Bilgi Sosyolojisi

Mustafa AYDIN



AÇILIM KİTAP

3. BASKI

Mustafa Aydın

Mustafa Aydın. 1950 Konya/Hadim doğumlu. İlk ve Orta ve öğretimden sonra 1974 yılında Yüksek İslam Enstitüsünü bitirdi. Bir süre basında çalıştı. Beş yıl lise öğretmenliği yaptıktan sonra üniversiteye geçti ve 1985 yılından beri Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim elemanı olarak çalışmaktadır. Yüksek lisans ve doktorasını Din Sosyolojisinde yaptı. Kognitif alanı oluşturan bilgi, inanç ve değer (Din, Siyaset ve Bilgi) Sosyolojileri ile ilgilenmekte. Kitapları ve değişik dergilerde yayınlanmış makaleleri vardır.

Bilgi Sosyolojisi

Mustafa Aydın

AÇILIMKİTAP

AÇILIMKİTAP
Halıcılar Cad. Kocaoğlu Apt.
No: 38/1 D:4 Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90 - 631 12 50
www.acilimkitap.com
bilgi@acilimkitap.com

Bilgi Sosyolojisi
Mustafa Aydın

Açılımkitap: 9
Sosyoloji: 5

Yayınevi Sertifika No: 22787

ISBN: 978-9944-105-16-3

Üçüncü Baskı: Ekim 2013

Kapak: Tekin Öztürk
İçdüzen: Ahmet Yanar

Baskı-Cilt: Şenyıldız Mat. Hed. Eşy. Tek. San. Tic. Ltd. Şti
Maltepe Gümüşsuyu Cad. Dalgıç İş Merkezi K:1 No:3 Topkap-İstanbul Tel: 0212 483 47 91
Matbaa Sertifika No: 11964
AÇILIMKİTAP *pınar yayınları tic. ve san. a.ş'nin tescilli markasıdır.*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9
GİRİŞ 11

I. Bölüm
DİSİPLİNE İLİŞKİN YAPISAL SORUNLAR

1. GENEL OLARAK (YA DA SOYUT DÜZEYDE) BİLGİ 19
1- Bilginin Mahiyeti 20
2- Bilgi Öğelerine Yanlış Bakıştan Doğan Bazı Sorunlar 21
3- Bilginin Kaynağı 25
4-Bilginin Hakikatlığı ve Türleri 27
2. GENEL OLARAK TOPLUM 29
1- Beşeri Oluşumun Sosyal Düzeyi 30
2- Kültürel Düzey 33
3- Sosyal/Kültürel Düzey 35
3. BİR BİLİM OLARAK BİLGİ SOSYOLOJİSİ 39
1- Bilgi Sosyolojisi'nin Tarihsel Gelişimi ve Öncüleri 40
2- Bilgi Sosyolojisi'nin Kurucuları 43
3- Bilgi Sosyolojisinin Geliştiricileri 49
Karl Mannheim (1893- 1947) 49
A. Pitirim Sorokin (1889- 1968) 50
George Gurvitch (1894- 1965) 52
4- Bilgi Sosyolojisinde Yöntem Sorunu 53
4. BİLGİLER SİSTEMİ VE BAŞLICA BİLGİ ŞEKİLLERİ 55
1- Bilgiler Sistemi 55
1- Değişik Bilgi Sınıflamaları 56
2- Bilgi Türleri 58
3- Bilgi Şekilleri 61

2- Başlıca Bilgi Şekilleri 62
1- Sezgisel Bilgi 62
2- Tecrübi Bilgi 65
3- Deneysel Bilgi 66
4- Dogmatik Bilgi 67
5. BİLGİ TÜRLERİ 69
1- Naiv Hayat Bilgisi 70
2- Teknik Bilgi 72
3- Dini Bilgi 75
4- Politik Veya İdeolojik Bilgi 78
5- Bilimsel Bilgi 81
6- Sanatsal Bilgi 84
7- Felsefi Bilgi 87
6. BİLGİNİN TOPLUMSALLIĞI YA DA
BİLGİ-TOPLUM İLİŞKİSİ 91
1- Gurvitch'e Göre Toplumsal Birimler 93
2- Bilgi-Toplum İlişkisinin Düzeyleri 96
3- Bilgi-Toplum İlişkisinin Bazı Tipik Sorunları 99

II. Bölüm
BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN TARTIŞTIĞI SORUNLAR

1. BİR BİLGİ OLGUSU OLARAK ZİHNİYET SORUNU 103
1- Zihniyet Kavramı ve Mahiyeti 104
2- Zihniyetin Toplumsal Boyutu 108
3- Zihniyetin Oluşumu 110
4- Zihniyetin Değişim ve Dönüşümü 115
5- Genel Zihniyet Tiplemeleri 118
6- Bir Başka Zihniyet Tiplemesi:
Mistik, Duyumcu ve Akılcı Zihniyet Tipleri 122
1) Mistik zihniyet 122
2) Duyumcu zihniyet 124
3) Akılcı zihniyet 126
4- Skolastik zihniyet 127
2. AYDINLAR VE TOPLUMUN
BİLGİ DONANIMINDAKİ YERLERİ 131
1- Genel Olarak Aydın 131
2- Aydın Olgusunda Meydana Gelen Değişim 134
3- Aydının Tanımı ve Bazı Özellikleri 136
4- Aydının Tarihsel Gelişimi 138

a) Avrupa Toplumlarında Aydın....139
b) İslâm Toplumlarında Aydın....140
c) Bizim Toplumumuzda Aydın....142
5- Aydının Bağlı Bulunduğu Seleksiyon Sistemi ve Hiyerarşisi....145
6- Aydınların Toplumsal Dönüşümdeki Rolleri....148
7- Aydının Bilgi Donanımındaki Yeri....150
3. BİLGİ SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA İDEOLOJİ....153
1- Genel Olarak İdeoloji....153
2- Başlıca İdeoloji Türleri....157
3- İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişimi....161
4- Bilim ve İdeoloji....166
5- İdeoloji ve Sembolik Dünya....169
6- İdeolojiler Çöküyor Mu?....171
7- İdeolojinin Toplumsallığı ve Üretilmesi....173
8- İdeolojinin Bilgi Sosyolojisi Açısından Önemi....177
4. BİLGİ-DEĞER İLİŞKİSİ....179
1- Değer Açısından Bilgi....179
2- Genel Olarak Değerler....181
3- Değerlerin Gerçekleşmesi ve Bilgi-Değer İlişkisi....183
5. BİLGİ-DİN İLİŞKİSİ....187
1- Bilgi-Din İlişkisinin Genel Çerçevesi....187
2- Kurumsal Olarak Bilgi-Din İlişkisi....189
3- İnsani Süreçlerin Ayrışması: Bilginin Öne Geçmesi....191
4- 19. Yüzyılın Pozitivist Yaklaşımı....195
5- Bilgi-Din İlişkisinde Gelinen Yer....198
6. BİLGİ-DİL İLİŞKİSİ....203
1- Genel Olarak Dil....204
2- Bir Örneklem Olarak Din Dili....207
3- Hermenötik Ya Da Anlama Sorunu....208
4- Bilgi-Dil İlişkisinin Toplumsallığı....212

III. Bölüm
BAZI GÜNCEL BİLGİ SORUNLARI

1. DÜNDEN BUGÜNE BİLGİ ÇEVRESİNDE YAŞANAN DÖNÜŞÜM....217
1- İnsanın Kendi Bilgisine Yabancılaşması....218
2- Bilgisel Ayrışma....220
3- Enformasyon Ya Da Bilgi Toplumu....221
4- Zihni Kirlenme ve Arınma Sorunu....223

2. GÜNÜMÜZDE BİLGİNİN DÖNÜŞÜMÜ
VE BİLİNÇ OLAYLARI 227
1- Bilginin Sembolikten Simgesele Dönüşümü 227
2-Geleneksel ve Modern Bilinç Kategorileri 230
3-Çağımızın Zihniyet Tipleri:
Geleneksel, Modern ve Postmodern Zihniyetler 234
4- Günümüzde Bazı Zihniyet Sorunları 237
3. TOPLUMUMUZDA BİLGİ SİSTEMİNİN DÖNÜŞÜMÜ 241
1- Toplumumuzun Bilgi Sistemine Genel Bakış 241
2- Osmanlı'da Fikri Yapı, Gerileme ve Sebepleri 243
1) Konunun Genel Çerçevesi 243
2) Osmanlı'da Fikri Hayatın Organizasyonu 246
3) Fikri Hayatın Gelişme Seyri 249
4) Fikri Gerilemenin Sebepleri 252
a- Bilim Kavramındaki Belirsizlik 252
b- Tabiat Bilimlerine ve Felsefeye Kapanış 253
c) Program ve Metod Yetersizliği 256
d) Devlet Desteğinin Oynadığı Olumsuz Rol 258
e) İslâm'ın Evrensel Hoşgörüsünden Uzaklaşma 260
f) Bilgin-Seleksiyon Sisteminin Bozulmuş Olması 261
g) İslâm Biliminin Dünyevi Karakterinin Anlaşılamayışı
ve Skolastizm Sorunu 263
h) Sonuç 265
4. KLASİK İSLÂM UYGARLIĞINDA BİLGİ SİSTEMİNİN
DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE GAZALİ'NİN DÜŞÜNCELERİ 267
1- Genel Olarak Gazali 267
2- Gazali'de Bilgi-Toplum İlişkisi ve Aydınlar 269
5. BİLGİDE İSLÂMÎLİK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER 273
1-Bilgi ve İslâmîlik 274
2-Bilim-İslâm İlişkisi 276
3- Bilginin İslâmîliği Üzerine Görüşler 277
4- Bu Konudaki Ölçek 280
SONSÖZ 283
KAYNAKLAR 285
DİZİN 291

ÖNSÖZ

Bilgi kısaca yaşantıdan arta kalan zihni bir olgudur. Ancak zihinden kopup nesnel hale gelebilmesi, başkaları tarafından alınıp yeniden üretilebilmesi ve nihayet biriktirilerek aktarabilmesi onu bireysel olmaktan çıkarıp aynı zamanda toplumsal kılmaktadır. Onu felsefeden ve psikolojiden farklı olarak sosyolojik kılan yönü de budur.

Bilgi, şöyle yada böyle herkesin konusudur; ama sosyologun özel türden bir ilgi alanıdır. Çünkü Bilgi Sosyolojisi bir taraftan genel sosyolojinin diğer taraftan kurumlar sosyolojisinin alt disiplinlerinden birisidir. Bir tarafı topluma diğer tarafı zihne uzanan alanın bileşkesinde oluşan kognitif bir olgudur. Ne var ki bu konuda Türkçe'de toplum bağlamında bilgi sorunlarına dolaylı ve kısmen değinen pek az sayıda kitap ve makalenin dışında başlı başına bilgi sosyolojisini konu alan bir eser yok gibidir. Fazlaca iddialı olmamakla birlikte bu kitap, Bilgi Sosyolojisinin bir çerçevesini çizmeyi ve ilk elde tartışılan konulardan bir demet sunmayı amaçlamaktadır.

Kitabın metni, yaklaşık on beş yıldır vermekte olduğum ders notlarının ve bir düzine kadar makalenin, küçük çapta güncelleştirilip bir bütünlük içinde düzenlenmesiyle ortaya çıkmıştır.

Mevcut malzemenin düzenlenmesiyle, başlangıçta düşündüğümden daha hacimli bir metnin ortaya çıkması, itiraf etmeliyim ki beni bile şaşırtmıştır.

Konunun, bilgi-inanç ve değerin kesiştiği bir alanla ilgili olması nedeniyle, öncelikle bir inanç ve değer alanı olan Din Sosyolojisinin verileriyle sıkça ilişkilendirilmiş, daha iyi anlaşılması arzusuyla metin mümkün olduğunca örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Kitap akademik bir ortamda oluşmuşsa da, diğer eserlerimizde de yaptığımız gibi, metin yalnız erbabına hitap etmek düzeyinde bırakılmamış, dili ve konuları ele alışı itibariyle sade tutularak bilgi sorunlarına ilgi duyan daha geniş bir kesime hitap etmesi sağlanmıştır. Deneme niteliğinde olan eserin daha mütekamil hak gelmesi ise herhalde okuyucunun deruni eleştirilerine bağlıdır.

Kitabın ortaya çıkmasında şüphesiz kendilerine teşekkür borçlu olduğum kişiler vardır. Önce evimde iyi bir çalışma ortamı oluşturmakla kalmayıp dizgi ve tashih gibi konularda da yardımcı olan eşime, kızlarıma ve nihayet basımında emeği geçen herkese teşekkür borçlusuyum.

GİRİŞ:
GENEL OLARAK BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Bilgi Sosyolojisi genelde bilgi- toplumsal yapı bileşkesinde ortaya çıkan bir bilimdir. Yani bireysel düzeyin dışında toplumla ilişkisi kurulabilen bir bilgi anlayışı, dolayısıyla da bilgi sistemiyle bağlantısı bakımından her türlü toplumsal gerçeklik bir başka deyişle sosyolojik yaklaşım, Bilgi Sosyolojisinin alanını oluşturmaktadır.

Bilgi, insanlığın en temel ve ele alınışı bakımından da en eski sorunlarından birisidir. Çok eski çağlardan beri din ve özellikle felsefe çevrelerinde ona genelde suje-obje ilişkisi olarak bakılmış ve sorun da genelde sırf bu ilişkinin sorunları olarak görülmüştür. Ne var ki bu bakış açısı çoğu kere bireysel olmuş, onun toplumla ilişkilerine pek dikkat edilmemiştir. Buna göre suje toplumsal şartlardan, onun inanç değer ve normlarından soyutlanmış bir suje; obje de yine tamamiyle yalınlaştırılmış bir obje olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla bu durumun yalnızca gerçekçi olmayan bir düzlemde düşünülebileceğine ve mesela kağıt üzerinde olabileceğine dikkat edilmemiştir.

Ancak iki yüzyılı aşkın bir zamandır pek çok düşünür doğrudan Bilgi Sosyolojisi kapsamı içinde olmasa bile kendi sistem

yaklaşımı içinde bilginin toplumsal niteliğine işaret etmiş, onun sosyal boyutuna atıflarda bulunmuştur. Esasen kendine has bir alanı, amaç ve yöntemi bulunan bir bilgi sosyolojisi sahası dışında da pek çok fikri, kültürel yaklaşım ya da sistemde sözünü ettiğimiz sorunlara değinilmiştir. Günümüzde bile Bilgi Sosyolojisi bazı disiplinlerle özdeşleştirilmek istenmiştir. Gerçi bu açıdan bakıldığında ideoloji, siyaset sosyolojisi, aydınlar sosyolojisi, kültür antropolojisi, genel sosyoloji, epistemoloji, toplum felsefesi ve benzeri disiplinler hâlâ bu alanla yakından ilgilenmektedirler. Ancak özellikle 18. yüzyılda Condorcet gibi düşünürlerle belirgin hale gelmeye başlayan Bilgi Sosyolojisi A. Comte, E. Durkheim, M. Weber gibi klasik temsilcilerle gelişmiş ve 20. yüzyılın ortalarında K. Mannheim, A. P. Sorokin ve G. Gurvitch gibi düşünürlerle alanı, amacı ve yöntemi belli bir bilim haline gelmiştir. Yöntemi ve içeriği bakımından bazı sorunları bulunsa bile artık sosyolojinin böyle bir alt birimi vardır.

Şu artık kesin olarak bilinmektedir ki dıştan pek çok benzerliklere, evrensel görünen bazı kültür şemalarına rağmen toplumlar ve hatta aynı toplumun değişik katları az-çok kültürel, dolayısıyla da bilgisel farklılıklara sahip bulunmaktadırlar (Mardin, 1999). Çünkü her toplumun kendine has sembolleri, mitleri ve yüzyıllarca tekrarlanan, kurumlarıyla onaylanan ve toplumda genel olarak kabul gören **kültür kodları** vardır. İşte bütün bunlar aynı olayın farklı toplumlarda farklı biçimlerde algılanmasını ve yorumlanmasını sağlamaktadır. Peter Berger'nin verdiği bir örnek, konuyu daha iyi açıklar niteliktedir: Ölmüş dedesinin arka arkaya üç gün sevmediği bir yemeği yemeye zorlandığını anlatan rüyasının bir Batı (mesela ABD) toplumunda ve bir de Doğuda (mesela bir İslâm toplumunda) yorumlanış biçimleri birbirlerinden tamamıyla farklıdır (Berger, 1985, 24,25). ABD'li vatandaş bu rüyayı muhtemelen yemeği veya içkiyi fazla kaçırmasıyla veya bir dolaşım sorunu yaşadığıyla açıklarken; Müslüman ölmüş dedesinin manevi bir sıkıntısının olduğuna ve kendisinden manevi bir yardım beklediğine yoracaktır. Yani birincisi genelde olaya kendisiyle ilgili

salt dünyevi bir olgu gözüyle bakarken, ikincisi daha özverici bir anlayış ölmüş kişi ile ilgili manevi bir sorun anlayışıyla yaklaşmaktadır. İşte bu anlayış farkları Bilgi Sosyolojisinin konusunu meydana getirmektedir.

Bilgi Sosyolojisinin amacı ise, yukarıda da kısmen belirtildiği üzere bilgi sistemleriyle toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri incelemek, böylece geçmişini açıkladığı kadar, geleceğine ışık tutmaktır. Burada dinamik sosyal ilişkiler söz konusudur. Çünkü bilgi sistemi hemen pek çok kurumdan daha fazlasıyla sosyal niteliklidir.

Bu haliyle bilgi sosyolojisi aynı zamanda bilginin toplumsal yapı içerisindeki yerini göstermeye yarayan bir yöntemdir. Bilgi sistemini oluşturan bilgi türlerinin neler olduklarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ve her birinin bütünle olan etkileşimlerini, uyum ve çatışmalarını, dinamik ve statikleşme çizgilerini gösterme amacındadır.

Bilgi Sosyolojisi çalışmalarında hipotetik-dedüktif bir metod izler. Yani genel yargılar elde edebilmek için bir tümevarım yolunu takip ederken, tümel yargıların doğruluğunu gösterebilmek için tümdengelimi doğrulayacak tekil ve somut verilere dayanmaktadır. Şüphesiz bu tekil ve somut veriler kendi gözlemleri olduğu kadar genel sosyolojik yaklaşımların ortaya koyduğu sonuçlar olabilir.

Bu arada konumuzla ilgili bazı sınırlılıklara da işaret etmemiz gerekiyor. İlk bakışta bilgi sosyolojisi hukuk, din, aile vb. bir kurumlar sosyolojisi, bir başka deyişle genel sosyolojinin bir alt kuruluşu gibi görünüyor. Ancak onu genel sosyoloji üstü bir disiplin, (sosyolojinin sosyolojisi ya da felsefesi gibi bir disiplin) sayanların dışında bir alt kuruluş olarak düşünüldüğünde de bu konuda bir karmaşıklık vardır. Çünkü mesela toplumda her şey hukuksal bir boyut taşımaz, veya bazı düşünce ve davranışlar. Sırf "dünyevî" nitelikleriyle veya perspektif farklarıyla dînî olandan ayrılabilirler. Halbuki pek çok şey kendi çapında bir bilgi "kontinüe"si oluşturur. Hukuk olgusu, dînî olgu, teknik, sanat ve benzeri olgular hep birer bilgi taşırlar ve bu bilginin

daima toplumsal bir cephesi vardır. O halde "Bilgi Sosyolojisi, bilgi-toplum ilişkisini inceler" yangısı, problemi yeterince çözmüyor. Hangi kutba ve hangi boyutta ağırlık veriyor, sorusu gündeme gelecektir. Gerçekten de -mesela- Mannheim'a göre bilgi sosyolojisi, bilgi-varlık ilişkisini sosyolojik ortamda ele alan bir disiplin iken; Gürvitch'e göre çeşitli gruplar ve toplum arasındaki fonksiyonel ilişkileri inceleyen bir bilimdir.

Bilgi Sosyolojisi için özel diyebileceğimiz konuları sistematize ederek doğrudan ele alan pek az eser vardır. Ancak pek çok eser, belli yaklaşım ve verileriyle Bilgi Sosyolojisi'ni ilgilendirmektedir. Bunlardan analitik bir okuyuşla önemli bilgi ve belgeler elde edilebilir ki bizim yaptığımızda bundan başkası değildir. Bununla birlikte, genel bilgi sorunları için T. Mengüşoğlu'nun *Felsefeye Giriş*'ini ve *Felsefi Antropoloji*'sini; Bilgi Sosyolojisi'nin genel sorunları için İ. Armağan'ın *Bilgi* ve *Toplum*'unu; zihniyet çözülmesi için S.F.Ülgener'in kitaplarını, Ş. Mardin'in İdeoloji'sini, bilginin değer gibi olgularla ilişkisi için H.Z. Ülken'in *Bilgi ve Değer*'ini; kültürün toplumsallığını açma konusunda Sorokin'in *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*'ni burada ayrıca zikretmeliyim. Esasen ayrıntılı bir kaynakça ekte metnin sonunda sunulmuştur.

Metin üç bölümden oluşmaktadır: Bilgi Sosyolojisi'nin bizzat yapısal sorunlarının ele alındığı Birinci Bölümde, Bilgi Sosyolojisinin Bilgi-Toplum bileşkesinde bir disiplin olduğu göz önünde bulundurularak önce soyut düzeyde bilgi sorunları ele alınmış, sonra konu yer-yöntem ve tarihsel gelişimi itibariyle Bilgi Sosyolojisi'nin çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Daha sonra toplum bazında bir bilgi örgüsü demek olan Bilgi Sistemi bilginin tür ve şekilleriyle açıklanmış, bilginin toplumla bağlantısı gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci Bölümde Bilgi Sosyolojisi'nin tartıştığı başlıca sorunlar ele alınmış, bu çerçevede zihniyet sorunu, ideoloji, aydınlar, değer sistemi, din ve nihayet dil, bilgi sistemiyle ilişkileri bakımından enine-boyuna tartışılmıştır.

Üçüncü Bölüm, toplumumuzu da yakından ilgilendiren bazı güncel sorunlara ayrılmıştır. Dünden bugüne bilgi sorunları, modern çağlarda bilinç olayları, toplumumuzun bilgi sistemine genel bakış buradaki önemli alt başlıklardır. Metin, bilgi-değer-din ve hatta dil ilişkilerinin tipik bir örneklemi olarak gördüğüm "Bilginin İslâmlığı" adlı bir makale ve nihayet ünlü İslâm düşünürü Gazali'nin bir analizini değerlendiren yazı ile son bulmaktadır.

I. Bölüm
BİLGİ SOSYOLOJİSİ: DİSİPLİNE İLİŞKİN YAPISAL SORUNLAR

1. GENEL OLARAK (YA DA SOYUT DÜZEYDE) BİLGİ

İnsanlar ve toplumlar hemen hayatının her basamağında bilgiye ihtiyaç duymuşlardır. Bilgi kısaca insan ve toplumların, başta kendisi olmak üzere, çevresini bir algılayış ve yorumlayış biçimidir. Bilimler ise belli bilgi örgüleridir. Sonuç olarak bilgi hayatın vazgeçilmez bir unsurudur. Bu önemine uygun olarak da insan onunla yüzyıllardan beri ilgilenmekte, herkes kendince "bilgi nedir" sorusuna bir cevap bulmaya çalışmaktadır. İşte bu çabalardan felsefede "bilgi teorisi" doğmuştur.

Genel olarak Bilgi Teorisi, bilgiyi teorik düzeyde ele alıp onu tasvir etmeye, belli başlı sorunlarını toplum ve bilim farklılıklarının dışında genel ve soyut bir biçimde ortaya koymaya çalışan bir disiplindir. Buna göre bilginin tasviri ve başlıca aktlar, bu konuda ortaya çıkan yanlış teoriler, bilginin kaynağı ve türleri, bilginin hakikatlığı ve bilgide ilerleme gibi sorunlar, bilgi teorisinin ana konularını oluşturmaktadır. Ancak bu ele alış toplumsal gerçekliklerden soyutlanmış bir ele alıştır. Bu bağlamda mesela bilgi teorisi objeyle bağ kuran sujenin hangi toplumda yaşadığı, hangi değerlerle yüklü olduğu üzerinde durmaz, onu ortamdan soyutlanmış bir olgu sayar. Halbuki böylesi bir suje ancak farazi olarak var olabilir. Ne var ki bilgi teorisi düzeyinde

bilgi ile ilgilenişin tarihi çok eski olmasına rağmen onun sosyal bir ortamda ele alınması ihtiyacı yeni yeni duyulmaktadır. Ancak asıl konumuzu oluşturan bu ikinci düzeye geçmeden önce bilgi teorisinin soyutlanmış anlayışını kısaca özetlemek yerinde olacaktır. Çünkü buradaki bazı temel yargılarla zaman zaman buluşacağız.

1-BİLGİNİN MAHİYETİ

Bilgi, gnoseoloji adı altında eski çağlardan beri felsefede ele alınmışsa da asıl önemini 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde bulmuştur. İlk sistematik eseri de "İnsan Müdrikesi Hakkında Deneme" adlı eseriyle J. Locke vermiştir. Daha sonra I. Kant, ünlü Kritiklerini yayınlamış, nihayet Nocola Hartmann 1921 de *Bilgi Metafiziğinin Temelleri* ile teoriye yeni bir şekil kazandırmıştır. Burada bilgi fenomenlere dayandırılarak varlıkla arasında gerçekçi bir bağ kurulmaya çalışılmıştır (Mengüşoğlu, 1983).

Çağdaş bilgi teorisine göre bilgi, suje ile obje arasında aktlar aracılığıyla elde edilen zihinsel bir olgudur. Ancak bu yargıya, dilsel bir ifade olduğu eklenmelidir. Çünkü sonuç ancak dil ile ortaya konabilir. Bu tanımda da görüldüğü gibi bilginin belli başlı üç öğesi vardır: Suje, obje, aktlar. Suje, genel olarak bilendir, yani insandır; özel olarak da insan zihnidir; obje, bilinen (insan sujesine misafir olan) her türlü varlıktır; akt ise ikisi arasında kurulan bağdır. İki kutuplu olgunun bir ucunu meydana getiren suje bir çok özellik, fonksiyon ve eylemleriyle fert yani insandır. Obje bilinmesi gerekli her şey, bazen insanın kendisidir. Ancak suje objeyi kavramak için bir çabanın içindedir. Bu sebeple aktları yönetmektedir, buna karşılık obje bilinme konusunda kayıtsızdır. Suje tanıyabilmek için obje üzerinde bazı operasyonlara girişiyor ise de ikisi de ontolojik yönden birbirlerine bağımlı değildirler. Yani ne suje objeyi meydana getirir ve ne de obje sujenin bir ürünüdür; aradaki ilgi ontolojik değil gnoseolojik (yani bilgisel) dir.

Aktlar suje ile obje arasında bağ kurmaya yarayan bağlardır. Ancak bunların metod ve tekniklerden farklı olduğu

unutulmamalıdır. Çünkü aktlar ilk sıradan bağlar iken, yöntem ve teknikler, aktlara dayandırılmış işlemlerdir. Aktlar genel olarak "Doğrudan" ve "dolaylı" olarak ikiye ayrılırlar. Emotional adı verilen dolaylı (duygusal) aktlar suje ve obje arasında doğrudan bir bağ kurmayan aktlardır. Bir başka deyişle herkes için aynı bilgiyi vermeyen aktlardır. Anılarla ilgili aktlar, fobiler, vb. böylesi aktlara dayanır. Bilgi aktları adı verilen ikinciler ise, her zaman herkese benzer bilgiler sağlayan aktlardır. Bilgi aktlarının en önemlileri ise algı, düşünme, anlama ve açıklama'dır.

Algı aktı, duyu organlarımızla daha çok real dünyadan aldığımız bilgilere ait bir akttır. Düşünme ise bu algının zihinde yeniden canlandırılmasını ve diğer tüm refleksiyonlu işlemleri içine alır. Anlama, bir objeyi doğrudan kavramadır. Açıklama ise anlamanın aksine sujenin bir objeyi, matematiksel, mantıksal veya fiziksel bir ilke aracılığıyla kavramasıdır. Farklı objelerin kavranmasında değişik aktlar önem kazanabilirler. Ancak bilgi daima bir aktlar bileşkesinde doğar. Hiçbirine öncelik tanınamaz veya diğerlerinin fonksiyonu birine indirgenemez.

Bununla birlikte bu aktlar içerisinde ele alınan ama indirgemeci bir tavırla hakkı verilemeyen aktlar vardır. Meselâ, vahy bu türden bir akttır. Buradaki eksiklik herhalde, aşağıda da ifade edileceği üzere bilginin çoğu kere objeden nominal bir yolla elde edilebileceğine ilişkin bir paradigmanın etkinliğidir. Gerçekten sezgi ve vahy verisi nominal olarak hiçbir nesneye indirgenemez ve bir nesneye denk düşmeyiş bu bilgilerin gereksizliği anlamına gelmez. Ancak yine de bilgi ile ilgili yanlış telakkilerin önemli bir kısmı bilgi öğeleri ile ilgili indirgemeciliklerden kaynaklanmaktadır

2- BİLGİ ÖĞELERİNE YANLIŞ BAKIŞTAN DOĞAN BAZI SORUNLAR

Bilgi konusunda ortaya çıkan sorunların önemli bir kısmı suje-obje bağından ortaya çıkmış sorunlardır. Tarih boyunca birine önem verip diğerlerini ona indirgeme halinden bir yığın teori ortaya çıkmıştır. Bir doğruluk payı bulunmakla birlikte tek yönlü ve yanlışlık içeren bu teoriler genelde iki grupta toplanabilirler:

1)Suje veya objeyi ön plana alan teoriler

1)Aktlarla ilgili herhangi bir öğeyi ön plana alan teoriler. Birinci grubun içerisine materyalizm ve idealizm girer. İkinci grupta ise öne alınan akta göre ikinci türden değişik teoriler türemiştir. Bu çerçevede algı aktını öne almaktan sensüalizm ve ampirizm; düşünme aktını öne almaktan rasyonalizm; anlama aktını öne almaktan sezgicilik; açıklama aktını öne almaktan pozitivizm doğmuştur. Şimdi bunları kısa kısa açıklamaya çalışalım:

Materyalizm: Bilgi teorisi bakımından materyalizm, objeyi ön palana alan ve sujeyi onun bir ürünü sayan teoriler demektir. Materyalizme göre "kendi başına varolan" yalnızca objedir, suje onun bir uzantısıdır. Çünkü düşünce beynin, beyin ise maddenin bir türevidir. Böylece suje bir obje türüdür. Teori objeden sujeyi türetebilmek için değişik yollar ileri sürer.

Materyalizm ontolojik yönden idealizmin karşıtıdır. Zamanla alanını çok genişleterek maddeci eğilimlerin genel adı haline gelmiş ve tarih boyunca idealizmle çelişmiştir. İlk çağlarda atomcu Demokritos (460- 360), 17. yüzyılda T.Hobbs (1588-1679) 18. yüzyılda Feuerbach, 19. yüzyılda Spencer, 20. yüzyılda Lenin materyalizmin ünlü temsilcileridir.

İdealizm: İdealizm, sujeyi öne alan ve dolayısıyla objeyi bağımsız olarak görmeyen teorilerin genel adıdır. Ontolojik yönden materyalizme tam bir karşıtlık gösterir. Ona göre "kendi başına" var olan ide (düşünce) dir. Madde (obje) onun icad ettiği bir şeydir. Platon (427- 347), Dekart (1597- 1650), Kant (1724- 1804), Hegel (1770- 1831) tarih boyu idealizmin en ünlü temsilcileridir.

İdealizme göre önemli olan fikirdir, inşa ettiğimiz her şey ona bağlıdır. İdealizm de materyalizmin obje ispatı gibi her şeyin sujeden türediğini gösterebilmek için pek çok yola başvurmuştur. Gerçek şudur ki madde ve ide (real ve ideal varlık) bağımsız iki varlık türüdür. Ontolojik yönden birbirilerine bağımlı değildirler. Aradaki ilgi yalnızca gnoseolojik (bilgisel) dir.

Ampirizm veya sensüalizm: Bütün insan bilgisinin algı aktıyla (beş duyu yoluyla) elde edildiğini ileri süren teoriye genelde

sensüalizm (duyumculuk) adı verilir. Ampirizm, problemi deneycilik olarak ortaya koyan sensüalizmin bir başka ifadesidir. Sensüalizme göre tüm insan bilgisi aposteriorik bir bilgidir, yani dışarıdan aldığımız algılardan oluşur. Akımın tipik temsilcisi olan J. Locke'a göre insan zihni (müdrike, anlık) başlangıçta bir boş levha (tabula rasa) gibidir. Dışarıdan aldığımız ideler burada sıralanır, birleşir ve en üstün (bileşik) ideler olarak ortaya çıkarlar. Herakleitos (540- 470), Ochamlı William (1295-1350), Locke (1632- 1704), A. Comte (1790- 1857), J. Dewey (1859- 1952) akımın en ünlü temsilcileridir.

Ampirizm, tüm bilgilerimizin yaşantıdan doğduğunu yani aposteriorik olduğunu ileri sürmekle, bilgilerimizin aprioriye indirgenebileceğini iddia eden rasyonalizmin tam da karşısında yer alır Ampirizm, bilginin yegane kaynağı olarak kabul ettiği dış dünyanın değişkenliğine bakarak mutlak gerçeğin bulunamayacağı, elde edilen bilgilerin de kalıcı olmayacağı (relativliği) sonucuna varmış, buradan da ikinci türden ampirik akımlar doğmuştur. Gerçekten de mesela Locke'un temsil ettiği nominal ampirizm ile F. Bacon'ın temsil ettiği bir bakıma rasyonel ampirizm kendi içinde az çok farklılıklar gösterir. Bunların en tipik örneği pragmatizmdir.

Pragmatizme göre madem ki insan bilgisi dış dünyanın algılarına göre sürekli değişmekte, öyle ise doğru bilgi değil, yararlı bilgi peşinde koşmalıyız. Bu yararlı bilginin her zaman doğru olması, böyle bir nitelik taşıması da gerekmez. Esasen pratik yararı olanı doğru saymaktan başka yolumuz da yoktur.

Rasyonalizm: Rasyonalizm, akıl üzerine kurulmuş ve ona öncelik veren teorilerin genel adıdır. Bir başka deyişle o, düşünme aktına öncelik tanıyan eğilimdir. Sokrates (470-399), Platon (427- 347), Aristoteles (384- 322), Aquino'lu Thomas (1225- 1274) Descartes (1596- 1650), Kant (1227- 1804), Weber (1864- 1920) tarih boyu en önemli temsilcileridir.

Rasyonalizm, bilgi teorisinde ampirizme bir karşılıktır. Ona göre bilgilerimizin yaşantımıza bağlı olarak dış dünya ile önemli bir bağlantısı bulunsa bile, bu algılar aklın bir katkısı olmaksızın

soylu bir bilgi haline gelemezler. Yani ampirizmin iddia ettiği gibi nesnelerin tekrarı veya alışkanlıklar hiçbir zaman bilgi demek değildirler. Sonuç olarak bilgilerimiz öncelikle aprioriktir, deney öncesi kalıplara dayanır.

Rasyonalizmin içinde de farklı çizgiler vardır. Meselâ Dekart'ın prensip rasyonalizmiyle Kant'ın mutlak rasyonalizmi farklılıklar taşır. Dekart'a göre iyi idare edilen akıl mutlak gerçekleri bulur; Kant'a göre ise bilgi rölativdir ve saf aklın ürünüdür. Yani onun ortaya koyduğu öylesine şeyler vardır ki onu istese de kimse bozamaz. Mesela kimse çıkıp da deney yoluyla 2 x 2 = 4 akıl yargısını değiştiremez. Ancak aklın da bir sınırı vardır; deney verilerinin kendine refakat etmediği yerde bir sonuç vermez.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ampirizmin savunduğu aposteriori ile, rasyonalizmin savunduğu apriori bir bütün olan insan bilgisinin ancak iki yönüdür. Bunlar arasında bir öncelik yok, ancak korelasyon vardır. Esasen pozitif yaklaşımlar, bunları birbirine yaklaştırma örnekleridir.

