilhassa kendilik bilincinin inşası bakımından- kaçınılmaz olarak bir zaruret halini almıştır. Bu zaruretin temin edilmesi için de öncelikle yükseköğretim kurumları detaylı bir şekilde araştırılmalı ve buralarda yeni sûretlerde bilginin birliği ilkesi doğrultusunda tevhidî

43 Al-Attas, “*Religion, Knowledge and Education*”, *Aims and Objectives of Islamic Education*, 16-47.

eğitim-öğretim geleneğinin yeniden canlandırılmalıdır.

Bu gibi taleplerin gerçekleştirilmesi ibadet eylemi niteliğinde düşünülmelidir. Aynı şekilde gelenekle irtibatlı bir şekilde yeni bir sistem, teori ve teklif temelli eğitim-öğretimi tesis etmek kutsal bir vazife olacak şekilde ibadet hükmündedir. Bu maksatla Mekke'deki ilk kongrenin ardında, al-Faruqi ve al-Attas gibi bilgi erbaplarının katılımıyla 1980'de Afganistan'da (İslâmabad) ikinci eğitim kongresi tertip edilir. Bu toplantıda da İslam dünyasının temel sorun alanının eğitim-öğretim olduğu öne çıkar. Böylece eğitim meselesi, çağdaş İslam düşüncesinin doğuşunun önemli arkaiklerinden birisini oluşturduğu gibi her türlü kalkınma formlarının da nirengi noktasını teşkil eder. Burada eğitim-öğretim faaliyetlerinin biricik muhatabı insan olduğunda, doğal olarak eğitim-öğretimin muhteva ve müfredatının insan tasarımına göre belirlenimi söz konusudur. Eğitim-öğretimin öncelikli hedefi insan yetiştirmek olduğunda; doğal olarak insan kimdir, varoluş gayesi nedir, bilgi nedir ve nasıl meydana gelir şeklindeki büyük soruların yanıtı verilmeli; buna göre eğitim-öğretim faaliyetleri organize edilmelidir.

Ana Hatlarıyla İnsan, Bilgi ve Üniversite

Bilginin tarifi, yaygın epistemoloji tartışmalarında, bilen olarak öznenin bilinen olarak nesneyle gerçekleştirdiği irtibat neticesinde oluşan birikimle ilişkilendirilir. İnsan-nesne münasebetinde oluşan birikim bu ilk haliyle bilgi şeklinde tarif edilmez. Diğer bir tarifte bilgi, birikimin oluşmasıyla başlar, ancak onda nihayete ermez. Çünkü birikimin bilgi şeklinde idrak edilmesi için önce tabir sonra da tarif gerekir. Öyle anlaşılıyor ki bilgi için birikimin tabir ve tarif edilmesi de tek başına yeterli değildir. Burada bir işlem daha öne çıkar ki bu da birikim tabir ve tabir de tarif edilirken sonunda tarif de söz diziminde anlamını bulur. Dolayısıyla bilginin imkânı bilen ve bilineni (ya da bilmeye konu edilen şeyi) önceleyerek birikim, tabir, tarif ve söz diziminin gerekliliğine bağlıdır. Bu gereklilikler arasında tabir, tarif ve söz dizimi dil felsefesinin, mantığın; insan, nesne/şey ve birikim ise daha çok epistemoloji ve ontolojinin

konularını oluşturur. Birikimin teorik çerçevesi, “en geniş manada, lisan içerisinde geliştirilen ve belli kavramlar üzerine kurulan gramatik bir yapı”⁴⁴ içinde izah edilebilir.

Aynı şekilde insan, bilmeye konu edilen şey, birikim, tabir, tarif ve söz dizimi hep birlikte bilmek istenilen şeyin anlamını verir. Bu işlemde her bir etkenin veya bileşenin detaylı tarife muhtaç olduğu göz ardı etmemekle birlikte öncelikle insan üzerine durmak gerekir. Zira bilme nesnesinin tarifi insana göredir ve insanın tarifi ise oldukça çeşitlilik gösterir. Zira her medeniyetin değer-anlam evrenini teşkil eden dünyagörüşüne göre bir insan tarifi vardır. Yani medeniyetlerin âlem görüşüne göre insanın kim ve gayesinin ne olduğu şeklinde büyük sorulara yanıt verilir. Büyük soruların yanıtına göre eğitim-öğretim hedefleri belirlenir, bilgi birikimi tasnif edilir, müfredatlar oluşturulur ve bilgi tanımlamaları yapılır. O zaman insan için yapılan tanımlama aynı zamanda eğitim-öğretim faaliyetlerinin mahiyet ve muhtevasını, üniversitenin anlam çepçerlerini, fakülteler ve bölümler arasında ilişki düzeylerini oluşturur.

İnsan, toplumsal, kültürel, politik, medeniyet, dilsel, dinsel ve sair bagajları ve aidiyetleri olan varlık şeklinde tarif edildiğinde; doğal olarak bu bagaj ve aidiyetlerin de üretilen tabir, tarif ve bilgi üzerinde etkisi, etkinliği olur. O zaman bilgi, insanın aidiyetlerinin nezaretinde birikim, tabir, tarif ve söz dizimiyle anlam edinir. Dolayısıyla gerek formel gerekse bilimsel olsun hiç fark etmez, öznesi insan olan hiç bir bilgi formu, pür, saf ve tarafsızlık değil, aksine her türlü bilgi belli bir değer-anlam evrenin bir tür ürünüdür. Bu bağlamda modern felsefe-bilimin tekçi yöntem ve dayatmacı yönünü kritik eden Paul Feyerabend⁴⁵, bilgi-bilimin kültürlerin, ulusların ve devletlerin ihtiyaçlarının temini için uygun mahsulden başka bir şey olmadığına dikkatleri çeker. Bu bakımdan bilgi-bilim ile sahte olan arasında sınır koyma, etik ve epistemolojik bir sorun olduğu kadar aynı zamanda siyasi bir meseledir.

44 Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, 16.

45 Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, 7-10.

Burada temel sorulardan ilki, çağdaş dönemde insan, bilgi ve üniversite için yapılan tarifler, belirlenen hedefler ve bunlara yüklenen anlam dizgelerinin İslamî eğitim-öğretim modeliyle mutabık olup olmadığıdır. Öyle ki çağdaş küresel eğitim eko-sisteminde, ferdlere rekabet iklimi içinde terbiye ederek ferdlere kariyer hattına, kimliğine değer verilir. Bu kariyer hattı, aynı zamanda ferdlere yaşam sathı üzerinde kıymetli, değerli olanın ne olduğunun da hakemidir, tayin merciidir. Böylesi bir zeminde ferdlere itibarı ve kıymeti, tabii olarak diplomalar ve uzmanlıklarla paye edilir. Böylece insanın bilgiyle ilişkisi seküler/dünyevi, pragmatist, ölçülebilir/sayılabılır çıktılarına ve piyasa ederi/değeri olana dayandırılır. Çağdaş eğitim eko-sisteminde bahsi geçen seküler beklentiler veya bagajlar, aynı zamanda insanın bilgiyle, eğitimle kurduğu ilişki sùretlerini belirlediği gibi eğitim-öğretim kurumlarının kuruluş felsefesini ve hedefini de şekillendirir. Dahası çağdaş eğitim, kendi kültür ve uygarlık sınırlarıyla yetinmeyerek, biçtiği ve tek ölçüsü bulunan bedenine küresel ölçekte tüm toplumlara uydurulmaya çalışıldığı bir sistemdir.

Seküler eğitim eko-sisteminde insanın bilgiyle kurduğu irtibat noktaları, ülkemiz de dahil neredeyse küre sathında, piyasa ideolojisinin eğitim-öğretimin her katmanına, özellikle de yükseköğrenime topyekûn taşınma riskiyle karşı karşıyadır. Bu durum, izaha muhtaç olmaksızın, İslamî eğitim-öğretim sisteminde hedeflenen kâmil (evrensel) insan tasavvuruyla çelişir. Dahası seküler eğitim, insanı ve bilmenin sınırlarını fiziki bariyerlerle, burasıyla ihata ederken İslamî eğitim ise fizik ve maneviyat arasında mizanı, ölçüyü tesis ederek insanın çift yönlü tabiatına dikkatleri çeker. Buna göre seküler eğitim insanı bir tür kütle+hacim şeklinde idrak ederken İslamî eğitim ise insanı maddî ve manevî yönleri olan üçüncü bir cevher şeklinde telakki eder. O zaman insan, tek başına ne maddedir, ne de maneviyattır; dolayısıyla da eğitim-öğretim organizasyonları da ne sadece dünyevî olana göre olmalı ne de sadece manevî beklentilere göre şekillenmelidir. Zira insan, tek başına ne odur, ne de budur, aynı zamanda hem odur, hem de budur; dolayısıyla da eğitim-öğretim kurumlarının kuruluş felsefesi ve hedefi insanın bu çift yönlü tabiatını gözetecek şekilde belirlenmelidir.

ISTAC, Naquib al-Attas ve İslamileş(tir)me Teklifi^{46*}

Çağdaş İslam düşüncesi ana hatlarıyla ümmetin sorunlarına çözüm bulma arayışının bir tür hasılatıdır. Burada sorunların dışsal kaynaklı olduğu ileri sürülerek buna -çoğunlukla eğitim-öğretim ekseninde- bir meydan okuyuş, karşı çıkış vardır. Dışsallık çağdaş seküler düşünüşün şekillendirip kudret kazandırdığı sermaye, fikir akımları, politik ve emperyalist yapılardan muhtevidir. Peki, sorunların dışsal kaynağı olarak modern felsefe-bilim paradigması veya modernizm, ya da sekülerizm, aşılması gereken bir durum mu, yoksa tashih edilerek sürdürülebilir mi? Aynı şekilde seküler eğitim-öğretim modeline meydan okumakla neyi kaybetmiş ya da neyi inşa etmiş olacağız? Çağdaş İslam düşüncesinin önemli konuları arasında yer alan İslamî bilim (Nasr), bilginin İslamileştirilmesi (al-Faruqi) ya da bilginin Batılılaştırılmaktan arındırılması (al-Attas) çabaları veya tekliflerinin gerçekleştirilmesi ne ölçüde olanaklı ya da olanaksız görülebilir? Çalışmanın bu faslında al-Attas'ın seküler paradigmanın sebep olduğu tahriplere karşı önerdiği İslamileşme (bilginin Batılılaştırılmaktan kurtarılması) meselesi ve bu meselenin de mekânı olan ISTAC üzerine durulacaktır.