Sezgicilik: Sezgi, günlük hayat, bilim, felsefe ve dinde az çok farklı anlamlarda kullanılmıştır.Günümüz bilgi teorisinde bir düşünme türü olarak geçer. Bazı sosyologlara göre ise o, insanlığın ilkel dönemlerine ait bir düşünme türüdür. Din alanında ise o, estetiğe dayalı olarak Tanrı'ya, en azından ilahi bilgiye bir ulaşma yolu olarak görülmüştür.

Sezgi bir ilkel düşünme biçimi olmanın ötesinde pek çok düşünürü bir aktüel sorun olarak ilgilendirmiştir. Bu bakımdan ilerde onu ayrı bir konu olarak ele alacağız. Burada şu kadarını belirtelim ki sezgi, tarih boyunca suje-obje ayrılığını ortadan kaldırabilme, en azından aktları birleştirip kısaltabilme kaygısını taşımıştır. Platon, Yeni Platoncu Felsefe ve Suhreverdi gibi İslâm filozofları, çağımızda Bergson ve Sorokin akımın en ünlü temsilcileridir. Ne var ki haklı bir çıkış noktasına sahip olmakla birlikte sezgicilik, somut sonuçlar elde edememiştir. Bu da genel bilgi yolumuz içinde sezginin yerinin tam olarak gösterilemeyişinden kaynaklanmaktadır. Kesin görünen bir şey varsa o da sezginin tamamlayıcı fonksiyonlarının yanında bir yegane bilgi kaynağı olmadığıdır

Pozitivizm: Pozitivizm, açıklama aktını ön plana çıkaran teorinin adıdır. Pozitivizme göre güvenilebilecek yegane bilgi açıklamalı bir bilgidir. Ancak bu söz konusu açıklamanın kendine has bir yığın problemi vardır. Öyle ki pozitivizm bir noktada ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pozitivist düşüncenin, 18. yüzyılda Fransız Ansiklopedistlerinden D. Diderot (1713- 1784) ile başlayıp 19. yüzyılda A. Comte ile doruk noktasına ulaştığı kabul edilir. Comte'un pozitivizmine göre bilgi fenomenlere dayanır. Ne var ki bu da görelidir. Bilgi, doğası itibariyle değişmezlikleri ifade eden kavramlarla art arda gelişleri anlatan fenomenlerin yasaları arasında aklın kurduğu bir ilinti ve buradan hareketle gelecek fenomenleri kestirebilme işidir (Gökberk, 1980, 466)

Pozitivizm bu açıklama tutkusunu o kadar ileriye götürmüştür ki bu tutum onu açıklanamayan olgu ve olayların inkarıyla noktalanmıştır. Yani benim konum "açıklanabilirlik noktasındaki her şey" diyemedi. Buradaki yanılgısının sebebi ilerleyen sayfalarda ayrıntısı verileceği üzere her türlü izmdeki gibi indirgemecilikti.

3- BİLGİNİN KAYNAĞI

Bilginin kaynağı genelde bilgiyi ifadeye yarayan kavramların neye dayandığı sorunudur. Bir başka deyişle bu kavramlar nesnelerden mi geliyor, yoksa aklın içkin bir ürünü müdür, ya da vahy gibi bir bildirmeye mi dayanıyor? Kavramların kaynağı konusunda düşünce tarihinde üç temel akım ortaya çıkmıştır:

1-Realizm (Gerçekçilik)

2-Nominalizm (adcılık) ve

3-Konseptüalizm (kavramcılık).

Realizm bir akttan çok, bu aktlar yoluyla elde edilen bilginin gerçekliğini tartışan bir akımdır. Aristo, Aquino'li Thomas, Locke, Kant, ve James (1842- 1910) tarih boyunca akımın en ünlü temsilcileridir.

Realizme göre kavramlarımız ne dış dünyadaki nesnelerden elde edilmiş ve ne de zihin tarafından icat edilmişlerdir. Nesne

ile kavram aynı anda vardırlar. Meselâ kalem kavramı kalem nesnesinden çıkarılmış değildir; tabi kalem de kalem kavramının bir ürünü değildir. İkisi arasında bir paralellik vardır. Bu bakımdan bilgimizi ister nesneye, ister kavrama dayandıralım, aynı derecede gerçektirler. Aristo bu felsefesini ve mantığını bu temeller üstüne kurmuştu. Ancak nominalizm daha sonra kavram nesne arasında mutlak bir paralelliğin olmadığını ortaya koydu; kavramların dış gerçeklikleri olmayabilirdi, Mesela Zümrüdüanka diye bir kavram var ama gerçek dünyada böyle bir kuş yoktu.

Realizm son iki yüzyıldır, iddiasını insan bilgisinin zihne bağlı olmaksızın varolabileceği noktasında toplamaktadır. Yani ortaya konan bilgiler sübjektivizmden uzak olarak kendi başına birer varlık olarak durmaktadırlar. Bunlara dayanarak mutlak gerçeğe ulaşabiliriz.

Nominalizme göre ise kavramlar, özellikle tümeller gerçek değildiler. Çünkü bunlar nesnel dünyanın soyutlanmasıyla elde edilmişlerdir. Ortak özelliklere taktığımız adlardan ibarettiler. Mesela süt, kar, kireç ve benzeri nesnelerin ortak bir özelliği (rengi) alınmış ve "beyaz" kavramı elde edilmiştir. Halbuki bu nesnelerden bağımsız bir beyaz yoktur, dil olayı bunun en açık örneğidir.

Kullandığımız kavramların bir gerçekliği olmasa da nominalizm bilgilerimizin nesneden sonra geldiği konusunda ısrar eder. Ona göre nesneden önce kavram da dolayısıyla bilgi de yoktur.

Konseptüalizm'e göre ise kavram nesnelerin soyutlanmasıyla değil zihnin soyutlanmasıyla elde edilmişlerdir. Ama realizmde olduğu gibi arada hiçbir paralellik yoktur. Buna göre bizde bir çanta kavramı, dışımızda da bir çanta vardır. Ancak ikisi arasında naiv bir bağ yoktur. Bağı biz kurarız; hatta bu bağ, yerine göre yanlış bile olabilir

İnsan bilgisinin kaynağı ile ilgili en önemli sorun her halde, bilginin bir objeye dayandırılması ve bu objeyle bağlantının bazı kabullerin dışında yeterince gösterilememesidir. Gerçekten de bazı bilgiler vardır ki bunlar aşırı realizmin nesne öncesine,

nominalizmin nesne sonrasına yerleştirmesine uymamaktadır. Mesela değerlere ilişkin bir bilgi zorlanmaksızın hiçbir nesneye denk düşmez. Örneklendirmek gerekirse "adalet" fikrinin bir nesnesi yoktur. Meselâ yine ilham, vahy ve hatta beşeri dünyamızda bir haber ile bilgilenme, zorlanmaksızın bilgi teorisinin ileri sürdüğü hiçbir bilgi fenomenine uymaz. Onun için de bilginin kaynağı her haliyle bir kavram tartışmasına indirgenemez.

4-BİLGİNİN HAKİKATLİĞİ VE TÜRLERİ

Bilgi teorisine göre suje, aktlar ve obje arasındaki bağlantının iyi kurulması halinde hakikat olan bir bilgi elde edilir. Bu soruna genelde "Bilginin Hakikatlığı" adı verilir ve bilginin **doğruluğu** ve **gerçekliği** olarak iki ana sorundan oluşur. Suje- aktlar uygunluğuna bilginin doğruluğu (immanent hakikat); aktlar-nesne uygunluğuna ise bilginin gerçekliği adı verilir.

Bilginin doğruluğu mantığın konusudur. Mantıksal kriter de genel olarak kuralına uygun bir önerme formatı taşımasıdır. Buna göre genel olarak önerme "Taş ağırdır" veya "Pamuk sert değildir" önermelerinde olduğu gibi yüklem (örneklerdeki ağır, sert) nitelik bildiren bir kavramla kurulmuş ve (dır) ve (değildir) gibi olumlu veya olumsuz bağlarla ilgili kavramlar birbirine yaklaştırılmış veya uzaklaştırılmışsa bilgi doğrudur. Ama "Taş ağaçtır" veya "pamuk demir değildir" önermelerinde olduğu gibi yüklem nitelik bildiren bir nesne değilse (bir başka deyişle yüklem de nesne bildiriyorsa) bu önermenin bilgisi mantıksal olarak doğru değildir.

Aktlar-obje uygunluğu demek olan bilginin gerçekliği (Transcendent hakikat) ise kısaca suje ile nesnenin bağlantısının sağlıklı olması anlamına gelmektedir. Burada objenin kendisi de ispatlanmışsa kesin (exakt) bir bilgi elde etmiş oluruz. Esasen kesin olmasa da hakikat olan bir bilgi bir ve mutlaktır, yani sübjektif olmaktan uzaktır. Bir bilginin hakikat olduğunu gösteren belirleyici ölçeğe "hakikat kriteryumu" denir. Bu ölçek pratik olarak, farklı aktların aynı objeden aynı olan bir bilgiyi vermesi veya bir aktla farklı objelerden aynı bilgiyi elde

edebilmesi demektir. Bir başka deyişle farklı yollardan hareket edildiğinde aynı sonucun alınması, matematikteki sağlama işinde olduğu gibi sonucun doğrulanmasıdır.

Suje-obje arasındaki ilgi sonucu elde edilen bilgi genelde iki türlüdür: Apriori, aposteriori. Apriori,deney öncesi, zihinsel bilgidir, 2 x 2 = 4 eder gibi. Aposteriori ise deneye dayanan bilgilerdir. "Su genelde sıfır derecede donar" önermesinde olduğu gibi

Bu ayırım bilginin suje veya obje kutbuna yaklaşmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Yüzyıllarca bazı akımlar bunlardan birini diğerine (rasyonalizm bilgiyi sujeye ve aprioriye; sensüalizm ise objeye aposterioriye) indirgemeye çalışmışlardır. Halbuki bunun ikisi de mutlak doğru değildir. Çünkü insan bilgisi bunların ortak işleyişinden doğar, dolayısıyla biri diğerine indirgenemez. Esasen gnoseolojik yönden birbirine muhtaçtırlar: Apriorik bilgi kendisini ortaya koyabilmek için aposteriori araçlarından yararlanırken, en azından bir lokalizasyona ihtiyaç duyar (2 x 2= 4 deki şekiller gibi); aposteriorik bir bilgi de kendini apriori kalıplarıyla ifade eder, bir deneyin ancak matematikten yararlanarak formüle edilebilmesi gibi.

Buraya kadar, Bilgi Sosyolojisi'nin bileşkesinde yer aldığı iki alandan birisi olan bilgiyi toplumdan soyutlanmış haliyle vermeye çalıştık. Şimdi de daha sonra bilgiyle ilintiye getireceğimiz toplum üzerinde kısaca duralım.

2. GENEL OLARAK TOPLUM

Toplum kelimesini kısaca (Latince socius'un karşılığı olarak) insan birlikteliği olarak tanımlayabiliriz. Ne var ki biz Türkçe toplum kelimesiyle hem makro düzeydeki oluşumu, hem de altta mikro düzeydeki beşeri birliktelikleri anlatmak üzere kullanıyoruz. Halbuki Batı dünyasında bu iki beşeri düzeyi ifade etmek üzere iki ayrı sözcük vardır: Social ve societal. Social, grup ve örgüt gibi mikro düzeydeki bir araya gelişleri, soceital ise toplum gibi makro düzeydeki oluşumları anlatmada kullanılmaktadır (Dikeçligil, 1997,651). Bu belirsizlikten dolayıdır ki biz burada bilgi ile ilintiye getirdiğimiz toplum kelimesiyle sadece üst noktada bir oluşum olan toplumu değil alt ve üst oluşumlarla her türlü insan birlikteliğini kastediyoruz.

Aslında sosyal birliktelik, genel sosyolojik yaklaşıma göre felsefe ve psikoloji gibi disiplinlerde ele alındığı biçimiyle bir insan yığını olmaktan çok, bunlar arasındaki ilişki ağı, etkileşim örüntüsüdür. Vakıa Durkheim sosyal olanı "ferdin dışında ve üstünde" olarak tanımlarken göstermek istediği şey de bu idi.

Son zamanlarda sosyoloji çevrelerinde gittikçe yaygın hale gelen bir anlayışa göre toplumun üç düzeyi vardır: Sosyal, kültürel ve sosyal/kültürel. Burada sosyal ile bir kültüre göre şekillenmiş

kişi ve küçük topluluklardan topyekün topluma kadar beşeri birliktelikler kastedilmektedir. Kültürel olan ise yaygın bir anlayışta dile getirildiği şekliyle sosyalin sembolik ifadesinden çok daha soyut davranış örüntüleridir. Bir başka deyişle beşeri aktörlerin kendileri değil, ilişki ve etkileşim biçimleridir. Üçüncüsü olan sosyal/kültürel ise, beşeri birlikteliğin bütün halini ifade eden seviyedir. Esasen sosyal ve kültürel düzeyler madalyonun iki ayrı yüzüne, sosyal/kültürel de madalyonun bizzat kendisine benzetilebilir.

1- BEŞERİ OLUŞUMUN SOSYAL DÜZEYİ

Sosyal olanın ve genel olarak toplumun ilk temel konusu sosyal kişidir. Sosyal kişi felsefi ve psikolojik nitelikteki tekil "insan" dan çok, bir toplum veya kültüre göre şekil almış kimsedir. Gerçi her insan bağlı bulunduğu kültürü iyi temsil etsin veya etmesin bir sosyal kişidir. Esasen sosyolojiye göre toplumdan soyutlanmış bir kişi olamaz, her insan hayatının başından itibaren, kültürünü edindiği toplumun küçük bir örneğidir. Kişi bunu sosyalizasyon adı verilen ve doğumundan ölümüne kadar devam eden bir süreçle edinir. Kişi bunun dışına çıkamaz, ancak kendine özgülüklerde içselleştirir ve bir bireysellik çizgisi de üretir.

Beşeri birlikteliğin ve sosyal kişiliğin en önemli oluşumlarından birisi sosyal statülerdir. Statü bireyin bulunduğu yeri gösterir. Bir toplumu meydana getiren insanlar statü denen farklı yerlerde bulunurlar, deyim yerindeyse bir piramidin değişik basamaklarında otururlar; buradaki ortak çizgiler tabakaları, buna bağlı olarak sınıf ve zümreleri ortaya çıkarır. Esasen en alttaki küçük gruptan topyekün topluma ve hatta kategorilendirmelere kadar bu statü mekanizmanın toplumsal yapılanmada önemli bir yeri vardır.

Toplumlar farazi birlikteliklerden gerçek birlikteliklere doğru üç aşamada bulunurlar: Kategoriler, yığınlar ve gruplar. Buna göre kategoriler farazi birlikteliklerdir; yığınlar gevşek ilişkide insan kümelerini, grup ise gerçek bir ilişki ağına sahip toplulukları anlatır.

Genelde sosyal kategori, fizik ve dış gerçeklikte değil, gözlemcilerin yargılarında meydana gelmiş kişilere işaret eder; gençlik, A Rh-kan grubunda olanlar, evli kadınlar, tarım işçileri örneklerinde olduğu gibi. Kategoriler bir şeye denk düşseler de gerçek değil zihni inşalardır. Mesela aynı kan grubunda olanlar birbirlerini tanımıyorlardır.

Buna karşılık sosyal yığınlar zihinsel bir inşa değil, gerçek bir insan birlikteliğidir, mesela bir mekanda bulunmaktadırlar. Bir yangın veya trafik kazasında toplananlar, aynı tiyatroya gidenler örneklerinde olduğu gibi. Ancak onu oluşturanlar arasında çok gevşek bir bağ vardır, etkileşim çok azdır ve çoğu kere geçicidir. Örgütlenmemiştir ve davranış kurallarının sayısı bir hayli azdır. En belirgin yığınlar kalabalık, izleyici, gösterici ve belli bir yerde oturan yığınlardır.

Gruplar ise gerçek toplumsal birliktelik biçimleridir; gerçek kişilerden oluşur, bir yerde bulunurlar ve bir amaç doğrultusunda birbirleriyle etkileşirler. Yapılaşmışlardır ve dolayısıyla merkezi bir yönetimleri vardır.

Gruplar değişik açılardan sınıflandırılmışlardır ki bunlardan birisi "yüz yüze ilişkide bulunabilme" şartına bağlı olarak yapılan küçük grup- büyük grup tiplemesidir. Küçük grup iki kişi ile başlayan ve yüz yüze görüşebilme şartıyla sınırlı olan gruplardır. Bir başka tipleme ise grupları tam ve eksik oluşlarına göre ayırır. Bu tiplemeye göre kategorinin dışındaki her türlü birliktelik (meselâ yığın) birer grupturlar, ama eksik gruplardır. Çok kullanılan bir tiplemeye göre ise gruplar en temel işlevlere göre (aşkınla bağ kurma, soyu sürdürme, varlığı idame ettirme, vb. işlevleri açısından) kurumsal adlandırmalarla: aile, eğitim grupları, dini gruplar, ekonomik gruplar, siyasal gruplar ve boş zamanları değerlendirme gruplarıdır. Tabi bunların kendi içlerinde özel adları vardır: oyun grubu, parti, tarikat, öğrenci birliği, tüketim kooperatifi gibi.

Grubu genel toplumsal bir olgu olarak düşünürsek gerçek beşeri birlikteliklerin; topluluklar, birlikler ve toplum olmak üzere üç genel tipinden söz edilebilir. Topluluklar (cemaat),

birincil ilişkiler içinde bulunan kişilerin oluşturduğu birlikteliktir. Topluluk sosyolojide bir Toennies'in kullandığı anlamda küçük oluşumları, bir de oldukça büyük kategorik yapıları anlatmak için kullanılmaktadır. Ama daha yaygın bir kabule göre topluluk, gerektiğinde yüz yüze görüşebilirlik noktasında bulunan ama daha belirgin özelliğiyle tek etken çevresinde oluşmuş birlikteliklerdir. Bu etken, din, ırk, ekonomi, bölge, vb. olabilir Amerika'daki Zenci Topluluğu, Avustralya'daki İslâm Topluluğu, bir zamanlar kullanıldığı şekliyle Avrupa (Ekonomik) Topluluğu bu tanıma örnek verilebilir.

Birlikler ikincil ilişkiler içinde bulunan beşeri birliktelikler-dir. Ancak topluluğun tersine çok faktörlü oluşumlardır. Bu faktörler, aynı anda ekonomik, dini, siyasal ve kültürel olabilir. Günümüzde birliğin en canlı örneği Avrupa Birliği'dir. Buna göre Avrupa Birliği Avrupa'da yaşayan ve ekonomik, kültürel, siyasi, sosyal ortak özellikler gösteren ülkelerin oluşturduğu bir birlikteliktir.

Sosyolojik kabule göre toplum, en üst düzeydeki oluşumdur. Toplum, modern çağlarda ulus oluşumuyla ve global (topyekün) toplum nitelemesiyle eş anlama sahiptir. Buna göre toplum, bir üst oluşuma bağlı olmaksızın varolan, kendi içinde bütünleşmiş ve bütün grupsal ve kurumsal oluşumlara sahip beşeri birlikteliklerdir. Birlikler gibi burada da ikincil ilişkiler geçerlidir. Fichter'in tasviriyle toplum demografik kişilerden oluşan, coğrafi bir mekanı bulunan, işlevsel farklılaşmaya uğrayarak temel grupları ortaya çıkmış, alt grupları arasında benzerlikleri bulunan işlevsel ayrı bir birimdir (Fichter, 1990, 69).

Tarih boyunca toplumların bir başat kurum çerçevesinde gelişip şekillendikleri kabul edilir. Buna göre toplumlar ekonomik, ailesel, dinsel, siyasal yönelimlerde olmuşlardır. Mesela Çin toplumu ailesel, Hint toplumu dinsel, modern Batı toplumları ise ekonomik eksende işlemektedir. Tabi bu kurumların bazı kendine özgülükleri varolagelmiştir. Sözgelimi siyasal yönelimli oluşumlar daha çok totaliterliği de bünyesinde taşıya gelmişlerdir.

2- KÜLTÜREL DÜZEY

Sosyal bilimlerde kültür genelde beşeri birlikteliklere ilişkin oluşumların soyut- sembolik ifadesi olarak anlaşılıyorsa da daha güncel kavramlaştırmada etkileşim ağları gibi davranış örüntülerini, bir başka deyişle sosyal süreçleri kapsamaktadır. Sanki sosyal olarak nitelenen somut- fiziksel yapıların işlev ve konumlarını belirleyen tanımlayıp pekiştiren bir olgudur. Bir örnekle açıklamak gerekirse kardeşlik sosyal bir olgudur ve toplumca aynı ana-babadan olan insanlar arasındaki yakınlık olarak tanımlanmıştır. Hiçbir gelişim onu ortadan kaldıramaz. Bir de bunlar arasında ilişki biçimleri vardır. İki kardeş arasında işbirliği veya çatışma olabilir. Bu durum kardeşlik rolünden farklı olarak vardır ve değişik kardeşler arasında farklı sosyal süreçler geçerli olabilir.

Kültürün en önemli görüntüsü davranış örüntüleridir. Davranış örüntüsü aynı davranışta bulunan insanların sürekli tekrarlamaları yoluyla biçimlenmiş kültürel olgulardır ((Fichter, 1990, 77). Örüntüler toplumda belli biçimler kazanmışlardır ve genelde uyulurlar. Değer ve normlardaki ihlaller gibi örüntülere yan çizmeler birer sapma olarak görülür.

Davranış örüntülerinin en yaygın tipleri töreler, gelenek (Folkways) ve göreneklerdir. Töreler zorunlu davranışlara, gelenek daha az zorunlulukla yapılacak işlere, görenekler ise "yapılması uygun olur" türünden uygun ve yaraşır eylem tarzlarına işaret ederler. Bu sıralama aynı zamanda yaptırımlarının güç sıralaması söz konusudur. Yani yaptırımı en güçlü olan törelerdir, ihlali çoğu kere affedilmez. Ama görenek esnek bir yaptırıma sahiptir. Bununla birlikte tüm davranış örüntüleri topluma ve kişiye göre farklılıklar arz eder. Mesela evli kadının yüzük takması hemen hemen bir töredir, ama evli erkeğin yüzük takması bir gelenek, hatta yerine göre görenektir.

Davranış örüntüleri çok önemlidir. Çünkü bir taraftan örgütlü ve sistematize olarak kurumları meydana getirirken, diğer taraftan sosyal kişilerin rollerini gerçekleştirmesine imkan tanırlar. Esasen toplum bir başka açıdan bir roller kombinezonudur.

Statü sosyal iken rol kültüreldir. Statü, sosyal aktörün nesnel varlığının ötesinde sistematize ve soyut bir örgütlülüğü ifade eder. Esasen bunun bir basamak ötesinde kurumlar başlar.

Kültür düzeyini davranış örüntüsü ve rolden sonra bir diğer önemli olgusu etkileşim süreçleridir. Karşılıklı iletişim ve etkileşim hem birey hem de grup için son derece önemlidir. Toplum sonuç itibariyle sosyal ilişkilerin karmaşık bir ağıdır. Söz konusu etkileşim da kendini bir süreç olarak gösterir. Burada süreç "dinamik, tekrarlanan işlemler dizisi" anlamına gelmektedir (Fichter, 1990,98).

Sosyolojideki genel bir kabule göre sosyal süreçler şunlardır: İşbirliği, uyarlanma, özümseme, çatışma, karşıtlık ve rekabet. Bunların baştan üç tanesine birleştirici; diğer üçüne ayırıcı süreçler adı verilir. Ancak ayırıcı süreçler (çatışma, karşıtlık, rekabet) her zaman ve her haliyle olumsuz değildirler. Mesela çatışmanın her türlüsü yıkıcı değildir, yerine göre bir emniyet sübapı görevi yerine getirebilir. Esasen sosyal süreçler, rollerin üzerinde cereyan ettiği bir düzlemdir. Sonuç itibariyle bu düzlem de bir değerler matrisine dayanır. Yani onlar da belli değer örüntülerinin etkisi altındadırlar ki bağlayıcı süreçlerin temel değer örüntüleri, adalet, hak ve sevgidir.

Nihayet kültürel olanın en temel unsurlarından birisi kurumlardır. Kurum, kısaca, insanların yaşam tarzlarının örüntüleşmiş bir parçasıdır. Daha ayrıntılı belirtmek gerekirse kurumlar, amaçlı, sürekli, yapılanmış, değer yüklü yapılardır. Gruptan en önemli farkı da soyut olmasıdır. Kurumlar topluma yapısını kazandıran en önemli unsurlardır ve buna bağlı olarak (bazı durumlarda değişimi engelleyici olsalar da) ona süreklilik kazandırırlar.

Diğer sosyal olgular, mesela gruplar gibi değişik ilkelerden hareketle farklı sınıflandırmalar yapılabilirse de kurumlar için de en önemli tipleme temel işlevlerine göre yapılanıdır. Buna göre kurumlar: Aile, eğitim kurumları, ekonomik kurumlar, din kurumları, siyasal kurumlar ve boş zaman kurumları olarak sıralanabilir. Kurumlar bir toplumdaki kültürü en iyi yansıtan sosyal

oluşumlardır. Esasen kültürün bir üst çatısı olarak kabul edilen medeniyet bile genelde bir kurumlar örgüsüdür.

3- SOSYAL/KÜLTÜREL DÜZEY

Sosyal ve kültürel, toplum olarak adlandırılan madalyonun iki ayrı yüzü gibiydi. Sosyal/kültürel ise bizzat madalyonun kendisidir. Buradaki sosyal/kültürel, insan birlikteliğinin bütünlüğünü ifade etmeye yarayan bir kavramdır. İşin gerçeği yalnız sosyal, ve yalnız kültürel olan sorunlar vardı; bir de ikisini birlikte ilgilendiren sorunlar vardır: Değerler, yapı, değişme, bütünleşme ve sapma bu sorunların en önemlileridir. Bunların, yerine göre sosyal ve kültürel iki alanda da kullanılmasının sebebi beşeri bütünlüğe ait birer olgu olmalarındandır.

Bunlardan değer daha sonra bilgiyle ilintisini gösterme bakımından daha geniş ele alınacağı üzere genelde kişi veya grup tarafından istenilen, beğenilen şey demektir. Değerler diğer sosyal olguların nihai gerekçesini açıklar, meşrulaştırır ve pekiştirir. Toplumdaki kişileri bir arada tutan önemli bir faktördür. Çünkü toplumun üyeleri tarafından paylaşılır, ciddiye alınır, coşkuyla karşılanır ve dıştaki olgulardan soyutlanırlar; neyin iyi neyin kötü olduğuna işaret ederler.

Kaynak itibariyle değerler bazıları içkin bazıları aşkındır. Yani bazıları toplumun kapsamlı bir uylaşımıyla ortaya çıkmış, bazıları ise din gibi toplum üstü aşkın bir kaynağa dayanır. Normlarla kesişerek davranış ölçüleri olurlar. Farklı açılardan sınıflandırılabilen değerlerin alana göre adlandırılmaları en makul işlemdir. Eğitim değerleri, aile değerleri gibi işlev olarak da bir şeyin yerini, önemini, doğrultusunu gösterirler.

Sosyal/kültürelin bir başka olgusu hareketlilik ve değişmedir. Toplumlar yatay ve dikey hareket halindedirler. Toplum yapısı ve işleyişi sürekli değişmektedir. Yapısal öğeler kaybolmakta, yenileri doğmakta veya yer değiştirmektedir. Yine yapı öğelerinin bazı işlevleri kaybolmakta, yeni işlevler belirmekte veya bir başka öğeye taşınmakta ve buradan olumlu veya olumsuz sonuçlar doğabilmektedir.

Bütünlüğe ilişkin sorun alanlarından birisi de sosyal yapı olgusudur. Sosyal yapı, kısaca toplumu meydana getirdiği düşünülen öğelerin, zihnimizde kurduğumuz sıra düzenidir. Toplumların göreli de olsa olup bitmiş olduğu kabul edilen bir konumu vardır ki yapı buna tekabül etmektedir. Bir de toplumsal yapının kendi içinde sosyal kontrolü vardır. Sonuç. ödül ve ceza gibi yaptırımlarla değerlendirilir (mesela kınama bir ceza biçimidir).

Ancak toplumsal yapı hep aynı şekilde kalmaz, bir değişimle çözülür. Ya sağlıklı bir bütünleşmeyi ya da anomi gibi yıkılış ve yok oluşa doğru gider. Modern ulus düşüncesiyle bağlantılı olarak bütünleşmenin en önemli aracının kültür olduğu söylenir. Ancak unutulmamalıdır ki bütünleşme, hem sosyal hem kültürele ait bir sorundur; sağlıklı bir sonuç için kültürel değişim sosyale yansırken, sosyal değişime geri dönüşlü olarak kültüre dayanma durumundadır.

Buraya kadar toplumla ilgili genel sosyolojik çerçevede bilgiler verdik. Ancak toplumun bilgiyle ilintiye getirilebilmesi için sistematize edilme ihtiyacı duyulmuştur. Konuyla yakından ilgilenmiş bulunan G. Gurvitch'e göre toplumun mikro ve makro (ki bizim yukarıdaki sosyal-toplumsal ayrımımıza denk düşer) iki düzeyi vardır. Mikro toplumsal yapı da:

1) Toplumsal görünüm ve

2) Gerçek toplumsal yapılar olarak ikiye ayrılır.

Toplumsal görünümlerin en önemlileri, kitle (ki yığın da diyebiliriz), topluluk ve birliklerdir. Gerçek toplumsal yapılar ise, aile, devlet ve sınıflardan oluşur.

Gurvitch'in makro sosyal yapı dediği şey ise tek kelimeyle "toplum"dur ki bunu diğer alt birimlerden ayırabilmek için "topyekün" nitelemesini kullanmıştır.

Aslında kitle topluluk ve birlikleri yan yana sıralayıp bunları görünümler olarak nitelemek sağlıklı bir açıklama değildir. Çünkü kitle bir toplumsal görünümse de topluluk ve birlikler, aşağıdaki aile ve sınıf gibi gerçek topluluklardır. Gerçek topluluk sayılan devlet de bir toplum tipi olmaktan daha çok bir organizasyon, bir örgüttür. Kaldı ki toplumu da tek başına bir

kategoriye koymanın anlamı yoktur Toplum, gruplar sıralamasının en geniş tipi olarak gösterilebilir. Bu eleştirilerden sonra bilgi ile ilintiye getirme bakımından soyut düzeydeki kültürel olguları bir kenara bırakırsak sosyal aktörler şöyle sıralanabilir.

1) Sosyal kategoriler: gençler, işçiler vb gibi

2) Kitle/yığınlar: bir bölgedeki işçi kitleleri, tiyatro izleyicileri vb.gibi.

3) Gruplar (en küçükten en büyüğüne)

4) Topluluklar (ABD zenci topluluğu, Avustralya İslâm Topluluğu gibi)

5) Birlikler, Avrupa Birliği örneğinde olduğu gibi

6) Toplum: topyekün veya global toplum

Karşınıza çıkacak her insan birlikteliği sözgelimi aile, tarikat, seçmen kitlesi, parti, işletme vb. grup bazında bunlardan birisine yerleştirilebilir ve bilgiyle ilişkileri üzerinde durulabilir.

3. BİR BİLİM OLARAK BİLGİ SOSYOLOJİSİ

İster genel sosyoloji içinde bir alt disiplin sayılsın, isterse bir kurumlar sosyolojisi olarak kabul edilsin Bilgi Sosyolojisi bir sosyolojik bilimdir, onun bir alt birimidir. Genel olarak da konusu "toplum bağlamında bilgi" dir. Bir başka deyişle bilgi sosyolojisi, bilgi-toplum bileşkesindeki bir alanla ilgilenen bir bilimdir. Bir bilim olması nedeniyle de konusu, yeri, yöntemi ve tarihsel gelişimi üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere Bilgi Sosyolojisi'nin konusu bilginin toplumsallığıdır. Felsefe ve benzeri yaklaşımlardan farklı olarak bilgi sosyolojisi bilgi tarz ve türlerini, toplum ve üniteleri arasında kesiştirerek ilintilerini göstermeye, karşılıklı geçişlerin kurallarını belirlemeye çalışmaktadır.

Bir müstakil bilimin yeri ve önemi gösterilirken genel olarak bir bilimler tipolojisi yapıp orada işaretlenmeye çalışılmıştır. Yaygın olan bir bilimler sınıflamasına göre bilimler, doğa bilimleri, matematik bilimleri ve insan bilimleri olarak üçe ayrılmaktadır. Doğa bilimleri fizik, kimya, astronomi, jeoloji gibi bilimleri içermekte; insan bilimleri psikoloji gibi bireysel, tarih, antropoloji gibi toplumsal bilimleri kapsamakta; matematik bilimleri ise aritmetik, cebir geometri, istatistik gibi bilimlerden

oluşmaktadır. Bu tiplemede Bilgi Sosyolojisi'nin yeri insan bilimlerinden bireysel epistemoloji ve toplumsal sosyolojinin üzerinde yükselmekte, doğa bilimlerinden sibernetik, matematikten de lojistikten birer yardımcı bilim olarak yararlanmaktadır (Armağan,1974, 95).

Bu açıklamaya göre Bilgi Sosyolojisi, bilgi sorunlarında epistemolojiden, toplumsal analizlerde ise sosyolojiden yararlanmaktadır. Yine karşılıklı korelasyonlarda sibernetiğe, bilginin sembol ifadelerinde lojistiğe dayanmaktadır. Ne var ki bu açıklama genelde doğru olsa bile eksiktir. Bilgi Sosyolojisi belki herhangi bir sosyolojik birimden daha karmaşık bir alandır ve daha pek çok bilimden aldığı gibi, pek çok bilime bir şeyler verebilir. Meselâ bir yönüyle endüstri, din, sanat, siyaset sosyolojileri gibi kurumlar sosyolojileri, yerine göre bilgi sosyolojisine destek sağlayacak bilimler olarak görülebilir. Geri dönüşlü olarak da Bilgi Sosyolojisi bütün sosyal bilimlere az çok katkıda bulunabilir. Sözgelimi siyaset sosyolojisinde siyaset, aydınlar ve ideoloji ilişkisi belki de en iyi şekliyle Bilgi Sosyolojisi'ne dayanarak açıklanabileceği gibi ruhban sınıf ve toplumsal bilgi sistemi içinde dini bilginin konumu salt din sosyolojisinden daha açıklayıcı olabilir.

1- BİLGİ SOSYOLOJİSİ'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE ÖNCÜLERİ

Burada üzerinde durulması gerekli önemli noktalardan birisi Bilgi Sosyolojisi'nin tarihsel gelişimidir. Şüphesiz Bilgi Sosyolojisi yeni bir bilimdir. Ancak bilgi-toplum ilişkisine işaret eden düşüncenin tarihi yüzyıllar öncesine kadar iner. Yani pek çok alanda olduğu gibi Bilgi Sosyolojisi'nin konusu da tarihi de kendinden çok daha önce başlar. Bu açıdan baktığımızda Bilgi Sosyolojisi'nin günümüze kadar ki gelişmesinde pek çok toplum bilimcisinin katkısının olduğunu görürüz. Ancak bu katkı farklı düzeylerde olmuştur. Condorcet, Saint- Simon, Comte ve Marx gibi bazıları öncülük etmiş; Jarusalem, Durkheim, Levy-Bruhl, Pareto, Weber ve Scheler gibi bazıları kuruculuk yapmış; Mannheim, Sorokin ve Gurvitch gibi bazı düşünürler de

bu çerçevedeki modern çağdaki sorunların çözümüne katkıda bulunarak gelişmesini sağlamışlardır. Şimdi bunlardan önemli gördüğümüz bazı düşünür ve fikirlerine kısaca değinmeye çalışalım.

Bilgi-toplum arasında bir ilişkiye genel olarak, farklı bilim örneklerinde olduğu gibi çok eskiden beri değişik yerlerde durulmuş olmalıdır. Mesela klasik İslâm medeniyeti döneminde bilgi-toplum arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken düşünürlerden birisi el- Birûni (973-1048) dir. *El-Asaru'l-Bakiye* adlı eserinin girişinde insanları gerçeğe sürükleyen sebepleri açıklardan hatanın sosyal/psikolojik bir teorisini kurmuş (Akt. Meriç, 1974, 361), kısaca toplumsal şartların bilgiyi değiştireceğini belirtmiştir. 12. yüzyılda yaşayan ünlü düşünür Gazali, toplumsal şartların gereği olarak kavramların dönüşümü ve bilgi sisteminin donanımında aydınların rolü üzerinde önemli açıklamalarda bulunmuştur.[1] Yine 14. Yüzyılda yaşayan ünlü İslâm düşünürü İbn Haldun (1332- 1406) *Mukaddime* adlı eserinin ilk sayfalarında tarihçiyi hataya sürükleyen sebepleri açıklarken, toplumsal şartların bilgi birikimine etkisi üzerinde durmaktadır.

Bilgi, bireysel insan zekasıyla başlasa da daha sonra toplumsal bir boyut kazandığı ve salt bireysellikten çıktığına ilişkin ilk tespitlerden birisi, bir 18. yüzyıl düşünürü olan *Condorcet* (1743- ?) ye aittir. O, ayrıca tüm beşeri gelişmeleri, aydınlanmacı bir yaklaşıma uygun olarak bir bilgi gelişmesi olarak görmüştü.

Bilgi Sosyolojisi'nin daha belirgin bir öncüsü yine bir başka Fransız düşünürü olan Saint- Simon (1760- 1825) dur. İlk sosyalist teorisyenlerden sayılan Simon, tüm bu çizgideki düşünürler gibi maddeye öncelik vermiş, onun beşeri dünyamızdaki temsilcisi kabul edilen ekonomiye büyük önem atfetmiştir. Buna bağlı olarak da sosyal analizlerde, idealist düşünürlerden farklı olarak toplumsal gerçekliği ön plana çıkarmıştır (Armağan, 1974, 102). Bu çerçevede Simon'a göre bilgi, toplumsal bir yansımadır ve gerçekten de hastalıklar tıp biliminin, nüfus

1 Kitabın son kısmında Gazalinin bu görüşlerine ilişkin bir değerlendirme yazısı sunulmuştur.

artışı demografyanın, doğal afetleri önleme düşüncesi meteorolojik bilgilerin gelişmesinin yegane amilidir. Simon böylece gerçeğin bir yönünü gayet somut biçimde dile getirmiş, ancak Bilgi Sosyolojisi'nde daha sonraları bilgi-toplum ilişkisinde ulaşılan karşılıklılık ilkesini henüz yakalayamamıştı.

Sosyolojinin kurucusu sayılan A. Comte(1798-1857), bir başka öncü kabul edilmektedir. Comte, evrimci bir anlayışla toplumların belli bir eksende, basamaklı bir şekilde ileriye doğru evrildiklerini açıklayan ünlü Üç Hal Kanunu'nda birbirini izleyen üç (dini-metafizik-pozitif) toplum basamağının bilgiye göre gerçekleştiğini söylüyordu. Sözgelimi bir dini toplum varsa bu, dini bilgiyle işleyen bir toplum demekti. Burada Comte'nin teorisinde her ne kadar, bilgi ve toplumun önceliğine veya paralelliğine ilişkin bir açıklama yoksa da, bilgi-toplum arasında kurulan bu bağ Bilgi Sosyolojisi açısından önemli sayılmaktadır.

Pek çok sosyal bilim üzerinde olduğu gibi K. Marx'ın (1816-1883), Bilgi Sosyolojisi'nde de bir öncü rolü oynadığı kabul edilmektedir. Onun bu konudaki katkısı toplumsal bilgi sistemi olarak kullandığı "ideoloji" üzerine yaptığı açıklamaları dolayısıyladır.

Marx'a göre maddi hayattaki üretim biçimi, onun toplumsal, siyasal ve ruhsal süreçlerinin genel karakterini belirler. Üretim biçimi, insanların kendi varlıklarını belirlediği sanılan bireysel bilincin bir sonucu değildir, sınıfsal bir ortak bilincin ürünüdür. Buna göre ekonomik alt yapı (üretim biçimi ve özellikle üretim ilişkileri) sınıflı toplum yapısını oluşturur. Egemen sınıf da devlet, hukuk, din ve aile gibi üst yapı kurumlarını belirler. Üst yapı kurumlarının ifadesi ise bir ideoloji olarak ortaya çıkar.

İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere genel olarak bir bilgi örgüsü demek olan ideolojiye Marx her ne kadar sıcak bakmaz ise de sistematiğinde bir hayli önem taşır. Çünkü temel esprisine bağlı olarak ideoloji mevcut oluşumu açıklar ve meşrulaştırır. Burada egemen sınıfın hakimiyetini pekiştirir. Marx'ın sistematiğinde ideoloji Bilgi Sosyolojisi'ndeki bilgi sistemine denk düşer ve toplumsallığı kurmaya çalışır; bu haliyle

de Bilgi Sosyolojisi'ndeki ilk sistematik açıklamaları içerir. Ancak onun görüşü eleştirilebilecek ciddi belirsizlikler taşır:

1) Bir kere biz Marx'ın açıklamasında ideolojiyi ilk elde genel bilgi sistemi olarak algılıyorsak da bu yeterince açık değildir; çünkü içeriği belirsizdir. İdeoloji sınıf farklarının ve mücadelesinin bir ifadesi ise içeriğinin sırf politik bilgi sayılması gerekir. Halbuki bir toplumdaki bilgi sistemi perspektifleri farklı bir seri bilgi türlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla ideoloji sırf politik bilgi ise, diğer bilgi türlerine ne olmuştur?

2) Yine Marx'ın açıklamasında ideolojinin, ilk elde egemen sınıfa ait olduğu anlaşılıyor. Bu durumda egemen olmayan sınıfın ideolojisi yok mudur, sorusu akla geliyor. Sınıfsal çatışma genel olarak bir açıklama ve meşrulaştırma gerektiriyorsa, bu kural ezilen sınıf için de geçerlidir ve onun da bir ideolojisinin olması gerekir. Kaldı ki Bilgi Sosyolojisi açısından her toplum tipinin bir bilgi sistemi vardır ve Marx'ın açıklaması toplumdaki bir sınıfın bilgi sistemini göz ardı etmiştir.

3) Marx'ın açıklamasında bir tek yönlülük vardır ve hep toplum bilgiyi belirlemektedir. Halbuki günümüz sosyoloji anlayışına göre toplumun bilgi sistemi üzerindeki etkisi kadar bilgi sisteminin de toplum üzerinde bir etkisi vardır. Yani etkileşim karşılıklı ve dinamiktir. Bu eksiklerine rağmen, en azından bir tartışma ortamını ve öncüllerini ortaya koyma, ilgi yönlerini belirleme bakımından Marx'ın Bilgi Sosyolojisi'ne katkısı görmezlikten gelinemez.

2- BİLGİ SOSYOLOJİSİ'NİN KURUCULARI

Elimizin altındaki kaynaklara göre "Bilgi Sosyolojisi" adını ilk defa bir ara profesörlük yapmış olan Alman düşünür W. Jerusalem (1854-1923) kullanmış, "Tanıma Sosyolojisi" (1909) ve "Bilgi ve Düşünce Şekillerinin Zorunluluğu" (1924) gibi eserleriyle bilginin toplumsallığına ilişkin bazı önemli tespitlerde bulunmuştur. Gerçekten daha sonra da Almanlar Bilgi Sosyolojisi'ne büyük ilgi göstermişler Max Scheler, George Lukacs ve Karl Mannheim gibi isimler çıkarmışlardır (Meriç, 1974, 361).

Jerusalem'e göre insan bilgisinin temeli toplumsal kolektif bilgidir; bazı toplumsal yapılara bağlı olarak ortaya çıkar, sonra da bu bilgi bireyselleşir, bu aynı zamanda onun gelişme nedeni olur. Yani önce birey kolektif bilgiden yararlanır ama onu geliştirerek farklı bir bilgi düzeyi ortaya koyar, zamanla bu bilgideki bireysel çizgi de kaybolur, genel bir "beşeri bilgi" ortaya çıkar. Beşeri bilgi toplumsal ve bireysel bilgileri katılabilen bir bakıma evrensel bir bilgidir. Özetlemek gerekirse bilgi, toplumsal -bireysel ve beşeri/evrensel basamaklar arasındaki geçişliliğe bağlı olarak işleyen bir olgudur. Geçişler her ne kadar yeterince açıklanamamışsa da Jerusalem'in bu görüşü bilgi toplum arasındaki dinamik geçişlere dayalı günümüz Bilgi Sosyolojisi ile bir hayli uyumludur.

Kuruculardan sayılan E. Durkheim (1858-1917), bireysel ve kolektif bilgi konusunu bir hayli derinleştirmiştir. Durkheim'a göre hemen her türlü beşeri oluşum gibi bilgi de toplumsal bir üründür. Bir bireysel bilgiden söz edilecekse bunun kaynağı da toplumdur. Bir başka deyişle kişisel bilinç kolektif bilincin bir uzantısıdır. Jerusalem'de olduğu gibi Durkheim'a göre de bireyler bilgilerinin temel verilerini toplumdan alırlar. Kullandıkları kaynak, ifadeye yarayan dil, düşünmede yararlandıkları sembol ve simgeler toplumsaldır.

Durkheim, bilginin her haliyle toplumsallığında o kadar ısrarcı olmuştur ki kişisel bir tarafı bulunan sorunları bile indirgemecilikle el almaktan kaçınmamıştır. Mesela ona göre dahi (veya deha) her haliyle toplumsaldır. Onu çıkaran toplumdur. Toplum dahinin ortaya çıkışına imkan sağlar. Eğer sosyal ortamını bulamayan dahilerin farkına varamıyorsak bu, dahinin tabiatını tayin eden etkenin toplum olduğunu gösterir. Durkheim genel olarak toplumsal indirgemecilikle eleştirilmiştir. Bununla birlikte o, genel sosyolojide olduğu kadar Bilgi Sosyolojisinde de önemli bir yeri olmuş, Bruhl, Maus, Gurvitch gibi pek çok düşünür üzerinde etkide bulunmuştur.

Kuruculardan birisi de Fransız sosyal bilimci Lucien Levy-Bruhl (1857- 1939) dur. İlkel zihniyet araştırmalarıyla tanınan

Levy-Bruhl, toplum tipleriyle bilgi tarzları arasında durmuştur. Levy-Bruhl, 19.yüzyılın kaba bir tiplemesine bağlı kalarak toplumları "ilkel" ve "gelişmiş" olarak ikiye ayırır. Batı toplumlarıyla özdeşleştirdiği gelişmiş toplum, bilgi anlayışında objektifleşmiş veya nesneleşmiş bir anlayışa sahiptir. Akılcı bir bilgi sistemleri vardır. Biz ve başkasını bilme, kendini ve dış dünyayı algılama konularında genel-geçer bir bakışa sahiptir. Çünkü objesuje arasında bir ayırım yapabilme yeteneğini taşımaktadır. Bir başka deyişle bu toplumun bilgi sisteminde formel mantık, bir başka deyişle bir realize düşünce yapısı geçerlidir.

Buna karşılık ilkel toplumlar, akla dayanmayan ilkel bir zihniyete sahiptirler. Bu ilkel toplumların bilgisi duygusal ve mistik niteliktedir. Obje ve suje birbirinden ayrılmamış, bakış öznel olarak durmaktadır. Objenin çevresinde bir hale vardır ve suje kendisini buraya dahil etmektedir. Burada henüz formel bir mantık geçerli değildir, her şey olduğu gibi alınmaz, idealize edilir.

Levy-Bruhl'e göre bu iki zihniyet arasındaki önemli farklardan birisi, ilkel zihniyetin bir başka topluma aktarılamayışına karşılık gelişmiş zihniyetin bir başka topluma taşınabilir olmasıdır. Çünkü gelişmiş zihniyet, sujeden ayrılmıştır (dolayısıyla Batı düşüncesi her yere girebilir). Düşünürün bu görüşleri şüphesiz bir dönemlerin damgasını taşıyan kaba bir genellemedir. Ancak bir tartışma ortamını oluşturma ve bazı öncüller sağlama bakımından etkili olmuştur.

Bilgi Sosyolojisi'ne "kurucu" boyutunda katkıları olan düşünürlerden birisi de şüphesiz İtalyan sosyal bilimci Wilfredo Pareto (1848- 1923) dur. Daha sonra ciddi eleştiriler yöneltse de Marksist gelenekten gelen Pareto onun alt yapı-üst yapı gibi matrislerini kendi sisteminde kullanmıştır.

Pareto'ya göre sosyal olgular, basit sebep-sonuç ilişkileri içerisinde açıklanamazlar. Çünkü bunlar iç ve dış öğelerin dengeleşme noktasında ortaya çıkarlar. O halde toplumu kavrayabilmek için onun alt mekanizmalarını bilmek gerekir. Belirtildiği gibi Marks'ın teorisinden de yararlanan Pareto'ya göre toplumlar

iki katlı bir yapı oluştururlar. Altta (alt yapıya, ekonomiye denk düşen yer) bakiyeler, üstte (üst yapıya ve kurumlarına denk düşen kısım) türevler yer alır. Bakiyeler bir bakıma toplumun içgüdüsüdür, değişik şartlarda toplumsal yapıların oluşmasını sağlar ve nihayet sınıf bilincini belirler. Türevler ise kişiselliğin etkin olduğu bir üst yapıdır. Asıl ve kalıcı değişme bakiyelerde olur.

Pareto'ya göre, bir toplumun bu iki katmanına denk düşen iki ayrı düşünce- bilgi sistemi vardır:

1- Mantıklı olmayan düşünce ve davranışlar,

2- Mantıklı olan düşünce ve davranışlar.

Birincisi bakiyelerin bilgi sistemidir, ancak mantıklı olmayan bilgi sistemi önemsiz değildir, aksine bakiyelerin bilgi sistemi toplumun gerçek bir nesnesidir ve asıl yönlendirici odur. Burada mantık bireysel rasyonaliteyi ifade eder. Türevlerin bilgi anlayışı elbette hızlıdır. Ama değişimlerdeki önemli yer bakiyeler sisteminde gelinen yerdir.

Görüldüğü gibi Pareto'nun genelde mantıklı ve mantıksız ayırımı, yüklediği değer farklı olmakla birlikte Levy-Bruhl'ün ilkel- gelişmiş ayrımına benzemektedir. Ancak Levy-Bruhl da bunlar farklı toplumların bilgi sistemleri iken, Pareto'da aynı toplumun içinde farklı katlara denk düşen bilgi sistemleridir.

Bilgi Sosyolojisi'ne katkısı olan düşünürlerden birisi de Max Weber (1864- 1922) dir. Sosyolojinin değişik alanlarında açıklamalara sahip olan ve özellikle ekonomi, siyaset ve din kurumları üzerinde duran bu ünlü Alman düşünürü, Protestan Etik bağlantılı olarak Batı kültürünün rasyonelliğini savunurken Bilgi Sosyolojisi ile ilgili düşüncelerini de sergilemiştir.

Weber'e göre beşeri ilişkilerin birbirine indirgenemez iki düşünce biçimi vardır:

a) Rasyonel düşünce,

b) İrrasyonel düşünce.

Bunlardan bir veri olarak var olan rasyonel bilgi, akılcı bir bilgi sürecinin sonucudur ve sebep olduğu kurumlar da rasyonel niteliklidir. İrrasyonel bilgi kısmen ya da tamamen rasyonel olmayan motiflere bağlıdır. Üstün olan rasyonel düşünce

ise de, irrasyonel düşünce insanlığın geniş bir kesiminde rol oynayan düşünce tipidir. Bir de gerçek rasyonel düşünce (ve bilgi sistemi) Batıya özgü bir şeydir, diğer toplumlar tarih boyunca şöyle ya da böyle irrasyonel bir düşünce sistemine sahip olmuşlardır.

Weber'e göre rasyonelliğin iki anlamı vardır. Bunlardan birisi her sistemin kendi içindeki rasyonelliğidir. İkincisi genel geçer bir rasyonelliktir ve Batı toplumlarına özgüdür. Protestan Etiğinde bunu Weber her türlü kurumsal yapının birbiriyle örtüşüp aynı mantık düzleminde sıralanması olarak alır. Buna göre Batı'nın aile, din, siyaset ve benzeri bütün kurumları aynı rasyonel çizgiyi paylaşırlar, ama diğer toplumlar bir kurumda rasyonel olsalar bile bu, diğer kurumlarla örtüşmez. Mesela Yahudiler tarih boyunca ekonomide rasyonel olmuşlardır ama bu, başta din olmak üzere diğer kurumlarıyla bütünleşmemiştir (Weber, 1985).

Şüphesiz Weber'in zihniyet düalizmi kaba bir Batı kültürü savunmasıdır. O da Levy-Bruhl gibi iki farklı zihniyet oluşumunu, iki farklı toplum tipinde düşünür. Yine de bilginin toplumsallığına vurgu bakımından Bilgi Sosyolojisi kapsamında bir görüştür.

Felsefe çıkışlı bir başka Alman düşünürü olan Max Scheler (1874- 1928) eserlerini genel olarak bilgi ve etik konularına ayırmıştır. Ona göre Bilgi Sosyolojisi iki önemli konuyu içine alır:

1) Bilginin mahiyeti ve sosyal gerçeklerle olan ilişkisi,

2) Bilgi türleri.

Scheler'e göre bilgi-toplum arasında tam bir paralellik vardır. Yani birine öncelik verilemez. Esasen bireysel olsun veya toplumsal düzeyde bulunsun bilgi bir suje-obje ilişkisi olarak "bir gerçeğin bir başka gerçeğe katılması" dır. Çünkü bilgi yüklenen suje, aktları kullanarak bilgiyi türeten kendisi olmasına rağmen bilgiden sonra kendisi de değişmiş olur. Yani birinci haldeki suje ile ikinci haldeki suje aynı değildir. Tabi ki bir obje ile bağ kurmasında elde edeceği bir bilgi de farklıdır. İşte bilginin ilerlemesini sağlayan dinamizm de budur.

Düşünüre göre bilgi bireysel düzeyde başlar, gittikçe kolektifleşir. Ancak bilginin her haliyle "toplumsal" bir niteliği vardır. Çünkü bilgi, toplumun belli gerçeklerine karşılık olarak ortaya çıkar, bu bilgi de yeni toplumsal gerçeklere imkan verir.

Scheler bilgi türleri üzerinde de ayrıntılı olarak durmuştur. Ona göre üç tür bilgi vardır:

1) Egemen olma bilgisi: Bu bilgi insanın bulunduğu ortama, özellikle de doğaya hakim olmasının bilgisidir. Tipik örnekleri teknik bilgi ve bilimsel bilgidir.

2) Kültürel bilgi: İnsanın çevresini tanıma bilgisidir ki tipik örneği felsefi bilgidir.

3) Kurtarıcı bilgi: Buna teolojik bilgi de denebilir. İnsanın olgunluk içinde yaşamasının yollarını gösterir, tipik örneği dini bilgidir (Armağan, 1974, 116 vd.).

Scheler'e göre bu ana türlerin kendi içinde çeşitleri olabileceği gibi, aynı tür değişik toplumlarda değişik özellikler gösterir. Çünkü ona yön veren her toplumun gerçekliği farklıdır. Buna göre mesela bir kurtarıcı veya felsefi bilgi ortaya çıkmakla kalmaz, toplum farklarına bağlı olarak bunların içerikleri de değişir. Rönesans sonrası Avrupa'sı teknik ve bilimsel bilgiye önem vermişken, Asya toplumları ideolojik, eski Yunanlılar felsefi bilgiye önem vermişlerdir. Böylece Scheler, örnekleri tartışmaya açık olsa bile bilgi-toplum arasındaki bağlantılara dikkat çekmiştir

Scheler, Bilgi Sosyolojisi'ni felsefi antropolojinin bir alt kuruluşu olarak görür. Böylece toplumsal boyutu ne olursa olsun bilgi, insanın antropolojik belirleyicilerine dayanır. Ancak bu, Bilgi Sosyolojisi açısından bir güdüleme yapısı olarak ifade edilebilir (Armağan, 1974). Önceden görme, önceden yönetme, sembol kullanma, değer verme, aktif olma ve benzeri determinasyonlar bu yapının en belirgin öğeleridir. Zihinsel yapının gerisinde bu bireysel temel yapılar yatar. Dikkat edilirse bu güdüleme yapısı Pareto'nun Bakiyeler Sistemi'nin biraz daha geliştirilmiş şeklidir. Ne var ki bu güdüleme yapısı, toplumsal olmaktan çok bireyseldir.

3- BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN GELİŞTİRİCİLERİ

Karl Mannheim (1893- 1947)

Bilgi Sosyolojisinin geliştirilmesinde önemli katkıları olan düşünürlerden birisi şüphesiz K. Mannheim'dir. Macar asıllı bir sosyolog olan Mannheim, Alman düşüncesinden etkilenmiş, başta Marx olmak üzere Dilthey ve Weber'e hayranlık duymuştur.

Mannheim, konumuzla ilgili görüşlerini daha çok "Bilgi Sosyolojisinin Kuralları" adlı eserinde açıklamıştır. Ona göre Bilgi Sosyolojisi bir yönüyle bilgi-toplum ilişkisini açıklama yollarını gösteren bir "yöntem", diğer yönüyle ise bu ilişki üzerine konulmuş açıklamaları içeren bir teoridir.

Bir teori olarak Bilgi Sosyolojisi, bilgi ve toplum arasındaki ilişkileri, özellikle sosyal ilişkilerin düşünceleri etkileme yollarını ve yapısal çözümlemelerini gösterir ki bu anlamda Bilgi Sosyolojisi ampirik bir araştırmadır. Esasen Mannheim'a göre bilgiyi oluşturan sosyal şartlardır. Bilginin toplumsallığı, onun aposteriorik yönüyle ilgilidir. Bilginin toplumsal boyutunu yakalayabildiğimiz oranda onun, düşünürlerinin ilhamlarından ibaret olmadığını anlarız. Esasen bilim adamlarının en derin sezilerinin arka planında bile kolektif tecrübeler yatar. Sonuç olarak düşünce şekilleriyle, toplum şekilleri arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır; farklı toplumlar farklı düşünceleri, farklı düşünceler ise farklı toplumları belirler (Armağan, 1974, 119 vd).

Mannheim'a göre diğer taraftan Bilgi Sosyolojisi, bilgi-toplum ilişkisinin ötesindeki temel farklılıkları ortaya çıkarma yöntemidir. Yani, bilginin tekelinde "ayırıcı perspektif" adını verdiği bazı farklılıklar bulunmaktadır. Toplumsal bilginin oluşum ve dönüşümünü açıklayan da bu farklılıklardır. Bunlar genelde toplum bazında yatay-dikey, örgütlü-örgütsüz. Halk-aydın vb. gibi bir kısmı ikili toplumsal mekanizmalardır. Mesela dikey ilişki, bilgi farklılaşmasını daha iyi yansıtmaktadır.

Mannheim bu mekanizmalardan "aydın" üzerinde çok durmuş, bunların özellikle ideoloji gibi bir bilgi örgüsü oluşturduklarını belirtmiştir. Marx'tan etkilenen düşünüre göre de yegane

bilgi ideolojidir ve politik içeriklidir. Ancak Mannheim, Marks gibi tüm bilgileri ideolojiye indirgemez, yalnızca ona başat bilgi türü gözüyle bakar.

A. Pitirim Sorokin (1889- 1968)

Bilgi Sosyolojisi dendiği zaman hemen akla gelen düşünürlerden birisi şüphesiz A. P. Sorokin'dir. Rus asıllı olan Sorokin, Kerensky kabinesinin üyelerindendir. Hayatı çok renkli geçmiş, kendisini uluslar arası üne kavuşturan eserlerini sığındığı Amerika'da Harword Üniversitesinde kaleme almıştır.

Sorokin'e göre tüm toplumların hayatı ve buna bağlı bilgi sistemleri bir "devri hareketler teorisi" ne uygun biçimde olup bitmektedir. Şekil bakımından A. Comte'un Üç Hal Kanunu'na benzeyen bu teoriye göre insanlık sırayla teolojik-sezgisel, rasyonel ve sensual olmak üzere üç basamaklı bir hayat yaşar. Birincisi olan teolojik dönemde bilgi daha çok sezgiseldir; din sosyal hayatın en önemli dokusunu oluşturur. Ancak sezginin aşırılıkları akılcılığı gündeme getirir ve artık her şey akılla çözülme yoluna gidilir. Akılcılık önceki döneme bir karşıtlıktır ve bir hesaplaşma içindedir. Ama bir süre sonra o da sıkmaya başlar, çünkü katı bir akılcılıkla çözülemeyecek pek çok şey vardır. Akılcılık çoğu kere bir kurgudur ve sadece aşkın konuları değil nesnel dünyayı bile yeterince anlama fırsatı vermemektedir. Bunun arkasından sensüal denen üçüncü aşama gelir. Sensüal dönemin asıl özelliği gözlem ve deneylerle işlemiş olmasıdır. Önce bazı problemleri çözüyor gözüküyor ve mesela salt akılcılığın ayaklarının yere basmasını sağlıyor gözüküyorsa da, insani pek çok olgu, gözlem ve deney alanın dışında kalır. Körün bastonu misali yalnızca dokunabildiğine güvenen bu anlayış da zamanla sıkmaya başlar. Artık insanlık yeni dini dönemin başlangıcındadır. Sorokin'e göre bu döngüsel hayat sonsuza kadar sürer gider. Kuramını pek çok tarihsel örnekle pekiştiren düşünüre göre şimdi insanlık yeni bir dinselliğin eşiğindedir.

Sorokin böylesi genel bir şema ile yetinmemiş, sosyal gerçekliğin karmaşıklığı üzerinde de ayrıntılı olarak durmuştur. Sosyal varlıkla kültürel varlığın aynı şeyler olduğunu kabul eden

Sorokin kültürü kullanmayı tercih ederek incelemelerinin sonuçlarını sosyolojiden çok, bir kültürel antropoloji niteliğinde ortaya koymuştur. Ancak bu çerçevede kültürün (bilginin) toplumsal niteliğini, farklılık çizgilerini ayrıntılı olarak sergilemiştir.

Sorokin'e göre her kültür sisteminin kendine has sembolleri, yahut felsefi varsayımları vardır. Bunlar kendini din, bilim, felsefe, edebiyat, müzik, ahlak, toplum, ekonomi, politika ve benzeri tüm örgütlenme biçimlerinde gösterir. Bir kültür sisteminden bir başka kültür sistemine geçen tüm olgular bir değişim geçirirler. Yani her sistem onu kendine göre yeniden şekillendirir. Yalnız ahlak gibi kurallar değil, teknik araçlar bile toplumlar için farklı anlamlar ifade eder.

Spengler, Kroeber ve Toynbee paralelinde bir bilgi anlayışına sahip olan Sorokin'e göre iki temel forum gibi görünen duyumcu ve akılcı bilgi, bilginin yegane biçimleri değildir.[2] Bunlar başta sosyal olmak üzere tüm alanlarda gerçeği vermekten uzaktır. Bunların dışında bir tamamlayıcı bilgi yolu daha vardır ki bu estetik tanımanın "sezgisel bilgi" sidir. Gerçeğin kavranabilmesi için mutlak gerekli olan estetik tanıma da ancak bu sezgisel bilgi ile mümkündür. Esasen bu gruptaki pek çok düşünür estetik bilgi, mistik bilgi, akıl ötesi bilgi, duyum ötesi bilgi, dolaysız bilgi ve benzeri terimlerle, bunların sözlük anlamları farklı da olsa aynı şeyi anlatmak istemişlerdir.

Sorokin'e göre sezgi yolu, suje ile nesnenin tam bir özdeşleşmesi, aradaki mesafenin kaldırılması yoludur. Üstelik bunun insanı çekici, kavrayıcı bir yönü vardır. Esasen bilgi ile varlık aynı şeylerdir, bunlar karşı karşıya konulamazlar. Bilgiyi varlığın karşısına dikmek, onu dayanıksız ve gerçek dışı bırakmak demektir. Bu bakımdan insanlığın mutlak geleceği, akılcı- duyumcu iki tanımlama yolunun sezgiyle birleştirebilmesine bağlıdır.

Görüldüğü gibi Sorokin bilgi sorununu genel bir düzeyde ele almış, uygarlıkların sentezlenmesi noktasına kadar götürmüştür.

---

2 Sorokin'in bu açıklamaları hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Perspektif P. A. Sorokin, 1971, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev. Mete Tunçay, Bilgi yayınevi, İstanbul.

Daha sonra üzerinde duracağımız gibi gerekli görülen sezgi, tüm savunanları gibi pratikte nasıl kullanılabileceğine dair bir yöntem geliştirememiştir. Bununla birlikte Sorokin'in Bilgi Sosyolojisi ne katkısı büyük olmuştur.

George Gurvitch (1894- 1965)

Şüphesiz Bilgi Sosyolojisi'nin yapısal sorunlarını tartışıp, konularının en belirgin bir sistematiğini çıkaran düşünür Gurvitch'tir. Rus asıllı olan düşünür eserlerini daha çok, hayatının önemli bir dönemini geçirdiği Fransa'da vermiştir. Sosyolojide, toplumu katlara ayırarak ele alma temel esprisini taşıyan "Derinlemesine Sosyoloji" ve kısaca çok değişkenli açıklama yolunu ifade eden "Pluralist Sosyoloji" adlı yaklaşımların kurucusudur.

Gurvitch, özellikle hukuk, din gibi kurumları ele alan eserlerinin yanında Bilgi Sosyolojisi'ni ilgilendiren eserler yazmış, konuyu özellikle "Bilgi Sosyolojisi'nin Ortamı" adlı eserinde sistematize etmiştir. Ona göre Bilgi Sosyolojisi'nin iki önemli konusu vardır:

1- Bilgi ile sosyal ortam arasındaki ilişki,

2- Bilgiler sistemi.

Bilginin toplumsal ortamı sorunu bilgi-toplum arasındaki bağlantıları kurma sorunudur. Gerçekten de düşünür toplumu, yine sistematize ettiği bilgi ile makro ve mikro düzeylerde ilişkiye getirmiş ve bunun ilk eldeki sonuçlarını göstermeye çalışmıştır. Genelde makro sosyolojik düzey bilgi sisteminin topyekün toplumla ilişkisini ifade ederken, mikro-sosyolojik düzey alt grupsal yapıların, yine alt bilgi türleriyle ilişkisini göstermeyi amaçlamaktadır.

Bilgiler sistemi, Gurvitch'e göre toplum açısından bilgilerin bir sistematiğini ifade eder. Burada bir tipoloji yapar. Düşünüre göre bir toplumdaki bütün bilgiler, bazı eksenler ve özellikler doğrultusunda bir sistem oluşturur ki buna "Bilgiler Sistemi" denir. Gurvitch'e göre bilgiler sistemi, "bilgi şekilleri" ve "bilgi türleri"nden oluşur. Bilgi türleri bilginin niteliğiyle; şekil ise niceliğiyle ilgilidir. Bir başka ifadeyle bir toplumdaki bilgi sistemi, kendine özgü perspektifleri olan bir seri bilgi türünden oluşur.

Yine bilgi sisteminde niteliksel çizgide ortaya çıkan bilgi tarzları vardır ki bunlara bilgi şekilleri adı verilir. Bir alt konuda ayrıntısı verileceği üzere bilgi türleri bilimsel bilgi, dini bilgi, felsefi bilgi kendine has özel bir yaklaşım taşıyan bilgi formatlarıdır. Buna karşılık simgesel ya da spekülatif bilgiler ise tür değil, bir tarzdır.

Aslında günümüzde, adı Bilgi Sosyolojisi olmayan ama işlediği konular itibariyle Bilgi Sosyolojisi kapsamında değerlendirilebilecek, sıkça kullanılan bir nitelemeyle pek çok çağdaş temsilcisi vardır. İdeoloji, aydınlar sosyolojisi, bilinç olguları gibi konularla ilgilenen düşünürler bilgi sosyologu sayılırlar. Bu çerçevede (mesela) batıda P. Berger, Sennet; bizde Ülgener, Ş.Mardin, ve benzerleri sayılabilir.

4- BİLGİ SOSYOLOJİSİNDE YÖNTEM SORUNU

Bilgi sosyolojisi ile ilgili bu bölümü yöntem sorularıyla ilgili kısa bir açıklama ile noktalayalım. Bilgi Sosyolojisi'nin izlediği yöntem şüphesiz genel sosyal bilimler metodolojisidir. Bu ise muhtemel sebeplilik kanunundan yararlanan Bilgi Sosyolojisi'nin hipotetik-dedüktif (varsayımsal tümdengelimci) bir yöntem kullanarak toplum ve bilgi arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışması demektir. Sağlıklı bir sonuç vermesi için genelde tümevarımla birlikte kullanılan tümdengelim, esasta tümel önermelerden tikel önermelerin çıkarılmasını sağlayan bir yöntemdir Ancak söz konusu yöntem bir nedensellik ilkesi içinde anlam taşır.

Bilindiği gibi nedensellik ilkesi olgular arasındaki anlamlılığı belirten bir önermedir. Bu anlam ise bazen yeterlilik, bazen de gereklilik ifade etmektedir. Bilim dünyasında ise nedensellik amprist ve rasyonalist düşünürlerin tartışmalarının ötesinde belli kayıtlarla kullanılır. Bu açıdan nedenselliğin temel özellikleri şöyle ifade edilebilir:

a) Nedensellik fonksiyonel bir nitelik taşır. Buna göre bir bütünü meydana getiren parçaların hem tek başına hem de bir bütün içerisinde görevleri vardır. Daha önemlisi bu parçalar arasındaki ilişki tek yönlü değildir. Sebep sonucu, sonuç kabul

edilen öğe de sebebi etkiler. Salt nedensel ilişki (Y- Y) şeklinde ifade edilirken fonksiyonel ilişki (Y = F (X)) şeklinde ifade edilir. Burada X bağımsız, Y bağımlı değişkendir ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilemektedirler. Buna göre X üzerinde meydana gelen bir değişiklik (X1), Y deki değişikliği de (Y1) gerekli kılabilir. Bilgi Sosyolojisi açısından ifade etmek gerekirse bilgi toplumu, toplum da bilgiyi etkiler.

b) Nedensellik ihtimal bildirir: Aynı değişkenler zaman ve şartlara göre farklı sonuçlar verirler. Yani nedensellikte tek bir zorunluluk yoktur. Bu bakımdan sonuç mutlak değil, ancak muhtemeldir (Armağan, 1974)

Bilgi Sosyolojisi'nin başlangıçta sözünü ettiğimiz hipotetik-dedüktif yöntemi işte böylesi fonksiyonel nedensellik ilişkisi içinde çalışan ve tümevarımla tümdengelimi birlikte kullanan bir yöntemdir. Yani hipotetik-dedüktif yöntem iki temel noktaya dayanmaktadır:

1- Açıklayıcı nitelik gösteren bir varsayım ya da teoriden, kontrol edilebilir sonuçlar çıkarmak,

2- Çıkarılan sonuçları, ilişkin oldukları gözlem ya da deney verileri ile karşılaştırarak genel ilkelere varmak. Rahatlıkla anlaşılabileceği gibi bunlardan birincisi tümdengelime, ikincisi ise tümevarıma işaret etmektedir.

4. BİLGİLER SİSTEMİ VE BAŞLICA BİLGİ ŞEKİLLERİ

1- BİLGİLER SİSTEMİ

Bilgi Sosyolojisi'nin üzerinde durduğu önemli sorunlardan birisi de şüphesiz bilgiler sistemidir. Bilgiler sistemi bir toplumdaki bilgiler örgüsüdür. Bir başka deyişle bilginin sistematize edilmiş biçimidir. Esasen bilginin toplumla ilintiye getirilebilmesi için onun örgütsel yapısının ortaya konulması gerekmektedir.