Öncelikle çağdaş İslam düşüncesinde, al-Attas'ın dikkat çektiği gibi ümmetin temel-öncelikli sorunlarının neler olduğu sorusuna karşılık hârici ve dâhili olmak üzere iki eksene vurgu yapılır. Hârici eksende emperyalist ve sömürgeci güçlerin her türlü istila biçimlerinin yanı sıra seküler eğitim sisteminin Müslüman zihnini kuşatılmışlığı meselesi gündemdir. Dâhili sorunları arasında ise al-Attas'a göre -sırasıyla- *edebî* kaybolması, *adalet*in yitirilmesi,

46 *Bu başlık altında ele aldığım konular, daha önce farklı çalışmalarımda ele alınmış olup tekrardan gözden geçirilmiş ve yorumlanmıştır. Söz konusu çalışmalar için bkz. “Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslam Bilim Tartışmaları: Syed Muhammad Naquib al-Attas Örneği”; Muhammed Öz ile birlikte, “Çağdaş Eğitim Sisteminde Sorunlar ve Arayışlar: Nakib el-Attas'ın İslâmî Üniversite Teklifi”, Uluslararası İslam Eğitim Kongresi Bildiriler Kitabı, 12-13 Nisan 2019, İstanbul: Yekder, 2019, 209-225; “Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü: Kuruluş Süreci ve Felsefesi”, *Ekoller ve Kurumlar: Düşünce Bilimleri*, ed. Uyanık Necip, Sıracettin Aslan, İbrahim Halil Çetres ve İbrahim Deniz, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022, 189-200.

bilgide keşmekeşlik ve en nihayetinde de nitelikten, ahlaktan, fikirden, ruhtan, kapasiteden ve *yetenekten mahrum liderlerin* varlığı yer alır. *Edebin* yitirilmesi adaletsizliği, adaletsizlik *bilgide keşmekeşliği* ve *bilgide keşmekeşlik* ise söz konusu vasıflarla anılan liderlerin ortaya çıkmasının nedenidir. Böylece *edeb*, al-Attas'ın eğitim felsefesinin yanı sıra umumi düşünce sisteminin anahtar kavramıdır. Bununla birlikte al-Attas'ın eğitim felsefesinin kurucu kavramları arasında *din, insan, bilgi, hikmet, adalet, doğru amel* ve *üniversite* şeklinde yedi kavram öne çıkar. Bu kavramlar, birbiriyle ilişkili olarak, bir taraftan al-Attas'ın tefekkür sisteminin ana iskeletini oluştururken diğer taraftan kurucusu olduğu ISTAC'ın da kuruluş felsefesini oluşturur.

Uluslararası İslam Düşünce ve Uygarlığı Enstitüsü (ISTAC), al-Attas'ın nezaretinde⁴⁷, İslâm dünyasının hârici ve dâhili sorunlar karşısında, ilmî arayışlarla bunlara çözüm üretmeyi hedefleyerek kurulan yükseköğretim kurumudur. ISTAC, İslam dünyasındaki diğer yükseköğrenim kurumlarından ve bilhassa seküler yapılardan farklı olarak, İslâm dünyagörüşünü yansıtan, bahsi geçen temel kavramlar etrafında şekillenen ve bunun vazife bilen, ümmetin sorunlarına çözüm bulmaya yönelik yeni bir sistem teklifidir, yeni bir müfredat önerisidir. Dönemin Malezya Milli Eğitim Bakanı İbrahim Enver'in İslam dünyagörüşünün nezaretinde eğitim-öğretim sürdürülmesine yönelik şu veciz ifadesi, aynı zamanda ISTAC'ın kuruluş felsefesi ve hedefini göstermesi bakımından kıymetlidir:

47 Al-Attas, ISTAC'ın kuruluş fikri ve hedeflerinin belirlenmesinden inşa, eğitim-öğretim faaliyetlerin her safhasına öncülük ve tanıklık edendir. Bu bakımdan o, enstitünün hem planlayıcısı hem tasarımcısı hem de fikrî ve pratik mimarıdır. ISTAC'ın kapısından penceresine, kemerlerine, ızgaralarına, zeminine, tabanına, çatısına, korkuluklarına, saçaklarına, kornişlerine, rüstiklerine, perdelerine ve mobilyalarına kadar bilumum her şeyiyle doğrudan ilgilendir. O, kelimeler ve cümleler gibi yapıların da şekilleri, hatları, kullanılan unsurları ve inşasında vazife alanların düşün idraklerinin de güçlü ve etkili bir şekilde bir şeyler anlattığı ve yapıya yüklediği bilinciyle ISTAC'ın kuruluş sürecine öncülük ve şahitlik eder. bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: an exposition of the original concept of Islamization*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998, 7-9, 422; Nor Wan Daud, *The beacon on the crest of a hill*, 16.

“Doğu’ya bakmak, ne Doğu’ya bir saplantı/takıntı, ne de Batı’ya karşı histeridir.”⁴⁸ Bu bakımdan ISTAC’ın felsefesinde ne İslam medeniyetindeki klasik miras salt kutsallaştırılır ne de çağdaş felsefe-bilim birikimi bütünüyle ötelenir.

ISTAC, yersiz yurtsuz bir şekilde ortaya çıkmış bir kurum da değil, aksine Doğu’da, mirasçısı olduğu İslam medeniyetinde kök bulur. Bu bağlamda ISTAC, Doğu-Batı eğitim-öğretim kurumlarının mimari yapısından müfredatına kadar çok yönlü bir araştırmanın akabinde “İslamî üniversite teklifi”nin küçük bir örneği olarak kurulur. Öyle ki al-Attas, ISTAC’ın temellerini atarken İslam medeniyetinde camii, mektep, medrese, beytül-hikme, darü’l-ulûm, mecâlis, zâviye, hastane, rasathane, zanaat ve sanat merkezleri gibi eğitim-öğretim kurum ve müesseselerini ayrıntılı bir şekilde araştırır. Daha sonra ISTAC’ın kuruluşunda yaygın olarak el-Ezher, Nizamiye Medreseleri, Endülüs ve Kuzey Afrika’daki Mustan Sırıyyah ile İran’daki medreseler örneklik oluşturur.⁴⁹ Al-Attas, bu gibi kurum ve kuruluşların mimari yapısını, bunların kuruluş felsefelerini ve müfredatlarını incelerken bununla bir yandan İslam’da eğitimin hedeflerini belirleme; diğer yandan da ISTAC’ta mücessemleşecek yeni bir eğitim sistemi ve kurumu teklif ve inşa etme arayışındadır.

Al-Attas’ı böylesi bir arayışa sevk eden öncelikli sebep ise insan ile bilgi arasında kurulan seküler ilişkinin netice verdiği din dışılıktır, edepten yoksunluktur, bilgideki keşmekeşliktir, maneviyatsızlıktır, yabancılaşmadır, zihni işgal eden yabancı kavramsal ve dilsel çerçevelerdir. Bu gibi sebeplerle al-Attas, tüm küreyi kuşatan seküler eğitim-öğretim kuramları ve kurumların hem yapıları, hem kuruluş felsefesi hem de müfredatları itibarıyla kâmil (doğru) insanı yansıtmadığına dikkatleri çekerek “kendin olmak” için İslamî eğitim-öğretimin zaruretini tartışır. ISTAC, aslında bu zaruret ve arayışın eseri olarak nitelendirilebilir.

ISTAC, kuruluş felsefesi ve hedefi bakımından İslamileştirmenin

48 Wan Mohd Nor Wan Daud, *The concept of knowledge in Islam and its implications for education in a developing country*, London and New York: Mansell, 1989, 20.

49 Nor Wan Daud, a.g.e., 6, 12.

sadece mekânı değil, bununla birlikte mimari yapısı, çevre düzenlemesi, mekânın iç dekoru, amblemi vs. yönleriyle de İslamiliği yansıtıyor. Örneğin ISTAC'ın "U" şeklinde (sağ kanadında akademik ve sol tarafında idari birimler) ve yönü kibleye doğru inşa edilmesi, ambleminin ortasında(odağında) "Muhammed" yazılması, İslamilik ve İslamileştirme kavrayışını pekiştirmesi bakımından birer göstergedir. Bu minvalde Hüseyin Nasr, 1993'te ISTAC'ı ziyaret ederken "son yıllarda, İslâmî mimarının bakış açısıyla inşa edilen son derece başarılı ve harika bir enstitü"⁵⁰ şeklinde tarif eder.

Al-Attas'a göre ISTAC'ın ve dolayısıyla da eğitimin öncelikli hedefi "iyi insan" yetiştirmektir. Peki iyi insan kimdir? İyi insan devletine, toplumuna, partisine sadakatle bağlı olan mıdır? Ya da iyi insan denildiğinde kariyer hattında sadece başarılı olan mıdır, üreten ve üretken olan mıdır veya çok bilen midir? Al-Attas'a göre bilgi, b/ilim ve eylemde; doğru, evrensel, mükemmel ve kâmil olan iyi insandır. İyi insanın öncü ve biricik rehberi ve modeli ise Hz. Peygamberdir. Bu nedenledir ki ISTAC'ın ambleminin ortasına "Muhammed" ismi nakşedilmiştir. Tekrar ifade etmek gerekirse bu tercihin öncelikli sebebi, ISTAC'ın kâmil insanı yetiştirmeyi hedefliyor olması ve bu tarz insana verilecek en iyi örneğin de Hz. Muhammed olmasından ileri gelir.

O zaman ISTAC nezdinde eğitim gayesi, iyi bir yurttaş, başarılı bir birey ya da iyi bir işçi yetiştirmek değildir, aksine iyi bir insan yetiştirmektir. Burada seküler bir devletin iyi ve başarılı bir yurttaşı ve işçisi olmak iyi bir insan olmak anlamına gelmez. Aksine iyi bir insan olmak, doğal olarak iyi bir yurttaş, başarılı bir insan ve iyi bir işçi olmayı beraberinde getirir. Burada iyi insan tasarımının anahtar kavramı *edep*dir ve *edep*le yetiştirilmiş eğitilmiş insan ise doğal olarak iyi bir insandır. Çünkü *edeb*, insanın bir ortamda nasıl davranması gerektiğine dair gösteren kurallar manzumesi değil, bununla birlikte insanın kendilik bilincinin merkezinde yer alır ve Allah ile yaratılmadan önce O'nunla yaptığı misâkın bir tür idrakidir. Bu idrakin

50 Nor Wan Daud, *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas...*, 8.

insandaki tezahür ve tekâmülü ise al-Attas'a göre eğitim-öğretim faaliyetlerinin öncelikli işlevidir, temel meselesidir.⁵¹

Edeb odaklı iyi insan, kuşkusuz tek yönlü bir anlatının konusu değildir, aksine etrafını, dünyayı ihya, imâr ve inşa etmekle mükellef olmalıdır. ISTAC, iyi insanın sorumluluk vazifesini icra edecek şekilde iki temel hedefi önceler. İlki, ümmetin kültür, eğitim, siyaset, ekonomi, bilgi ve bilim gibi öncelikli alanlarda karşılaştığı meselelerle ilgili anahtar kavramları belirlemek, tanımlamak, sınıflandırmak ve tahlil etmektir. Al-Attas'ın ISTAC özelinde öne çıkardığı temel mesele, *tanrı, bilgi, eğitim, mutluluk, adalet, bilgelik, üniversite ve gelişme* gibi kavramlarla ilgili yaşanan zihni keşmekeşliktir. İkincisi ise sekülerizm başta olmak üzere farklı veya yabancı düşünce, din ve ideolojilerin entelektüel ve kültürel meydan okumalarına karşı İslamî sorumlulukla bunlara karşılık verilerek alternatifler belirleyip önermektir. Bu iki temel hedefin yanında ve bu iki hedefle ilişkili olarak ISTAC'ın başka kuruluş nedenleri de vardır. Bunlardan *ilki* İslam medeniyet hafızasıyla barışık ve çağın taleplerini karşılayan İslamî eğitim, bilim, sanat ve mimarlık felsefesinin oluşturulması hakkındadır. *İkincisi* Malay dünyasındaki İslâm medeniyetinin tarihi gelişimi serüvenini sebepleriyle birlikte araştırılmasına ve böylece bir Malay İslam medeniyet hafızasının inşasına yöneliktir. *Üçüncüsü* üniversitelerin kuruluş felsefesinin insanın çifte tabiatına, bilme yetilerine dayandığından; üniversitenin fakültelerini ve bölümlerini birbirine entegre edecek muhtelif disiplin ve derslerin içeriğini ve yöntem(ler)ini oluşturmasını önemser. *Dördüncüsü* İslam dünyasının kalkınmasına öncülük edecek ilmiye sınıfının (bilim topluluğu) ve siyasi liderlerin yetiştirilmesinden muhtevidir. *Beşinci ve sonuncusu* ise sırasıyla ISTAC'ta yapılan ilmî çalışmaları ve araştırma sonuçlarını yayınlamak; ilmî araştırmalar için zengin bir kütüphanenin kurulması hakkındadır.⁵²