Hatırlanacağı üzere Bilgi Sosyolojisi'nin tarihsel gelişimi tasvir edilirken bilgi-toplum ilişkisi üzerinde çalışan düşünürler değişik bilgi örgüleri üzerinde durmuşlardı. Mesela A. Comte, belli toplum tiplerine tekabül eden teolojik, metafizik ve pozitif bilgi şekillerinden söz etmişti. Durkheim toplum ve birey ikilemine karşılık genel bir toplumsal bilgi ve onun bir yansıması olarak bir bireysel bilgi vardır demişti. Levy- Bruhl, Pareto ve Weber'e göre farklı toplumlara veya aynı toplumun farklı düzeylerine karşılık mantıklı olan ve mantıklı olmayan iki bilgi türüne işaret etmişlerdi. Daha farklı bir sınıflama yapan M. Scheler'e göre ise bilgi örgüsü genelde üç kategoride ele alınabilirdi: Egemen olma bilgisi, kültürel bilgi, kurtarıcı bilgi.

Bu genel bilgi kategorileri de kendi içerisinde alt bilgi türlerini içine alıyordu. Mesela egemen olma bilgisi, teknik bilgi, bilimsel bilgi ve politik bilgi türlerinden oluşuyordu. Sorokin de insanlığın döngüsel olarak geçirmekte olduğunu düşündüğü üç temel aşamaya uygun üç bilgi tipinden söz etmişti: Teolojik/sezgisel, akılcı ve duyumcu bilgi tipleri.

Bu tasvire iyi dikkat edildiğinde görülür ki buradaki bilgi biçimleri, bazı noktalarda birbirlerinden farklılık göstermektedirler. Mesela Scheler'in de belirttiği gibi genel bir egemenlik bilgisi formatı var, bir de bunların altına yerleştirilebilecek teknik, bilimsel, politik alt bilgi biçimleri vardır.

Bu bilgi figürleriyle daha yakından ilgilenen Gurvitch bu farkı sistematize etmeye çalıştı. Ona göre bütün bilgiler önce bilgi türleri ve bilgi şekilleri olarak iki temel kategoriye ayrılır. Bir bilginin genel formatı vardır ve kendisini değişik yerlerde, kendine özgülüklerde ve biçimlerde gösterir ki buna bilgi şekli adı verilir. Bir de kendine has perspektifi bulunan daha özel bilgi tipleri vardır ki buna da bilgi türleri denilir. Söylediklerimizi örneklemek gerekirse bir genel sezgisel bilgi vardır ve bu sezgisel bilgi pek çok türü ilgilendiren bir niteliğe sahiptir. Bunun içindir ki sezgisel bilgi ile günlük naiv hayat bilgisinde karşılaştığımız gibi felsefe ve dini hayatta da buluşmaktayız. Buna karşılık mesela bilimsel bilgi yaklaşımı belli bir bilgi türüdür. Bir yaklaşım tarzı olarak hayatın değişik yerlerinde bize eşlik etse de kendine has bir özelliğe sahiptir. Buna göre sezgi bir bilgi şekli, dini bilgi ise bir bilgi türüdür

1- Değişik Bilgi Sınıflamaları

Esasen değişik çizgilerdeki bilgiler farklı açılardan sınıflandırılabilir. Felsefenin apriorik ve aposteriorik gibi deneyden önceliğe ve sonralığa dayalı salt teorik tiplemesinin yanında pek çok sınıflandırma yapıla gelmiştir ki bunlardan bir kaçı şöyle sıralanabilir:

1) Pratikle ilgisi bakımından bilgiler konkre ve abstrakt bilgiler olarak ikiye ayrılır. Konkre bilgi, pratikle ilgisi olmayan veya uygulamaya dönüştürülemeyen bilgidir. Bu bilgi bir

bakıma bilmiş olmak için ilgilenilen ve çoğu kere ezbere dayalı bilgilerdir. Abstrakt bilgi ise pratiğe dökülebilen bilgidir.

2) Genel veya özel olma açısından bilgi: Epistemik ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Epistemik düzeyde bilgi, herhangi bir perspektife bağlı bulunmayan her türlü konuda uzmanca bir bakışa dayanmayan bilgilerdir. Hemen herkesin pek çok konuda kendisini ilgilendirdiği kadarıyla bir bilgisi vardır ki buna epistemik bilgi denir. Meselâ bir sosyologun fizik üstüne düşünceleri veya bir fizikçinin toplum üstüne düşünceleri uzmanca bir çabaya dayanmadığı, yöntemli ve sistematik bir şekilde alınmadığı sürece epistemik bilgilerdir. Herkesin değişik konularda bir bilgisi vardır ve bunların mutlaka yanlış olması da gerekmez ama metodolojik olmadığı sürece epistemiktir.

İnsanların günlük hayatında kullandıkları bilgilerin önemli bir kısmı epistemik düzeyde bilgilerdir. Özel düzeydeki bilgi ise epistemik bilgilerin aksine bir yönteme dayalı olarak uzmanca elde edilmiş bir bilgidir. Meselâ bilimsel bilgi, felsefi bilgi, dini bilgi, teknik bilgi özel bilgi biçimine örneklerdir.

3) Kaynak yönünden bilgi: Beşeri ve ilahi olarak ikiye ayrılır. Beşeri bilgiden kasıt, insanın aklını ve duyumlarını kullanarak, çoğu nominal bir yolla, uzak-yakın, soyut-somut çevresinden elde ettiği bilgilerdir. Burada bilgileri ifade eden kavramlar çoğu kere nesneden önce veya sonra bir tekabüliyete sahiptir. Yani burada her bilgi bir nesneye denk düşmektedir. Buna karşılık ilahi bilgi ise, en somut biçimini vahiyde gösteren aşkın bir bilgi biçimidir. Temel özelliği nominal biçimde bir nesneye denk düşmeyişidir. Bir başka deyişle bu bilginin nesneler dünyasında doğrudan bir karşılığı yoktur. Meselâ adaletli olmanın, hakkaniyetli davranmanın bir erdemlilik olduğu ve manevi bir mükafat getirdiğine ilişkin bir bilgi/yargı herhangi bir nesneden elde edilmemiştir.

Nominal bir bilginin elde edilişinin ise mantıksal ve duyumsal iki genel yolu vardır. Yani bu bilgi ya akıl yoluyla ya da duyumların algı verisine dayanarak elde edilir. Şüphesiz her türlü kaynağın birlikte kullanımı en sağlıklı yoldur.

4) Zihni İçerik yönünden bilgi: Kavramsal ve kuramsal biçimlerine ayrılır. Kavramsal bilgi felsefi tiplemelerdeki apriorik kategorisine denk düşmekte ve insan aklının gereği olarak varolan, tümdengelimci bir yolla türetilebilen bilgi anlamına gelmektedir. Yerine göre rasyonel veya spekülatif bilgi tiplerini içerir. Buna karşılık kuramsal bilgi, çoğu kere nesnel bir olgudan hareketle birileri tarafından ekleme ve çıkarmalarla sistematize edilmiş bilgi biçimidir.

5) Yöntem açısından bilgi: Anlamalı ve açıklamalı bilgi tiplerine ayrılır. Soyut düzeyde bilgi işlenirken de belirtildiği üzere anlama genel olarak araya hiçbir ilke koymaksızın, insanın herhangi bir şeyden doğrudan elde ettiği bilgidir. Anlamalı bilgi, ortak bir ilgi alanı içinde sevgiyle yaklaşma yoluyla elde edilir. Felsefenin tarihsel varlık alanı olarak nitelediği; din, dil, sanat gibi olguların kavranmasına dayanır. Bunun içindir ki ortak çizgiler taşısa da toplumlara, gruplara ve hatta fertlere göre anlam ve öneminde farklılık gösterir.

Buna karşılık açıklamalı bilgi kavrama noktasında araya bir mantık, matematik veya fizik ilkesinin konulması yoluyla elde edilmiş bir bilgi biçimidir. Bilme açıklama yolunu izler. Ne var ki yegane bilgi açıklamalı bilgi değildir. Açıklamalı bilgi bilme biçimlerimizden sadece bir tanesidir.

6) Nihayet bilgi tiplemelerinden birisi de tarz ve tip bakımından yapılan sınıflamadır. Bilindiği gibi tarz (modus) bir şeyin konumuyla, tip ise kendi doğasıyla ilgilidir. Bir başka deyişle tarz bir şeyin, başka öğelerle ilintisinde kendini gösteren şeydir, tip kendi başına alınabilir. Bu ilkeler açısından bilgi, bilgi tarzları ve bilgi tipleri olarak sınıflandırılabilir. Gurvitch bu konuyu bilgi şekilleri ve bilgi türleri olarak adlandırmaktadır.

2- Bilgi Türleri

Bilgi sisteminin önemli bir bölümünü oluşturan bilgi türleri Gurvitch'e göre bilginin niteliği ile ilgilidir ve bir toplumda perspektifleri (ya da yaklaşımları) birbirinden farklı bilgi birimleridir. Yine Gurvitch'e göre (Akt.Armağan, 1974, 162 vd)

bir toplumun bilgi sisteminde içerikleri farklılık gösterse de şu bilgi türleri yer alır:

1) Dış dünyanın algısal bilgisi
2) Toplum, grup ve biz ve başkası bilgisi
3) Sağduyu bilgisi
4) Teknik bilgi
5) Politik bilgi
6) Bilimsel bilgi
7) Felsefi bilgi

Düşünüre göre bu türler sayıları mutlak olmayan ve sıralaması toplumsal yoğunluktan kişisel etkinliğe doğru konumlanan bir sistem oluştururlar. Buna göre mesela dış dünyanın algısal bilgisi, toplumsallığı en yoğun bilgi biçimi iken, felsefi bilgi toplumsallığı bir hayli az, kişiselliğe yakın bir bilgi türüdür.

Düşünüre göre dış dünyanın algısal bilgisi bizi kuşatan dünya hakkında zaman ve mekan boyutları içinde elde ettiğimiz bir bilgidir. Kolektif bir algılama biçimidir ve dolayısıyla felsefi bilgiye kadar tüm bilgi türlerinde etkisini gösterir, toplumsal yönü en yoğun bilgi türüdür.

Toplum, biz ve başkaları bilgisi, bizi ve başkalarını birbirinden ayıran, genel dünyayı sosyal açıdan ikiye bölen bir bilgi çeşididir. Sağduyu bilgisi ise biz bilgisinin biraz daha billurlaştırılmış biçimidir. Bu bilgi türü kendini gelenek ve görenekte daha çok gösterir. Endüstriyel toplumlara nazaran geleneksel toplumlarda, ve hatta aynı toplumun yaşlı kuşaklarında sağduyu bilgisinin daha ağırlıkta olduğu kabul edilir.

Teknik bilgi, insanların dünyaya egemen olma arzularından doğan bir bilgidir. Teknik bilgi insanla birlikte vardır, ancak özel bir türü olan teknoloji iki yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Etkinlik esprisini paylaşan bir diğer bilgi türü ise politik bilgidir. Teknik bilgi genel olarak doğaya, politik bilgi insana hakim olmaya yöneliktir. Hatta belki etkinliğe dayanmış olmalarından dolayı özellikle bu iki bilgi türü fırsat buldukları an diğer bilgi türlerini de denetlemek tutkusu içinde bulunmuşlardır.

Bilimsel ve felsefi bilgi türleri, açıklayıcı olma ilkesinde buluşurlar. Bilimsel bilgi ampirikle kavramsal arasında bir bağ kurmaya çalışan örgütlenmiş bir bilgi türüdür. Diğerlerine göre daha evrensel görünen bu bilginin de hemen hepsi gibi bir toplumsallığı vardır. Çünkü konu, mekan ve uygulama onu hep toplumla sınırlı tutar. Felsefi bilgi ise en derinde bilinir, kişiselliğe yakındır. Bazı toplumlarda ve çağlarda ayrı bir üstünlük verilmişse de her toplumda aynı dereceye sahip değildir.

Aslında Gurvitch'in bilgi türlerine ait bu sistematiği önemli noktalar taşıyorsa da değişik açılardan eleştirilebilir. Bir kere baştan üç tanesi (dış dünya, biz ve başkası ve sağduyu bilgileri) genelde fert ve toplumların kendileri ve çevreleri hakkındaki ortak algılama biçimini ihtiva etmektedirler. Yani bu üç bilgi türü refleksiyonsuzlukları ve yöntemsizlikleriyle hem diğer bilgi türlerinden ayrılmakta, hem de bu özellikleriyle bir tek kategori oluşturmaktadırlar. Sözün kısası baştan bu üç bilgi tek tür bilgi olarak alınabilir ve mesela yaygın bir yaşam bilgisi olması nedeniyle de "naiv hayat bilgisi" gibi bir ad verilebilir.

Gurvitch'in bilgi türleri listesinin ikinci önemli eksiği bazı bilgi türlerinin yer almayışıdır. Gerçekten tarih boyunca toplumların önem veregeldiği ve pek çok düşünürün kurtuluş bilgisi, teolojik bilgi gibi terimlerle adlandırdığı dini bilgi bu listede yer almamaktadır. Halbuki anlam verme perspektifine sahip, toplumların hayatında yaygın bir bilgi tipi de dini bilgidir. Yine toplumların bilgi sisteminde yer alan ve Bilgi Sosyologları tarafından estetik olarak da adlandırılan bir "sanatsal bilgi" de vardır.

Dini bilgi toplumsallık ve yaygınlığı itibariyle naiv ve teknik bilgi türlerinden sonra üçüncü sıraya, sanatsal bilgi ise aristokratik ve daha bireyselliğe yakın konumuyla felsefi bilgiden önceki bir yere konursa bilgi türleri listesi şöyle tamamlanmış olur:

1) Naiv hayat bilgisi,
2) Teknik bilgi,
3) Dini bilgi,
4) Politik bilgi,
5) Bilimsel bilgi

6) Sanatsal bilgi,

7) Felsefi bilgi.

Bunları ayrı ayrı açıklamaya geçmeden önce bilgiler sisteminin ikinci kanadını oluşturan bilgi şekillerini de kısaca tanıtmalıyız

3- Bilgi Şekilleri

Yukarıda bilgi şekillerinin genelde bir bilgi formatı olduklarını belirtmiştik. Bilgi şekilleri deyim yerindeyse bilgi türlerinin, üzerinde konumlandıkları bir platform oluşturuyor. Yine Gurvitch'e göre (Akt. Armağan, 1974, 168 vd) bilgi şekilleri tarih boyunca, ağırlıkları toplumlara göre değişen karşıtlık içinde ikili beş kategoriden oluşmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1) Mistik bilgi-Rasyonel bilgi,

2) Ampirik bilgi-Kavramsal bilgi,

3) Pozitif bilgi-Spekülatif bilgi,

4) Simgesel bilgi-Gerçek bilgi,

5) Kolektif bilgi-Bireysel bilgi.

Düşünüre göre bilgi kategorileri, toplumlarda tek başına yalın halleriyle bulunmazlar. Genelde birbirleriyle kaynaşıp birleşerek, bilgi türleriyle uyumlu bir yapı oluştururlar. Mesela simgeselliğin etkin olduğu toplumlarda din ve sanat sembolik ifadelere önem veren bilgi türlerini etkin hale getirir.

Aslında bu tipoloji de değişik açılardan eleştirilebilir. Bir kere toplumda tek bilgi tarzı olmadığı gibi yalnızca bir ikili kategori de olamaz, her biri diğerleriyle sık sık kesişir, ortak kombinezonlar oluşturur. Mesela mistik bilgi, bireysel bilgi, spekülatif bilgi arasında ortak bir çizgi olduğu gibi; ampirik, pozitif ve gerçek bilgi de aynı yörüngede birleşip anlaşabilirler. Kaldı ki rasyonel bilgi, kavramsal bilgi ve spekülatif bilgi de bir dereceye kadar aynı muhtevayı paylaşmaktadırlar. Sonunda toplumla da ilintiye getirilebilir bir bilgi şekli ortaya çıkmaktadır.

Aslında bu bilgi figürleri daha yukarıda üst eksenlerde birleştirilebilir ve mesela mistik ve simgesel bilgi formu iç uyarımlar diyebileceğimiz ortak özellikleriyle sezgisel bilgide toplanabilir Yine ampirik ve gerçek bilgi nesneden doğrudan bilgi

edinme özelliğiyle tecrübi bilgi formunda birleştirilebilir. Pozitif, rasyonel ve kavramsal bilgi figürleri de, kurgusallığı nedeniyle deneysel diyebileceğimiz bir eksende toplanabilir. Kaldı ki bunların dışında düşünce tarihi boyunca izlediğimiz ve sahip olunan bilginin değişmediğine inanan ve toplumsal başka olgularla da pekiştirilegelen, yerine göre her bilgi türüne yön verme tutkusunda olan bir dogmatik bilgi şekli var olagelmiştir.

Bütün bu eleştirilerden sonra önce birbirine indirgenemeyen dört temel bilgi tarzının olduğunu söyleyebiliriz:

1) Sezgisel bilgi şekli,

2) Deneysel bilgi şekli,

3) Tecrübi bilgi şekli,

4) Dogmatik bilgi şekli.

Bir toplumda birisi ön plana çıksa da diğerleri de etkinlikleri belli düzeylerde, belli toplumsal kesitlerde varlığını hissettirir.

2- BAŞLICA BİLGİ ŞEKİLLERİ

1- Sezgisel Bilgi

Sezgisel bilgi, geçmişten bugüne bilginin önemli şekillerinden birisi kabul edile gelmiştir. En önemli özelliği de suje-obje, teori-pratik gibi düalizmlerin arasını kapatmaktı. Guenon'a göre bilgi eylem-arasında bir bağ kadar eşyanın duyular arasındaki kesintisiz akışını sezgi sağlıyordu. Ancak modern kültür bu önemli bilgi tarzını bir hayli sarsmış bulunuyor (Guenon, 1991,54). Yine ona göre sezginin iki tipi vardır: akıl altı sezgi, akıl üstü sezgi. Birincisi sıradan bir sezgidir, insanı asıl metafiziğe bağlayan, boşluğu kapatarak dengede tutan akıl üstü sezgidir. Esasen akılcılık olarak bilinen oluşum bu akıl üstü sezginin yıkıntıları üzerinde oturmaktadır (aynı eser aynı yer).

Sezgisel bilginin sujesini oluşturan sezgi bir bilgi sorunu olarak günlük hayat, din ve felsefede az çok farklı anlamlarda kullanılagelmiştir. Ancak iki alanı da içine alacak şekilde ifade etmek gerekirse sezgi, görünen objektif dünyanın bilgisi demek olan rasyonel-ampirik bir bilgi anlayışına karşılık, görünmeyenin bilinmesi, ya da aracı bir ilke ile yapılan açıklamanın

dolaylılığına karşılık nesnel dünyanın "doğrudan" kavranma yolu olarak anlaşılmıştır. Görüldüğü gibi bu iki bilgi arasındaki fark, doğrudan olup olmama sorunudur. Buna göre sezgi doğrudan ve kesin bir bilgi yoludur.

Gerçekten antikçağda Pythagoras (Fisagor)cılarından beri akıl ve özellikle duyumlara dayalı bilgilerimizin doğrudan ve buna bağlı olarak da kesin olmadığına dikkat çekilmiştir. Basit bir örnekle, önümdeki çanta ile çanta bilgisi (veya kavramı) aynı şeyler değildir. Çünkü çanta hiçbir zaman sujeme girmemektedir, zihnimde onu temsil eden kavramın ise onu ne dereceye kadar temsil ettiği şüphelidir. Suje ile obje birleştirilemeyeceği sürece de mutlak doğru bilgi elde edilemeyecektir. Platon ve onu izleyen bazı rasyonalistlerin duyu bilgilerini salt düşünmeden sağlanan bilgiden daha yanıltıcı bulmalarının sebebi de bu idi.

Sezgisel bilginin dini alanda kullanımı daha çok Yeni Platoncu Felsefe ve bu yolu izleyen dini-mistik eğilimlerde yoğunluk kazanmıştır. Buna göre kavranacak olan Tanrı idi. Ancak burada sezginin iyice belirginleşen iki anlamı ortaya çıkmıştı.

a) Bir varlık sorunu olarak sezgi: insanın Tanrı'nın varlığını içinde hissetmesi (ontolojik sorun)

b) Bir bilgi sorunu olarak sezgi: İnsanın Tanrı'nın sınırsız bilgisiyle bir bağ kurarak, ihtiyacı olan bilgiyi oradan doğrudan alması (gnoseolojik sorun).

Bir kısım İslâm sufisinin izlediği birinci yol, bir ifade şekline bürünmediği sürece bir bilgi sorunu olarak görünmez ve burada konumuzun da dışında kalır. Asıl bir bilgi formu olarak sezgi kendini ikinci şekilde gösterir. Yine bir kısım İslâm sufisinin "ilham" adını verdikleri şey, böyle bir bilgidir. Ancak bu yolla elde edilen bilgilerin hem kendi aralarında hem de dinin en temel ilke ve formlarıyla yer yer çelişmesi, onun her haliyle sağlıklı bir bilgi yolu olmadığını, bunun kişisel bir tecrübeden ibaret olduğunu ortaya koyar. Yani din alanında Tanrı'dan doğrudan alındığı kabul bir sezgisel bilginin, "doğrudan"lığına rağmen problemli olduğu görünmektedir.

Sezginin kullanıldığı ikinci alan felsefedir. Buna göre sezgi günlük hayatta da yer alabilen yani yerine göre naiv bir hayat bilgisi olan, objeyi kavramaya yarayan doğrudan bir bilgi yoludur. Gelişme çizgisi bakımından da rasyonel-ampirik eğilimlerin katılığına karşı bir tepki niteliği taşır. Bergson ve Sorokin, çağımızda böylesi bir sezginin iki tanınmış temsilcisidirler.

Bergson, sezginin daha çok, suje-obje farkını kapatmaya yönelik doğrudanlığına, dolayısıyla da daha güvenli bir bilgi vereceğine dikkat çekti. Sorokin ise sezgiyi, akılcı ve duyumcu "tanıma" yollarını tamamlayan bir üçüncü bilgi kaynağı olarak algıladı. Gelecekteki sağlıklı, kültürel ve medeni atılımların bu senteze bağlı olduğunu savundu.

Günümüz bilgi teorisi ise sezgiyi, güncel hayatta, düşünme aktının (zeka, akıl, hayal, vb gibi) bir muhteva unsuru olarak görmektedir. Buradaki sezginin anlamı, bazen objesi, bazen sonuçları göz önünde hazır bulunmayan bir sorunda "ani" bir bilgiye ulaşmaktır. Sezgi bu haliyle günlük hayatımızın bir parçasıdır; naiv hayat bilgisinden sanata, teknik bilgiye kadar pek çok bilgi türünde karşılaşılan bir formdur.

Sezgisel bilgi mistik zihniyet tipinin eksen bir bilgi tarzını oluşturur. Modern zihniyet dünyasında da, bir sarsıntı yaşamış olsa da insanın bir temel eğilimine denk düşmekte, belli bilgi şekillerinden birisini temsil etmektedir. Bu haliyle de gelip geçici tarihi bir fenomen değildir. Derecesi farklı olsa bile tüm toplumlarda karşılaşılan bir olgudur. Ancak bu temel reel oluşuna rağmen, belki doğasından kaynaklanan bir sebebe bağlı olarak daha yararlı ve objektif bir kullanma yöntemi geliştirilememiştir.

Son olarak bir de sezginin toplumsal niteliğinden söz etmeliyiz. Gerçekten o da tüm bilgi biçimleri gibi soyut ve ortaya değil toplumsal bir çerçeveye sahiptir. Çünkü sezilebilen, reel-toplumsal olguların bileşkesinde ortaya çıkmaktadır. Objeler o anda hazır olmasa, sonuç ihtimallerinin tamamı göz önünde bulundurulmasa da bu böyledir. Sezginin toplumsallığı yargımızı toplum üstü bir yönü bulunan din alanından bir örnekle açıklayabiliriz. Bir İslâm sufisinin rüyasında ve vecd türü

sezilerinde Pavlos, Hrisantos, Magnus gibi bir Hıristiyan azizini görmeyişi; bir Hıristiyan'ın da İslâm Peygamberi Hz Muhammed, bir sahabe, Gazali veya bir başka İslâm büyüğü ile karşılaşmayışı sezginin de bir toplumsal çerçeve içinde olup bittiğini göstermektedir. Yani sezgisel bilginin en azından ön şartları toplumsaldır. Kaldı ki ister felsefe, ister din, isterse günlük hayatta olsun sezilen şey, ifade edilebilmek için dil gibi toplumsal bir araca muhtaçtır.

2- Tecrübi Bilgi

Tecrübi bilgi, duyumlara dayalı, tabii olarak yaşanan sürecin sonunda elde edilen bir bilgi biçimidir. Tecrübi bilgiyi daha iyi anlatabilmek için deneysel bilgi ile karşılaştırabilir ve onun tam da yanında değil karşısında konumlanan bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Tecrübi bilgi, deneysel bilgi gibi kurgusal değildir, yaşantının sonunda elde edilen bir bilgisel sonuçtur.

Tecrübi bilgi modern öncesi ve modern dışı toplumların önemli bilgi şekillerinden birisidir. Bu toplumların deneye dayalı modern bilime denk düşen açıklamalı bilgisi özel türden bir tecrübi bilgi türüdür. Bilindiği kadarıyla önceleri Mısır, Mezopotamya, İndüs, Çin Medeniyetleri ve daha sonraki dönemlerin klasik İslâm Uygarlığı'nda nesneye ait bilgi bir tecrübi bilgi idi. Modern dönemlerde açıklamalı-deneysel bilgiye denk düşen tecrübi bilgi, bilimsel bilgi gibi varlığın olgusallığını değil, bizzat kendisini kavramaya yönelik bir bilgidir. Bu durum deneysel ve tecrübi bilgi arasıdaki köklü bir farkı dile getirir.

Bazı sosyal bilimcilerin ve medeniyet kuramcılarının ileri sürdükleri gibi Antikçağ Grek düşüncesine kadar, özellikle doğu toplumları hep idealize (temel esprisi itibariyle sezgisel) bir bilgi tarzına sahip olmadılar, aksine duyumcu bir eğilimle nesnel dünyanın bilgisini devşirdiler. Tecrübe, sayısız icadın ortaya çıkmasını sağladı. Kağıttan pusulaya kadar, insanlığın büyük bir kısmını hâlâ kullanmakta olduğu ve pek çok yerde modern kültürün bilimsel-teknolojik gelişmelere destek yaptığı kültün verisi, söz konusu tecrübi bilginin ürünü olarak doğdu. Ancak tecrübi bilgiye dayalı teknik buluşlar hep tekil türdendi.

Mesela pusula bir ön tekniğin sonucu olmadığı gibi bir başka icadın öncülü de değildir. Tecrübi bilgide her şey beşeri ihtiyaçların yönlendiriciliğinde tekil türden ortaya çıkmıştır.

3- Deneysel Bilgi

Deneysel bilgi, empirik bir yolla duyumlarla elde edilen bir bilgidir. Bununla birlikte tecrübi bilgiden çok farklı bir şeydir. Deneysel bilgi her ne kadar duyumlardan elde edilen bir bilgi görünümündeyse de naiv bir sürecin ürünü değildir, kurgusal bir şeydir. Söz konusu kurgu mantık planında gerçekleşmektedir. Bir başka deyişle deneysel bilgi rasyonel bir bilgi biçimidir.

Bilindiği gibi deney şartları/ortamı araştırmacı tarafından oluşturulan bir tekniktir. İstenen bir zaman ve yerde kurulabildiği için kurgulayanın seçiciliği altında gerçekleşir. Tecrübi bilgide olduğu gibi doğal değildir. Sebeplerinin düzenlenebilirliğinin yanında ilan edilen sonuçta da araştırmacının rasyonalitesi söz konusudur. Belirtmeye bile gerek yoktur ki bunlar, objektif gerçeklik çerçevesinde olabileceği gibi, kendi içinde tutarlı, deney verisi denen argümanlarla iyi desteklenmiş subjektif görüşler de olabilir.

Aslında "deney verileri" olarak nitelenen argümanlar her zaman ve her haliyle nesneden devşirilmiş olmayabilirler. Nesneden alındığını düşündüğümüz ve pozitivist yaklaşımın olgu adını verdiği şey nesnenin kendisi değil, sonuç olarak nesne ile mutlak irtibatı olduğunu varsaydığımız yer, sayı, kütle, şekil, renk, ses, tat gibi bazı genel özelliklere ait kategorilendirmelerdir. Üstelik bu kategorilerin bir kısmı tarafımızdan bir zihinsel inşa olarak türetilebilmektedir. Felsefe diliyle bunlara fenomen denmektedir ve bu söz konusu fenomenler orada duran ontik bir varlık olabileceği gibi ontolojik bir zihnî inşa da olabilir. Sözgelimi dostluk ontik bir olgudur, ama sahte dost diye ontolojik bir üretimimiz de vardır ve deneysel bilgi bu nesneden çok, zihinde üretilen verilere dayanabilmektedir. Şüphesiz burada anlatılmak istenen şey, deneysel bilginin mutlak güvenilmezliği değil akılcı oluşudur. Çatısını deneysel bilginin oluşturduğu bilimin de duyumdan çok akla dayandığıdır.

4- Dogmatik Bilgi

Dogmatik bilgi, sözlük anlamıyla doğmaya (nassa) dayanan bilgi demektir. Doğma ise bilgide esas alınan ve değişmediği düşünülen ilkelerdir. Dogmatik bilgi ise bir kereliğine ortaya konan ve bir daha değişmeyeceği kabul edilen bilgi anlayışıdır.

Öyle anlaşılıyor ki insan elindeki bilgileri mutlaklaştırıp değişmezlik zırhına büründürmeye bir hayli yatkındır. Vakıa Antikçağ filozofları ortaya koydukları bilgilerin nihai gerçekler olduklarını düşünüyorlardı. Yani dogmatizm değişken olduğu varsayılan felsefi düşüncenin içinde başından beri vardı. Helenistik çağda şüpheci akımlar bu dogmatizme bir tepki olarak doğdular.

Demek ki dogmatizm, orta çağ Hıristiyan düşüncesiyle bağlantılı bir olgu değil, özgür düşüncenin kalesi sayılan felsefede başlamıştır. Gerçekten de akademialı, Lykeioncu, Epikurosçu ve Stoalı pek çok filozof düşüncelerini bir dogmatizm içinde ifade etmişlerdi. Bunlara göre gerçek bir kereliğine ortaya konduktan sonra değişmez; daha sonra gelenlere düşen görev bu dogmaları yorumlayıp açıklamaktan ibarettir.

Gerçi bu cüretli iddia belli septik akımlarca protesto edilmiştir. Ne var ki septikler de tutunulacak hiçbir doğrunun olmadığını ileri sürmekle bir başka aşırılığı gündeme getirmiş oldular. Septisizmin kurucusu sayılan Pyrrhon "her konuda tartışıyoruz ve ispatlama sürecinde birbirine eşit doğrulukta deliller öne sürebiliyoruz. Öyleyse mutlak doğru bilgimiz olamaz, hatta bilgilerimiz sadece göreli değil aynı zamanda şüphelidir de." (Gökberk 1983, 95) diyordu.

İşin gerçeği tüm bilgilerimiz ne göreli ne de şüphelidir. Doğru saydığımız ve değişmediğini kabul ettiğimiz doğrularımız vardır. Mesela mantığın ve matematiğin doğruları değişmemektedir. Ünlü Hıristiyan düşünürü Augustinüs'ün ifadesi ile zaman ve mekanla sınırlı olmayan ideal dünyanın bilgileri değişmemektedir.

Bu çerçevede dinin de değişmeyen bilgi ilkeleri vardır. Esasen nassın en geçerli olduğu alanlardan birisi dindir. Dinin nass

adı verilen sabiteleri vardır. Bunlar, toplumsal hayata yansıyan yönleriyle değişken olsalar bile tabiatları itibariyle orada durmaktadırlar. Bununla birlikte beşeri bilgimiz sürekli değişmektedir. Dogmatik bilgi, bir zihniyet olgusu olarak skolastik zihniyetin eksen olgusudur.

Sonuç olarak denebilir ki söz konusu edilen bilgi şekilleri diğer bilgi tipleri gibi, toplumla bir biçimde ilgilidirler. Bunlar toplumlardaki belli eğilimlerden etkilendikleri gibi başkalarını da etkilemektedirler.

5. BİLGİ TÜRLERİ

Daha önce toplum bağlamında bilgi üzerinde dururken Bilgiler Sistemi'ni oluşturan bilgi tür ve şekillerinin ne demek olduğunu açıklamış, birbirine indirgenemeyen yedi bilgi türünden söz edileceğini belirtmiştik. Bunlar toplumsal yoğunluktan bireyselliğe, daha çok yaygınlıktan daha az yaygınlığa doğru naiv hayat bilgisi, teknik bilgi, dini bilgi, politik bilgi, bilimsel bilgi, sanatsal bilgi ve felsefi bilgi idiler. Bunlar aşağıda birer birer ele alınırken önce mahiyetleri, sonra perspektifleri ve nihayet toplumsallıkları üzerinde durulacaktır.

Buradaki mahiyetten maksat bu bilgi türünün en temel özelliğinin ne olduğu; perspektif bu bilgiyi diğer türlerden ayıran temel kriterin ne olduğu demektir. Bir başka açıdan genel anlamda yaklaşım, özel anlamda yöntem diyebileceğimiz bu ayırıcı özellikler genelde dört maddede toplanabilir. Bunlar:

a) Amaçlı olup olmama,
b) Uygulamalı olup olmama,
c) Anlam verme ve
d) Açıklama getirmedir.

Bunlardan **amaçlı olma** bilginin bir amaca yönelik olması demektir. Meselâ bu açıdan bakıldığında politik bilgi amaçlı bir

bilgidir. Bu bilginin sahibi kendi etkinliğini önceler, başkaları üzerinde nüfuz kurabilmeyi düşünür. Bunun yanında **uygulamalı olmak** bir bilginin yalnızca pratiğe dökülebilirliği demek değildir. Uygulamayı göstermenin yanında yerine göre nerede ve nasıl uygulanabileceğine ilişkin öneriler taşımasıdır. Mesela teknik bilgi uygulamalı bir bilgi olmasına karşılık bilimsel bilgi uygulama önerisi taşımayan bir bilgi türüdür. Bilim, sözgelimi genleşme yasasını ortaya koyar ama bunu nerede kullanacağımızı göstermeye kalkışmaz, görüşünü bir tespit olarak bırakır.

Anlam verme ve **açıklama** ise iki ayrı uç noktalarda bulunurlar. Anlam verme bir yüklemeye dayanır ama açıklama bir nedensellik yorumu gerektirir. Bu açıdan bakıldığında mesela sanatsal bilgi bir anlam verme bilgisidir, sözgelimi insana bir şeyi sevmeyi telkin eder. Buna karşılık felsefi bilgi bir şeyi açıklar, gerekçeler gösterir.

Bu ilkelerden her biri farklı bilgi türlerinde birleşebilirler, mesela hem teknik, hem dini bilgi uygulamalıdırlar. Ancak dini bilgi teknik bilgiden amaçlı ve anlam yüklemeli oluşuyla ayrılır.

Şüphesiz burada üzerinde durulan önemli noktalardan birisi, bütün bilgi türlerinin toplumla olan bağlantılarıdır. Kurumsal yapının kendisi olduğu kadar bu kurumun perspektifinde oluşan bilgi türü de bir biçimde toplumsaldır; hem toplumdan etkilenmekte, hem de geri dönüşlü olarak toplumu etkilemektedir. Bu öncüllerin ışığında şimdi bilgi türlerini açıklamaya çalışalım.

1- NAİV HAYAT BİLGİSİ

Naiv hayat bilgisi, insan hayatının bütününü içine alan bir bilgi türüdür. Bilgi üstüne yapılmış genel tipolojilerdeki "epistem düzeyinde bilgi" ye tekabül eder. Buna göre hemen herkesin kendini ilgilendiren, her konuda asgari bir bilgisi vardır. Bu bilgi Gurvitch'in tipolojisindeki ilk üçüne (yani dış dünyanın algısal bilgisi, toplum bilgisi ve sağduyu bilgilerine) karşılıktır. Bununla, insanın doğumundan ölümüne kadar bir sosyalizasyon süreci içinde (kültürleme yoluyla) kazandığı ve sürekli artış sağladığı bir bilgiyi kastediyoruz.