Böylece ISTAC, Malezya'nın Kuala Lumpur şehrinde kurulan yerel

51 Nor Wan Daud, a.g.e., 130-33.

52 Nor Wan Daud, a.g.e., 99-100, 200.

bir yükseköğrenim kurumu değil, bununla birlikte seküler eğitim modeli ve fikriyatına karşı alternatif bir paradigma öneren yeni bir tutum, arayış ve kavrayışın mekânıdır. Şöyle ki Batı uygarlığı, hakikat kavrayışını “burada, burasıyla” sınırlandırma keyfiyetini öne çıkararak kariyer hattı ve rekabet ikliminde başarılı ferd yetiştirme gayretindedir. Burada varlığın ve varoluşun seküler gerçeklik girdabında fâni değerler ve gerçeklik kavrayışı onaylanır. Varlığın ve varoluşun bu kavrayış biçimi, sadece felsefî bir düşünüş olmanın ötesinde diğer uygarlıkların eğitim-öğretim kurumlarını ve programlarını şekillendirecek ölçekte yayılım gösterir ve böylece muhataplarının değer-anlam evrenlerini tahrip ediyor veya yok sayıyor.⁵³ Buna karşın ISTAC, İslâm dünyagörüşünden ilham ve epistemik güç alarak, eylem düzeyinde seküler dünyagörüşünün doğa, siyaset kurumu, bilgi, bilim, sanat, ahlak, toplum, eğitim gibi insanın dahil olduğu her alanda etkisini ve etkinliğini ortadan kaldırma teşebbüsünü önemser.⁵⁴

Öte yandan al-Attas, sekülerizm, düalizm, hümanizm ve trajedi olmak üzere Batı dünyagörüşünün üzerine inşa edildiği dört temel sütuna dikkatleri çeker. Bunlar, seküler yaşamı, düşünce evreni ve eksenini başta olmak üzere küre sathını şekillendirme çabasıdır. Tam da buna karşın ISTAC, epistemolojik ve devrimsel bir süreç olarak nitelenen İslamileş(tir)me projesi vasıtasıyla, İslamî olmayan ve çoğunlukla dört sütun üzerine bina edilen Batılı düşünce ve kavramların eğitim müesseseleri başta olmak üzere hayatın bilimum alanlarında bertaraf edilerek ortadan kaldırmayı önerir. Al-Attas, yukarıda kısmen bahsedildiği üzere, eğitim kurum ve müfredatlarının sekülerizmin kuşatılmışlığından arındırmak için teklif ettiği yükseköğretim (ISTAC) modelinde yedi anahtar kavramı öne çıkarır; sırasıyla *din*, *insan* (madde, mana), *bilgi* (ilim ve marifet, yöneliş), *hikmet* (bilgelik, sebeplerin bilgisi), *adalet* (denge, mizan, yerli yerinde görme, kozmos), *sâlih amel* (edeb) ve *üniversite* (külliyyet-i cemiye, evrensel) şeklindedir.⁵⁵ Bu kavramlar aynı

53 Nor Wan Daud, a.g.e., 48.

54 Nor Wan Daud, *The beacon on the crest of a hill*, 4-15.

55 Nor Wan Daud, a.g.e., 36-37.

zamanda çağdaş bilginin İslamileş(tiril)mesi ya da bilginin Batılılaştırılmaktan arındırılması teklifinin ve buna temel teşkil edecek İslamî eğitim müfredatının da temel terimlerini oluşturur.

Ancak yine de söz konusu kavramların her biri birbirinden net sınırlarla yalıtılmış bir şekilde değil, aksine eğitim-öğretim faaliyetlerinde, bunlar birbirlerini tamamlar nitelikte ve işlevde işleme sokulur. Buna göre *din kavramı* ile uygulama alanına yönelik olarak bilgi arayışının ve eğitim-öğretim sürecinin gayesine karşılık gelir. Öyleki her varolanın diğer(ler)inden ayırıştırıcı temel niteliklerden biri onun varoluş gayesidir; gaye olmadan yol alınmayacağı gibi eğitim-öğretim faaliyetleri de sürdürülemez. İnsan, *dinin* belirlediği faaliyet kapsamının muhatabıdır. *Bilgi*, insanın bilme faaliyetinin anlam içeriğini oluştururken *insanın* çifte tabiatını ötelemez. *Hikmet*, *insan* ve *bilgi* kavramına bağlı olarak ISTAC özelinde eğitim-öğretim faaliyetlerinin kaidelerini tesis eder. *Adalet*, *hikmetin* belirlediği kaideler etrafında bilginin, marifetin dağıtım konusu ve meselesiyle ilgilidir. *Sâlih amel* (edeb), ilk beş kavramla ilişkili olarak yöntem(ler) bahsine; üniversite ise söz konusu kavramların bir bütünlük içerisinde işlenerek bunların uygulama sahasına işaret eder.⁵⁶ Bu kavramsal şema, bir yandan ISTAC'taki eğitim-öğretim faaliyetlerinin içeriğini ve gayesini belirlerken bir yandan da kavramlar arasındaki irtibat ve geçişgenlik, disiplinler, fakülteler ve bölümler arası geçişi ve birlikteliğe yönelik imkânın da ön etüdünü tesis ettiği şekilde yorumlanabilir.

Al-Attas, bilginin birliği kaidesi gereğince, ISTAC özelinde, eğitim-öğretim faaliyetlerinde disiplinler, fakülteler ve bölümler arasındaki irtibatın ve geçişin imkânını sürekli sorunsallaştırır.⁵⁷ Ona göre ISTAC İslamî üniversitenin küçük çekirdeği sûretindedir.⁵⁸ ve bundan dolayı insanı incelemek suretiyle hedefini, felsefesini, organlarını tesis eder. Burada insan, büyük evrenin küçük âlemini temsil eder; böylece üniversite ile büyük evren arasında da tem-

56 Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education", 43-44.

57 Nor Wan Daud, *The beacon on the crest of a hill*, 8.

58 Nor Wan Daud, *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas...*, 175.

siliyetler kurulur. Bu bağlamda al-Attas, *üniversite* kavramının, İslam eğitim sisteminde *külliyeye* karşılık geldiğini ve *külliyenin* ise evrensellik fikrini karşılayan bir terim olduğunu hatırlatır. Böylece üniversitenin birim(ler)i olan ‘faculty’, dilsel çözümlemede ‘kuvve/yeti’ anlamına gelirken semantik dil felsefesinde ise insan ruhundaki kavrayışın mekândaki tezahürünün mukabilidir.⁵⁹

ISTAC’taki bilgi-bilim tasarımı al-Attas’ın İslamileş(tir)me projesi dolayımında yorumlanabilir ve formüle edilebilir. İslamileşme, epistemolojik ve devrimci bir süreç olarak, seküler-ateistlik eğitim-öğretim paradigmasının anlam içeriğini oluşturan bilgiye meydan okuyuştur. Buna göre seküler-ateistlik eğitim-öğretim kavrayışı ile İslâm dünyagörüşü arasında kültürel, ahlaki, dilsel, epistemolojik ve ontolojik zaviyeden farklılıklar, karşıtlıklar vardır. Bu bakımdan İslamileşme projesi, bilginin Batılılaştırılmaktan (sekülerleştirilmekten) kurtarılmasını, arındırılmasını teklif ederek, entelektüel bir düşünüş ve hareket, epistemolojik bir devrim ve bir yöntem olarak kabul edilebilir.⁶⁰ Entelektüel bir düşünce ve epistemolojik bir devrim olarak bilginin İslamleştirilmesi teklifi, çağdaş İslâm düşüncesinde son zamanların en önemli başarıları ve en ufuk açıcı çalışmaları arasında değerlendirilebilir.⁶¹

Uzun seneler ISTAC’ta hocalık yapan Alparslan Açıkgenç, İslamileşme alanına ilişkin görüşlerini al-Attas’ın fikirlerinden istifade etmek suretiyle İslamilik ve İslamileşme kavramlarını veciz bir şekilde yorumlar. Ona göre İslamileşme faaliyetinin mahiyetini tartışırken İslamilik terimine başvururuz. İslamileşme ise bilgisel faaliyetlerin zaman ve mekân bağlamındaki sürecini karşılar. Böylece İslamileşme, boş bir levha üzerinde değil, İslamiliğin düşünsel temelinde ve öncülüğünde gerçekleşir. İslamiliğin düşünsel temelini tesis eden kaynaklar ise kaynağını ve ilhamını Kur’an ve Sünnetten alan nübüvvet risalesinden günümüze kadarki süregelen

59 Nor Wan Daud, *The beacon on the crest of a hill*, 11.

60 Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization*, Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia, 2013, 17.

61 Nor Wan Daud, *The beacon on the crest of a hill*, 31-32.

düşünce, kültür, bilgi ve bilim birikiminin tamamından alır.⁶² İslamilik, bilimsel araştırmalara içerik kazandırıp yön tayin etmesi bakımından İslam dünyagörüşüyle bütünleşik anlamsal bir muhtevayı teşkil ederken bu anlamın mekânı İslamileşme faaliyetinde mücessemidir. O zaman bilgisel faaliyetler öncelik sonralık düzeni bakımından İslamilikten İslamileşmeye yönelik seyir vasatlarında gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle İslamileşme, bilginin Batılılaştırılmaktan arındırılması işlemine konu olacak şekilde, İslamilik mefkûresinde din dışı-seküler bilimsel ve bilgisel birikimin tetkik, tahkik ve tahlilinin yapılması sürecidir, işlemidir.⁶³

Böylece İslamileş(tir)me “büyük bir epistemolojik vukufiyet gerektiren derin felsefî sürece” karşılık gelmesi bakımından oldukça kuşatıcı bir teklifi barındırır. Açıkgenç’in bu isabetli değerlendirmesi, al-Attas’ın İslamileşme gayretinin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak ve ileri sürdüğü tanımın bir yorumu şeklinde okunabilir. Al-Attas’ın, İslamilik mefkûresinden hareketle İslamileşmeye ilişkin öne çıkan meşhur tanımı ve belirlediği çerçeve ise şu şekildedir:

“İslamileş(tir)me, insanın ilk önce İslam ile çelişen sihir-büyük tesirinden, mitolojik ve animistik (ruhanî) olarak algılanan tanrı inanışlarından, ulusal/kabilevî kültür geleneğinin tesirinden, daha sonra da dili ve aklî üzerindeki seküler tahakkümden azâd edilmesidir. Müslüman kişi, aklı ve dili sihir, mitoloji, animizm ve İslam ile çelişen onun milli-kültürel ve sekülerizm tarafından kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi, hem sihirselsel ve hem de seküler dünyagörüşlerinden kurtulmuştur...

İslamileşmenin mahiyetini biz, bağımsız kılıcı, özgürleştirici bir süreç olarak tanımlarız. Çünkü insan hem maddî (fizikî) ve hem de ruhî bir varlıktır. Ama özgürlük onun ruhuna aittir. Ancak bu özgürlük sıfatıyla insan bütün bilinçli ve anlamlı fillerin mutlak olarak kendisine atfedildiği hakiki bir insan olur. Ruhunun özgür olması, onun maddî varlığı ya da bedeni üzerinde doğrudan bir tesir

62 Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, 280.

63 Sıracettin Aslan, “Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslam Bilim Tartışmaları: Syed Muhammad Naquib al-Attas Örneği”, 79-80.

yapar, bir insan olarak beden içerisinde tezahürü, kendi kendisine ve ayrıca kendisiyle doğa arasında bir huzur ve uyum getirir. O, bu anlamıyla bir özgürlüğü tadararak, yönünü, tüm varoluş ve uyum içerisinde olduğu ilk (aslî) konumuna ermek yoluna çevirir...

Biz aynı zamanda İslamileşmeyi, önce dilin İslamleştirilmesini içerdiğini de ifade ettik ve bu gerçek, Kur'an ilk Araplara ilk indirildiğinde Kur'an'ın kendisi tarafından sergilemiştir.”⁶⁴

Öyle anlaşılıyor ki İslamleşme, bir taraftan zihniyet inşası olarak öne çıkarken diğer taraftan (ISTAC'ta olduğu gibi) eğitim-öğretim faaliyetlerinde epistemolojik bir devrime⁶⁵ gebe olabilecek şekilde bilginin sekülerleştirilmekten, Batılılaştırılmaktan arındırılması sürecidir. Aslında varolan bilgiyi kuşatan seküler kavrayış ve kavramsal dizgeler bertaraf edildiğinde başka yapılacak bir işleme de gerek yoktur. Zira bilginin aslı, özü itibarıyla zaten İslamidir.

Sonuç

Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü, kuruluş felsefesine hizmet edecek şekilde, al-Attas'ın yönetiminde (1987-2002) İslamî üniversite ve çağdaş bilginin İslamleştirilmesi çabasıyla müsemma olacak şekilde eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürür. ISTAC, 1987'den 2002 yılında kadar, İslâm düşüncesi, Malay İslâm medeniyeti ve karşılaştırmalı medeniyetler-dinler gibi öncelikli alanlara yönelik ileri düzeyde araştırmalar ev sahipliği yapmıştır. Kuruluşundan bugüne, dünyanın farklı yerlerinden gelen yüzlerce araştırmacıya ev sahipliği yapmış ve bünyesinde yüzlerce tez, kitap ve makale telif etmenin yanı sıra seminer, kongre, sempozyum, panel, çalıştay gibi birçok bilimsel toplantıya öncülük etmiştir, etmektedir. ISTAC, bir taraftan İslâm düşünce ve medeniyet birikimini araştıran bir kurum olma vasfını taşıırken diğer taraftan da çağdaş uygarlığın düşünce yapısını, bilimsel birikimini ve meydan

64 Al-Attas, *Islam and Secularism*, 44-46.

65 Wan Mohd Nor Wan Daud, “*Bilginin İslamleştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma*”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, 127.

okumalarını inceleyen bir kuruluş olma özelliğini taşır.

ISTAC'ın kuruluş felsefesi, İslam ümmetinin karşılaştığı sorunların (bilgi, adalet, ekonomi, siyaset vs.) İslamileşme projesi kapsamında tesis edilen eğitim-öğretim faaliyetleri yoluyla üstesinden nasıl gelinebileceği arayışına dayanır. İslamileşme teklifinde öncelikle maruz kalınan sorun alanlarına yönelik İslâmî temel kavramların belirlenmesi, sınıflandırılması, detaylandırılması ve yorumlanması önemsenir. ISTAC'ı bu teklife sevk edip ona yön tayin eden temel hedef ise küresel düzeyde insanlığın eğitim, öğretim, teknoloji, bilim, politika, ekonomi gibi bilimum alanları ihata eden seküler bilinç, kavrayış ve kavramsal dizgelerin aşılması suretiyle İslâm düşünce ve medeniyetin esaslarıyla uyumlu yeni ve alternatif bir anlatıyı inşa etmektir. Başka bir ifadeyle ISTAC, modern dünyanın ve özellikle de seküler düşünce okullarının kültürel ve entelektüel meydan okumalarına karşı muhalif, muhtelif ve alternatif bir fikir akımının mekânını temsil eder. Bunun yanı sıra İslâm düşünce ve medeniyet birikiminin yeniden ele alınarak bu birikimi yorumlama, ıslah etme ve yenileme (tecdit) çabalarına ev sahipliği yapan bir akademidir. Böylece modern-seküler paradigmaya karşı yeni bir teklifin imkânını gündeminde tutmuş; bu durum Müslümanlar arasında heyecan yaratmış, önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Ancak al-Attas'ın emekliliğe ayrılmasının (2002) ardından bugüne ISTAC'ın eski cevvalığını ve misyonundan gün geçtikte uzaklaştığı görülmektedir.

Son olarak çalıştayın gündemi ve ISTAC'ın kuruluş felsefesi ve hedeflerinden hareketle yükseköğretimdeki özgün bilgi üretim meselesiyle ilgili bir-iki hususa dikkatleri çekmek istiyorum. Bunlardan ilki İslam bilgi anlayışı ile hâlihazırdaki seküler paradigma arasındaki ontolojik, epistemolojik ve eskatolojik gerilim hattı hakkındadır. Bu gerilimde seküler felsefe-bilim paradigmasına meydana okuyuş, doğal olarak yeni bir teklifi zorunlu kılar. Yeni teklifin çerçevesi oluştururken mevcut paradigmanın sorunlar çözemediği, aksine sorunlar ürettiği öncelikli alanlar üzerine yoğunlaşılabilir. Öyle görülüyor ki seküler paradigmanın sebep olduğu sorun alanlarının

başında, insanın tabiatla kurduğu mekanik-pragmatik irtibatlarının bir çıktısı olarak meydana gelen çevre bahisleridir. Dahası çevre bahisleri söz konusu olunca, seküler paradigmaya meydan okumak, bir imkânın ötesinde zarurettir, gerekliliktir. Çevre bahisleri gibi bilim, sanat, ahlak, mimari ve din alanlarındaki meseleler de elbette göz önünde bulundurulabilir ve böylece seküler paradigma, zayıf ve sorun üreten yönlerinden, içeriğinden hareketle zayıflatılabilir, yıpratılabilir ve yerine alternatif paradigma teklifi ileri sürülebilir.

Peki bunlar nasıl gerçekleştirilebilir? Bu soruya yanıt nispetinde, ISTAC kuruluş felsefesinde yer verildiği ve al-Faruqi'nin de meşhur risalesinin sonunda işaret ettiği gibi, her alanın uzmanlarının oluşturduğu komisyonlar ve komisyonların belirleyeceği vizyon ve misyonların İslam ülkelerinin anayasal politikaları haline getirilmesi icap eder. Örnek mukabilinde; tarihte (Yunan, İslam ve Batı) bilim paradigmasının oluşumunda, siyaset kurumunun olumlu ve etkin katkısının olduğu muhakkaktır. Hal böyle iken seküler felsefe-bilim paradigmasına meydan okurken çift yönlü bir okumayı, araştırmayı gerektirir. Şöyle ki seküler felsefe bilim ile siyaset kurumunun kurucu kökenlerini detaylı boyutlarıyla araştırmayı gerekli kılmakla birlikte buna karşı geliştirecek meydan okuyuş ve teklife İslam âleminde (ziyadesiyle eksikliği malumun ilamı olan) siyaset kurumunun desteğiyle geliştirilebilir, içerik oluşturulabilir. Ez-cümle seküler paradigmanın sorunlar ürettiği alanlarda sistematik ve topyekûn çalışmaların sürdürülmelidir. Her işlemde öncelik sonralık ilişkisi olduğu gibi burada seküler paradigmaya karşı çıkışı gerekçelendirecek dünyagörüşünün önceliğidir. Zira dünyagörüşü karşılaşma esnasında bir işlemci işlevini icra ederek neye karşı çıkmayı, neyi alınması gerektiğine dair yeri ve yolu gösterir. Nitekim dünyagörüşü tüm bilimlerin varoluşunun ontolojik zeminin oluşturur ve yine tüm bilimler dünyagörüşü içinden filizlenir. Dünyagörüşünün tayin ve tekamül işleminden sonra seküler paradigmaya yönelik onu tetkik, tahkik ve tahlil ederken öncelikle, arkeolojik bir perspektif ve bir sarraf hassasiyetiyle, onun dünyagörüşünü ve buna bağlı olarak kurucu öğelerini, araştırma/bilme

yöntemini, dil-kültür evrenini, odak disiplinleri ile temsil düzeyi yüksek düşünürlerin eserlerini tespit edip noktalarına alınmalıdır.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Al-Attas, S. M. N. "Religion, Knowledge and Education", *Aims and Objectives of Islamic Education*, ed: S. M. Naquib Al-Attas, Jeddah: King Abdulaziz University, 1979:16-47.
- _. *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Al-Faruqi, I. R. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Maryland: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aslan, S. "Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslam Bilim Tartışmaları: Syed Muhammad Naquib al-Attas Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2014.
- _. "Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü: Kuruluş Süreci ve Felsefesi", *Ekoller ve Kurumlar: Düşünce Bilimleri*, ed. Uyanık Necip, Sıracettin Aslan, İbrahim Halil Çetres ve İbrahim Deniz, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022:189-200.
- Aslan, S. ve Muhammed Öz. "Çağdaş Eğitim Sisteminde Sorunlar ve Arayışlar: Nakib el-Attas'ın İslâmî Üniversite Teklifi", *Uluslararası İslam Eğitim Kongresi Bildiriler Kitabı*, 12-13 Nisan 2019, İstanbul: Yekder, 2019:209-225
- Feyerabend, P. *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Görgün, T. *İslam Modernizm ve Batılılaşma*, İstanbul: Tire Kitap, 2021.
- İkbal, M. *İslam, Müslümanlar ve Teknoloji: S. Hüseyin Nasr ile Söyleşiler*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Kocabaş, Ş. *Fizik ve Gerçeklik*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Mohd. Zain, A. R. "Postgraduate Research in Islamic Thought and Civilization at The International Institute of Islamic Thought

and Civilization (ISTAC), Malaysia”, *Malaysian Journal of Library & Information Science* 10, sy 1 (2005):49-64.

Nasr, S. H. “İslâm Bilimi Nedir?”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Mevlüt Uyanık, 1993-1994, 7 (1):1-12.

_.“Reflection on Methodology in The Islamic Sciences”, *Hamdard Islamicus*, 1980, III (3):3-13.

Nor Wan Daud, W. M. “Arriving at the Problem of Knowledge”, RZS-CASIS Saturday Night Lecture 10th Series, 2020. <https://www.utm.my/casis/blog/2020/08/07/arriving-at-the-problem-of-knowledge/>.

_.“Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997:127-39.

_.*Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization*, Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia, 2013.

_.İslam bilgi anlayışı ve çoğulcu bir toplumun eğitim sistemine yansması : Malezya örneği, çev. Fuat Aydın. Ankara: Ankara Okulu, 2002.

_.*The beacon on the crest of a hill*, Kuala Lumpur: International Islamic Federation, 1991.

_.*The concept of knowledge in Islam and its implications for education in a developing country*, London and New York: Mansell, 1989.

_.*The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas : an exposition of the original concept of Islamization*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998.

Platon. *Şölen-Dostluk*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.

YÜKSEKÖĞRETİMDE BİLGİ SORUNU

Dr. Celalettin DURAN*

Dünya Genelinde Liselerde Uygulanan Uluslararası Diploma Programları ve Yükseköğretime Etkisi

İnsanlığın en kadim, en çetrefilli meselesi eğitimidir. İnsana dair ne varsa, insan iradesinin alanında ne varsa hatta kâinatta varlığın tüm mertebelerinde bilmeye dair ne varsa bütün bu varlık dünyasının bir tarafında eğitim var.

Devletler, imparatorluklar ve modern küresel güçler ortaya çıkınca eğitimin de farklı boyutları, farklı tartışma alanları ortaya çıktı. Özellikle modernizmle beraber eğitim modern küresel sistemin, yerleşik dünya düzeninin insanı, toplumu, milletleri yönetme, yönlendirme aygıtına dönüştü. Yani eğitim de küresel bir form kazandı. Modern dünya sistemi kendi modasını, trendlerini, alışkanlıklarını ve en önemlisi kendi düşünce formlarını küresel eğitim programları yoluyla her ülkeye, her millete, her etnik yapıya transfer etti.