Naiv hayat bilgisinin alanı öylesine geniştir ki yatay düzlemde ve genel haliyle diğer bütün bilgi türlerini kapsar. Yani diğer bilgi türleri kendine has bir perspektifle, yani özel bir yöntem veya bakış açısıyla bundan ayrılırlar. Mesela teknik bilgi genel olarak bir naiv hayat bilgisidir; herkes hayatında farkında olarak veya olmayarak teknik bilgiler kullanır. Bunların önemli bir kısmı sanki kendiliğindendir. Ama bazı teknik bilgiler de vardır ki bunlar özel araçlar gerektirir. İşte bu sonuncular (teknik) bilgiyi naiv olmaktan çıkarırlar. Meselâ bir makinayı, bilgisayarı kullanmak naiv hayat bilgisiyle yürümez, özel bir teknik bilgiye ihtiyaç gösterir. Yine bir toplumda yaygın olan dini bilgi, yatay olarak naiv hayat bilgisiyle çakışır, ama dikey olarak da kendisine has bir bakış açısıyla ondan ayrılır.

Naiv hayat bilgisi aktivitesi bir hayli yüksek, abstraklıktan uzak, pratiğe dökülebilen bir bilgidir. Yaşanan hayatla iç içe olduğundan dolayı tam anlamıyla pratiktir, ama pragmatik değildir. Çünkü pragmatiklik, kurmaya bağlı olarak çıkarların hesaplandığı bir durumdur. Halbuki burada işe yarayış kendiliğindendir. Yani naiv hayat bilgisi şu veya bu kişi için, o veya bu iş için değil, herkes için, hayat için bir bilgidir. Bu bilgi kimseye öncelik tanımaz, geneli gözetir. Halbuki kurmalı (refleksiyonlu) bilgiler belli işlerin sağlanması, hatta belli grupların yararı için vardırlar. Meselâ politik bilgi bir grubun yararına olabilir, yine sanatsal bilginin özel olarak gerçekleştirmek istediği bir şey vardır ve bu amaçlar az çok baştan planlanmıştır. Halbuki naiv hayat bilgisi genelin hizmetindedir ve toplumdaki hiç kimse ona kuşkuyla bakmaz, onun yalnızca hayat için olduğu kabul edilir.

Ancak naiv bilginin hayat için oluşu "hayat felsefesi" ile karıştırılmamalıdır. Çünkü hayat felsefesi yine de refleksiyona dayalı bir görüştür. Halbuki sözünü ettiğimiz bilgi türü açısından önemli olan teori değil, hayatın kendisidir.[3] Naiv hayat bilgisi

3 Söz konusu ettiğimiz naiv hayat bilgisi, felsefi anlamda yapılabilecek bir reflexionlu ve reflexionsuz ayırımında reflexionsuz hayat bilgisine denk düşer. Ancak reflekxionlu bilgi diğer türlerde gerçekleştiği için biz bu kategori üzerinde ayrıca durmadık.

türlerin ayırımında kullanılan ölçekteki uygulamayı taşır; amaç gütmez, anlam yüklemez ve açıklama getirmez, ama uygulama düzeyi fevkalade yüksek bir bilgi türüdür.

Naiv hayat bilgisi zaman ve mekan boyutları içinde ortaya çıkan ve toplumsal niteliği en üst noktada bulunan bir bilgi türüdür. O, deyim yerindeyse ferdi ilk defa sınırlandıran, bir algılayış biçimi kazandıran bir bilgi türüdür. Esasen Durkheim'in de belirttiği gibi sahip olduğumuz bilgiler, ya kolektif ölçülere dayanırlar, ya da kolektif ölçüler tarafından kontrol edilirler (Durkheim, 1998). Böylece ilk algılayış biçimimiz topluma bağlı olarak başlar. Kişi toplumundan bir naiv hayat bilgisi edinir, tabi buna bağlı olarak da bu bilgi toplumdan topluma farklılıklar gösterir.

Naiv hayat bilgisi belli alan ve boyutlarda bir gelenek oluşturur. Dolayısıyla bu bilginin yaşlı kuşakta daha yoğunlukta olduğu söylenebilir. Çünkü onların sahip oldukları tecrübeler doğrudan bu bilgiyi yansıtmaktadır.

Naiv hayat bilgisi toplumda ortak düşünce ve davranışların önemli bir dinamiğini oluşturur. İyiliğin de kötülüğün de ilk potansiyel bilgisi buradadır. Toplumsal bilginin genel çerçevesini oluşturduğundan dolayı diğer bilgi türleriyle karşılaştırılması anlamsızdır. Hatta geleneksel ve endüstriyel toplumlardaki naiv hayat bilgisinin azlığından veya çokluğundan değil, ancak muhteva farklılığından söz edilebilir.

2- TEKNİK BİLGİ

Teknik bilginin genel olarak toplumların doğaya egemen olma arzusundan doğduğu kabul edilir. Esasen teknik kısaca nesneyi, üzerinde yapılabilecek bazı işlemlerle daha bir kullanılabilir hale getirmeyi ifade etmektedir. Hedefinde de gizil olarak mal ve hizmet tasarrufu bulunmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, bir bilgi türü olarak üzerinde duran Scheler'e göre teknik bilgi bir egemen olma bilgisi türü idi. Hatta bu egemenlik biçimi üzerinde çok tartışılmış, onun varlığı bile çok farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Gurvitch'in ifadesiyle teknik bilgiyi, idealistler bazı erdemlere ulaşma isteğinden,

pozitivistler bilimin uygulanışından, Marksistler üretim ilişkilerinden türetmeye çalışmışlardır. Daha spekülatif görüşler ise dinden veya büyüden çıkarmaya uğraşmışlardır ki bu görüşler bütünüyle yanlış olmasa bile eksiktirler

Pozitivistlerin iddia ettiği gibi teknik bilgi tarih boyunca tüm toplumlarda bilimin uygulanışından doğmuş değildir. Arada tek yönlü ve mutlak bir bağ yoktur. Geçmişte tecrübe yönünden güçlü toplumlar vardır ki teknikleri zayıftır. Buna karşılık eski Mısır gibi bilimi ileri olmadığı halde fevkalade bir teknik geliştirebilmiş toplumlar vardır. O halde teknik her zaman bilimin bir sonucu değildir. Yani bilim teknik ilişkisi hem mutlak değildir, hem de iki yönlü olabilir, yani tekniğin bilimsel gelişmeye hizmet ettiği durumlar az değildir.

Yine teknik bilgiyi Marksistler gibi üretim ilişkilerine bağlamak yeterli olmadığı gibi, idealistler gibi hep erdemlerden doğduğunu sanmak da yanlıştır. Bunlar bazen insanların birbirleri aleyhindeki kurgularından da kaynaklanmış olabilir. J.J.Rousseau, Fransız Akademisi'ne sunduğu ünlü "Bilim ve Sanatlar Hakkında Tebliğ" inde bu duruma ilginç örnekler verir. O halde teknik bilgiyi herhangi bir yerlerden türetmeye gerek duymaksızın diyebiliriz ki o her şeyden önce insanın "teknik kullanma" gibi bir antropolojik kategorisine dayanır. Yani en basitinden en gelişmişine kadar her insan ve toplumun bir tekniği olmuştur. Sözgelimi insan önceleri bir ağırlığı küskü ile daha sonraları ise modern vinçlerle kaldırmıştır. Burada değişen nitelik değil sadece niceliktir.

Gerçekten teknik bilgi, önemli bilgi türlerinden birisidir. Onu bir yöntem, bir uygulama biçimi olarak düşündüğümüzde naiv hayat bilgisinden sonra en genel bilgi türü sayabiliriz. Sözgelimi sanatsal veya politik bilginin de genel anlamda bir teknik bilgi özelliği vardır. Sözünü ettiğimiz uygulama biçimi onun hem genelliğini, hem de birinci düzeyi oluşturan naiv hayat bilgisinden farkını gösterir.

Burada üzerinde durulması gerekli önemli noktalardan birisi şüphesiz teknik bilginin teknolojik bilgiden farkıdır. Teknik bilgi toplumlarda yaygın bir bilgi türüdür. Ateş yakma tekniğinde olduğu gibi yaptıkları her işin bir yön ve yöntemini

oluşturur, elindeki malzemenin ya da araç-gereçlerin kullanımını gösterir. Teknoloji ise özel bir teknik bilgi biçimidir ve birbiriyle ilgili bir teknik bilgiler yumağıdır. Teknik bilgi insanla yaşıttır, buna karşılık teknoloji 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Avrupa'da ortaya çıkmış yeni bir olgudur. Sanayi hareketi geri dönüşlü olarak teknolojiyi, teknoloji sanayii üretip geliştirmiştir. Teknik ürünlerin artması en azından onların kullanımı ile ilgili bir teknik bilgiyi yaygınlaştırmaktadır. Sözgelimi bilgisayar kullanabilmemiz için bu aracın kullanımına ilişkin bilgileri öğrenmek durumundayız.

Perspektifi itibariyle teknik bilgi uygulamalı bir bilgidir. Mesela bilimsel bilgi gibi tespitle yetinmez bir şeyin nasıl pratiğe dökületeceğini de gösterir. Ancak bilimsel ve felsefi bilgilerin dışında tüm bilgi türleri uygulamalıdır. Dolayısıyla teknik bilgi diğerlerinden amaç, anlam ve açıklama gibi kriterlerle ayrılır.

Elbette teknik bilgi de toplumsal niteliği olan bir bilgidir. Başından beri her toplumun kendine has bir teknik bilgisi var olagelmiştir. Bu anlamda teknik bilgi, bazı toplumlara has bir nimet değildir. Yine bu gerçeğe dayalı olarak teknik bilgi "mutlak" ve"evrensel" de değildir, onun bir toplumsal boyutu vardır; çünkü arkasında belli toplumsal form ve normlar taşımaktadır. Bunun en kesin örneği Batı teknolojisinin girdiği her topluma liberalist-kapitalist bir hayat anlayışının da girişidir. Çünkü objektif gerçekler sanılan Batı teknolojisi öncelikle Batı Avrupa toplumlarının bilgi gelişmesinin bir sonucudur.

Tabi burada teknik bilginin başka toplumlara aktarılamayacağı veya böyle gerektiği iddiasında değiliz. Her somutlaşmış (sujeden kopmuş) kültür verisi gibi teknik bilgiler de aktarılabilir. Fakat her haliyle değil; ondan yararlanmanın belli kuralları vardır, çünkü somut teknik verilere göre bile onlara yalnızca birer ticaret eşyası gözüyle bakılamaz. Onu ortaya çıkaran dünya görüşünün, toplumsal gelişmenin de kavranması gerekir. Yoksa toplumlar kendilerine has birer başarı çizgisi geliştiremezler. Diğer toplumların kültür verilerinden gerçek anlamda yararlanma, onu iyi sentezleyip yorumlayabilmeye bağlıdır. Yoksa köklü başarılardan söz edilemez.

Burada toplumsallık açısından da teknik bilgi ile teknolojik bilgi arasında ilkece bir ayırım yapılabilir ve teknolojinin, genel teknik bilgilere göre içinde bulundukları toplumların kültürüne daha gevşek bir bağla bağlı bulundukları söylenebilir. Esasen daha sonra söz konusu edileceği üzere sanayi toplumları toplumsallığı yoğun olan, sembollerin yerine işaretsel bir iletişim mekanizmasının oluştuğu toplumlardır.

3- DİNİ BİLGİ

Dini bilgi, insanlık tarihinin en eski ve en yaygın bilgi türlerinden birisidir. Sosyolojinin ve dinler tarihinin bulgularına göre insan, kendini ve çevresini yorumlama noktasında ilk defa dine başvurmuştu. Daha sonra felsefe yeni bir disiplin olarak ortaya çıktığı zaman insan ve kozmik dünya hakkında hazır bir bilgi ile karşı karşıya olduğunun farkına varmakta gecikmemişti (Taylan, 1979,.44).

Bilgi Sosyolojisi açısından baktığımızda hemen bütün düşünürlerin nesne ötesine uzanan bir algılayış ve yorumlayış yolundan söz ettiklerini görürüz. Ancak ona verdikleri anlam getirdikleri yorumlar farklı olmuştur. Hatırlanacağı üzere A. Comte dini bilgiyi belli bir toplumsal aşamaya (ilk teolojik döneme) ait doğa üstü nitelikli bir bilgi olarak görmüştü. Bu ise geçmişle ilgili bir problemdi, bu haliyle bir "bilgi tarihi" sorunu idi.

Yine teolojik aşamaya denk düştüğünü belirten Sorokin'e göre dini bilgi geçmişe ait bir bilgi değildir. Sarmal olarak tekrarlanarak yaşanan bir bilgidir. Marx'a göre ise dini bilgi sınıfsal bir olaydır, o, ideolojinin de bir parçasıdır, diğer kurumlar gibi alt yapının bir ürünüdür. Ne var ki O'nun "sınıfsal" oluşunda esaslı bir belirsizlik vardır. Çünkü buna göre ideoloji egemen sınıfın bilgi sistemidir, halbuki din genelde alt sınıfa ait bilgi sistemi gibi ortaya çıkıyor. Scheler gibi bazı düşünürler bir kurtarıcı bilgi olarak dini bilginin genelliğine, toplum ve zaman sınırlarıyla sınırlı olmadığına işaret etmişlerdir. Gurvitch ise bir bilgi türü olarak üzerinde hiç durmamış, onu sezgisel bir şekil olarak anlamıştır.

Dinin toplumlarda etkili ve yaygın olmasına rağmen dini bilgi konusundaki bu belirsizlik herhalde Batı'da bu konudaki genel bir tutumla ilgilidir. Dinin temelini korku, umut gibi doğal motivasyonlara bağlayanlar, zamanla her şeyin rasyonel izahı içinde dini bilginin de ortadan kalkacağını sanmışlardı. 19. yüzyılın dogmatik ve yüzeysel araştırmalar dönemi geçip de varlığın kurgulardan uzak bir araştırma dönemine girilince, insanla ilgili görüşler de değişti. "İnanma" nın ve bağlı bulunduğu din olayının, tarihi bir yanılgı değil, sosyal bir gerçek olduğu kabul edildi, antropolojik bir determinasyona dayandığının farkına varıldı.

Dinin genelde iki yönü vardır:

a) Fizik ötesine (ilahi transcendental varlığa) uzanan yönü

b) Fiziki dünyaya uzanan yönü

Dinin yaygın olarak bilinen fonksiyonu birincisidir. Yani Tanrıyla insanın ilişkisinin sağlanmasıdır. İbadet, cemaat ve benzeri olgular bu uygulamayla ilgilidir. Burada insanın transa geçmesi anında bir türlü bilgi elde etmesi (sezgisel-dini bilgi) mümkündür. Ancak bizi daha çok ilgilendiren, dinin fiziki dünyaya uzanması ve tüm nesneler hakkında görüş beyan etmesi ve belli bir yorum getirmiş olmasıdır. İşte dinin geniş kapsamlı bir bilgi türü ortaya koyma niteliği de buradan kaynaklanır.

Esasen dine göre hayatın ve olayların iki önemli yönü vardır: "bu dünya" ve "gelecekteki dünya" (öte dünya). Bunlardan herhangi birine yönelme veya dengeleme tarzı, dinin "dünya görüşünü" ortaya koyar. Buna göre isterse yalnızca bu dünyalık görünsün tüm eylemlerin bir de nihai "öbür dünyalık" yönü vardır. Bir niyet, bir tarz, bir bakış, onun ikinci alanla ilgisini kurar. Bu ilgi genel olarak "ahlak" kavramıyla ifade edilmiştir. Ahlak ilkeleri, hayatın bir amacı olduğu, eylemlerin bu amaca uygun olması gerektiği düşüncesiyle ilgilidir. İşte bu son nokta bizi, dini bilginin bir temel özelliğine götürür: dini bilgi bir "amaçlı" bilgidir ve bu haliyle naiv hayat bilgisinden ayrılır (Mengüşoğlu, 1971, 102).

Dini bilgi daha önce de belirtildiği üzere yaygın olan ve hemen her insana hitap eden bir bilgi türüdür. Değişmediği kabul

edilen belli temel ilke ve kavramlara dayanır. Buna dayalı olarak (kabul ettiği perspektif açısından) her soruya cevap verebilen bir bilgi çeşididir. (Mengüşoğlu, 1971, 99).

Dini bilginin, amaçlı olmanın yanında bir diğer önemli özelliği "anlam verme" (veya değer yükleme) dir. Dini bilgiye göre bir taşın (mesela Hacerü'l-esved'in), olumsuz gibi görülen bir olayın bile yerine göre bir anlamı vardır. Bu anlam varlığa ek olarak katılmıştır. Bu açıdan her olay göründüğü sonuçtan ibaret değildir. Çekilen acıların bile yüce bir anlamı olabilir. Bu anlam dinin dünyayı aşkın bir varlık açısından ikiye bölme niteliğine dayanır. Böylece hayat kuru, anlamsız olmaktan çıkar, yaşanılır bir esnekliğe kavuşur; umut, sevgi ve heyecan gelir.

Söz konusu edilen değer yükleme dini bilgiyi bir anlamda etikle buluşturur. Çünkü yüksek değerlerin önemli bir kısmı dinden kaynaklanır, yine din insanları kaldırıp atmaları da mümkün olmayan metafizik alanında, kişisel (içkin, immanent) metafiziklerden korur, aşkın (müteal, transcendent) bir metafizikle, birlik ve beraberliğin kaynağı olur.

Dini bilgi, amaçlılıkla naiv hayat bilgisinden, anlam verme ile kendine en yakın görünen bilim ve felsefeden ayrılır. Çünkü bilim ve felsefe anlam vermez "açıklama" yapar. Din ise açıklamaz, anlam verir. Dolayısıyla ikisinin boyutları da farklıdır. Açıklama gerekli yer anlam ile, anlam verilecek yer açıklama ile doldurulamaz. Şüphesiz anlam vermenin boyutları daha geniştir; bu bakımdan bilim ve felsefenin durduğu yerde dini bilgi devam eder.

İlgi alanı olarak şu objeler dinin bu objeler ise bilim yada felsefenin diye bir ayırım yapılamaz. Ayrım alansal olarak yüzeyde değil perspektiftedir. Aynı objeyi din manalandırır, bilim açıklar. Bakış açıları farklı olduğundan dolayı perspektiflerine bağlı kaldıkları sürece çelişme de söz konusu olmaz. Bir yerde bilim ve din çatışması varsa (ki tarih boyu pek çok örneğine rastlanmıştır), orada perspektif karışıklığı vardır: ya bilim anlam vermeye kalkışmıştır, yada din açıklamaya girmiştir (insanın nasıl var olduğu, hangi ağacın nasıl aşılanacağı konularında

olduğu gibi). Her biri kendi alanı içinde kaldığı sürece çatışma olmaz, hatta aynı obje üzerinde birleşebilirler. Meselâ Süleymaniye Cami'inin varlık gayesini din, güzelliğini sanat, fiziki yapısını bilim ve teknik ele alır.

Her bilgi gibi dini bilginin de toplumsal bir niteliği vardır. Bu her şeyden önce bizzat dinin kendisinin toplumsallığı ile ilgili bir sonuçtur. Esasen kaynağını topluma indirgemeksizin denebilir ki din de toplumsal bir olaydır. Geçmişte olduğu kadar günümüzde bile en profan (dünyevi) kurumlar bu köklü etkiyi göz önünde bulundurmaksızın açıklanamazlar (Taylan, 1979, 69). Weber'in Protestan Etiği bu açıklamanın en tanınmış örneklerinden birisidir.

Sonuç olarak denebilir ki dinin kaynağı ne kadar yüce olursa olsun onun uygulama ve bilgi şekli (dini tecrübe) hep toplumla sınırlı kalmıştır. Sade bir örnek vermek gerekirse Tanrı, bir çocuk ya da (deyim yerindeyse) naiv insan tarafından baba ile ya da kral ile karşılaştırılmıştır (Mensching, 1951). Uygulama da çoğunlukla sosyal-ekonomik yapıyla paralel gitmiştir.

Dini bilgi gerçekten imkanları geniş bir bilgidir. İnsanlar için yüzyıllar boyu büyük bir önem arz etmiştir. Çağımızda bile özel olarak dini bir davranış içinde olmayan ve hatta kendini profan bir dünyanın insanı sayan kişilerin düşüncelerinin önemli bir bölümü din formatlıdır. Bu açıdan ateizm bile bir inanç, bir negatif dindir.

4- POLİTİK VEYA İDEOLOJİK BİLGİ

Toplumda belli bir yaygınlığa sahip bilgi türlerinden birisi de politik bilgidir. Politik bilgi, kısaca politikanın projeksiyonunda oluşmuş bilgidir. Klasikleşmiş bir tanıma göre ise politika, büyük veya küçük bir sosyal varlığı bulunduğu bir noktadan daha iyi, ileri ve daha yüksek olduğuna inanılan bir noktaya götürme bilgi ve işlemidir. Bu haliyle de politika hem bir "bilim", hem de bir "sanat" tır. Bilim olması teorik cephesini, sanat ise bir uygulama (yöntem) olduğunu gösterir. Gerçekten de politikayı bir bilgi türü içine sokan nitelik, onun da teknik bilgi gibi bir "yöntem" olmasıdır. Ancak ondan farklı olarak bu yöntem

nesneler üzerinde bir işlem değil, insan-insan ilişkileriyle ilgili olarak, toplum üzerinedir, siyasi ve sosyaldir. Üstelik böyle bir bilgi şu anda yalnızca "olan" ile ilgili değil, "olması gereken" i de içine alır.Yani normatiftir ve işleyen normlar üzerine bir bilgi üretmekle kalmaz, işlemesi gerekeni de hesaba katar.

Şüphesiz böyle bir düşünce ideal bir düşüncedir. Geçmişi ve şimdiyi içine aldığı kadar gelecek üzerine tasarımları da içerir. Sonuç olarak da bunlar bir idealler topluluğu oluşturarak ideoloji dediğimiz çatıyı meydana getirirler. İdeoloji ilerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak burada politik bilgiyi açacak kadarıyla alınacaktır. İdeoloji için şöyle bir tanım verilebilir: "İdeoloji, insan eyleminin amacını, bu amaçlara nasıl varılacağını tanımlayan ve sosyal ve fiziki realitenin niteliğini belirleyen bir değerlendirici prensipler sistemi olarak görülebilir" (Mardin, 1999). Demek ki politik bilgi ile ideoloji belli noktalarda aynı şeyi ifade etmektedirler.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için üç düşünürün görüşlerini burada kısaca vermek faydalı olacaktır: Daha önce de işaret edildiği üzere Marks'a göre ideoloji, sınıflı toplum yapısına göre oluşmuş, üst yapı kurumlarını açıklayan ve meşrulaştıran bir bilgi örgüsüdür. Söz konusu kurumlar egemen sınıfa ait olduğu gibi onun bir yansıması sayılan ideoloji de egemen sınıfa ait bir bilgi sistemidir. Sınıflar arası çatışma bağlamında oluştuğu, birinin diğeri üzerinde etkinliğini amaçladığı için de bir politik bilgidir.

Ancak ideolojiye olumsuz bir anlam da veren Marx'ın bu görüşü, Bilgi Sosyolojisi açısından dar bir görüştür. Çünkü bu anlayış ne denli esnek bir ifade kullanılırsa kullanılsın, toplumdaki pek çok bilgi türünü bir türe (politik bilgiye) indirgemek demektir. Marx'ın teorisi belki yalnız politik bilginin çıkışını açıklayıcı olabilir. Ama bu, bütün bilgilere genelleştirilemez. Hatta politik bilginin, diğerlerini kullanması, hepsinin ona indirgenebileceği anlamına gelmez.

Yine konuyla yakından ilgilenen K. Mannhiem'e göre ideoloji terimi, nesnelere ve fikirlere bir bakış yoluna işaret eder. Ancak bu bakış "içten" bir bakıştır. Ama konusu genelde toplum, özelde onun politik geleceğidir. İşte ideolojilerin subjektifliği

de bir içten bakıştan kaynaklanır. Yine Mannheim'e göre toplumda böylesi bir bilgi üreten bir grup vardır ki bunlara "aydın" denir. İşi bilgi üretmek olduğundan aydın her toplumda (en statik dönemlerinde bile) aktif bir rol üstlenmiştir. Çoğu kere ideolojilerin kurucusu bu aktif zümredir.

Çıkış noktası Marx olan Mannheim'e göre de ideoloji ne kadar genel görünürse görünsün sonuç olarak bir sosyal sınıfın politik özlemlerinin evrenselleştirilmesinden ibarettir. Ancak buradaki sosyal sınıfın aydınlar olarak gösterilmesiyle -ki ideolojinin üreticisi idiler- Marx'dan ayrılmış olur. Çünkü hiçbir toplumda aydın, Marx'ın tanımladığı türden bir sınıf oluşturmamıştır. Kaldı ki aydının ürettiği bilgi, her zaman Mannheim'in ileri sürdüğü gibi politik de değildir.

Gurvitch'e göre ise politik bilgi bir toplumun geçmişten geleceğe uzanan durumuyla ilgili fikirler (idealler)dir. Bu bilgi daha çok angaje bir nitelik taşır, bazı şartlar altında tamamen kabul edildiği halde, bazı şartlarda tamamen reddedilebilir. Bu durum onun yüklemeleriyle ilgilidir.

Daha ilginç olan nokta ise toplumların sıkıntılı dönemlerinde politik bilgi birikiminin olağanüstü artmış olmasıdır. Böylesi dönemlerde ortalığı değişik ideolojiler doldurur. Daha ileri boyutlarda diğer bilgiler ona bağımlı kılınmaya çalışılır. İleri endüstri toplumlarında bilimsel bilginin politik bir araç olarak kullanılması, yada şimdiye kadar SSCB'de bilimsel bilginin, rejimin öncülleriyle bağımlı kılınması bunun tipik örnekleridir.

Bütün bunlara ek olarak denebilir ki politik bilginin eyleme dönük bir yönü vardır. Bunun da pratik hedefi iktidara yakın olmak veya onu elinde tutabilmektir. Dolayısıyla yönetici -bürokrat- aydın kesiminin politik bilgileri daha yoğunluktadır. Perspektif itibariyle politik bilgi amaçlı ve uygulamalı bir bilgidir, anlam yüklemez ve açıklama getirmez. Toplumun değişik kesimlerinde içerik ve benimseniş düzeyindeki farklılıklar da bu amaçlılık ve uygulamalı olmaktan kaynaklanır. Yine de bu son nokta politik bilginin toplumsallığının en önemli argümanını oluşturur.

Şüphesiz politik bilgi ve onun bir muhteva biçimi olan ideoloji toplumda yalnızca bir kesimin malı değildir. Daha önce gördüğümüz bilgi türleri derecesinde olmasa bile belli bir yaygınlığa sahiptir. Toplumun gidişine dair herkesin bir bilgisi vardır ve bu bilgi diğer bilgilerden farklı türden bir perspektife sahiptir. Bir toplum katının değil, topyekün toplumun temelde birleştiği, detaylara gittikçe ayrıldığı, bazılarını gerçekçi bulduğu ama bir kısmının ütopya saydığı politik bir bilgisi vardır.

Bir kısmı neredeyse toplumun bütününün paylaştığı görüşlerdir. Ancak bazı politik bilgiler vardır ki bunlar yalnızca toplumun bir kesitine (grup veya örgüte) aittir. Diğer kesim buna katılmadığı gibi karşı bile olabilir. Ama sonuç itibariyle bu bilgi formatı bir biçimde herkesi ilgilendirir. Toplum-siyaset ilişkisinin de karşılıklı olduğu düşünülürse bu ilişkinin düzeyi daha iyi anlaşılır.

5- BİLİMSEL BİLGİ

Genel olarak naiv hayat bilgisine temellendirmeye yönelik, kendine has bir yöntemi olan ve bu yöntemle nesnel dünyayı açıklamaya çalışan bir bilgi türüdür. Tanımdan da anlaşılacağı üzere başta naiv hayat bilgisi olmak üzere diğer bilgi türlerinden kendine has bir "yöntem" ile ayrılır. Bu yöntem kısaca açıklamaya yöneliktir ve genelde nesnel dünyayla ilgilidir. Kısacası açıklama onu diğer bilgi türlerinden ayıran en önemli perspektiftir.

Bilgi teorisinde bir akt olarak alınan "açıklama", burada da ona yakın olarak bir varlığı veya olguyu sebep-sonuç zincirleri içinde, bir değer yüklemeden, idealize etmeden, dolayısıyla da sübjektif yargılara kaçmadan kavramaya çalışmaktır. Yani olması gerektiği şekliyle değil, olanı olduğu gibi vermektir. Böylece açıklama, dinin, sanatın ve politikanın anlamlı, değer yüklü yaklaşımından ayrılır. Bunun da öznel değil, az-çok nesnel bir kavrayış olduğu kabul edilir.

Bilimsel bilginin alanı da yüzey olarak bütün bir naiv hayat bilgisi alanını içine alır. Ancak yine de nesnel açıklama boyutu, anlam verme boyutuna göre daha dar ve daha sınırlıdır. Çünkü

yalnızca etik, sanat, politika gibi sahaların objeleri değil, fiziki varlığın kaynak ve genetik problemleri, nihai sebep ve sonuçları da bilimsel bir yolla açıklanamazlar. Buralarda bilimsel bilginin zorlanması, onu bilimsel olmaktan çıkarır; kurgulara, içkin bir metafiziğe götürür. Meselâ "canlılık" nedir, başlangıcı nedir, sorularının cevabı bilimsel olamaz. Çünkü burada bir kaynak problemi vardır ve her türlü kaynak ve genetik problemleri metafiziksel bir sorundur. Bunun için canlı konusunda biyoloji olsa olsa değişik yargıları yan yana koyar, kendisi görüş beyan etmez. Biyoloji canlılığın belirtilerinden, öğelerinin birbirleriyle ilişkilerinden söz eder.

Diğer bilgi türlerinde de belirttiğimiz gibi, bilimsel bilginin sınırları da yatay değildir. Bir başka deyişle bazı objeler bilimsel bilginin bazıları da başka bilgi türlerinin konusu değildir. Aksine bakış açısının içinde yer alabilen her türlü kavrayış bilimsel bilginin konusudur. Buna göre bir taş, fiziki ağırlığı, bileşikleri, yer kaplaması, çevresindeki nesnelerle ilişkisi gibi özellikleri bakımından; bilimin konusudur. Aynı taş değer bakımından dinin, estetik bakımından sanatın konusu olabilir. Kendi bakış açıları içinde kaldıkları sürece de bu bilgi türleri arasında bir çatışma söz konusu olmaz. Bir yerde bilgi türleri arasında çatışma varsa, orada başkasının perspektifine müdahale ve onun görüşünü yanlış sayma var demektir. Örneğimizdeki taş konusunda bilimin, onun fiziksel özelliklerinin dışında bir anlamanın olmadığını söylemesi; dinin, fiziksel özellikleri yok sayıp sırf değerlere indirgemesi bir çatışma sebebidir. Halbuki hangi tür bilgiye ihtiyaç varsa, ona o bilgi türünün perspektifiyle yaklaşılmalıdır. Buna göre açıklanması gerekli bir olaya anlam verme ile, anlam verme sahasına da açıklama ile yaklaşılmamalıdır.

Bilimsel bilgiye, nesnel dünyayı bir kavrayış biçimi olarak, tarih boyunca hemen bütün toplumlarda rastlanır. Bu haliyle o, bazı toplumların bir imtiyazı değildir; az veya çok her toplumun bir bilimi olmuştur. Buna göre bilimsel bilgi belli süreçlerin sonunda ortaya çıkmış değildir. Mitosların yaygın olduğu, pek çok işin büyü ile çözüldüğü ortamlarda bile, o toplumların

ampirik bulgularına dayanan bir bilimi vardı. Meselâ ilk çağlarda Mezopotamya'da sınırları büyüden tamamiyle ayrılmasa bile bir bilim vardı. Atmosfer olayları ile toprak arasındaki ilgiler ampirik-rasyonel olarak kurulabiliyordu.

Günümüzde bilimsel bilginin de değişik türleri vardır. Hepsi de açıklamaya yönelik bu yaklaşımların en tipikleri, fenomenoloji, hermenötik ve pozitif yaklaşımlardır. Fenomenoloji, nesnelerin görünen kısımlarının tasviriyle yetinilmesini tavsiye etmektedir. Bunun karşı kutbunda yer alan hermenötik ise soylu bir bilginin, fenomenlerin arkasındaki özlerden, birleştirici bir yorumdan hareketle bulunabileceğini söylemektedir. İkisinin arasında bir yol izleyen pozitivizm ise bir varsayım doğrultusunda deney verileri ile bizde mevcut bulunan kavramlar arasında kurulacak bir ilgiden doğan bir bilginin bilimsel olabileceğini söyler. Genelde bilimsel bilgi türü olarak pozitivist yaklaşım benimsenmiştir. Buna göre bir olayda kavramlara deney verileri eşlik ettiği sürece bir bilimsel bilgi elde etme imkanımız vardır. Yoksa kurgulara ve değer dünyasına girilmiş olur.

Şüphesiz pozitif bilim yaklaşımının da kendine has bazı problemleri vardır. Bir kere deney veriyi ve kavram ilişkisi mutlak değildir. Bir de sosyal bilimlerle ilgili normatif alanda pozitivizmin ifade ettiği anlam belirsizdir. Ayrıca pozitivistler zaman zaman bu bilgi türünü mutlaklaştırmış ve diğer bilgi türlerini geçersiz sayacak boyutta geniş tutmuşlardır. Bu ise bilimsel bilgi için bir başka problemin doğmasına sebep olmuştur; scientisme (bilimcilik) denen bir ideoloji ortaya çıkmıştır.

Bilimsel bilgi hakikat arar, bilinenle bilinmeyen arasında bir köprü kurar. Bulgularının hayatla bağlantısına da dikkat çeker; yoksa "sözde bilimsel" olur, bir zihin jimnastiğine dönüşür (Mengüşoğlu, 1971, 86). Bilimsel bilgi toplumlar için bir güçtür ama o doğa ile savaş için değil, imar için, barış içindir. Bilimsel bilginin modern toplumlarda gittikçe yoğunlaştığı kabul edilir, ancak bazı pozitivist çevrelerin iddia ettiği gibi, ne gelecekteki bilgi sistemi bilimselden ibaret olacak ve ne de şimdi temel insan davranışları bütünüyle bilim üzerine kuruludur.

Elde edilebildiğince bazı yerlerde bilimsel bilgi verilerinden yararlanılsa da fert ve toplumların hayatlarında tutundukları bilginin büyük bir kısmı bilimsel olmayan, başka türden bilgilerdir.

Bilimsel bilginin toplumsal niteliğine gelince, her ne kadar diğer bilgi türleri kadar bağımlı sayılmasa da bilimsel bilgi de içinde bulunduğu toplumdan soyutlanamaz. Yani tamamiyle evrensel, objektif ve ortaya değildir; o da belli noktalarda toplumsal çizgiler taşır. Gurvitch bu noktada şu maddeleri ileri sürmüştür:

1) Bilim yaşananı konu alır, bu ise toplumsal farklılığı yansıtır.

2) Kavramlaştırmalar toplumsaldır; mekan, zaman, sayı, uzaklık, tür, tip, madde, vb. toplumsal algılayış biçimlerine göre değişir. Bunlar bir bakıma en temel toplumsal ölçülerdir.

3) Bilimsel gelişme toplumsal imkanlarla sınırlıdır.

4) Bilimin bulgularının uygulama ve denetlenmesi yine toplumla mümkündür. Aslında bilim de gelişme bakımından bir süreçtir; tarihi ile toplumsal iç içedir. Öğrenme, kitap, toplumsaldır.

Demek ki bilimsel bilgi de bazı çevrelerin, evrensel olduğu iddialarının aksine toplumsal çizgiler taşır. Fizik olgularından toplumsal olaylara indikçe bağlı bulunduğu "sosyal katsayılar" ın ağırlığı da artar. Mesela ayrı ayrı fizikler olmasa da bir algılayış farkı vardır. Hele toplum bilimlerinde önemli farklar söz konusudur.

8- SANATSAL BİLGİ

Toplumlarda belli yaygınlığı olan bilgi türlerinden birisi de sanatsal bilgidir. Bu, ilk bakışta yadırganabilir ama bilginin herhangi bir objeden edinilmiş zihinsel bir veri olduğu göz önüne getirilirse konu aydınlanmış olur. Ancak burada bir nokta açıklığa kavuşturulmalıdır: sanat bilgisi ile bir mesleki bilgiyi kastetmiyoruz, daha çok bir sanat eserinin verdiği bilgiyi anlatmaya çalışıyoruz.. Bu açıdan bakıldığında bunun, insanlığın başından beri en temel ve en yaygın bilgi türlerinden birisi olduğu görülür.

Bilindiği gibi estetik insanda antropolojik determinasyonlardan birisidir. Teknik kullanma, inanma gibi kategorilerle

birlikte çalışır. İlk insanlar bile içinden yemek ve içmek için toprak veya ağaçtan herhangi bir kap yapmakla yetinmemiş, ona bir güzel şekil vererek üzerini süslemiştir. Şüphesiz bunlar günümüzdeki kristallerin ilkel biçimleridir.

Sanatın hareket noktası estetik (güzellik) duygusudur. O, nesnelerin bu yönüne eğilir; doğruluk, gerçeklik, iyilik gibi bakış açıları onu ilgilendirmez. Bir estetik perspektifiyle yatay olarak tüm nesneler ve olaylar onun konusudur. Ancak sanat, estetik görüntü ile yetinmez, değer yapılarının da gerçekleşmesini sağlar. Demek ki sanatın estetik ve değer olmak üzere iki önemli yönü vardır. Sözgelimi bir müzik parçasının insan ruhuna hoş gelen bir güzelliği, bir de bunun işlediği sevgi ve benzeri duygular vardır. Böylece sanatkâr bir şeyi anlatmak ister, bir tür bilgi verir. Muhatabı da bundan sanatı anlamaya elverişli bir yolla, çoğunlukla "anlama" aktıyla bir bilgi edinir. Esasen insan elinin değdiği her yerde, bir etikle birlikte estetik devreye girer, fotoğraf örneğinde olduğu gibi.

Bir sanat eserinde bilgi edinme de bir suje-obje ilişkisidir, aktı da daha çok anlamadır, yani aracısız, doğrudan bir bilgi elde etme yoludur. Bu söz konusu anlama suje-obje farkını kapatmaya yönelik oluşuyla zaman zaman sezgi ile buluşur. Bu yolla edinilen bilgi farklı bir bilgidir. Diğer pek çok bilgiden farkı da kavramlar oluşturmayışı, ve bir kriteryum kullanmayışıdır. Bunun için bir teori kurmaz, bir bilgi kontinüesi oluşturmaz, bu iş daha çok yapıcı aktların işlemesiyle gerçekleşir. Herkesin uygulamakla sonuç alacağı mutlak bir metodu da yoktur. Mesela sosyolojide bir köy araştırmasının nasıl yapılabileceği, fizik veya kimya laboratuvarında bir deneyin nasıl yürütüleceği, metod ve tekniklerini öğrenen herkesçe az çok bilimsel olarak gerçekleştirilebilir ama şiirin nasıl yazılabileceğine ilişkin bir açıklamayı okuyarak hiç kimse şiir yazamaz.

Bilindiği gibi sanatın edebiyat, mimari, müzik gibi çok değişik türleri vardır. Şüphesiz bunların en konkre biçimi kendini yazı sanatında (edebiyatta) ve günümüzde yaygın film sanatında gösterir. Bir şiir, bir roman, nice bilimsel incelemenin

anlatamayacağı bir şeyi kolaylıkla anlatabilir. Burada romanın kahramanları ile okuyucu kendini özdeşleştirir, sorunların nasıl geliştiğine ve çözüldüğüne dikkat eder. Süleyman Çelebi'nin Mevlidi, Mengüşoğlu'nun ifadesiyle Hz. Peygamberin hayatını doğrudan anlatan bir "Siret" kitabından daha etkili olur, çünkü kitleye daha çok nüfuz edebilme imkanına sahiptir (1971, 94). Yine müziğin verdiği bilginin diğer sanat türlerinden daha etkili olduğu kabul edilir. Bu güçlü etki, sanatın insana "doğrudan " nüfuzuyla açıklanmaktadır

Sanat bilgisinin genelindeki bu doğrudanlık, onun anlam verme perspektifiyle ilişkilendirilebilir. Anlamanın en önemli şartı ise sevmek ve ortak ilgi alanı içinde olmaktır. Yalnızca "hoşa gitmek" bir sanat eserini anlamak, ondan bir bilgi elde etmek için yeterli olmayabilir. Çünkü hoşa gitme etik dünyasının aşağı basamaklarında yer alan araç-değer ile ilgili bir ölçüdür. Dolayısıyla sanatın gerçekleştirdiği yüksek değerler, daha aşağı basamaklarda yer alan bir ölçü ile yeterince kavranamazlar. Ancak çok yönlü bir eğitim ve etkileşim bu hoşa gitme düşüncesinde zamanla değişiklik yapabilir.

Sanatın verdiği bilginin daha önceki tüm bilgi türleriyle ilişkisi olmasına rağmen belli ölçülerle onlardan ayrılır. Sanatsal bilgi (meselâ) bir kavram geliştirememekle bilimden, anlamın yanında güzeli aramakla dini bilgiden ayrılır. Aynı eser üzerindeki sağlamlık, kullanışlılık, kolaylık, ekonomik oluş gibi ilkeler tekniğe aittir ve estetikten farklı bir boyuttur. Ama bunlar aynı obje üzerinde birleşebilirler. Bir bayrağın, bir minarenin değeri ile estetiği farklı şeylerdir.

Son olarak sanatsal bilginin toplumsallığından da söz edebiliriz. Diğer bilgi türleri gibi sanatsal bilgi de toplumsal çizgiler taşır. Her şeyden önce sanatın kendisi toplumsal bir olgudur, çünkü sanat bir değeri gerçekleştirir, değer ise toplumsaldır. Toplumsal olan yalnızca sevgi, hak, adalet, özgürlük, yardımseverlik ve benzeri yüksek değerler değildir. Kişisel görünen araç-değerlerin bile toplumsal bir yönü vardır. Çünkü bunlar her ne kadar kişisel çıkarları yansıtıyorlarsa da yüksek değerlerin etkisi

altındadırlar. Bu durum belli dönemlerde toplumlara hakim olan "santral-değer" alanında daha açık olarak görülür. Ekonomik, sosyal, dini ve benzeri bazı eğilimler, toplumlarda sanatın, çevresinde oluştuğu santral değerler haline gelirler. Osmanlı dönemi cami mimarisi, dinin telkin ettiği yüksek değerlerin bir santral değer olarak sanat alanına yansımasını ifade eder. Günümüzde "arabesk müzik", çağımız insanının gerilimli halinin toplumsal bir yansımasıdır. Soyut resim, filmlerde yoğunluk kazanan temaların hepsi sanatın verdiği bilginin toplumsal karakterine işaret ederler.

7- FELSEFİ BİLGİ

Felsefi bilgi, naiv hayat bilgisi gibi aktivitesi yüksek bir bilgi çeşididir. Ondan reflexionla ayrılır. Açıklayıcı olmak bakımından bilimsel bilgi ile ortaklığı varsa da "amaçlılık" ile ondan ayrılır. Yani felsefi bilgi amaçlı bir bilgidir. Felsefi bilgi toplum hayatında bazı şeyler için bir kuruculuk görevi üstlenmiştir. Makro düzeyde hayat, insan ve evrenin açıklanması gibi konularla ilgilenmesi bakımından din ile bir yakınlığı vardır. Ancak açıklama ilkesi onu dinden ayırır.

Felsefi bilginin diğer bilgi türlerinden farklı olarak sırlı (esotherique) ve soylu (aristokratik) bir bilgi türü olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Gerçekten de o, akıl yoluyla, reflexionlu bir yaklaşımla kozmos ve toplumun sır ve ilkelerini çözme, bütüncü, genelleyici bir bilgi ortaya koyma çabasındadır. Bu nitelikleri göz önünde bulunduran düşünürler, bu bilginin üstün bir bilgi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Batı'da bile antik sitelerde ve kapitalizmin başlangıç dönemi Avrupa toplumları dışında, ona fevkalade bir değer verilmemiştir.

Felsefe yalnızca akılcı- eleştirici niteliği bakımından ele alınırsa, tarih boyu bütün toplumlara yaygınlaştırılamaz. Bu haliyle felsefeyi antikçağda Akdeniz çevresi toplumlarına, 15. yüzyıl sonrasında da Avrupa'ya ve kısmen de onun etkisindeki toplumlara ait bir bilgi türü saymak gerekir. Ancak o, kozmos ve insan üstüne, onların sırlarını, çalışma ilkelerini ortaya koyan

bütüncü-genelleyici bir yorum olarak alınırsa Doğu toplumlarının "hikmet" anlayışını da buna katmak ve felsefeyi diğerleri gibi geniş kapsamlı bir bilgi türü saymak mümkündür. Ne var ki felsefe ve hikmet yine de üst (entelektüel) düzeyde bir bilgi olarak (yatay) sahası daha dar bir bilgi türüdür.

Felsefenin bütün toplumlarda ilgi görmeyişinin en önemli sebeplerinden birisi, bireysel bilgi çizgisine yakın oluşu, spekülasyon yönünün ağır basması (en azından 20. yüzyılın ortalarına kadar), dolayısıyla da pratik hayatla bağının az olmasıdır. O, bu bakımdan naiv hayat bilgisine en uzak bir noktada bulunmaktadır. Esasen toplumlar o andaki hayat tarzına uygun düşen bilgi türlerine ağırlık vermektedirler. Mesela rekabet kapitalizmi bilimsel bilgiye, totaliter Marksist rejim öncelikle ideolojik bilgiye, (Northrop'un deyişiyle) Mesihçi toplumlar dini bilgiye ağırlık vermişlerdir. Bunların hepsi söz konusu toplumların pratik hayatıyla bağlantılıdır. Halbuki salt felsefe hiçbir toplumsal pratiğe denk düşmemektedir.

Kişisel bir çizgiye yakın olmasına ve doğrudan toplumsal pratiklere denk düşmemesine rağmen felsefi bilginin de bir toplumsal niteliği vardır. Belli felsefi akımlar, konusunu da itici gücünü de içinde bulundukları toplumdan almışlar, içinde filizlendikleri sosyal eğilimlerle sınırlı kalmışlardır. Batı tarzı bir felsefe ile diğer toplumlarda tarih boyu pek çok ilişkiler kurulmasına rağmen bir gelenek oluşturamayışının sebebi budur. Gerçekten de antikçağ insan felsefesi, Rönesans'ın devlet ve hukuk felsefesi, 19. yüzyılın materyalist felsefesi, felsefenin toplumla ilişkisinin tipik örnekleridir.

Etkilendiği kadar felsefenin toplumları etkilediğine dair pek çok örnek verilebilir: ABD de pragmatik felsefenin topluma yön vermesi; Marksist felsefenin uzunca bir zaman dünyanın geniş bir kesiminin hayat felsefesi haline gelmesi bu arada zikredilebilir. Bu etkileyiş de felsefenin amaçlı bir bilgi türü oluşuyla açıklanabilir. Çünkü o politik bir bilgiye, dolayısıyla da ideolojiye dönüştürülebilme imkanına sahiptir. Hayat felsefesi veya dünya görüşü de bu anlama gelmektedir.

Buraya kadar sözünü ettiğimiz bilgi türleri, ilerde açıklayacağımız toplum ve onun belli katlarıyla ilişkilerinin yanında birbirleriyle de ilişkiler içerisindedirler. Öncelikle belirtelim ki her toplum ağırlık dereceleri farklı olsa bile hemen tüm bilgi türlerine ihtiyaç duyar. Sağlıklı bir sistem, birbirleriyle uyum gerektirir. Bu ise türlerin kendilerine has perspektifleri içinde kalmalarına, başkalarının bakış tarzına karışmamaya, onların görüşlerini yok saymamaya veya kendine bağımlı kılmamaya bağlıdır.

6. BİLGİNİN TOPLUMSALLIĞI YA DA BİLGİ-TOPLUM İLİŞKİSİ

Sosyolojinin ve onun tüm alt birimlerinin temel konusu, ele aldığı sosyal olgunun oluşum ve değişimidir. Bu bağlamda altı çizilen noktalardan birisi de herhangi bir olgunun toplumla olan bağlantısıdır. Daha açık bir ifadeyle siyasetin, eğitimin, dinin ve nihayet bilginin toplumla olan ilişkisidir. Burada ilk bakışta bir paradoks varmış gibi gözükmektedir. Çünkü bir sosyal olgunun bir başka sosyal olgu ile (meselâ dinin siyasetle, ailenin ekonomi ile ilişkisi) toplum denen aynı sistem içerisinde yan yana ilişkiler olarak anlamlıyken, bunlardan herhangi birisinin toplumla ilişkisinden bahsetmek pek de tutarlı olmayan bir görüntü vermektedir. Çünkü bunların herhangi birisi ilişkiye getirilen toplumun bir parçasıdır, bir başka deyişle toplumun dışında ayrı bir kurum yoktur. Ne var ki olup biteni açıklayabilmek için lokalleştirilmekte, her sosyal olgunun ana gövdeyle ilişkisi üzerinde durulabilmektedir. Şüphesiz bu yaklaşım Bilgi Sosyolojisi için de geçerlidir ve bu çerçevede asıl sorun bilgi-toplum ilişkisinin nasıl yürüdüğüdür.

Genel ya da özel olguların birbirleriyle ilişkisinin gösterilebilmesinin belli yolları vardır. Genellemeden uzak bir açıklamaya

ulaşabilmek ve bu iki alanın bağlantısını kurmak için ya ikisi arasında bir ya da daha fazla ortak nokta tespit edilip burada birbirlerine nasıl değdikleri gösterilmeye çalışılır; ya da her iki olgunun daha alt birimleri bulunarak bunların herhangi birinden diğerine uzanan köprünün gösterilmesi sağlanır. Buradaki sebeplere değinildiği oranda da konu açıklanmış olur.

Sosyolojizmin kurucusu olan Durkheim'a göre yargılarımızın kökeninde bütün düşünce hayatımıza hükmeden birtakım öncüller vardır; bunlar, Aristo'dan beri filozofların anlam kategorileri dedikleri mekan, saman, sınıf, sayı, sebep, öz, kişilik ve benzeri bu öncüllerden bazılarıdır. Bunları içine katmadan hiçbir şeyi düşünemeyiz (Durkheim,1998,140).

Bu söz konusu kategoriler bir biçimde toplumsaldırlar. Toplumsal farklılaştırmanın dışında bunları açıklama şansımız yoktur. Meselâ zaman kavramının kendisini bölmek ve ölçmek için kullandığımız süreçler veya onu ifade ettiğimiz nesnel işaretler olmaksızın ne olabileceğini tasarlama şansımız bile yoktur. Daha açık bir ifadeyle, yılların, günlerin ve saatlerin birbirini izlemediği bir zaman tasavvur edilemez. Bunlar ise toplumlar ve kültürler tarafından belirlenmiş ve üzerinde ortak uzlaşmalara varılmış ölçeklerdir (Durkheim, 1998,141).

Aynı değerlendirme mekan ve diğer tüm kategoriler için yapılabilir. Sözgelimi, bir şeyi ancak, bir başkasının yanında, önünde veya arkasında, güney veya kuzeyinde olarak düşünülebiliriz. Bunların ise aynı uygarlığın insanları tarafından konulmuş ölçekler olduğunda şüphe yoktur.

Her ne kadar bazı düşünürler bu kategorilerin yaratılıştan gelen, tecrübeden önce var olan ve eylemleri şartlandıran kalıplar olduklarını iddia ediyorlarsa da bu yaklaşım ciddi zorluklar doğurmaktadır. Bir kere bunların insan anlığında nasıl oluştuğu açıklamasız kalmaktadır. Kaldı ki bunlar çağa, topluma, zamana göre değişmekte hep yeniden kurulmaktadır. Meselâ mekan kategorisi her yerde aynı olmamaktadır Yine kategorilerdeki ortak kanaat, toplumsal düzen zorunluluğuyla açıklanabilir. Zira eğer bu kategorilerde asgari bir uzlaşma olmasaydı insanlar bu kategorileri kullanamaz, anlaşamazlardı (Durkheim, 1998, 149).

Ancak Durkheim söz konusu kategorilerin aposteriorik bir yaklaşımla, salt ampirik kökenli oluşlarını da reddeder. Çünkü ampirik sonuçlar her zaman ortak bir uzlaşmayı sağlamazlar, toplumsal konsensus daha farklı bir çizgidir. Buna bağlı olarak da toplumsallık daha karmaşık bir mekanizmadır. Düşünürün bu yargılarının eleştirilebilir yönleri bulunsa da bilgi ve toplum arasındaki genel ilişki açıkça kurulmaktadır. Bundan sonra yapılabilecek iş, ikisinin değme noktalarının belirlenmesidir.

Bilgi ve toplum arasındaki ilişkinin gösterilmesi, bilgi sistemi ve alt birimleriyle, toplumsal sistem ve onun alt birimleri arasındaki ilişkilerin gösterilmesi anlamına gelir. Sözgelimi bir toplum kesiti olan aydınların, bilgi sisteminde bilgi türlerinin ilintisi bilimsel bilgi çerçevesinde kurulabilir ve kısaca denebilir ki esasen modern bir oluşum olan aydın epistemik bir cemaattir, her bilgi türüyle bir ilişkisi varsa da özel olarak bilimsel bilgiye göre oluşmuş bir olgudur. Bilimsel bilgi aydın ile birlikte vardır ama aynı zamanda aydın da kendisini daha çok bilimsel bilgi ile tanımlamaktadır.

Demek ki bilgi toplum arasındaki ilişkinin gösterilip epistemik düzeyin üzerinde bir kanaate varılabilmesi kısaca toplum ve bilgi sistemlerinin alt sistemlere ayrılması ve bunlar arasındaki ilişkinin gösterilmesi demektir.

1- GURVİTCH'E GÖRE TOPLUMSAL BİRİMLER

Bu iki sistemin karşı karşıya getirilerek alt birimlere ayrılmasının tipik bir açıklamasını G. Gurvitch'te görmekteyiz. Daha önce de belirtildiği üzere Gurvitch'e göre bilgi de toplumsal açıdan bilgi türlerine ve bilgi şekillerine ayrılıyordu. Aynı şekilde toplumsal sistem de alt birim ve bölmelerden oluşmaktaydı. Düşünür toplumu dikey ve yatay pek çok bölmelere ayırıp kurumsal ilişkilerini göstermeye çalışmış ve sosyal bilimler literatüründe "derinlemesine sosyoloji" ve "plüralist sosyoloji" olarak bilinen sosyal kategorilendirmeleri ortaya koymuştu.

Biraz daha açarak söylemek gerekirse Gurvitch'e göre toplum basit ve yalın bir varlık değildir, yatay ve dikey düzlemde

kat ve bölmelere ayrılmış karmaşık bir yapıdır. Dikey düzlemde ilk görünen fiziki yapının altına, derinliklerine doğru indikçe daha incelikli bir durumla karşılaşırız. Sözgelimi nüfus daha yüzeyde bir harekettir, ama mesela o toplumun aile yapısını anlamak için daha derine inmemiz gerekir. İnsanların nelere inandıkları, nelere sevinip üzüldükleri ise daha incelikli bir dokudur ve şüphesiz daha derinlikli bir anlamayı gerektirir.

Yine düşünüre göre toplumun bir de yatay bölmeleri vardır. Aynı seviyedeki gruplar ve örgütsel yapılar yatay bölmeleri oluşturur. Meselâ aile ve ekonomi kurumları arasındaki ilişki yatay bir ilişkidir. Bu bağlamda pek çok değişkenin ilişkiye getirilmesine plüralist/çokçu sosyoloji adını vermektedir.

Gurvitch toplum ve toplumlar arasındaki ilişkiyi gösterirken, kuruma göre bu söz konusu yatay ve dikey bölmelerin farklı biçimde kategorilendirilebileceğini ileri sürmektedir. Sözgelimi hukuk kurumu açısından toplum dikey olarak altta örgütsüz ve üstte örgütlü kesitlerine ayrılıp bunlara denk düşen hukukun da altta spontane kurallar ve üstte organizeli bir hukuk alanlarına ayrılırken; din ile ilişkisi bakımından toplum, altta genel halk katlarına karşılık üstte dini daha bilinçlice bilen ve yaşayan bir seçkin kesimlerine ayrılmasının, dinin de buna karşılık altta sıradan müminler çoğunluğu, yukarıda ise ruhban sınıfının bulunduğu söylenebilir.

Gurvitch, Bilgi Sosyolojisi açısından toplumsal yapıyı önce makro ve mikro sosyolojik düzeylere ayırır. Makro sosyolojik düzey, her türlü sosyal unsuru bünyesinde taşıyan yapıdır. Siyaset bilimcilerin global toplum adını verdikleri ve doğrudan bir üst topluma bağlı bulunmayan, her türlü toplumsal süreci kapsayan ve dışarıya göre kendi içinde birlik sağlamış; kabile, site, krallık, imparatorluk, ulus gibi beşeri birlikteliklerdir.

Bazı sosyal bilimciler buna topyekün toplum derken Durkheimci sosyolojide bunu tek kelime ile toplum (sociatal) denmektedir. Büyük "T" li toplum da denen bu makro sosyolojik düzeyin en temel özelliği bütün sosyal süreçleri kapsamış olmasıdır.

Gurvitch'in nitelemesiyle topyekün toplum bütün sosyal alt birimleri kapsayan bir üst sistemdir. Bütün bu grupların

üzerinde hukuki ve sosyal bir baskı gücüne sahiptir. Topyekün toplum yapılaşmış olması sebebiyle kısmi toplumsal yapılar arasındaki dengeleri sağlayarak sürekli kılar. Kısmi topluluklar ona göre nispi bir bağımsızlığa sahiptirler. Ulus olgusu, çağımızda topyekün toplumun en önemli biçimidir. Geçmiş dönemlerde kabile, kent, beylik/krallık, imparatorluk en belirgin topyekün toplum örnekleridir. Günümüzdeki ulus, modern bir olgu olarak biraz da yapay bir sosyal/politik birlikteliktir. Merkezi hükümet yapılarının bilinçli çabalarıyla yeniden inşa edilmişlerdir. Sınai/kapitalist sürecin demokrasi, piyasa ekonomisi ve insan hakları gibi değer ilkeleri ile eşgüdümlü olarak üretilmiştir. Dolayısıyla prototipi sanayi toplumudur. Daha önceleri bazı temel eğilimlere bağlı olarak teolojik, karizmatik, feodal, sosyalist toplum tipleri varolmuştur.

Gurvitch'e göre mikro-sosyolojik yapılar ise Batı sosyal bilimler literatüründe "social" de denen alt toplumsal oluşumlardır. Gurvitch, mikro-sosyolojik yapıları da kendi içerisinde "toplumsal görünümler" ve "gerçek toplumsal yapılar" (bir bakıma kategorik oluşumlar ve grupsal oluşumlar) olarak ikiye ayırır. Toplumsal görünümlerin en önemlileri kitleler, topluluklar ve birlikleridir. Daha önce de üzerinde durulduğu üzere kitleler, bir gerçeklikleri olsa bile grup dinamiğine sahip olmayan oluşumlardır; topluluk tek, birlik ise çok etkenli beşeri birlikteliklerdir.

Buna karşılık gerçek toplumsal yapılar bir grup dinamiği taşıyan aile, devlet, sosyal sınıflar gibi beşeri birlikteliklerdir. Aile bir meşruiyet dairesinde cinsel tatmin ve insan soyunun sürdürülmesine imkan verirken; devlet toplumsal düzeni sağlar; sınıflar ise ortak grupsal bilinç alanlarını oluşturur.

Burada toplumun alt oluşumlarının neler olduğu ve yüklenen anlamlar elbette tartışılabilir. Meselâ Gurvitch, birlikleri kapalı küçük gruplaşmalar olarak düşünür. Halbuki birlik toplumdan daha kapsamlı olabilir. Yine devletin, sınıfların bir dinamiğe sahip grup olup olmadıkları hakkında daha farklı görüşlerin olduğu söylenebilir. Ancak burada yine de önemli olan alt grupsal olgulara ayrılıp incelenebileceğidir.

Gurvitch'e göre bütün bu alt toplumsal oluşumların bilgi sistemi ile yakından bir ilgisi vardır. Bir kere sosyal oluşum şöyle yada böyle tüm bilgi türleriyle ilgilenir. Ancak bazılarında bazı bilgi türlerinin bir önceliği, ayrı bir önemi vardır. Meselâ sınıflar her türlü bilgi ile ilişkilidir. Yani naiv hayat bilgisinden teknik, dini, bilimsel bilgiye kadar hepsiyle bağlantılıdır; ama politik bilginin bir önceliği vardır. Çünkü sınıf olgusu kendine özgü bir bilince dayanır. Söz konusu sınıf bilinci ise bazen ideoloji olarak da nitelenen politik bilgiyi oluşturmaktadır.

Buraya kadar bilgi-toplum arasında bir ilişki kurmanın öncülleri verilmeye çalışıldı. Şimdi ilişki düzeylerini daha yakından göstermeye çalışalım.

2- BİLGİ-TOPLUM İLİŞKİSİNİN DÜZEYLERİ

Gurvitch'in de analizlerinden hareketle denebilir ki bilgi-toplum arasındaki ilişkinin genelde üç düzeyi vardır:

a) Topyekün toplumla bütün bir bilgi sistemi arasındaki ilişki

b) Her hangi bir toplumsal alt birimle bilgi sisteminin her hangi bir alt birimi arasındaki ilişki

c) Bir sistem olarak toplum veya bilgi sistemiyle bunlardan her hangi birisinin bir alt birimiyle olan ilişkisi. Bir başka deyişli bilgi sistemiyle bir alt toplumsal birim, veya topyekün toplumla bilgi türlerinden birisi arasındaki ilişki.

1- Birinci düzey iki sistem arasında makro seviyedeki ilişkidir. Bu çerçevede denilebilir ki her toplumun genel bir bilgi sistemi vardır ve dolayısıyla bu sistem içerisinde bütün bilgi türleri yer alır. Meselâ sanayi toplumunun naiv hayat bilgisinden teknik bilgiye, dini bilgiden felsefi bilgiye kadar her türlü bilgisi vardır. Ancak bilimsel ve teknolojik bilginin bir önceliği söz konusudur. Bu teknolojik bilgi onun kültür kodlarını taşır. Bu açıdan Rusya ve Amerika'nın teknolojik bilgi farklılıkları örnek verilegelmiştir. Amerikan teknolojisi daha incelikli ve hafif; Rus teknolojisi daha ağır ve kaba bir nitelik taşımaktadır. Toplumdaki bu temel eğilim başat bilgi türü veya bilgi şeklinin de etkisiyle diğer bilgi türlerini yönlendirmektedir. Sanayi

toplumunun bilgi şekli olarak deneysel bilgi tarzı; ve bilgi türü olarak da bilimsel bilgi ön plana çıkmakla kalmamakta bu diğer bilgi türlerine de yansımaktadır. Öteki bilgi türleri de onun rengini almaktadırlar. Sözgelimi sanayi toplumunun dini bilgisi de oldukça nominal bir bilgi özelliği gösterir. Kültürel içkinlik içinde dinin bazı naiv esprilerini anlamak ve meselâ bu içkinlik içinde vahyi bir yerlere yerleştirmek kolay değildir. Hatta bundan dolayı dini metinlerin otantikliğinin bir anlamı ve önemi yoktur. Metin zaten toplumsal bir üründür. Bu sebepledir ki Batı dünyasında dini metinlerin otantikliğine önem verilmemektedir.

Sanayi toplumlarının bilgi türleri genel olarak sanayi olgusuna uygun olarak uzmanlık temel esprisine dayanmaktadır ve sürekli değişmektedir. Buna karşılık modern öncesi ve dışı geleneksel toplumların bilgisi genelde tecrübi bilgi şekli üstüne kurulmuştur. Bilgi türlerinin öncelik sıralaması da toplumsallık derecesine uygundur. Yani en önemli bilgi türü naiv hayat bilgisi, teknik ve dini bilgi olarak sürüyor, politik ve felsefi bilgiler geri planda kalıyordu. Çünkü tecrübe doğrudan sosyal hayat ile ilgiliydi. Burada sosyal hayat ise toplumsal düzen ve hiyerarşiyi destekleyen, oluşturup pekiştirerek süreklilik sağlayan değer ve normlara dayanıyordu.

Sonuç olarak denebilir ki toplum tarzı genel olarak kendine özgülüklerde bir bilgi sistemi oluşturur; içerik, önem sırası gibi sorunları da kendince belirler. Bilgi sistemleri de kendilerine uygun toplumsal yapılara imkan tanır.

2-Bilgi-toplum arasındaki ilişkinin ikinci düzeyi, iki ayrı sistemin alt birimleri arsındaki ilişkidir. Gerçekten de farklı toplum düzeyleri farklı bilgi tür ve şekillerine yönelirler. Bu durum pek çok örnekle açıklanabilir. Meselâ bir tarikat ile dini bilgi, bir sınai kuruluşla teknolojik bilgi, aydın ile bilimsel bilgi, devlet veya sınıflar ile politik bilgi arasında kurulabilecek ilişki bu konuya örnek teşkil eder.

Bu çerçevede bir alt toplumsal birim olarak tarikat yada dini cemaat doğal olarak bir bilgi sistemi içindeki tüm bilgilere

ihtiyaç duyar. Müntesipleri güncel hayatlarında naiv hayat bilgisinden hikmetî bilgiye kadar her türlü bilgiyle iç içe bulunurlar, gereken yerde bunları hayatlarında yansıtırlar. Ama dine dayalı bir grupsal yapı olarak önceledikleri bilgi teknik, politik veya bilimsel bilgi değil tabii olarak dini bilgidir. Yani aşkınlık yüklü, anlam vermeli bir bilgiye olan ihtiyaçları daha fazladır. Hatta diğer bilgileri de mümkün olduğunca onun projeksiyonundan görürler. Bu durum o bilgi türlerinin perspektifini değiştirmese de bir seçicilikle önemseme, yorumlama, en azından eylemin başına bir niyet ekleme gibi durumlarla dini bilgisel bir yön kazanır.

Şüphesiz bu tarikatın dini bilgisi de toplumsallığın gölgesi altındadır. Cemaat genele göre bazı özel tercihlerde bulunuyorsa da, bu anlayışlarına toplumun, konjonktürün eğilimleri yansır. Dünyeviliğin bir hayli ön plana çıktığı günümüzde dini grupların sosyal hayat şartlarını oldukça yüksek tutmuş olmaları bunun bir delilidir.

3) Üçüncü düzey bilgi ya da toplumsal sistemlerden her hangi birisinin, karşı tarafın bir alt birimiyle olan ilişkisidir. Meselâ bir aydın kesimin, bir dini cemaatın, bir sosyal sınıfın, genel bilgi sistemiyle ilişkisi ve yine politik, dini, bilimsel, teknik bilgi türlerinin genel toplumsal sistemle olan ilişkileri buna örnek verilebilir.

Bu çerçevede mesela bir sosyal sınıfın bütün bilgi türleriyle ilişkisi vardır. Politik bilginin bir önceliği olsa da sistemin bütünü onun için de her haliyle geçerlidir. Hatta politik başat bilgi türü fevkalade öncelenmiş, diğerlerini de yönlendirici, yer yer kapsayıcı bir biçim kazanmıştır. Bundan dolayıdır ki Marksist literatürdeki ideoloji, genel politik bilgi türünden daha kapsamlı bir anlam ifade etmektedir. Burada ideoloji bir tür olmanın ötesinde bir bilgi şekli olarak işlev kazanmaktadır. Çünkü sınıf bir sınıf bilincine göre vardır ve bu sınıf bilinci diğer tüm bilgi türlerini yok saymayı getirmiyorsa da sıradan bir politik bilgi türünden daha fazla bir anlam taşımaktadır.

Öbür uçta bir örnek de politik bilginin toplumla ilgisidir. Hemen akla geldiği üzere bütün bir toplum politik bilgi

ile ilişkilidir. Valery Tarsis'in de belirttiği gibi biz siyasetle ilgilenmediğimizde de siyaset bizimle bir biçimde ilgilenmektedir. Ancak siyasal toplumla politik bilginin bağlantısı daha farklıdır. Burada her şeyin bir siyasal anlamı vardır. Antropolog Delanay'ın belirttiği gibi toplumun siyaseten üretimi bütün kurumsal yapıların gizil işlevidir. Devlet kutsaldır ve ordu gibi onu temsil eden kurumların bir önceliği vardır. Bütün bir toplum devlet için, onun hedeflerini gerçekleştirmek üzere vardır (Delanay, 2001).

Sonuç olarak bu mikro sosyolojik yaklaşım düzeyinin sadece belirgin gruplar için geçerli olmadığı, herhangi bir grupsal oluşum için de alınabileceği bilinmelidir.

3- BİLGİ-TOPLUM İLİŞKİSİNİN BAZI TİPİK SORUNLARI

Daha önce de belirtildiği üzere Bilgi Sosyoloji'sine göre genelde toplumsallık ve bilgi sistemi arasında bir denklik vardır ve bu denklik işlevselcir. Sosyal varlığın ihtiyaçlarına denk düşecek şekilde bir bilgi örgüsü ve yine aynı şekilde varolan bilgi örgüsünü yansıtacak bir toplumsal olgu söz konusudur. Toplumu ve bilgi sistemini baş harfleriyle gösterirsek bu denklik (T = B) şeklinde bir denklemle gösterilebilir.

Bilindiği gibi bu formülde gösterilen sisteme iki taraftan da bir girdi sağlanabilir Ancak bir süre sonra bu değişim dengenin öbür ucunda da yansımasını bulur ve bozulan denge yeniden sağlanır. T kutbundan bir girdinin sağlandığını düşünelim, bu yeni durumda T, T1 olmuştur. Bir süre sonra B de B1 e dönüşecek ve bu böylece devam edip gidecektir.

Ne var ki bilgi sistemi ve toplumsal düzen arasındaki bu ilişki mutlak değil, görelidir. İki sistem arasında bir açıklık her zaman bulunur. Çünkü toplumlar özellikle kültürleşme süreciyle, kendi yapısının bir ürünü olmayan bir bilgi edinebildiği gibi, toplumsal değişim, dolayısıyla yeniden yapılanmalarda yeni bir bilgi örgüsüne neden olabilmektedir.

Demek ki bilgi-toplum arasında bir denklik vardır ama birebir tekabüliyet yoktur. Bu çerçevede mesela her zaman büyük

düşünürler bilgi birikimi bakımından güçlü kabul edilen toplumlardan çıkmamışlardır. Sıradan dahi bile her zaman toplumla paralellik göstermemiştir (Meriç, 1974, 215). Fikri hareketler de çok defa onu kışkırtan şartlar içinde gelişmişse de gelişmenin odağında ferdin toplumu aşan önemli bir rolü bulunmaktadır. Bunun içindir ki büyük zekalar Buda, İsa, Sokrat, gibi düşünürler toplumları tarafından mahkum edilebilmişlerdir.

Toplum-bilgi arasındaki söz konusu açıklık modern çağlarda daha da artmıştır. Çünkü toplumlara, teknik imkanlara da bağlı olarak ekstra bir bilgi girdisi sağlanabilmekte ve bu bilgiler sağlıklı bir biçimde toplumsal yapılara yansıtılamamaktadır. Meselâ tüketim düşüncesi, tüketim imkanlarından önce gitmektedir. Bu da toplumsal rahatsızlıklara neden olmaktadır.

Yine modern çağlarda batı dışındaki pek çok toplumda çağdaşlaşma denen dönüşüm ve dönüştürücülük, planlı ve yapılırımlı uygulamalar, naiv bir kültürleşmeden farklı olarak gelişmekte, sorunlar doğurmaktadır. Bu çerçevede kurumsal gelişmeler, meselâ zihniyet dönüşümleri, toplumlara özgülüğün en iyi göründüğü alan olan simgelerin dönüşmesi, meselâ sembollerin gittikçe işaretsel ile yer değiştirmesi, toplum ve bilgi arasındaki ilişki biçimini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Bilgi Sosyolojisinin bir başka yapısal sorunları diyebileceğimiz bu bölümdeki açıklamalardan sonra artık "disiplinin asıl tartıştığı sorunlar"a girebiliriz ki bunların başında "zihniyet sorunu" gelmektedir.