Uluslararası eğitim tecrübeleri dünyayı, ülkelerin politik vizyonunu ya da küresel gelişmeleri kavramak bakımından en hayati meselelerimizden biridir. Bu bağlamda, Bilginin İslamileştirilmesi örneğinin etkisi gibi farklı bir uluslararası etki alanı kuran ve Yükseköğretime

* Milletlerarası İlişkiler ve Diploması Merkezi, İletişim: duran@midtr.org

doğrudan etki eden uluslararası diploma programlarının etki ve imkânlarını incelemeye çalışacağım.

Bilginin İslamileştirilmesi konusu İslam dünyasında yükseköğretim çalışan herkes için önemli bir araştırma konusu. Zira ortaya koyduğu iddialar ve Malezya'nın modernleşme sürecinde fikri, siyasi, sanayileşme ve ekonomik tüm süreçlerine etki etmiş yeni bir eğitim düşüncesidir.

Ülkemizin eğitim tarihinde modern okullaşmanın başlamasıyla beraber eğitim eski klasik medreseler ve modern okullar olmak üzere iki ayrı modeli 1850'ler itibariyle birlikte yaşamaya başladı. Bu iki modelin oluşturduğu eğitimde çatallaşma birçok sorunu ve çatışmayı beraberinde getirdi. Bu çatallaşma süreci nihayetinde yerini pozitivist felsefenin ve modern eğitimin geleneksel ve klasik olana galebe gelmesiyle son buldu yani çatallaşma ortadan kalktı. Son yarım asırdır, eğitimde girilen yoğun arayışlar, bilginin İslamileştirilmesi, İmam Hatip Liseleri, yeni müfredat arayışları ve yükseköğretimin içine girdiği krizler gibi birçok sebep eğitimi tekrar çatallaştırmıştır. Bu çatallaşma gelecekte, varlıkta ve bilgide bütünlüğü yakaladığımız yeni bir eğitim düşüncesi ile tekrar sahil bir çizgide çatallı formundan birlik formuna dönebilir. Bu birlik formu ile eğitim vizyonu geleceğimizi sağlam bir temelde yeniden şekillendirecek imkânı bizlere sunacaktır.

Eğitim felsefesinin yeniden inşası, eğitimin varlık, bilgi ve yöntemde bütünlüğü sağlaması belki en az yarım asırlık bir süreçtir. Bu günün hız imkânlarıyla belki çeyrek asırlık bir emektir. Fakat tam da bu esnada bilginin İslamileştirilmesi gibi bir proje bu çeyrek asrı geçerken Çatallaşmayı aşmak, nesilleri ve kurumları hazırlamak, zihinlerin hazır bulunuşluğunu artırmak için bize büyük imkânlar sunmaktadır. Bilginin İslamileştirilmesi Projesi, ülkemizin yeni eğitim felsefesini tamamlama sürecinde bir geçiş süreci olabilecek ve önemli imkânlar barındıran bir projedir.

Yükseköğretimi şekillendiren ve asıl bahsedeceğim uluslararası eğitim tecrübesi, tüm dünyada yükseköğretime geçiş öncesi uygulanan uluslararası diploma programlarıdır. IB, IGCSE, ABİTUR,

MATURA gibi programlar tüm dünya genelinde sağladığı üniversite akreditasyonu ile ve sahip olan ülkenin dünya vizyonu ile birlikte kurulmuş ortak düşünce ve nesli yetiştirmede büyük role sahip bir eğitim aygıtıdır. Yükseköğretime geçişte ve yükseköğretim öncesi ortak fikri düşüncenin kurulması ülkelerin kullandığı bu programlar ilk bakışta birer paralel diploma programları gibi gözükse de aslında belirli bir ontoloji, belirli bir ilimler tasnifi ve belirli bir insan yetiştirme hedeflerini barındıran ve doğrudan yükseköğretime şekillendiren programlardır. Bu programları, yükseköğretime etki biçimlerini ve böylesi bir programı ülkemiz için milli olarak geliştirme imkânımızı kapsamlı bir biçimde yazmaya çalışacağım.

Uluslararası Eğitim Programlarının Ortaya Çıkışı

Uluslararası programlar Batılı ülkelerin özellikle Avrupa ülkelerinin misyon sorumlularının yurt dışındaki eğitim ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla oluşturulmuş bir elit yaklaşımı olarak ortaya çıkmıştır. Bununla beraber büyük ekonomik üretim yapan ülkelerin pazar oluşturma çabaları ortak tüketim ve ortak yaşam biçimleri geliştirmek suretiyle pazar büyütme amacıyla ortak eğitim programlarının oluşmasına sebep olmuştur. Böylece uluslararası eğitim programları üretime pazar oluşturur hale gelmiştir. Zamanla üniversite eğitimleri dünyada yaygınlaştıkça Avrupa ve Amerika'da eğitim görme talepleri artmıştır. Özellikle Asya ve Afrika'dan gelecek öğrencilerin eğitim standartlarını oluşturma ve kabul şartlarını bu bağlamda belirleme isteği uluslararası programların ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasına zemin olmuştur. Böylece öğrenci daha gelmeden paradigmatik bir kalıba girmiş olarak bir "Batılı" olarak gelmiş olması hazırlanmıştır.

Uygulanmakta Olan Uluslararası Programlarda Gözlemlenen Hedefler

Uluslararası programlar uluslararası öğrenci akışının haritasını şekillendirmektedir. Bu durum "Batılı süper güçlerin" beyin göçünü ve her ülkede küresel sistemi ayakta tutacak elitlerini oluşturma

imkanı sağlamaktadır.

Her insan ana dilinde düşünür, ancak ana dilinde kavram üretir ve sadece ana dilinde felsefe yapabilir. Bu programlar başka düşünme biçimleri, başka akıl formları üzerine kuruludur. IB, IGCSE, vb. programlar bizim erdem, irfan, hikmet ve ahlak biçimlerimizin dışında formları içermektedir. Dolayısıyla bu programlar gençlerin kendi tarih, kültür, gelenek ve milli varlıklarından kopması anlamını taşımaktadır.

Bu programlar dünyayla irtibat kurmak, dünyanın gerisinde kalmamak gibi fikirler niyetiyle uygulansa da, bu programlar benlik, kimlik ve şahsiyet inşası gerçekleşmeden bir dönüşümü amaçlayan bilgi disiplinine ve metodolojiye sahiptir. Zira IB ve IGCSE gibi sertifika programları kapsamlı bir, kültür, ahlak, düşünme biçimi ve insan biçimleri dayatmaktadır. Bu programlardan geçen çocuklarda milliliğin, ahlak ve geleneğin birer sorunsal olarak ortaya çıktığı gözlenmektedir.

Hemen her devletin küresel bir hedefi var ve bu hedef için dünyanın her yerinde bir fikri karşılığa ihtiyaç duymaktadır. IB, IGCSE, MATURA, ABITUR, GIB gibi programlar küresel güçlerin küresel hedefleri için fikri zeminini oluşturan birer aygıt olarak kullanıldığı program içerikleri ve etkinliklerinden anlaşılmaktadır. Bu programlardan geçen gençlerimizde kimlik, kültür, gelenek ve inançlarıyla edindikleri arasında bir kopukluğa, irtibatsızlığa ve zihinsel parçalanmalar gözlenmektedir. Bu parçalı ve dağınık akıl bilgi, kültür ve düşünce üretmez hale gelmektedir. Sahih varlık anlayışından uzak bu programlar şizofreni bir akıl doğurmaktadır.

Uygulanan Uluslararası Programların Tercihinde ve Yaygınlaşmasını Sağlayan Sebepler

Bağımsız, güvenilir, şeffaf ölçme ve değerlendirme sistemi, güçlü ve prensipli denetim, yayın-materyal ve dağıtım ağı, sistemlerine uygun sürekli öğretmen ve yönetici eğitim programları sunmaktadır. Ayrıca en önemli tercih sebeplerinden biri, diploma ya da sertifika verdikleri öğrenci için çok geniş bir üniversite eğitimi yelpazesi sunmaktadır. Yani bu programlar güçlü bir akreditasyon ağına sahiptir.

Müfredat, Uluslararası Programlar ve Varlık İlişkisi

Eğitim, bir yönüyle bireylerin kendilerini belirli bir sahne içerisinde konumlandırmalarına ilişkin nazari ve bir diğer yönüyle de söz konusu sahne içerisinde mevcut yaşama katılabilmelerine imkan sağlamak üzere ameli işlevleri haizdir. Eğitim süreçlerinde bireylere, nazari işlev söz konusu olduğunda, “Neredeyim?”, “Benden ne bekleniyor?”, “Hangi değerleri içselleştirmeliyim?” gibi soruların cevapları sunulurken, ameli işlev söz konusu olduğunda ise algılamayı ve eylemeyi güçlendirici bilgi ve becerilerin kazandırılması hedeflenir. Öte yandan tüm bu işlevlerin nihai amacı bireylerin uyum ve barış içerisinde bir arada yaşayabilmelerinin zeminini oluşturmaktır. Eğitimin ve müfredatın sahih bir varlık anlayışına dayanması Türkiye’nin, İslam âleminin ve tüm insanlığın ufkunu açacak ve daha güzel bir geleceğe taşıyacak yeni bir konumlandırma çabasıdır.

Mevcut Sistem ve Müfredatın Ontolojik Arka Planı

Eğitim yoluyla topluma mensup bireylerin kendilerini belirli bir sahnede konumlandırmaları ve bu suretle birer faile dönüşmeleri sağlanır. Türkiye’de uygulanmakta olan mevcut müfredatın tutarlı bir kurguya dayandığını söylemek güçtür. Ancak bundan da önemli bir sorun müfredatın arka planında belirleyici olanın hakikatin sınırlı bir kavrayışının toplum genelinde hâkim kılınmaya çalışılması olduğu görülmektedir. Müfredat bu haliyle en başarılı öğrencilerin toplumuna yabancılaştığı, başka medeniyet dairelerine hayranlık geliştirdiği bir düzenek olarak işlemektedir. (*Çitil Ahmet Ayhan, “Eğitim Felsefesinin Yeniden İnşası” Eğitim Felsefesi Çalıştayı, 4 Mart 2018, İstanbul*)

Türkiye milli eğitim tarihinde müfredat oluşturulurken ilk ve orta öğretim hiçbir zaman yükseköğretim ile birlikte dikkate alınmamıştır. Müfredatın oluşturulmasına üniversite ile başlanması bir zorunluluktur. Bunun nedeni nasıl bir bilimler tasnifine göre insan yetiştirmek istediğimize en başta yükseköğretim düzeyinde karar verilmesinin gerekliliğidir. 1930 yılında yapılan üniversite reformu

geleneğimize yabancı bir bilimler tasnifini sisteme dayatmış üstelik bu tasnif çok farklı nedenlerle tutarlı bir biçimde uygulanamamıştır. Şu anda üniversitelerimizdeki anabilim dalı – bilim dalı düzenlemeleri eksik, eklektik, tutarsız ve verimsizdir. Üniversitenin bu durumu yükseköğretime nasıl öğrenciler hazırlamamız gerektiği sorusunu cevapsız bıraktığında mevcut ilk ve orta öğretim sistemi günü kurtarmaya yönelik bir bakış açısıyla tanzim edilmeye çalışılmaktadır.

Mevcut ilk ve orta öğretim müfredatına değerler eğitimi adı altında eklemelerin arzu edilen sonuçları verdiğini söylemek güçtür. Bunun en önemli nedenlerinden birisinin derslerde öğretilen konuların ve sunulan bakış açılarının dayandığı ontolojik arka planının kazandırılmaya çalışılan değerlerle uyumlu olmamasıdır. Değerler eğitimi Batıda orta çağda ortaya çıkan devlet, siyaset, kilise, din ayrışması ve çatışmasının bir sonucu olarak kilisenin aldığı bir önlemdir. Bu yapının aynı formda olduğu gibi taşınması bizim bir ontolojiye sahip olmadığımızın ve sürecin nesnesi durumunda olduğumuzun göstergesidir. Değer eğitimi olarak sunulan kavram, erdem ve faziletler, Katolik ve Ortodoks bir tasavvurun parçasıdır. İnsanın doğuştan günahkâr doğduğu varsayımı üzerinden geliştirilen bu eğitim varlıktan kopuk anlayışımızın sonucu olarak sistemimize eklenmiştir.

Müfredatta yer alan pek çok ders öğrencilere belirli malumatı kazandırmayı hedeflemekte, çağın gereklerine uygun eleştirel düşünme, araştırma ve fikir geliştirme perspektiflerini ihmal etmektedir. Öğrenciler müfredatın içinden geçerken kendilerine hayat boyu uğraşabilecekleri ve üretken olabilecekleri projelerle tanışmamaktadırlar.

Mevcut müfredata ek olarak yürütülen ve uluslararası sertifika programlarına bağlı IB, IGCSE, MATURA, ABITUR vb. programlar en iyi öğrencilerimizin bir başka medeniyete devşirilmesini kolaylaştırma işlevi görmektedirler. Bu uluslararası programlar belirli bir ontolojiye sahip programlardır. Milli kimliği yok eden, küresel sistemin arzulağı tek kimlikli, tek kültürlü dünya insanı oluşturmanın bir aracıdır. Bu programlar her küresel gücün kendi dünya tasavvurunun inşası için oluşturulmuş aygıtlar olarak bütün dünyada aynı siyasi, ekonomik, kültürel, ahlaki tavrı geliştirmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Bu bağlamda müfredatın bir varlık anlayışına sahip olması varlıkta ve bilgide bütünlüğü sağlaması mensup olduğumuz İslam medeniyetinin değerlerini kazandıran bir “biz” perspektifini kurmamızı sağlayacaktır. Mensup olduğumuz medeniyetin dilini konuşabilen ama aynı zamanda insanlığın müktesebatının farkında olan bireyler yetiştirmeyi ancak bir varlık anlayışı ortaya koyabilirsek sağlayabiliriz.

Böylesi bir içerik artık zorunluluktur. Türkiye'nin konumu ve sorumluluğu tarihi bir meseledir. Türkiye taşıdığı tarihi birikim ve millet hafızası gereği biçilen zihni sınırlar ve suni gömleklere sığmamaktadır. Bu coğrafyanın bizim için bir kader olmasıdır. Türkiye'nin eğitimde taşıdığı tavır artık dünyanın mevcut durumunda Türkiye için uygun bir tavır değildir. Bugün güncel olarak yapılanlar ise varlık ve bilgi boyutundan uzakta yüz yıl önce biçilen gömleği yenilemek, yamalamak veya yeni taklitler geliştirmektir. İslam dünyası ve Türkiye gelmekte olan yeni dünyanın kurucu inşa edici unsurları olacak bir potansiyel güçtür. Bunların ötesinde günümüzde insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunların, son iki asırda bütün yerkürede etkin olan bilme ve düşünme yolu/yolları ile halledilemeyeceğinin anlaşılması, Türkiye'de bu sorunlarla yüzleşebilecek yeterli sayıda insanın yetiştirilmesini ve bu insanların, iş ve söz birliği ederek, çözümler geliştirmelerini sağlayacak ortamların oluşturulmasını gerektirmektedir.

Bunların ötesinde, Türkiye dışında, önce İslam dünyasının, sonra Avrupa ve daha sonra da bütün yerküre üzerinde yaşayan insanları ve onların yapıp yapmadığına bakılmaksızın, bilfiil ve bilkuvve bütün mevcudatın keşfi ve bu verilerin inkişafı cihetinden bilgisine sahip insanların yetiştirilmesi gerekmektedir.

Uluslararası Programların Kimlik İnşasındaki Rolü

Her ideoloji ve her düşünce kendi insan tipini oluşturmayı hedeflemektedir. Bu istek her ideolojinin eğitimini, propagandasının ortaya çıkmasına sebep oluyor. Aslında bugün var olan eğitim müfredatları, uluslararası eğitim programları ve birçok eğitim uygulaması iktidar düşüncelerin ya da mevcut dünya sistemini elinde tutan güçlerin insan yetiştirme programıdır. Belki çok ideolojik veya iddialı bir cümle

fakat eğitimin ontolojik arka planını incelediğinizde göreceksiniz ki dünyanın en küresel aygıtı eğitim ve eğitim aygıtlarıdır.

Uluslararası programların uygulandığı okullarda yapılan tutum testlerini incelediğimizde (Ürdün, Türkiye, Sudan örnekleri) liseye başlayan bir öğrencinin daha okula başladığında test sorularına verdiği cevapların daha milli olduğu ayrıca örf, kültür, vatan ve din kavramlarının belirleyici olduğunu görüyoruz. Fakat 2 veya 3 yılın sonunda IB, IGCSE gibi programları aldıktan sonra yapılan tutum testlerinde öğrencilerin %80 oranında vatan, kültür, din, cinsiyet, siyaset, tarih ve ekonomiye daha küresel ve daha liberal baktığını görüyoruz. Bu durumu gözlemlediğimden biribirinden farklı programların farklı içeriklerle aynı ontolojik arka planla aynı felsefeyi ve bilgiyi dayattığını açıkça gördüm. Fransa'nın Afrika'da uyguladığı eğitim sistemiyle İngiltere'nin Afrika ve Asya'da uyguladığı eğitim sistemi arasında yöntem ve müfredat farklılığı açıkça belirgin olarak görülür. Fakat bu iki farklı sistemin nasıl bir felsefe, nasıl bir ontolojiye sahip olduğuna baktığımızda aynı arka plana sahip olduklarını görebiliriz.

Mevcut dünya düzenini ayakta tutan ve yaşamasını sağlayan bu eğitim sisteminin kurduğu ortak dünya düşüncesidir. Bu düşünce post-modernizimle beraber yeni bir insan tasavvuru ortaya koymaktadır. -Tek kimlikli, tek cinsiyetli ya da cinsiyetsiz, tek kültürlü, tek inanç ya da inançsız bir yeni insan tasavvuru-. Bu kimliğin inşası konusunda en belirleyici güç uluslararası eğitim programlarıdır. Bir fabrika gibi bir dönüşüm makinası gibi hem eritiyor hem dönüştürüyor ve yeni bir insan modeli ortaya koyuyor. Bu insanlık ve insanlığın yüzyıllardır getirdiği, oluşturduğu, hafızası niteliğindeki kültürü, ahlakı, örfü ve inançları yok etmeyi amaçlıyor.

Ülkemizde de eğitim sistemi neredeyse her yıl değişirken müfredata adeta kimse dokunmuyor ya da dokunamıyor. Müfredat kimlik inşa ediyor. İnsanımızın üretimden, teknolojiye, insandan mekâna, her alanda tutumunu, duruşunu ve aklını eğitim inşa ediyor. Eğer biz kimlik olarak üretici, inşa edici, bağımsız, milli kimlik sahibi bir nesil yetiştirmek istiyorsak mutlaka müfredata, eğitimin metafizik arka planında yer alan varlık düşüncesine dokunmak zorundayız.

Eğitimin kimlik inşasındaki bir diğer rolü de taşıdığı varlık anlayışındaki problemlerden dolayı insanın sahih varlıkla olan irtibatı dolayısıyla inancından, kültüründen, örfünden getirdikleriyle müfredat ve programlar yoluyla edindikleri arasında yoğun bir çatışma yaşıyor. Bu çatışmayı doğrudan hissetmese de zamanla bu çatışmanın ya da ikilemin doğurduğu sorunlu kimlik ve kişili olarak karşımıza çıkıyor. Bu durumu biraz daha açarsak; müfredatın öğrettiği taş devri hayatı ile dininin öğrettiği ilk insan ve peygamber bilgisi arasında büyük bir çelişki var. Bu bilgi sorunu neredeyse tüm disiplinlerde karşımıza çıkıyor ve bu durum şizofrenik bir kimlik ortaya çıkarıyor. Müfredatın, etnografya, coğrafya, bütünlük gibi ilkeleri ıskalması ve disiplinlerin kendi içinde ve aralarındaki farklılığının olmaması bu bilgi sorununu derinleştirmektedir.

Uluslararası eğitim programlarının bir diğer yönü ise siyasi ve politik kimlik inşasındaki üstlendikleri roldür. IB oluşturulurken bir Avrupa nesli hayali olarak oluşmuştu. Bütün nesiller için bir hedef olarak konulan bu Avrupa nesli hayali kokuşmuş, çökmüş ve yıkımlarla dolu bir düşüncenin, medeniyetin bütün insanlığı kendine benzetme hayaliydi. Aslında kimliksiz ve ideolojisiz bir nesil ortaya çıkarmanın mevcut sömürünün devamı için bir olmazsa olmazı var. Zira eğer mevcut dünya düzeni gelecek nesilleri politik olarak kontrol edemezse insanlığın ulaştığı imkânlar yeni bir dünya düzeni kurmaya doğru ilerliyor. Bugün yerleşik düzenin elindeki en güçlü aygıt ise hala eğitim ve uluslararası programlar. Çünkü bu programlar aracılığıyla hala dünyanın dört bir tarafında kendi için ve kendi düzeni için hizmet eden nesiller üretmeye devam ediyor.

Milli Program Yapmanın İmkânı ve Teklif

Türkiye bölgesinde ve dünyada ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel olarak hızla büyümektedir. Dolayısıyla bu büyümelerin yanı sıra eğitim alanında da ülkemizin küresel ihtiyacını karşılayacak bir eğitim programına ve markasına ihtiyaç duymaktayız. Türkiye olarak artık sınırlarımız içerisinde kalamayız. Bu büyümeyi her alanda gerçekleştirmek zorundayız.

MEB, Türkiye Maarif Vakfı, YTB, TİKA gibi kurumlarımız ve diğer birçok sivil toplum kuruluşumuz yurt dışında eğitim hizmeti, eğitim yardımları yapmaktadır. Bu durum bize eğitim standartları oluşturma ve uluslararası bir programa sahip olmayı gerekli kılıyor. Türkiye yurt dışından yoğun bir şekilde uluslararası öğrenci kabul etmektedir. Uluslararası öğrenci akışını yönetmek ve bu alanda aktör olmak için de böylesi bir uluslararası diploma programına ihtiyaç duymaktayız.

Bu sebeplerden ötürü, geleneğin tüm birikimi ve üniversitemizin mevcut tecrübeleriyle kendi düşünce merkezimizde tüm dünyaya önereceğimiz, dünya markası haline getireceğimiz ve güçlü bir akreditasyon ağı ile destekleyeceğimiz bir sertifika/diploma programı geliştirmeliyiz.

Bu programın temel ilkeleri IB, IGCSE, ABITUR vs. örneklerinde olduğu gibi yeni bir küresel aygıt değil aksine her millet, kültür ve coğrafyayı kendi değerleriyle var edecek ayrıca dünya ve insanlık için bir ortak şuur inşa edecek ilkeler barındırmalıdır.

Her millete yeni bir üst dil dayatmayacak aksine her millet kendi ana dilinde edebiyat, sanat ve felsefe yapabilecek bir dil kültürü ve gücü oluşturabilmelidir. Küresel bakış ve anlayışlar yerine milli ve coğrafyayla irtibatlı güçlü bakış açıları kazandırmalı ayrıca milletler ve ortak hedefler için ittifak ve ittifak değerleri kazandırılabilenmelidir. Adalet, erdem ahlak, gibi bütün insanlık için ortak inşa edici kavramlar ve üst değerler kurabilecek bir program olmalıdır. Siyaset, ekonomi, teknoloji ve diğer tüm alanlarda ortak hedefler kurabildiği tüm milletlerle beraber, müşterek şuur ve üst kimlikleri kurabilecek ilkeleri taşımalıdır.