II. Bölüm
BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN TARTIŞTIĞI SORUNLAR

1. BİR BİLGİ OLGUSU OLARAK ZİHNİYET SORUNU[1] (MAHİYETİ, OLUŞUMU, TÜRLERİ VE BAZI PROBLEMLERİ)

Bilgi Sosyolojisi'nin önemli konularından birisi şüphesiz zihniyet sorunudur. Weber'den beri sosyal analiz için aktörlerin anlam dünyalarının bilinmesi gerektiği kabul ediliyor. Esasen bir sosyal çözümlemeyi, insan dışı öğelerden kurulu bir dünya olmaktan çıkarıp insanı işin içine sokmanın yegane yolu da budur. Söz konusu edilen anlam dünyası genelde "zihniyet (görüş-tarzı)" olarak adlandırılmakta ve her kayda değer sosyal- kültürel oluşumun, gerisindeki bir zihniyet oluşumunun ürünü olduğu kabul edilmektedir. Meselâ bu anlamda Werner Sombart ve Max Weber, günümüzün önemli olgusu kapitalist düzeni böylesi bir zihniyet unsuru ile açıklamaktadırlar.

Sosyal/kültürel dünyamız, kognitif, normatif ve maddi yönlerden kurulu bir yapı olarak düşünüldüğünde[2] zihniyet bunlardan kognitif olana ait bulunmaktadır. Gerçi bu yapı öğeleri birbirlerinden bütünüyle soyutlanmış değildirler ve her biri

1 *Bu bölüm Tezkire Dergisi, Vadi Yayınları, 1997, sayı 11-12, s.123-152* de yayınlanmıştır.

2 Geniş bilgi için bkz.. Beylü Dikeçliğil, "Kültür Kavramının Analizi veya sosyal Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik gelişmeler, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994.

diğerinde kendi temelini ya da yansımalarını bulmaktadır. Mesela zihniyet öncelikle kognitif yapı ile ilgili olmasına rağmen kendini somut kurumsal yapılarda yansıtmaktadır. Zihniyet çözümlemeleriyle tanıdığımız S. Ülgener, zanaatkârlık, sanat-edebiyat ve özellikle ekonominin zihniyetin en çok yansıdığı alanlar (Ülgener, 1983, 24) olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. Hatta daha ilginci, dünden bugüne bilişsel/inançsal alanın bir kurumu olan din ile maddi alanın belirgin kurumu olan ekonomi arasında sıkı bir ilişki gözlenegelmiştir. Esasen zihniyet bu bileşkede ortaya çıkmış, sosyal/kültürel bağlantıları, oluşum ve dönüşümleri kuran bir faktör olmuştur.

Bütün bunlardan sonra denebilir ki her türlü alanın zihniyetle bir ilişkisi vardır. İdeoloji bir zihniyet formudur, aydınlar bir zihniyet taşımaktadırlar, eğitim bir zihniyet işidir, bir bilim zihniyeti vardır, vb. İşte burada bu zihniyet sorununu ele alıp tartışmak, mahiyet, oluşum ve türlerini açıklamak istiyoruz. Bilgi Sosyolojisi çerçevesinde ortaya konan metin mümkün olduğunca ana başlıkları kapsamakta ve bütünlüğün sağlanmasına çalışılmaktadır. Burada amacımız, önemli bir sosyal çözümleme faktörü olan zihniyeti tasvir etmek ve bazı noktaları tartışmaya açmaktır.

1- ZİHNİYET KAVRAMI VE MAHİYETİ

Modern literatürde bilinç (felsefe çevrelerinde görüş-tarzı) ile karşılanan ama daha oturmuş bir kullanıma sahip bulunan "zihniyet" kelimesi, zihin kavramından gelir. Zihin ise genelde, algılama, anımsama, düşünme, değerlendirme, karar verme süreçlerinde rol oynayan yetenekler bütünüdür. Yansımaları, duyumlar, algılar, duyular, bellek, arzular, çeşitli akıl yürütme biçimleri, güdüler, tercihler, kişilik özellikleri ve bilinçdışı gibi oluşumlarda görülür; düşünme, bilgi, niyet (amaç) gibi olgularla birlikte ele alınır (Ana Britannica, C. 22, "Zihin" maddesi).

Zihinle bağlantılı olan zihniyetin de bilgi ile ve ilk bakışta önemli bir kısmı kişisel gözüken bu süreçlerle kopmaz bir bağı var ise de, salt zihinsel olmasının ötesinde, çok yönlü, karmaşık ve özellikle toplumsal bağlantılara sahip bir olgudur. Bilgi

Sosyolojisi'nin önemli bir konusu olması da bu yönünden kaynaklanmaktadır. Söz konusu noktaya dikkat çeken P. Berger'ye göre zihniyet; düşünce, fikir, teori veya anlamın ileri düzeyde geliştirilmiş yapıları ile ilgili değildir. Günlük yaşamda bilinç, entelektüeller için bile pre-teorik bir yapıdır (Berger, 1885, 24). Bu bağlamda mesela "Modernliğin farklı bir şey olduğu ve üstün olduğu kanaati bilimsel teorik bir önerme değil, bir bilinç olayıdır. Belki bilimsel olarak savunulması ve ispatlanması mümkün değildir, ama yön verici olarak güçlü bir bilinç olgusudur.

Zihniyeti salt bir zihin süreci olmaktan çıkaran şey de şüphesiz onun toplumsallığıdır. Belli zihinsel dayanakları bulunsa bile, aşağıda ele alınacağı üzere, sosyal yapılarla olan bağlantılarıdır. Bunlar aynı zamanla insanlara gerçeğin tanımlarını verirler. Buna göre de aynı olgu ve olaylar değişik çağlarda ve toplumlarda farklı biçimlerde yorumlanırlar. Sözgelimi aynı olay pek çok geleneksel toplumda doğaüstü şartlarla açıklanırken, modern toplumlarda fiziksel bir nedene bağlanmaktadır.

Burada zihniyet için belirtebileceğimiz en açık yargılardan birisi şüphesiz onun "zihinsel-toplumsal süreçler bileşkesinde ortaya çıkmış bir olgu" olduğudur. Ancak öyle gözüküyor ki zihniyette, zihinsel süreçlerin ve toplumların kendine özgülüklerin yanında çağının global eğilimlerinin de önemli bir katkısı bulunmaktadır.

Zihniyeti "attitüte" kavramıyla ifade eden M. Turhan'a göre o, kültürlerin insan ve tabiata bakış tarzıdır. Dolayısıyla kültürler arasındaki hayret verici çeşitliliği, yerine göre de ciddi benzerlikleri sağlayan şey de işte bu attitüte'dür. Bu açıdan baktığımızda eski Yunan öncesi ve dışı toplumların ortak bir özellik taşıdıklarını, birbirlerine benzediklerini, belli türden bir zihniyetin de Yunan medeniyetini diğerlerinden ayırdığını görmekteyiz. Yine Turhan'a göre bu zihniyeti diğerlerinden ayıran ne yüksek tekniği, ne bilgi yoğunluğu, ne insan ilişkilerinde gösterdiği maharet ve ne de soyut düzeyde alındığı takdirde ilmi ve felsefesidir. Esasen o, bu konularda çok ileri düzeylerde değildi, ama etkisini yüzyıllar sürdürecek bir zihniyete sahipti

(Turhan, 1987,46-7). Yunan medeniyetine süreklilik kazandıran bu zihniyetin esası da insan ve tabiatı mümkün olduğunca objektif olarak incelemekti. Söz konusu objektiflik din anlayışında, sanat görüşünde ve felsefesinde etkin olmuştu.

Kültürel yapılar içerisinde zihniyetin konumunu bize açık bir biçimde veren bu anlayış, günümüze taşındığında "ilim zihniyeti' olarak ifade ediyordu. Şüphesiz her zihniyetin, (diğer yaklaşımlarının yanında) bir eksen bilgi anlayışı da vardır, ama zihniyet bundan daha fazla bir şeydir. O, genel toplumsal eğilimleri de kapsayan ama Berger'nin anlatımıyla sosyolojik açıdan entelektüel düzeyde işleyen bir süreçten daha fazlaca bir şeydir.

Konuyu daha geniş bir perspektiften alan S. Ülgener'e göre zihniyet kavramı, dünya görüşü, çağın anlayışı, etos ve kültür ile karşılaştırılabilir; yeter ki tanımlamadaki özellikleri kapsayacak şekilde kullanılsın. Genelde tüm paralelliklerine ve bir değer içermesine rağmen zihniyet, kültür ve ahlâk ile özdeş değildir. Ahlak genel olarak sistemin içeriğine yönelik bir duyuş ve inanıştır; buna karşılık zihniyet, öyle bir yönü bulunsa bile kendini bir takım hareket ve davranış normları halinde açıklayan bir yaşama sistemidir. Bu bakımdan da mesela "iktisat ahlakı" ile "iktisat zihniyeti" arasında bir ayırım yapmak gerekir. Zihniyet, fiil ve hareketlerimizin iç ve öz malı olarak dokusu dışında değil içindedir, "İktisat ahlâkı" ise belli bir hareket kuralının takipçisi (yerine göre emredici) faktörü olarak davranışlarımızın üstünde ve karşısında demektir. Birinde ayrılıkgayrılık diye bir şey yok, ama öbüründe bir karşı karşıya geliş, bir çelişme, en azından bir diyalog vardır. Zihniyet analizlerinin eksiği de bu ikisini birbirine karıştırmaktan kaynaklanıyor (Ülgener, 1983, 21).

Bu açıklamalarla da bağlantılı olarak Ülgener, zihniyeti şöyle tanımlar: "Zihniyet, (bir iktisat sujesi olarak) insanların benimsedikleri hareket ve davranış normlarının, söz ve deyim halinde ve çoğu kere telkin yollu açıklanışı, bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısından bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamıdır. Daha kısası dünyaya ve ilişkilerine içten doğru bir tavır alıştır" (Ülgener, 1983, 19).

Tanımda kullanılan öğelerin altını tekrar çizmek gerekirse bunlar, zihniyetin, hareket ve davranışlara yön veren normlar olmaları, benimsenmeleri, çoğu kere de bir telkin ifade edecek biçimde söz veya deyim halinde ifade edilmiş olmaları; söz konusu değer ve hükümlerin belli bir bakış açısında bütünleşmiş bulunmalarıdır. Örneklendirmek gerekirse (Ülgener'e göre) "vakit nakittir" ve "acele işe şeytan karışır" şeklindeki iki deyim, hem bilgi, hem davranış içermeleri ve geniş bir kesimde yansımaları itibariyle, geleneksel ve modern iki farklı zihniyeti temsil ederler ve gerilerinde çok yönlü ve bütünlüklü bir oluşumu taşırlar. Hatta daha ötede belli dönem ve çağların ortak bir özelliğini yansıtırlar.

Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki zihniyet, "insan ya da toplumların; insan, toplum ve doğa üstüne düşünce tarzı, onları algılama biçimi" olarak tanımlanabilir. Zihniyet bir bilgi türü değil, bir bilme tarzıdır. Bu bakımdan zihniyet tüm bilgisine rağmen salt bir bilgi işlemine indirgenemez. Her şeyden önce bilişsel dünyanın toplumsal şartlarla kesişme noktasında meydana gelir. Toplumsal şartları ifade eden gelenek, din ve daha kapsamlı görünümüyle kültürden tüm benzerliklerine rağmen farklı bir şeydir.

Bu bağlamda kültür, içkin, dolayısıyla ulusal bir oluşum olarak bir toplumun yaşama imkanlarının maddi ve manevi verilirinin tamamını kapsar. Halbuki söz konusu ettiğimiz zihniyet, bir kültürün tüm verilerini değil belli bir yaklaşım biçimini ifade eder. Üstelik ulusal çizgi ile sınırlı olmaksızın çağın global eğilimlerini de üzerinde taşıyabilir. Zihniyet gelenekle de özdeş değildir. Çünkü gelenek zihniyetin oluşum şartlarından sadece birisidir. Ancak burada söz konusu edilen gelenek, tüm tartışmalara rağmen bir zihniyet türü olarak algılanmak istenen "geleneksellik" değil, bir sosyal kültürel kategori olarak gelenektir.

Bilişsel inançsal bir yapı ve insan eylemlerine yön veren bir değer sistemi olarak dinin de zihniyetle sıkı bir ilişkisi vardır, ancak zihniyet bir dini temele de indirgenemez. Çünkü dinin, özellikle ahlâk kesitindeki değerleri zihniyet için önemli bir

rol üstlenseler de aşağıda görüleceği üzere zihniyet bu ahlaki düzlemin toplumla kesişme noktasında meydana gelmektedir.

Bu belirtilenlerden de anlaşılacağı üzere zihniyet, doğası itibariyle bilişsel-inançsal-değersel bir muhtevaya (kognitif bir çerçeveye) sahipse de bu muhteva toplumla ilişkisi yönünden zihniyet vasfı taşımaktadır. Bu bakımdan zihniyetin oluşumuna geçmeden zihniyetin toplumsallığı üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

2- ZİHNİYETİN TOPLUMSAL BOYUTU

Genel sosyolojinin (en açık temsilini Durkheim'de bulan pozitivistik sosyolojinin) yaygın bir yargısına göre, şöyle ya da böyle her şey toplumsaldır. Ne var ki bu toplumsallık çoğu kere "toplumsal kaynaklı" lık olarak algılanmıştır. Buna göre mesela bütün kurumları, o toplumun kendi şart ve ihtiyaçlarından doğmuştur. Halbuki bu yolla nice kültür alıntılarını, yüksek tipli dinlerin oluşumunu, vb. açıklamamız mümkün değildir. İşin gerçeği her şey bir biçimde toplumla ilgilidir, ama bu ilgili olmak topluma indirgenebilir olmak anlamına gelmemektedir. İşte bunun en açık örneklerinden birisi zihniyet olgusudur. O, toplumdan soyutlanmakla da, her haliyle topluma indirgenmekle de çözülemeyecek bir sorundur.

Felsefe çevrelerine göre zihniyet öncelikle bilişsel bir dünyadır, insan ve toplumların kendisini ve çevresini algılama biçimidir, ancak toplumlarla doğrudan bağlantılı değildir, bir kategorik yapıdır. Bu bakımdan da meselâ bir doğu zihniyeti bir de batı zihniyeti vardır. Buna göre de Batı zihniyeti, genel olarak; girişimci, rasyonel, demokratik, vb. iken Doğu zihniyeti, kamucu, irrasyonel, hiyerokratik, vb. özellikler taşımaktadır.

Gerçi zihniyeti bir kategori olarak alma eğilimi sosyal bilimciler arasında da yaygındır. Meselâ Weber'e göre rasyonel olan ve rasyonel olmayan iki zihniyet tipi vardır; tüm toplumlar bu iki zihniyet tipinden birisine girmektedirler. Yine günümüzde yaygın bir anlayışa göre geleneksel ve modern iki zihniyet tarzı vardır ve toplumların kendilerine özgülüklerine fırsat

vermeyecek şekilde bunlardan birisinde yer almaktadırlar. Ancak Pareto ve kısmen Berger'de bu, aynı toplumun içinde iki katlı bir yapı olarak ele alınmaktadır. Pareto'ya göre toplumlar, altta "bakiyeler" ve üstte "türevler"den oluşan iki tabakalı bir yapıya karşılık, iki bilinç düzeyine sahip bulunmaktadır. Bakiyeler mantıklı olmayan bir bilinç biçimiyle işlerken türevlerin mantıklı bir bilgi sistemi vardır. Berger'e göre de, modern ve geleneksel bilinç, mutlaka ayrı toplumlarda bulunmazlar, aynı toplum içinde iki düzey halinde yan yana yaşarlar. Buna göre günümüz toplumlarının büyük bir kısmında, bir yukarıda kendine özgü paketleyicileri ve taşıyıcıları bulunan ve entelektüel düzeyde seyreden, yukarıdan aşağıya doğru halk katlarına nüfuz etmeye çalışan modern bilinç; bir de halk tabakalarının geleneksel bilinci bulunur.

Bu açıklamalara göre de zihniyet, toplumla ilişkisi olsa bile şartlarla birebir tekabüliyeti olmayan bir yapıdır; çünkü toplumsal içkinlikle yada kültürle sınırlı değildir.

Bunların yanında çağın değerleri, global eğilimler de zihniyet oluşumuna katılırlar. Sonuç olarak da hiçbir toplumla sınırlı olmayan "zihniyet biçimleri" varolur. Geçmişte mistik, duyumsal, rasyonel; günümüzde geleneksel, modern böylesi zihniyet figürleridir. Ancak toplumlar bunları kendine özgü biçimlerde gerçekleştirirler. Bilgi Sosyolojisi'ni ilgilendiren de bu gerçekleştirimlerdir.

Esasen, Bilgi Sosyolojisi için bilgi, salt zihinsel bir işlem olmadığı gibi zihniyet de basit bir zihin içeriği değildir, çok yönlü ve komplike bir olgudur ve her toplumsal yapı ile bir bağlantısı vardır. Bu bakımdan bütünüyle evrensel bir zihniyetten söz edilemez: Eğer öyle olsaydı ne özel bilimler ne de bilgi türleri arasında ayrımlar yapmak mümkün olmazdı (Gurvitch, 1985, 228)

Buradan hareketle denebilir ki modern veya geleneksel belli çizgileri taşıyan birer zihniyetten söz edilse bile, toplumlara göre farklı derecelerde modern ve geleneksel zihniyetler vardır. Esasen bunun alt yapısını onun oluşum sürecinde görmek mümkündür.

3- ZİHNİYETİN OLUŞUMU

Zihniyet oluşumuna pek çok toplumsal olgunun doğrudan veya dolaylı etkisi vardır. Şerif Mardin'e göre simge, mitos ve kültür kodu bunlardan bazılarıdır. Karmaşık anlamları ifade eden sembollere simge; sosyal olguları kutsallaştıran, sınıflandırıp hayatı dramatize eden yapılara mitos; toplumun bütününe mal olmuş ve kurumlar yoluyla devam eden sembol kümelerine ise kültür kodu adı verilir (Mardin, 1982, 89) ve bu faktörlerin çoğu kere önemli ama hep bilinçli-planlı bir etkinlik alanı olmadığını belirtmeliyiz.

Bilincin ilkece maddenin bir türevi olduğunu kabul eden materyalist yorumlar, zihniyeti, nesnel yaşamın insan üzerinde bıraktığı bilinçsel bir form olarak görmektedir. Meselâ bu çerçevede yer alan ve onu ideoloji kavramıyla karşılayan Marksizm'e göre bilinç bir yansımadır; ama toplumsal şartların etkisiyle ortaya çıkan dolaylı bir yansımadır (Mardin, 1982, 31). Onun için hatalı olmasa bile yanlış bir akıştır, zira ideoloji veya bilinç gerçeğe buğulu gözlükler arkasından bir bakıştır.

Zihniyet sorunu ve özellikle oluşumu üzerinde pek çok düşünür durmuştur. E. Durkheim'in mekanik dayanışmaya geçiş hakkındaki düşünceleri, F. Toennies'in cemaat-cemiyet ayrımı, T. Parsons'un model değişkenlerinin değişimine ilişkin görüşü, M. Levy'nin modernleşmenin bilincine ilişkin görüşü birer örnek olarak hatırlanabilir. Ama şüphesiz bunlara arasında en tatminkar olanı Max Weber'in görüşüdür.

Weber'in yaklaşımının esasını kurumsal süreçlerle bilinç düzeyindeki süreçler arasındaki karşılıklı ilişkiler oluşturur. Protestan Ahlakı üzerinde ifade edilen görüşe göre kurumları oluşturan bir bilinç hep öyle kalmaz; zamanla kurum, geldiği aşamaya uygun bir bilincin oluşmasıyla önceki bilinçten kopar. Örnekteki kapitalizmin şimdiki bilinci artık bir Protestan Ahlakı değildir (Berger,1985, 115).

Weber'i çıkış noktası yapan Berger'e göre de kurumsal süreçlerle, bilinç düzeyindeki süreçler arasında bir tekabüliyet yoktur. Dolayısıyla da bu durum modern dönemlerde kurumların

özerk gelişmesine imkan tanır. Hatta söz konusu gelişme, kurumlara kendi içkin yasalarıyla işleme ve üstten bir ilke belirlemeye tepki oluşturur. Meselâ buna göre Marksist bir sanayi olgusu belirlenemez.

Zihniyet tartışmalarının odağında Weber'in bulunduğunu söylemiştik. Bu bakımdan düşünürün konuya ilişkin görüşlerini (ünlü tezini) kısaca gözden geçirmekte yarar görüyoruz.

Weber, zihniyet oluşum ve değişiminin en önemli (baş) etkeninin din olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre dinin zihniyet belirleyiciliği, Marksın üretim sürecinin sosyal yapı aracılığıyla tek yönlü olarak üst yapı kurumlarını belirleyiciliğinden farklı bir şeydir. Weber'e göre yeni oluşan zihniyet deyim yerindeyse toplumda önceden varolan belli bilişsel bir yapının üzerine oturmaktadır. Mesela bir zihniyet biçimi olarak kapitalizm Protestan ahlakının etkisinde oluşmuştur. Bu etik düzlem olmadan kapitalizm doğamazdı. Ama söz konusu ahlak, Batı'nın sahip olduğu ve diğer toplumlarda bulunmayan ve rasyonalite adı verilen bir zihinsel temele dayanmaktadır. Weber, ünlü eserine yazdığı "Giriş" te bunu açık bir şekilde belirtir. Buna göre Batı'nın temelde bilim, kendini resim, müzik ve mimaride gösteren bir sanat, bu rasyonel anlayışa örnek verilebilir. Söz konusu kapitalizm de öteden beri her toplumda sırf kâr etme düşüncesine dayalı bir ticari anlayıştan değil, rasyonalite denen ayrıcalıklı bir eğilimden doğmuştur (Weber,1985, 16). Ekonomik hayatta bu, para birimleriyle bir sermaye hesabının yapılması düşüncesidir.

Buna göre de yeni bir zihniyet basamağı diyebileceğimiz kapitalist oluşumda bir dini ve sosyal etiğin önemli bir katkısı var ise de toplumsal şartların ve bu arada çağın genel geçer eğilimlerinin zikre değer bir etkisi yoktur. Meselâ kapitalizmin oluşumunda Batı'da 16. yüzyıldan itibaren gelişen keşif hareketleri, dünyanın yağmalanması, felsefe ve düşünsel arka planın değişmesi, feodalitenin yıkılması ve benzeri bir seri toplumsal şartın ve gelişmenin de kayda değer hiçbir etkisi yoktur. Önemli olan toplumda zaten bir veri olarak bulunan rasyonel tavır ve

bununla örtüşen bir püriten etiktir. Bir başka deyişle toplumda var olan bir rasyonalite (bilişsel bir çerçeve) ve bunu içselleştirmeye yarayan bir ahlâk, yani din öğesi söz konusudur.

Weber bu iki öğe arasındaki zihniyet oluşumunu, akılcılık ile akıl dışı eğilimler arasındaki gerilime dayandırır. İki eğilimden akılcılık kendini genelde dünya özel olarak da ekonomide gösterir; akıl dışılık ise din alanında ortaya çıkar. Dinin hayat ile ilgili sayıltıları, dinle ilişkili olsa da dini olan ile dünyevi olan arasında belli bir mesafe bulunur. İşte zihniyet bu dini irrasyonellikten, dünyevi rasyonelliğe geçiş düzleminde gerçekleşir.

Weber'e göre genel kural şudur: Nerede akıldışılık ile sosyal ve özellikle de ekonomik şartlar arasındaki çelişki derinleşirse kaçınılmaz olarak irrasyonellik de rasyonelliğe kayar. Söz konusu çelişki, dinin dünyaya karşı olan tavrı ile insanın dünyaya yönelip dünyalıklardan yararlanıp daha müreffeh bir hayat sürme arzusu arasındaki çelişkidir ki Weber buna "asketik gerilim" adını vermektedir.

Asketik gerilim, oluşumun sadece itici gücü olarak kalmaz, aynı zamanda rasyonelliği ve dolayısıyla dünyevileşmeyi kaçınılmaz kılar. Kapitalizm bu gerilimin bir ürünüdür. Esasen sorun Katolikliğin dünyaya karşı tavrı ile Batı insanının dünyaya olan eğiliminde ortaya çıkan çelişkinin akılcı bir püriten etikle aşılması sorunudur. Püriten etik dini kökenli ama akılcılık düzleminde üretilmiş yeni bir tutumdur. Burada kötü olan dünya Tanrı adına ilgilenilebilir kılınmaktadır. Ancak zamanla, dünya ile ilgilenilebilirlik, salt dünya ile ilgilenmeye dönüşmüş, bu da kapitalizmin temel esprisini oluşturmuştur.

Kapitalizmle ilgili zihniyetin oluşumunda arka arkaya gelen iki aşamaya dikkat edilmelidir. Birincisi püriten etik, ikincisi kapitalist tavırdır. Birincisi dindar bir zihniyettir, ama ikincisi din dışı (hatta yer yer karşıtı) ekonomik/dünyevi bir zihniyettir. Weber'e göre kapitalizm şüphesiz yeni bir zihniyettir; sırf çıkarcılığı ve kazanmayı içeren bir anlayış değil, kendine has ilkeleri ve yükümlülükleri de içeren ve artık dine ihtiyacı olmayan yeni bir ahlâk, yeni bir zihniyettir.

Görüldüğü gibi Weber'e göre zihniyet din ile toplumda var olan bir zihinsel eğilim arasındaki etkileşimden ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bunda diğer toplumsal şartların ve çağın belirgin eğilimlerinin kayda değer bir katkısının bulunmadığı kabul edilmektedir. İki değişken (din ve rasyonalite) ekonomi üzerinde birleşerek yeni bir zihniyetin oluşumunu sağlamaktadır. Halbuki genelde biliniyor ki kapitalizm denen zihniyet bir seri toplumsal şartın bileşkesinde meydana gelmiştir ki Batı'da 16. yüzyılda gerçekleşen keşif hareketleri, dünyanın yağmalanması, felsefe ve düşünsel arka planın değişmesi, bireyciliğin gelişmesi, feodalitenin yıkılması, bunlardan bazılarıdır.

Genelde Weber'i çıkış noktası yapmasına rağmen onu aşan daha anlamlı bir zihniyet çözümlemesini Sabri F. Ülgener'de bulmaktayız. Ülgener'e göre zihniyet genel olarak toplumun dini/ahlaki temeline bağlı olarak, ekonomik, sosyal, siyasal şartların bileşkesinde oluşan ve insanın; insan, toplum ve doğaya karşı genel bir bakış tarzıdır. Buna göre zihniyet Weber'de olduğu gibi iki değişkenin değil, pek çok değişkenin bileşkesinde ortaya çıkan bir olgudur. İlk zihniyet çözümlemecilerinden olan Sombart'tan hareketle Ülgener, bu şartların coğrafi şartlar, ekonomik konum, din (bu arada ahlâk ve hukuk), sosyal ilişki biçimleri ve siyasal yapı (Ülgener, 1983, 23) olduğunu belirtmektedir.

Ülgener'e göre de zihniyetle ahlak arasında önemli bir ilişki vardır. Ahlâk bir bakıma zihniyetin ilk naiv biçimi, ana maddesidir. Sosyal şartların içinden geçen bu ahlâk işlenerek zihniyete dönüşür. Bu açıdan bakılıp ekonomi baz alındığında, önce toplumda bir "iktisat ahlâkı" vardır. Bu ahlâk çoğu kere dinsel değersel boyutta belli emir ve yasakları içermektedir. Yani ideal çerçevede kültürün/dinin tavsiye ettiği bir buyruk ahlakıdır. Toplumsal şartlarla olağan ya da olağan dışı etkenlerle, çağın global eğilimleriyle birleşerek "iktisat zihniyeti" ne dönüşmektedir. Bu dönüşümde toplumun içinde bulunduğu imkanlar ve hatta imkansızlıklar önemli bir rol oynamaktadır. Mesela aşılamayan olumsuz durumlar dinden de yararlanılarak kabullenme

noktasında içselleştirilip genel geçer bir kanaate yani bir zihniyete ulaşılmaktadır.

Ülgener bu açıklamasını, İslâm tarihindeki zihniyet oluşumlarıyla örneklendirir. Buna göre İslâm'ın başlangıçlarında çalışmayı ve girişimciliği teşvik eden kendine özgü bir değersel "İktisat ahlâkı" vardır. Bu değersel ahlâk insanlara "ancak çalışmalarının karşılığı olduğunu", ahireti göz önünde bulundurmakla birlikte insanın "dünyadan nasibini unutmaması gerektiğini", vb. emretmektedir. İlk İslâm toplumunun heyecanı, güveni dünya kanjonktürel yapısının elverişliliği ile birleşen bu ahlâk, kendisini, dünyada da etkin ve egemen olmayı gerektiren bir anlayışı, iktisat zihniyetini getirir, böylece Müslümanlar kıtalararası ticaretle uğraşırlar, içlerinden büyük zenginler çıkar.

Ancak ortalama iki yüzyıl sonra toplumsal şartlar değişmiştir; fetihler durmuş, siyasi hayat bireyselliği olumsuz yönde etkileyen bir saltanata dönüşmüş, ekonomik imkanlar daralmış, İslâm coğrafyası donuklaşmış ve içinde bulunduğu bu sıkıntıları aşamayan Müslüman, durumunu içselleştirip meşrulaştırma yoluna gitmiş ve buradan yeni bir iktisat zihniyeti doğmuştur: Bu, mali sıkıntılar varsın olsun, çünkü dünya geçicidir, önemli olan ahirettir, insana bir lokma bir hırka yeter, şeklinde özetlenebilecek bir zihniyettir. Bu oluşum, verimi göz önünde bulundurmama, bunun için de zamanı önemsememe, acele etmeme ve benzeri ilkeleriyle hayatın bütününü en uç noktalarına kadar saran (yine Ülgener'in deyişiyle) tam anlamıyla bir "ortaçağ zihniyeti olup çıkar".

Ülgener'e göre ilk bakışta İslâm'dan doğduğu izlenimini veren bu zihniyet (kısaca bir lokma bir fırka felsefesi), doğrudan İslâm'ın görüşü değildir; şartlara göre oluşmuş bir mantığın İslâm'la da meşrulaştırılmış bir biçimidir. Şüphesiz İslâm'dan mevcut oluşumu meşrulaştırmada kullanılabilecek ilkeler alınmıştır ama İslâm'ın genel geçer görüşü bu değildir. Yoksa başlangıçtaki dinamik hayatı, dünya ile kurulan canlı ilişkileri açıklayamayız.

Görüldüğü gibi Ülgener'de zihniyet, Weber'in etik ilkesinin yanında büyük çapta sosyal şartlara dayanmaktadır. Ancak

kanaatimizce buna çağının global eğilimlerin de eklenmesi gerekir. Sosyal şartlan zihniyet oluşumunda önemli etkenlerdir, ancak onların hiçbirine tekabül etmez. Gurvitch'in ifadesiyle hiçbir öğretinin içeriği doğuş şartlarına indirgenemez (Gurvitch, 1985, 167).

4- ZİHNİYETİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMÜ

Ülgener'e göre zihniyetin, bir "satıh altı değerleri" olarak yüzyıllar boyu, satıh üstü şekil ve kalıplar derecesinde değişmediği söylenebilir. Gerçekten de zihniyetin kendine göre sebatlı bir yaşayışı ve dış etkilere karşı oldukça sert bir direnişi vardır. Şüphesiz zihniyet değişmez değildir, ama hemen bir şekilden yeni bir şekle girivermez. Esasen onun sosyal belirleyiciliği de onun bu istikrarlı yapısından kaynaklanır (Ülgener, 1983,57).

Şüphesiz ağır seyretmesine rağmen zamanla zihniyet de değişir. Söz konusu değişim, oluşum şartlarına uyar, sosyal faktörlerle bilişsel yapı (zihniyetin kendisi de dahil) etkileşerek yeni konumlara ulaşır. Sadeleştirilmiş bir ifadeyle maddi şartlar zihniyeti, zihniyet maddi şartları değiştirir. Bunların önceliği üzerine çok tartışılmıştır ve yaygın bir görüşe göre maddi şartlar daha hızlı ve öncelikle değişmektedir. Ülgener'e göre özellikle modern dönemlerde zihniyetin maddi şartlardan önce değişebildiğine pek çok örnek bulabiliriz. Mesela geleneksel ev kafamızda çoktan yıkılmıştır, ancak o maddi olarak vardır. Yıkılıp da yenilenme durumunda olunca o eski yüklük, sandık, kiler ve benzeri unsurlar ortadan kalkmaktadır (Ülgener, 1983, 52). Yani burada zihniyet değişimi, maddi değişimden çok önce olup bitmektedir. Şüphesiz bu örneklerden hep zihniyetin önce değiştiği sonucuna varamayız ama yerine göre değişimin zihniyetten başladığını söyleyebiliriz.

Zihniyetin dönüşümüne ilişkin sorunların başında da zihniyetin aktarılması ya da dışarıdan edinilmesi gelmektedir. İşin gerçeği zihniyet salt bir bilgi sorunu olmadığından, bütünüyle iktibas edilemez.. Bilişsel yönü aktarılsa bile, bir tutumsal şekil kazanabilmesi toplumla irtibatlandırılabilmesine, iç

dinamiklerinin kurulabilmesine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, kolayca alınabileceği sanılan nice zihniyet verisinin yıllarca aktarılamadığı görülebilmektedir. Bunun özellikle sanat alanında belirgin örnekleri vardır.

Meselâ Beşir Ayvazoğlu'nun da belirttiği gibi Batı'da sanatın doğasını belirleyen nimesis (taklit), yüzyıllarca Aristo'nun eserleriyle haşır neşir olunmasına rağmen İslâm dünyasına aktarılamamıştır (Ayvazoğlu, 1982, 36). Sebebi de nimesisin İslâm'ın eşya ve sanata bakışına uygun düşmeyişidir. Nimesis bir yeniden yaratma girişimidir. Halbuki İslâm'da sanat hakikatın, mutlak güzelliğin çevresindeki bir haleden ibarettir. Güzel bile değişen bir şeydir; ebedi olan haktır, hakikattır.

Zihniyetlerin oluşumları kadar dönüşümlerinin de bir kendine özgülükleri vardır. Öylesi tipik çizgilere sahiptirler ki bunların bütünüyle aktarılmaları mümkün değildir. Meselâ nimesis gibi modern aydının deamonic niteliği böylesi bir şeydir. Mardin, modern Batı aydınını, önceki ve dışındakilerden ayıran özelliğinin romantizmin insanın içindeki deamonik gücü ortaya çıkarmasında görür. Deamonik güç, insan şahsiyetinin bütününü kaplama potansiyeli taşıyan her hangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratma inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı, insanın deamonik uzantılarının örnekleridir; bu bir nesne olmaktan çok insanda saklı bir güçtür (Mardin, 1993, 262).

Mardin'e göre Batı zihniyetini bir süreç olarak kazanmayıp bir çeviri olarak anlamaya çalışan Türk aydını bu potansiyel güce ulaşamadı ve deamonic'i açığa çıkaramadı. Hatta eski temel zihniyet yapısına uygun olarak bunun bastırılması gerekli bir eğilim olduğunu düşündü. Dolayısıyla da iç bağlantıları kurma yerine hep şartları düzenlemeye yöneldi, görüntüye önem verdi. Bu açıdan Osmanlı ulemasıyla cumhuriyet aydını ciddi bir farklılık göstermemektedir.

Genelde zihniyetin tarihsel gelişim itibariyle, belli toplumlara özgülüklerin de ötesinde belli eksenler boyunca değişip dönüştüğü, özellikle modern tavra doğru bir akışın bulunduğu

üzerinde durulmaktadır. Bu tezin en belirgin kanıtları da hemen pek çok kavramın benzer bir biçimde eski anlamlarını yitirip yeni anlamlar kazanmış olmalarıdır. Meselâ emek, meslek, toplum, bu kavramlardan bazılarıdır ve anlamları aşkınlıktan içkinliğe, tümelden tikele, dıştan içe bir yönelişi sergilemektedirler.