Bu program bütün bu ilkeleri taşıması ve inşa edebilmesi için bir varlık anlayışına sahip olmalıdır. Mevcut müfredat ve programların dayandığı varlık anlayışları içinde yaşadığımız tüm kimlik ve insan tasavvuru sorunlarının asıl sebebidir. Dolayısıyla sahipsiz bir bilgi ve kimlik oluşturmak hedefiyle bir uluslararası program oluşacaksa mutlaka bir varlık düşüncesi ortaya konulmalıdır. Böylesi bir varlık düşüncesi olmaksızın bir kimliğin, düşüncenin ya da özgünlüğün oluşmasının imkanı yoktur. Aksi halde sadece yeni bir emperyal

eğitim aygıtı üretmiş oluruz.

Uluslararası programların bir felsefi vizyonu ve çerçevesi olmasıdır. Bu çerçeve müfredatın ana ilkelerini belirlemektedir.

Diploma Programının Temel Felsefesi

Uluslararası diploma programının ve müfredatının, dünü ve bugünü yani zamanı geniş bir biçimde içine alacak bir biçimde insanlığın birikimine dair bir farkındalık oluşturması amaçlanmaktadır. Bu farkındalığın nihayetinde bütüncüllüğü ve insanın hayatını fert, toplum ve düzen olarak hem pratik olarak hem teorik olarak kavradığı bir birikim oluşturmalıdır. O halde bu kavrayışın en önemli kavramlarından biri, bize hem tarihsel derinlikliği hem mevcutun tüm çeşitliliğini anlamlandırma imkanı vermesi bakımından farkındalıktır. Diğer bir kavram ise; parçacı algılayış sorunlarını, seviyeler ve bilgiler arası kopuşları önleyecek, önceleri ve sonraları belirleyecek, alemi, varlığı, bilgiyi bütün olarak kavramamızı sağlayacak “bütünlük” kavramıdır. Son olarak diğer kavram ise; bir bilgiye nasıl ulaşacağız, ulaştığımız yolu nasıl tahlil edeceğiz, doğrulama ve yanlışlamayı ve eleştirel düşünmeyi nasıl sağlayacağız. Bütün bunları her disiplin için nasıl mümkün kılacağız sorularına cevap veren “yöntem” kavramıdır. Uluslararası programın bir varlık düşüncesine ve felsefi çerçeveye dayanması olmazsa olmaz olduğu gibi bir takım taşıyıcı kavramlarının ve müfredatının temel kavramlarında belirlemiş olmalıyız. Bu kavramlar programın insan yetiştirme politikasının da esasını teşkil etmektedir. Bu kavramlar ve çerçeve özetle şöyledir;

Uluslararası Diploma Programımızın Hedeflediği İnsan Tipi

Varlık, bilgi, insan zaman ve mekan arasında sahih ve sahici bağ kuran, bu kurduğu bağlar ve tevhidi kavrayan, Öğrenmek, bilmek, okumak ve araştırmak hepsini bir hakikat mücadelesi olarak gören, içinde yaşadığı alemi tüm derinlikleriyle kavrayan. Kainata dair tüm soruları sorup ve bu sorulara cevap veren. Alemi oluşturan bilginin farkında olan, teori ve yöntemlerin gücü ve sınırlarının bilincinde

olan, kendi medeniyetimize ve diğer tüm medeniyetlere ait tüm bilgilerin insanlığın mirası olarak gören ve bu miras vesilesiyle kendi medeniyetini, tarihini, kültürünü daha da derinlikleriyle kavran, eleştirebilen ve yorumlayan, evrensel olan ile mahalli olan arasında bağ kurabilen, evrensel olanı milli olana dönüştürebilen ve milli olanı koruyan ve bunu sorumluluk olarak gören, bilginin ahlakını hisseden ve yaşayan, kimlik, şuur, inanç, karakter sahibi olan bir insan yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Nihai olarak böyle bir program ortaya koymak için takip edilmesini elzem gördüğümüz adımları şöyle sıralayabiliriz. Yeni bir varlık düşüncesi ortaya koymak ve bundan sonra yapılacak tüm çalışmaları bu varlık anlayışına uygun geliştirmektir. Zira bir ülkenin eğitimde belirlediği varlık düşüncesi o ülkenin bütün alanlarda kendisini konumlandığı varlık anlayışı demektir. Yani sanattan mimariye, adaletten siyasete, her alanda aynı varlık düşüncesini esas almak demektir.

Yeni varlık düşüncesine uygun yeniden ilimler tasnifi yapılmalıdır. İlimler tasnifini yapmadan asla yeni bir sistem ve düşünce kurmanın imkanı yoktur. Varlık ve tasnife göre öğretmen, okul, ders, sınav vb. içeriği kuran tüm unsurların ilkeleri, standartları ve varlıkla olan irtibatlarını ortaya koyan kılavuzlar hazırlanmalıdır. Ülkemizin ve medeniyetimizin hinterlandı başta olmak üzere tüm uluslararası imkanlar zorlanarak geniş bir akreditasyon alanı oluşturulmalıdır. Ayrıca bu güçlü bir akreditasyon standartları ve ilkeleri oluşturmayı gerekli kılar. Son olarak böyle bir programın en önemli ihtiyacı varlık düşüncesi ve yapılan ilimler tasnifine uygun bir biçimde öğretmen programı geliştirmeyi gerekli kılar.

Bu sunduğumuz çerçeve temel ilkeler ve kavramlar bakımından bir öneri özeti olarak düşünülebilir. Fakat Türkiye bölgesel ve küresel bir güç olmak istiyorsa en önemli bekleyen konumuz eğitim meselemize köklü bir çözüm getirmektir. Aksi halde kültürüne, tarihine, inancına ve ülkesinin değerlerine uzak birçok nesiller heba olduğu gibi gelecek nesiller de aynı tehditle karşı karşıyadır. Bu sorumluluk ülkemizin tüm fertlerinin önünde bekleyen en önemli sorumluluklardan biridir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bilginin İslamileştirilmesi, Üniversitelerde birinci sınıftan itibaren ülkenin gelecek vizyonuna uygun ortak derslerin konulması ve uluslararası diploma programları geliştirmek gibi eğitim projeleri nihai bir eğitim felsefesine ulaşıncaya kadar uygulanabilecek en uygun yöntemler olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihi tecrübe ve uluslararası tecrübeler bu konuda en açık deliller sunmaktadır. Zira Eğitim, dünyanın en geniş kitlelere ulaşan, en fazla tesir edici ve en küresel sistematığe sahip gücüdür. Bu güç dünyanın görünmeyen arka planını şekillendiren, yeni fikirleri, yeni trendleri, yeni alışkanlıkları ve Dünyanın geleceğini belirleyen bir güçtür.

Dünya ekonomiden, tüketim alışkanlıklarına, terörden teknolojiye, lezzetten giyime, kavramlardan düşünce formlarına kadar her alanı eğitimin sunduğu imkânlar ile dönüştürme, değiştirme ve kendileştirme fırsatı buluyor. Dünyada birçok ülke kısa sürelerde değişen yönetimler, geleneği olmayan sistemler ile yönetilmektedir. Bu durum maruz kaldığı küresel zihni, eğitim emperyalizmini anlamasına da engel oluyor. Eğitim uzun bir süreci kapsaması ve direkt maruz kalınmadığı için fark edilmesi güç bir küreselliğe sahiptir. Eğitimi küresel ölçekte gerçekleştiren güçler ve markalar milletlerin kimliğine ve geleneklerine karşı yeni post-modern kimlikler ve düşünce formları sunmaktadır. Bu post-modern küresel insan uluslararası programlar, sertifika programları, değerler eğitimi gibi formlarla kendini göstermektedir.

Ülkemizin tarihsel, ilmi, kültürel ve felsefi birikimi insanlığın evrensel kıymetlerini kapsayan milletleri kendi öz kimlikleriyle koruyup ve geliştirecek bir programı üretme imkanı vermektedir. Yeni bir eğitim anlayışı, güçlü bir eğitim markası ve Yeni Türkiye'nin evrensel mesajını taşıyıcı bir modeli inşa edebiliriz. İnsanın insanla, insanın Rabbiyle insanın eşyayla ve insanın tabiatla irtibatının sahil varlık, doğru bilgi ve geçerli bir metodolojiyle sağlandığı bir eğitim programı insanlığın ve ülkemizin hizmetine sunulabilir. Bu önemli vazifeyi yapmak mecburiyetindeyiz zira karşı karşıya kaldığımız IB, IGCSE, ABİTUR, MATURA, PEARSON vb. küresel programlar geleceğimizi bir dip dalga olarak şekillendirmektedirler.

Kaynakça

Mehmet Koca, 68 Öğrenci Olayları Ve Üniversitelerde Politik Şiddet, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1) , 87-109 .

İshak Torun, Kapitalizmin Zorunlu Şartı “Protestan Ahlâk”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 2002, ss. 89-98.

Aliye Çınar, Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık- Bilgi-Değer Birliğinin Önemi, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (11), ss. 53-68.

Jean-Claude Simard, Epistemoloji, *bilimname* II, 2003/2, ss. 13-21.

Hasan Yıldız, Platon’un Devlet Diyalogunda Sanata ve Sanatçıya Bakış Açısı, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, YIL: 7, SAYI: 15, ss. 199-210.

Berfin Kart, Aristoteles ve Heidegger’in Sanat Kuramlarında “Poiesis” ve “Phronesis”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı: 25, Bahar 2015, ss. 77-87.

Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, ter: Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul 1969.

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ter: Kaan Ökten, Alfa Yay., İstanbul 2018.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2019.

Charles Taylor, *Çokkültürcülük, Tanınma Politikası*, haz: Amy Gutmann, ter: YKY, İstanbul 2000.

Özgür Turak, Roma Pantheonu: Eski Yunan Tanrıları Nasıl Romalı Oldu? *Amisos*, 3/5, ss. 481-492.

James Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, ter: Özgüç Orhan, Pinhan Yay., İstanbul 2019.

Martin Heidegger, *Basic Writings*. Ed. by Gray and Stambaugh, Harper and Row, New York 1977.

Türkan Fırıncı Orman, Geleneksel Empirist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Empirizm Açısından Mantık, *International Journal of Humanities and Education*, 1:2, ss. 241-267.

Maria Alejandra Vanney, Leo Strauss On “Athens” And “Jerusalem”:

Do We Really Need“Both”? *Annales Philosophici*,3 (2011), pp. 37- 54.

F. J. Zwierlein, What Did Calvin Want of Francis I?, *The Catholic Historical Review* , Jan., 1924, Vol. 9, No. 4 (Jan., 1924), pp. 552- 560.

Charles Taylor, *Seküler Çağ*, ter: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Montesquieu, *Kanunların Ruhü Üzerine*, ter: Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Süleyman Hayri Bolay, Hegel'in İnsana Bakışı., 25- 29 Mayıs 1998 tarihleri arasında Erzurum'da Atatürk Üniversitesi tarafından tertiplenen *Felsefe Kongresi*, 1. (tebliğ metni)

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, ter: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2015.

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, ter: Nihat Ülner -Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

Cornelius G. Hunter, *Darwin'in Tanrısı: Bilgin Mi Rahip Mi*, ter: Orhan Düz, Gaye Kitabevi, Bursa 2003.

Pierre Bourdieu, *Heidegger'in Politik Ontolojisi*, ter: Asli Sümer, Monokl Yay., İstanbul 2019.

William Henry Walsh, *Tarih Felsefesine Giriş*, ter: Yusuf Ziya Çelikkaya, Hece Yay., Ankara 2006.

Russel, *Principia Mathematica*, Cambridge, 1962, *Elitist Britain*, Sutton Trust & Crown 2019.

Jan Herman Brinks, Luther and the German State, *Material Religion*, 4, 1, pp. 54-84.

HADİS VE SÜNNET'İN BİZE AİT BİR BİLGİ ÜRETİMİ SORUNUNA SUNACAĞI KATKININ NASILLIĞINA DAİR

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY*

Bilginin üretimi sorunu içinde bulunduğumuz çağın en önemli krizi olarak tavsif edilebilir. Çünkü bilgi insanın kendi dışındaki varlıkla ilişkisi neticesinde ortaya çıkan bir veridir. İnsanın hayatiyetini belirleyen eylem de bu ilişkiye göre şekillenmektedir. Bugün var olan bütün her şeyin bu ilişki biçimi tarafından şekillendiğini ifade edebiliriz. Bu zemin eğer sağlıklı bir şekilde inşa edilmezse insanın varoluşsal bir kriz yaşaması kaçınılmazdır. Dünyada yaşanan bu krize alternatif üretebilecek bir tek medeniyetin olduğunu görmekteyiz. Bu medeniyet İslam medeniyetidir.

Ancak burada bizim karşı karşıya kaldığımız problem kendi medeniyetimizin kodları üzerine bir bilgi üretim mekanizmasını kuramamış olmamızdır. Muhterem katılımcıların da ifade ettiği üzere bize tanımlanan ara yüz arka planımızdaki müktesebatla uyum içinde olmadığı için dünyada yaşanan bilgi üretim krizi bize

* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
İletişim: avozsoy@atauni.edu.tr

katmerli olarak yansımaktadır. Bu sebeple muhterem hazirunun tümünün de iştirak edeceği üzere bizden bir ara yüz inşa etmek zorundayız. Bu noktada karşımıza çıkan başka bir problem bulunmaktadır. Bizden ifadesini açmaya çalıştığımızda biz Müslümanların bilgi kaynakları karşımıza çıkmaktadır. Müslümanların bilgi kaynakları ise usulüddin kitaplarının girişinde açık bir şekilde ifade edilmektedir: sağlam duyu organları, haber-i sâdık ve akl-ı selim.

Bunlardan ikisi yani sağlam duyu organları ve akl-selim zaten insanı insan yapan bilgi elde etme vasıtalarıdır. Ancak bizi diğerlerinden ayıran en önemli fark haber-i sâdık'tır. Haber-i sâdık yani doğru haberin en genel iki kaynağı vardır. Birincisi Kur'an-ı Kerim diğeri ise Hz. Peygamber'in sünneti/hadisleridir. Modern dönemde yaşadığımız en büyük krizlerden biri zaten bunlardan yani Kur'an ve sünnetten hareketle biz kimiz? sorusuna cevap aramaktır. Bu itibarla bize ait bir bilgi üretim mekanizması oluşturmak istiyorsak, karşı karşıya kaldığımız ilk kriz, biz ifadesini tanımlayacak olan bilgi kaynaklarına dair sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

İslam bilgi sisteminin gelişim süreci incelendiğinde en canlı dönemin hicri ilk üç asır olduğu söylenebilir. Çünkü bu dönemde hem temel bilgi kaynakları olan Kur'an ve hadisler toplanmış hem de bunlardan hareketle başta epistemoloji olmak üzere hayatın her alanını kuşatan bir medeniyet tasavvuru inşa edilmiştir. Özellikle klasik eserlerin hemen hemen her ilimde teşekkül etmesinin ardından, oluşturulan bu bilgi evreni mevcut siyasi yapılar tarafından da referans alındığı için kodifike edilen birer malzemeye dönüşmüştür. Bu noktada Kur'ân etrafında gelişen önemli bir tefsir geleneği ve tefekkür zenginliği oluşurken hemen hemen bütün Müslümanlar tarafından, en azından ilkesel olarak da olsa dinin ikinci kaynağı olarak kabul edilen hadisler etrafında bu genişlikte bir tefekkür zenginliğinden bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Bu farklılığın muhtemel sebeplerinin başında hadis ilminin oldukça teknik bir mahiyet arz etmesi, tahsilinin o zamanlarda oldukça büyük fedakarlıklar gerektirmesi ve zaman olmasının geldiği söylenebilir. Çünkü yorucu ve uzun rihleler olmadan sağlıklı

bir hadis uzmanlığı mümkün olmayacaktır. Bu sebeple Gazali gibi ansiklopedik şahsiyetler bile hadis ilmini tahsilde eksik kaldıklarını itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Böyle olunca teşekkül döneminde hadis ve sünnet bilgisi özellikle fıkıh ve tefsir ilmine girdiği şekliyle kalmış ve bu bilgiler tekrar edilememiştir. Nihayetinde Osmanlı döneminde hadisler Türklerin muazzam peygamber sevgilerinin bir tezahürü olarak çok kıymet görmüş ve hadis kitapları kutsanarak teberrüken ders müfredatlarında tekrar tekrar okunan metinler haline gelmiş, karşılaşılan problemlere dair derinlemesine araştırma ve tefekkürün konusu haline getirilememiştir.

Ancak günümüzde karşılaşılan birçok problemin çözümü noktasında ve yeni bir bilgi evreni oluşturma aşamasında hadis ve sünnet malzemesinin ihtiva etmiş olduğu dinamik yapının, tıpkı ilk üç yüzyılda olduğu gibi, inşa edici yönü üzerine eğilmek ve hadis ve sünnetin yeni bir toplum inşa etme kabiliyetini harekete geçirmek çok önemli bir başlangıç noktası olacaktır.

Bu noktada somut birer öneri olarak yeni bir epistemoloji ortaya koymadan önce Kur'an ve Sünnet'in bu konulara dair ortaya koyduğu perspektife dair bilimsel araştırmaların yapılması gerekmektedir. İlk olarak ana sorular tespit edilmesi ve bu soru ve sorunlara dair Kur'an ve sünnetin rehberliğine müracaat etmek elzemdir. Ancak üzerinde durulması gereken en önemli konulardan birisi de yapılacak bu tespit ve zemin inşasında kullanılacak hadis malzemesinin gelişim seyrinden kaynaklı metodolojik problemlere de çözümler üretmektir.

Bu konuyu biraz daha açacak olursak, her çağın kendine ait bir algısı, problemleri ve bu problemlere yönelik çözüm yaklaşımları vardır. İslami ilimlerin ve medeniyetinin inşa edildiği çağın da kendine has bir algısı, problemleri ve bu problemlere yönelik çözüm yaklaşımları olmuştur, bu da gayet tabiidir. Bu çözüm yaklaşımlarının Hz. Peygamber'den nakledilen bilgilerin helal-haram şablonu çerçevesinde ele alınmasını esas aldığı söylenebilir. Bu sebeple bilgi nakil sisteminde çoğunlukla bu mahiyetteki rivayetlerin akredite edildiği görülmektedir. Mevcut toplumda ameli mütevarise olarak

nakledilen yani birer örf ve gelenek halinde yaşanan medeniyet tasavvurunu inşa edici periferi bilgiler ise daha çok tali kaynaklarda yeri gelmişken değinilen birer malzeme olarak sonraki nesillere intikal ettirilmiştir. Günümüzde ise özellikle ülkemiz açısından tamamen resetlenmiş, formatlanmış ve geçmişle olan bu organik bağı kopartılmış, tabir caizse bu medeniyete hayat veren göbek bağı kopartılmış bir vasatı yaşamaktayız. İşte bu vasatın geçmişteki İslam medeniyetini inşa eden periferi bilgiler itibariyle de inşa edilmesi elzemdir. Bu noktada mevcut bilgi akredite sistemimiz esas alınırsa bu bilgi kaynağından yoksun kalma durumuyla yüzyüze kalınmaktadır. İşte bu noktada ilgili bilgi alanına dair yeni bir bilgi akredite metodolojisi oluşturup sadece hadis rivayet kitaplarında değil diğer bütün yazılı kaynaklarda yer alan bilgilerin de sisteme entegre edilmesinin metodolojisini geliştirmemizin gerektiği ifade edilebilir.

Bu noktada bahsettiğimiz çalışmanın birçok yapısal ve zihni hantallıklarıyla malul olan mevcut yüksek öğretim kurumlarında yapılması oldukça zor görünmektedir. Bize göre tıpkı ülkemize sınıf atlatan İHA, SİHA, uçak motorları, savunma sanayiye dair geliştirilen teknolojilerin üretildiği yeni mekanizmalar kurulmalıdır. Bu merkezler tıpkı TUSAŞ, ROKETSAN, ASELSAN gibi yapısı itibariyle özerk, mali kaynakları itibariyle zengin ve kurumsal yapı itibariyle de gelişime açık ve modüler bir mahiyete sahip olmalı, akademi içinde akademik titr almaya ve sadece nicelik esaslı çalışma yapmaya yönlendirilen araştırmacıların dışında hedef ve ürün odaklı yetenekli bilim insanlarının istihdam edildiği merkezler şeklinde dizayn edilmelidir. Tabi bu teklifin günümüz Türkiye'si açısından uzak bir hayal olduğunun da farkında olduğumu ifade etmek isterim. Ancak ümidimiz odur ki, yakın bir zamanda okyanusa atılan cam bir fanustaki mesajlar gibi bu fikirler de bir gün uygun zaman ve zeminde makes bulacak ve insanlık için böyle bir fedakârlık göze alınacaktır.

Bu eser, “Yükseköğretimde Bilgi Sorunu” konusuna odaklanmış metinlerden meydana gelen bir çalışmadır. Klasik dönemden modern döneme bilginin tarifinde ve algılanmasında meydana gelen kırılmaların bilgi, düşünce ve sosyal yapılar üzerinde meydana getirdiği değişimlere dair etkilerin tartışmalarını içermektedir. Ayrıca bu eserde, klasik anlayışta fizik, matematik, metafizik hiyerarşiye sahip bilgi tasnifinin modern zamanda bilinç parçalanmaları yaşayarak bilginin asıllarıyla bağının koparılması bir sorunsal olarak tartışılmıştır. Bilgiye dair herhangi bir soruşturmanın bilginin değer, anlam ve amacının belirlenmesini mümkün kılan varlığın anlamına dair ontolojik ufku ile bağlantılı bir biçimde ilerlemesi gerektiği önemli bir konu olarak ele alınmıştır. Modern düşünceyle birlikte bilme veya hakikatle temas kurma meselesinin insana dair ruhsal bir dönüşüm olarak değil, gerekli rasyonel enstrümanların temsilci bir bilgi kuramı doğrultusunda kullanılmasıyla gerçekleştiği tespiti yapılmıştır. Bilgi kuramlarıyla inşa edilen yapıların zaman içerisinde insanın değer ve anlamını yok sayarak sadece varlık ilişkilerinin bilgisinin işlendiği sistemler yoluyla varlık ve varoluşsal değerleri gündem dışı bıraktığı bir bulgu olarak ortaya konmuştur. Bununla birlikte; Batı eksenli gelişen modern düşüncenin Batı dışı toplumlar tarafından taklit edilmesinin özellikle bilgi üreten kurumların özgün düşüncenin yerine meslek bilgisini içeren teknisyence kullanımına sebep olduğu tartışılmıştır. Son olarak, akademik dünyada bilimsel bilgi üretimi ve bilimsel yöntem sorunları kapsamında büyük sorunlarımızın neler olduğu ve bu büyük sorunların çözümü için kendimizce özgün çözümlerimizin değer, anlam ve amacının neler olması gerektiği çok yönlü olarak ele alınmıştır.

CIHANNUMA

ISBN: 978-625-99656-8-0



9 786259 965680