Foucault'ya göre bu zihniyet değişimini "adalet" kavramı üzerinde izleyebiliriz. Ona göre suç anlayışında gittikçe farklı bir anlayış belirmiş, genel olarak sürgün, diyet, damgalama ve hapis aşamalarından geçmiştir (Foucault, 1993, 57). Suçlu klasik çağlarda toplumdan sürgün edilip kovulurken günümüz modern toplumlarında bir yere hapsedilmektedir. Bu işlem "suçlunun ıslah edilmesi" gibi bir zihniyete dayanmaktadır. Ne var ki bu dönemde suçluluk, eskiden olduğu gibi nesnel bir değer sapmasını değil, ıslah edilmişlik çerçevesinde içkin bir biçimde tanımlanmış bir davranış kaymasını ifade etmektedir. Foucault'ya göre delilik, klinik, hapishane ilişkileri aynı zihniyeti sergilemektedir ki tabi bu etkin ve yaygın bir zihniyet dönüşümünü gösterir.

Zihniyet değişimini benzer bir çerçevede ele alan Habermas, konuyu değişimin en önemli görünümlerinden birisi olan rasyonelliğin etkileşimden iletişime doğru olduğuna ilişkin bir örnek üzerinde göstermeye çalışır. Burada çalışma amaçsal eylemden araçsal eyleme doğru bir değişim geçirmektedir (Habermas, 1993, 42).

Belirtmeliyiz ki buradaki amaçsal geleneksele, araçsal ise modern zihniyete denk düşmektedir. Amaçsal eylem kurumsal çerçevede sembollerle sağlanan bir etkileşimi içermekte; içselleşmiş rolleri, belirgin kurumsallaşmaları, sözleşmeli işlemleri, tahakkümsüz iletişimi ihtiva eder; buna karşılık araçsal eylem, teknik kuralları bağımsız bir dili, belirgin öngörüleri, beceri ve çözümleri, teknik kullanımının yaygınlaşmasını içerir (Habermas, 1993, 44).

Zihniyetin değişiminde toplumsal şartların belli bir payı varsa da aktarım ve yaygınlaşmasında o zihniyetin kendine özgü mekanizmaları da vardır. Berger' in taşıyıcılar ve paketler

adını verdiği bu mekanizmanın içeriği zihniyet tipine göre değişebilmekte, modern ve geleneksel zihniyet tarzlarında farlı şekiller alabilmektedir. Öyleyse zihniyet tiplemesinin ele alınması diğer çözümler için de gerekli olmaktadır.

5- GENEL ZİHNİYET TİPLEMELERİ

Zihniyet üzerinde duran hemen bütün düşünürler bir tipleme de yapmışlardır. Üstelik bu tiplemeler bazı içerik farklarına rağmen benzerlikler arz etmektedir. Söz konusu benzerliğin en önemli görünümleri, zihniyet tiplemelerinin toplum sınıflamalarına paralel yürüdüğü ve genellikle de iki genel toplum ve iki genel zihniyet tipinin bulunduğudur. Bu açıdan bakıldığında 19. yüzyıl sonlarında Batılı sosyal bilimcilere göre ilkel ve gelişmiş iki toplum ve bunları var kılan ilkel ve gelişmiş iki zihniyet vardı ve bu açıklamanın en belirgin temsilcisi de Lucien Levy-Bruhl idi.

Zihniyet araştırmaları ile tanınan Bruhl'e göre iki toplum kategorisine uygun olarak ilkel ve gelişmiş iki zihniyet tipi vardır ki bu sınıflama bilgi sistemlerinin gelişmişliğiyle ilgilidir. Bunlar birbirlerinden öylesine farklıdırlar ki karşılaştırılmaları bile mümkün değildir. Buna göre ilkel zihniyette biçimsel mantık yasalarının yerini, duygusal, doğaüstü kategorisi üstüne kurulmuş "mistik katılma yasası" almıştır. Bu çerçevede zaman ve mekan bilinci, nedensellik kategorisi, her türlü varlığa karşı kavramlar ve bunların deney verileri tamamiyle farklıdır (Gurvitch, 1985, 203). Buna karşılık gelişmiş zihniyet ise Batı Avrupa toplumlarının sahip olduğu zihniyettir.

İlkel- gelişmişlik üstüne kurulu bu zihniyet tiplemesi daha sonra pek çok düşünür tarafından sürdürülmüştür. Meselâ Paul Radin bunlardan birisidir. Radin, ilkel dünya görüşünün onların dini ahlaki felsefeleri olduğunu söyler. Ona göre ilkel insan bir şeyden, yaşam mücadelesindeki belirsizlikten korkar (Akt. Bauman, 1996, 17). Çünkü başarıyı belirleyen etmenlerin belirsizliği, sonucun önden kestirilemezliği, olup bitenlerin denetlenemezliği, vb. hep bir huzursuzluk kaynağı olmuştur ki büyücü,

bilim adamı ve rahiplerin varlığını gerektiren ortam da budur. Yine Radin'e göre insanın hakim olabileceği alan nesneler dünyasıydı ve onun için de düşünce hep özneden nesneye kaydırılmaya çalışıldı. Doğaya egemen olma düşüncesi de bu temel kaygıdan doğmuştur. Zihniyet değişiminin özneden nesneye ve inanmadan eyleme doğru olduğunu da söyleyen Radin'e göre ilkel zihniyet kendi içinde alternatifsiz bir oluşumdur ve genellikle de "entelektüel olmayan düşünce" anlamına gelmektedir.

Şüphesiz böylesi bir sınıflandırma değer yüklüdür ve ileri sürülen ölçekler de bir hayli belirsizdir. Bir kere, öncelikle Batı kültürünün üstünlüğünü vurgulamaya yöneliktir ve P. Berger'in belirttiği gibi, bu üstünlük bilimsel olarak ispatlanamaz, ancak kabul edilir. İkinci olarak da, ölçekler tartışılabilir ve buna "inanmadan eyleme" ilkesi örnek verilebilir, bu çerçevede praksis'ten teoriye geçildiğine ilişkin tez birincisinden daha az geçerli gözükmemektedir. Kaldı ki zihniyetin iki tipe indirgenmesi hep sorunlu olmuştur. Başlangıçlarda iki zihniyet tipini savunan Gurvitch, sonradan bunların kendi içlerinde pek çok türe ayrıldıklarını kabul etmek zorunda kalmıştır. Yani buna göre bir ilke ve gelişmiş zihniyet yok, ilkel ve gelişmiş zihniyetler vardır.

Bununla birlikte bu ikilem Batı dünyasında ısrarla sürdürülmektedir. Meselâ Weber'e göre iki genel zihniyet vardır: Batınının akılcı (rasyonel) zihniyeti ve Batı-dışı toplumların akılcı olmayan zihniyeti (Weber, 1985, 22). Bu çerçevede bütün kültürel öğeler bu farklılığın izlerini taşırlar, sözgelimi Batı müziği veya mimarisi rasyoneldir; buna karşılık Batı-dışı toplumların aynı alandaki sanat eserleri rasyonel bir yapıya sahip değildirler. Gerçi Weber'e göre bunlar arasında geçiş yok değildir. Özellikle akıl dışı zihniyet, modern dönemlerdeki bir dönüşümle akılcı hale gelebilmektedir ki bu akılcılaşma süreci onun yöneldiği önemli bir alandır.

Bir bakıma Batı ve Batı dışı zihniyetler olarak özetlenebilecek bu görüş bizde farklı düşünürler tarafından da savunula gelmiştir ki, Mümtaz Turhan bunlardan birisidir. Turhan'a göre Batı zihniyetini bilim simgeler. Onun için buna bilim zihniyeti

de denebilir. Oradan almamız gerekli olan da bu bilim zihniyetidir. Batı dışı sistemleri simgeleyen şey ise daha çok maneviyattır. "Avrupa dışı bütün medeniyetlerde hiçbir madde cisim veya faaliyet yoktur ki ruhi bir mana aksettirmesin" (Turhan, 1987, 254). Yalnız Turhan'a göre bu manevilik farklı toplum ve kültürlerde farklı düzeylerde bulunur. Bulutlu bir havada evlenmenin ömür boyu mutsuzluğa sebep olacağına inanan bir toplumla evliliğin dua ile kurulmasının gereğine inanan toplulukların dereceleri aynı değildir.

Yine ikili ve aynı zamanda modern kültürün rasyonel verim ve ona özgü yaşam tarzını esas alan ve hayli yaygın olan bir tiplemeye göre geleneksel ve modern iki zihniyet tipi vardır. Geleneksel ve modernlik birer toplum ve zihniyet tarzı olarak takdim ediliyorsa da, öncelikle ekonomi eksenli tavırlara işaret ederler. Gerçekten de Berger'in de belirttiği gibi sınai/kapitalist ekonomik tavırdan bağımsız bir moderniteden söz edilemez. Aynı durum, modernliğin açığa çıkarıp belirginleştirdiği geleneksellik için de söz konusudur. Bu nokta üzerende duran Ülgener'e göre de gelenekçilik (traditionalizm) pre-kapitalist çağın bazı özelliklerini ifade ederken, geleneksel toplum sözü bugün o zihniyete sahip ekonomiler için klişe olarak kullanılmaktadır. Buna göre gelenekçi toplum, değişme istenmeyen, teknik ilerleme yer ve meslek değiştirme arzu edilmeyen, rastgele değişmenin her türlü planlı değişmenin önünü kestiği bir toplum tipidir (Ülgener, 1983, 40). Tutulan işte ısrarlılık onun olumlu yönünü, nufüs artıp geçim zorlaşınca kendi içine kapanıp değişimi mümkün olduğunca durdurması ise onun olumsuz yönünü teşkil eder. Geleneksel toplum ve tabi zihniyeti kılı kırk yararcısına çıkar ve hesap peşinde koşan modern topluma karşılık, kendini dünya üstü kuvvetlerin garantisinde görür; bir kısmeti vardır ve nasıl olsa gelecektir (aynı eser, 41).

Şüphesiz bu açıklama farklı bir noktayı vurgulaması bakımından anlamlıdır. Ancak daha sağlıklı çözümlemeler için daha analitik ayrımlara ihtiyaç vardır. Bunun için de, kaçınılmaz genellemelere götüren ikili tasniflerden mümkün olduğunca

uzaklaşmak gerekiyor. Gurvitch'e göre ikili zihniyet tiplemesi, bir genellemedir. Toplumsal çeşitlilik bu kategorilerin altında bir zihniyet çeşitliliğini de var kılar.

Sorokin'e göre her uygarlık üst sisteminin kendine has büyük önermeleri, baş sembolleri ve felsefi varsayımları vardır. Bu temel özellik bilimden sanata kadar her alanda kendini gösterir. Burada temel özellik olarak nitelenen zihniyetler belli eksenlerde gruplandırılabilirler ki, bunların en önemlileri "düşünsel", "duyumcul", ve "ülkücü" tiplerdir. Yaygın olarak bilinen duyumsal ve düşümsel tanımlamalar tanımanın yegane biçimleri değildirler. Bunların dışında bir de akıl ve duyum ötesi sezgisel, mistik, dolaysız tanıma gibi adlarla adlandırabileceğimiz bir üçüncü tanıma yolu vardır. Bu üçüncü yol, tanıyan özne ile tanınan nesnenin tam bir özdeşleşmesi, özne ile nesne arasındaki her türlü uçurumun kaldırılması, nesne bakımından öznenin dışarıdan bir gözlemleyici olmaktan çıkması, özne ile nesnenin bir olması demektir (Sorokin, 1972, 256).

Sorokin, medeniyetlerin temeldeki zihniyet farkına bağlı olarak kategorilendirilebileceklerini, her bir uygarlığın bilim, sanat, tarih, dünya, insan, toplum gibi temel olguları farklı bilimlerde algıladıklarını söyler. Üstelik bu algılayış asli bir tavra dayanır, meselâ bu çerçevede Batı kültürü duyumcul bir temele sahiptir. Ayrıca Sorokin, zihniyet biçimlerini evrimci bir anlayışla (meselâ) dinsel, metafiziksel ve pozitif gibi dikey düzlemde arka arkaya bir kereliğine yaşanan düşünce süreçleri olmaktan çok, yeni versiyonlarıyla tekrar yaşanan helezonik düşünce biçimleri olarak anlar. Genelde üç zihniyet tipi birbirlerini izlerler, ancak evrimci anlayışta olduğu gibi bunlar bir kereliğine yaşanıp geçilen ve bir daha kendisine dönülmeyen basamaklar değil, yeni gerçekleştirimleriyle tekrar yaşanan bir süreçtir.

Ne var ki, bir hayli çözümleyici olan Sorokin'in bu tiplemesinde ülkücü zihniyet yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır; bir yerde sezgisel/dinsel, bir başka yerde bütüncül/sentezci bir zihniyet olarak tanımlanmaktadır. Eğer ülkücü zihniyet ikinci anlamda alınacaksa bu üç zihniyetten birisi değil duyumcu/

düşünsel zihniyetlerin zaman zaman ulaşabildiği bir gerçekleştirim noktası olarak almak gerekir. Birinci anlamda alınırsa başlı başına bir zihniyet tipi olarak düşünülebilir.

Buraya kadar yapılan tiplemeler göz önüne alındığında Sorokin'de ifadesini bulan zihniyet eğilimlerinin üçlü tiplemesi daha anlamlı gözüküyor. Ancak Sorokin her ne kadar evrimci eğilimi reddediyorsa da bunları arka arkaya gelen basamaklar olarak düşünüyor. Halbuki görgül bir gözlem bile bu zihniyet şekillerinin aynı çağda ve toplumda bile, belli eğilimlerin etkinliğine rağmen yan yana ve iç içe bulunabildiklerini tespitte zorlanmaz. Zaten toplumsal boyut da kendisini burada göstermektedir. Bu eleştirilerden sonra zihniyet figürlerinin şöyle bir üçlü tiplemesi yapılabilir: mistik zihniyet, duyumsal zihniyet, düşünsel zihniyet. Ayrıca bunlara bir de olumsuz zihniyet figürü olan ve belli bir toplumsal gelişme basamağına bağlı olmayan skolastik zihniyet eklenebilir.

B- BİR BAŞKA ZİHNİYET TİPLEMESİ: MİSTİK, DUYUMCU VE AKILCI ZİHNİYET TİPLERİ

Yukarıda belirtildiği gibi farklı toplumları karmaşık oluşumları, tarihsel gelişmeyi ve günümüz yapılanmalarını göz önünde bulundurduğumuzda genel zihniyet tiplerinin mistik, duyumsal ve düşünsel olduklarını söyleyebiliriz. Şimdi bunları kısaca açıklamaya çalışalım.

1) Mistik zihniyet

Mistik zihniyet genelde sırf akla, nesne ve olgulardan elde edilmiş duyumlara dayanmayan bir anlayış tarzıdır. Yalnız bu durum onun akla ve duyumlara dayanmadığı anlamına gelmez, onları aşan bir durum ifade eder. Buna göre varlık sırlı bir yapıya sahiptir; yalnız kendi içkin yasalarıyla açıklanmadığı gibi olaylar, birbirini iten ve çeken mekanik nitelikli bir sebep ve sonuç zinciri içinde de algılanmazlar. Esasen burada sujeyle obje birbirlerinden tamamen ayrılmamışlardır. Bunun için de kavrama içten, sezgisel bir yola dayanmaktadır.

Hemen belirtmeliyiz ki buradaki mistik kavramı, bir dinimanevi tecrübe, Tanrı'yı içinde sezme anlamında değil, bununla ilgisi bulunsa bile dini veya profan (dünyevi), hayatı ve varlığı bir algılama biçimidir; olumlu ve özellikle olumsuzluk noktasında bir değer yükü içermemektedir.

Mistik zihniyet üzerinde daha çok felsefi düzeyde Schelling ve K. Jaspers gibi düşünürler durmuşlar, onun insanları ve dinleri tanımak için aynı zamanda bir yöntem olduğunu düşünmüşlerdir (Armağan, 1974, 113 dipnot). Ancak sosyal bilimler çerçevesinde bu konu ile daha çok Lucien Levy-Bruhl ilgilenmiştir. Üzerinde ayrıntı olarak duran ve daha çok ilkellerle irtibatlandıran Levy-Bruhl'a göre daha önce de belirtildiği üzere mistik zihniyet insanın canlı veya cansız bir varlığa ve olaylara bir "mistik katılımı" ile ilgilidir. Buradaki ilgi, yalnızca dokunma tarzında duyumsal değil, sempati ve uzaktan etki ile de gerçekleşir ve bu durum kendini doğum, ölüm, hasat, avlanma gibi her şeyde gösterir. Buna göre bir törenin hasatla, duanın yağmurla bir ilişkisi vardır. Bir cisim ya da hayvan fiziksel varlığın ötesinde bir anlam taşır. İlişki tek yönlü değildir. Semboller, rasyonel bir zihniyette ifade ettikleri anlamlardan farklı bir anlam ifade ederler. Teşhis ve intak (kişileştirme ve konuşturma) daha yoğun bir biçimde kullanılır..

Mistik zihniyetin kendine göre bir mantıksal yapısı vardır: Varlığın cins ve türlere bölünmesi değerlere göredir, zaman ve mekan kavramları çok somuttur. Meselâ zaman, belli günler, mevsimler; mekan üzerinde bulunulan toplanılan yerlerdir. Sayı fikri varlıkla beraber işleyen bir şeydir, matematikteki gibi fazlaca soyut değildir. Renk, kuvvet, kanun gibi konular da soyut olarak algılanır.

Gurvitch, mistik zihniyetin hep doğa üstü ile bir ilgisinin bulunduğunu, ancak yaşantıyla paralel yürüdüğünü söyler. Hayatta yargılar önemli bir yer alır, hatta yaşantılara baskın gelir. Ne var ki bu yargıları doğrulayacak bir kriteri yoktur. Etkin doğaüstü ve onunla irtibatlı olan yargının üstünlüğü, toplumların doğaya yönelmesiyle yerini rasyonel düşünceye bırakır.

Ancak en ilkelinden en gelişmişine kadar bütün toplumlarda derece farkı gösterse de iki zihniyet yan yana bulunur (Armağan, 1974, 168).

Yaygın bir anlayışa göre mistik zihniyet, antik çağda realize olmaya başlamış ve bu süreç günümüze kadar yoğunlaşarak devam etmiştir; ancak o, insanlığın başlangıçlarına ait gelip geçmiş bir zihniyet tipi değildir, başka zihniyetlerle birleşerek ve değişime uğrayarak farklı derecelerde her toplumda var olagelmiştir. Meselâ geçmiş yüzyıllarda insan karakteri ile gök cisimleri arasında kurulan mistik ilgi modern çağlarda astroloji ile devam etmektedir.

Mistik zihniyetin eksen bilgi şekli "sezgisel bilgi" dir. Bilindiği gibi sezgisel bilgi bir doğrudan bilme yoludur ve felsefe, din ve günlük hayat gibi değişik alanlarda karşımıza çıkmaktadır.[3]

Burada açıklamamızın doğal seyri içinde geldiğimiz bir nokta da mistik zihniyetin eksen bilgi türünün sezgisel bilgi olduğudur. Daha önce belirtildiği üzere sezgi genelde suje-obje farkını ortadan kaldırmaya yönelik bir bilgi anlayışıdır.

2) Duyumcu zihniyet

Duyumsal (tecrübi, ampirik, sensual) zihniyet, mistik zihniyetin sırlı kavrama biçimine karşılık, varlığı pratikler doğrultusunda ve duyumlar aracılığıyla kavramaya yönelik bir anlayış ve algılayış tarzıdır. Burada söz konusu edilen şey bir deneysel kavrama biçiminden çok, tecrübeye dayalı bir bakış, hayatın içinden pratik bir yaklaşım biçimidir. Özellikle belirtilmelidir ki duyumsal zihniyet deneysel değildir. Çünkü deneysellik rasyonel bir tavırdır ve tecrübe gibi spontane olarak ortaya çıkmaz, bir kurgusallığa dayanır.

Bir kanaate göre Antikçağ Yunan'ından önce pek çok toplum, duyumsal bir zihniyete sahipti, praxis hakimdi, Yunan'ın teoriası bunun karşıtı olarak ortaya çıktı. Bu çağlarda topluluklar, uygarlıklar insan hayatını kolaylaştıran pek çok şey keşfettiler.

3 Sezgisel bilgi konusunda ayrıntılı bilgi için I. Bölümde Bilgi Şekilleri başlıklı kısma bakınız.

Kağıt, pusula ve benzeri şeyler bu çerçevede doğdu. Bir teorik bilgi birikimine dayanmaksızın, bir tecrübenin ürünü olarak var oldular. Burada kurumsallaşmanın itici gücü doğrudan sosyal pratiklerdi ve keşifler çoğu kere biri diğerine dayanak yapılmaksızın gerçekleşmişti.

Duyumsal zihniyetin etkin olduğu çağlarda ve toplumlarda (meselâ Uzakdoğu toplumlarında) dünyevi bilgi sistemli bir gözleme dayanmıyordu. Eski Çin de olduğu gibi daha çok teknik konulara, iyi bir muhakeme, dil ve söz sanatı gibi bilgece işlere önem veriliyordu (Turhan, 1987, 248). Yani bilgi bu toplumlarda ampirik nitelikteydi. Gerçi bu sayede bugünkü bilimin tekniğe uygulanmasından sonra ancak ulaşılabilen sonuçlar elde etmek mümkün olabiliyordu, barut ve matbaanın icadı gibi şeyler bu zihniyet ortamında bulunmuşlardı.

Duyumsal bilginin her türlü bilgi ile ilişkisi olmakla birlikte, eksen bilgi şekli "Tecrübi bilgi" dir. Daha önce bilgi şekillerinde de söz konusu edildiği üzere tecrübi bilgi yaşantıdan arta kalan naiv bir bilgidir, deney gibi bir kurgusallığa da sahip değildir.

Kuramsal olarak mistik zihniyetin dine, rasyonel zihniyetin bilime yakın olmasına karşılık, duyumsal zihniyet tekniğe yatkındır. Esasen bazı sosyal bilimcilere göre duyumsal zihniyet, ilk topluluklarda kendini büyü olarak göstermişti. Büyü dinden farklı olarak hem kişisel olarak yürüyor, hem de ilgisi nesnelere, onların fiziki yapılarına yönelikti. Bu bakımdan duyumsal zihniyetin etkin olduğu Eski Mezopotamya, Mısır, Hint ve Yunan toplumlarında büyücüler bir anlamda bilimi (yani tecrübi anlayışı) temsil ediyorlardı.

Duyumsal zihniyet de, her çağda ve toplumda belli derecelerde etkin olagelmiştir. Sorokin'in dediği gibi sırf rasyonel zihniyetin arkasından gelmediği gibi yalnız bilimsellik anlamına da gelmez. Modern dönemlerde bile pek çok insan, eylemlerini duyumsal bir anlayışla gerçekleştirir. Modern tavra açık bir entellektüelin hayatında salt duyumsalın yeri, bilimsel hareketten çok daha fazladır.

3) Akılcı zihniyet

Akılcı (rasyonel) zihniyet; mistik zihniyetin sırlı, duyumsal zihniyetin tecrübi açıklama biçimine karşılık, dünyanın akıl ile açıklanabilirliğini kabul eden bir eğilimdir. Son zamanlarda yoğunluk kazandığı ileri sürülüyorsa da bunu mutlak saymak mümkün değildir. Bazı düşünürlerin pre-lojik adını verdikleri dönemlerde de bir akılcı zihniyet söz konusudur, tıpkı günümüzde fallara, uğurlu- uğursuz nesnelere, sayılara ilgi gösteren bir anlayışın rasyonel bir tavırla yan yana yürümesi gibi.

Akılcı zihniyetin ileri sürülen en önemli özelliği, objeyi çevresindeki değer örgüsünden soyutlayarak çıplak bir biçimde kavramasıdır. Realize etme de denen bu kavrayışın antikçağ Grek düşüncesinde ivme kazandığı kabul edilir. Buna göre objenin belirginleşmesi ferdin doğuşunu sağlamıştı; Yunan felsefesi, insanın bütününü veren heykeli, tiyatrosu, bu realizmin tipik örnekleridir

Akılcı zihniyet hep realite peşinde koşmakla birlikte bu realite salt duyumlara takılan bir gerçeklik değildir, zihinsel- kurgusaldır. Bu durumu, akılcı zihniyetin eksen bilgi şekli olan bilimsel bilgide görmek mümkündür. Dayandığı deneysellik bir tecrübe etme değil, zihinsel-kurgusal bir işlemdir. Bunun için de teorik bir karaktere sahiptir. Bulgularını birbirine bağlayarak bilinenden bilinmeyene bir yol izlenebilir ve bu da sürece bir devinim kazandırır. Bununla birlikte bilimsel bilgi akılcı zihniyetin tek bilgisi olmadığı gibi, diğer zihniyetlerin bilim denen bilgi türleriyle ilgileri yok değildir.

Konu üzerinde çokça duran Weber'e göre rasyonel zihniyet, karizmatik ve gelenekselliğin yanında bir üçüncü zihniyet tipidir ve genelde Batı kültürüne bağlıdır. Bu zihniyet diğerlerinden daha merkezci bir özellik taşır. Başta otorite, toplum tipi ve hukuk sistemi olmak üzere tüm kurumsal yapıları kendine göre şekillendirir. Hatta Weber ve genelde geniş bir sosyal bilimci grubu onu, diğerlerini çözen bir zihniyet grubu olarak görürler. Yani bir rasyonelleşme kaçınılmazdır. Ancak Mancuse, Weber'in rasyonelleştirme dediği şeyin gerisinde rasyonelleşme

adına belli bir politik iktidar biçiminin bulunduğunu söyler (Habermas, 1993, 34). Yani modern dönemlerin rasyonel zihniyeti ve onun önemli taşıyıcıları olan bilim ve teknik birer naiv zihniyet öğesi değildirler, bir dereceye kadar ideolojileşmiş ve siyasallaşmışlardır. Esasen rasyonalitenin kendisi bir salt akılcılık değil, kurgusal bir süreçtir.

Akılcı zihniyetin gittikçe yoğunluk kazandığı söylenebilir. Ancak son yüzyıllarda etkisi olan modern tavır, yeniden üretilmiş bir akılcı zihniyet oluşumudur.

4- Skolastik zihniyet

Latince scol sözcüğünden gelen ve okul manası taşıyan Skolastizm, terim olarak "bir otoriteye bağlı bilgi" demektir. Bilgi Sosyolojisi'nde skolastizm, toplumlarda bilginin olumsuz işlevini ifade eden bir zihniyet sorunudur. Ancak o, toplumsal periyodik bir gelişme basamağı olmadığı gibi, yaşanması zorunlu bir süreç de değildir, ortamını bulduğu zaman açığa çıkan bir eğilimdir.

Skolastizmi biz burada yalnızca din çevresinde doğan ve Hıristiyan felsefesinin uzunca bir dönemine (7.-15. yüzyıllar arası) damgasını vuran bir tarihsel olgu olarak değil, kendine özgü nitelikleri bulunan bir zihniyet biçimi olarak alıyoruz. Buna göre skolastizm, mutlak doğru bir bilginin bulunduğunu ve diğer tüm bilgi türlerinin buna indirgenebilirliğini ve her hangi bir bilgi türünün bu eksen bilgiden referans almadığı sürece doğru ve geçerli sayılamayacağını kabul eden anlayıştır. Burada özellikle belirtilmelidir ki, skolastizmi asıl niteleyen nokta, sırf belli doğruların varlığı değil, aynı zamanda diğer bilgilerin buna indirgenebilirliğidir. Yoksa her alanın belli doğruları vardır ve bu durum din ile de sınırlı da değildir.

Bir yerde skolastik anlayış, genellikle bazı politik, dini ve benzeri eğilimlerin resmileştirilmesiyle başlar. Bilgi sistemi gittikçe mutlak kabule dayalı bir ideoloji halini alır. Burada obje içten kavrandığı ve değer yüklendiği için, bilgi kendini güçlendirecek materyaller arar; bilgilerini o doğrultuda kıymetlendirir,

ama sonunda kendisi de bu kısır döngünün içinde mahsur kalır. İşte skolastik dediğimiz şey budur.

Tarihte en tanınmış skolastik örneğini orta çağ Batı felsefesi vermiştir. Ortalama 800 yıl süren bu dönemde konu Hıristiyanlık olduğundan dolayı buna "Hıristiyan Skolastizmi" denmektedir. Bir din çevresinde dönüp dolaşmasından dolayı da onun dini bir olgu olduğu sanılmaktadır. Halbuki o bir oluşum biçimidir ve şartları gerçekleştiği oranda her yerde ve zamanda ortaya çıkabilir.

Hıristiyan skolastizmi şöyle gerçekleşmişti: Kilise, teşkilatını temellendirmek üzere Aristo felsefesini çıkış noktası yapmıştı. Bu felsefe zamanla ilahi bir öğreti olarak algılanmakla kalmadı, mutlak doğru kabul edilen bu öğretiye uymayan tüm görüşler yanlış sayıldı. Dini düşünce adına yapılan bütün çabalar da bu resmi öğretinin açıklama ve yorumundan ibaretti. Aslında bu süreç dinin kendisini de olumsuz etkiliyordu. Çünkü bu garip süreçte her türlü sorunun temeli İncil'de veya ilk Hıristiyan azizlerinin sözlerinde değil, Aristo'da aranıyordu. Batı bu açmazı, 13. yüzyılda İbn Rüşt gibi İslâm düşünürlerinin etkisiyle aşabildi.

Skolastik zihniyet bir ara İslâm dünyasında da kendini gösterdi, Osmanlı döneminde, özellikle 16. yüzyıl sonrasında kendisini hissettirdi. Buradaki skolastizm, bir bilgi türünün perspektifini diğer bütün bilgiler için geçerli saymaktan kaynaklanıyordu. Buna göre müspet bilimlerin ayrı bir önemi yoktu. Halbuki temel alınan fıkhın gelişmesi; matematik, astronomi ve diğer müspet bilimlerin sağlayacağı ufuk genişliğine bağlıydı. Sonuç olarak geniş boyutlu İslâm'ı doğasına uygun olarak anlamak mümkün olmadı. Her şeyden önce dinin kendisi bu dar çerçevenin içinde mahsur kaldı. Batı kültürünün abanmasıyla da beklenmedik sonuçlarla karşılaşıldı.[4]

Bir yerde skolastik zihniyetin oluşumunda da şüphesiz genel sosyal şartların, çağın kendine özgü eğilimlerinin yanında iç ve dış baskıların belirgin bir etkisi vardır. Bu nedenlerle modern

4 Söz konusu fikri gerilik Üçüncü bölümde Osmanlı örneği üzerinde genişçe ele alınacaktır.

çağlarda da tipik skolastizm örnekleri yaşanmaktadır. Günümüzde dış modern baskılar ve iç tepkiler arasında, özellikle üçüncü dünya ülkelerinde oluşan (Garaudy'nin deyimiyle) entegrist hareketler, bir dönemleri mutlaklaştıran çağdaşlaşmacı seçkinci yapılar tipik skolastik eğilimlerdir.

Her türlü belgiyi politik bilgiye indirgemeye çalışan Marksist kültür bir "politik bilgi skolastizmi" ne; diğer bilgi türlerini mantıksal pozitivizme indirgemek isteyen bilimcilik "bilimsel bilgi skolastizmi" ne; bilgilerimizin teknolojiye uygun olduğu oranda tutarlı ve değerli olduğunu ileri süren teknolojik tavır bir "teknoloji skolastizmi"ne örnek verilebilir

Zihniyet tiplemeleri üzerine sonuç olarak denebilir ki bunlar yalıtılmış, bütünüyle diğerlerinden soyutlanmış kategoriler değildirler. Birer eğilim olarak iç içe oldukları kadar, gerçekleştirimleri de karmaşıktır; birinin en temel öğesini bir dereceye kadar diğerinin içerisinde bulabiliriz. Gurvitch'in de belirttiği gibi mistik zihniyette rasyonel bir çizgi, düşünsel zihniyette mistik öğeler yer alır. Yine deneycilik yalnızca gelişmiş bir rasyonel zihniyetin malı değildir, tecrübe biçimiyle tüm insanlığın sahip olduğu bir bilgi şeklidir. Hatta diğer insanların deneyimlerinin, akılcı kavramlaştırmaların baskısı altındaki bizim deneyimize kıyasla çok daha zengin olduğu söylenebilir (Gurvitch, 1985, 205).

Zihniyetin, toplumlara özgü şartların bileşkesinde oluşan yapılar olduğu göz önünde bulundurulursa, saf bir zihniyetten söz etmek anlamlı olmaz. Esasen bu bağlamda modern zihniyet rasyonel zihniyetin yeni bir oluşum formudur ki bu konuya üçüncü bölümde yer verilecektir.

Sonuç olarak denebilir ki zihniyet genelde bir toplumun kendini ve çevresini bir algılama biçimidir. Sosyal yapıda kognitif alana denk düşmektedir. Bu bakımdan toplumsal analizde "anlamak" için büyük bir öneme sahip bulunmaktadır.

Zihniyet bir çağın global kültürünün genel eğilimlerini ifade eden belirgin algılayış biçimlerini, bir de toplumla kesişme ve orada kazandığı yapı olmak üzere iki anlam taşımaktadır. Şüphesiz sosyoloji için önemli olan ikinci kesittir.

Öyle gözüküyor ki geçmiş yüzyıllarda zihniyet oluşumları (mistik, rasyonel, ampirik) belli figürler taşısa da esnek bir yapıya sahipti Rasyonel tavrın yeni bir biçimi olan modern zihniyet, merkezi üniter bir yapıya sahiptir. Toplumların kendine özgülüğüne, bir başka deyişle toplum-zihniyet arasındaki tekabüliyete fazlaca fırsat vermemektedir.

2. AYDINLAR VE TOPLUMUN BİLGİ DONANIMINDAKİ YERLERİ

1- GENEL OLARAK AYDIN

Özellikle Bilgi Sosyolojisi açısından aydın önemli bir olgudur. Çünkü diğer bazı toplumsal fonksiyonlarının yanında bilgi sisteminin dönüştürülmesinde ciddi bir role sahiptir. Bundan dolayıdır ki Mannheim gibi bazı düşünürler Bilgi Sosyolojisi'nin Aydınlar Sosyolojisi'ne indirgenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu yargı abartılı ise de konunun önemini anlatmaktadır. Bu bakımdan biz burada önce aydın konusunda yeterli bilgi verdikten sonra onun bilginin dönüşümündeki yerini göstermeye çalışacağız.

Tarih boyunca hemen her toplumda, diğer tabakalaşma tarzlarının yanında bilgi, inanış ve yetenekçe genel halk katlarından ayrılmış bir zümre varolagelmiştir. Günümüzde kısaca aydınlar denen bu zümreye değişik çağlarda ve toplumlarda farklı adlar verilmiştir. Pareto'nun eliti ya da seçkinleri, Weber'in karizmatik liderleri, Osmanlı'nın havas ve uleması, bir dönemler Rusya'sının entelijansiyası, günümüz Batı dünyasının entelektüeli aynı kesimi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Niteliği değişmekle birlikte aydın, daha doğrusu bilgi ve yetenekçe halktan farklılaşmış bu sosyal kesim, eski çağlarda bir büyücü veya bir şaman, orta çağlar kilisesinde rahip, yeni çağlarda medyada gazeteci veya üniversite kürsüsünde profesör; çoğu kere mevcut yönetimden yana tavır alıyor ve genellikle de yöneticilerin icraatlarını çoğu büyüsel işlemlerle meşrulaştırmaya çalışmıştır. Doğudaki hükümdarların çevresindeki şamanlar, antikitelerdeki kralların saraylarındaki büyücüler, Batı'da yöneticilere yakın filozoflar bu işlevlerini kusursuz yerine getirmişlerdir. Orta çağlardaki din adamı zümresi siyaset olgusuna bazen yakın bazen uzak kalmıştır.

15. yüzyıl sonrasında, modern dönemlerde her sosyal olgu yeniden tanımlanıp şekillendirilirken, aydın da yeniden üretilmiştir. Buradaki en önemli değişiklik, bilgisinin ve konumunun gizemliliğinin ortadan kalkması ve seküler hale gelmesidir. Bir başka deyişle teknik anlamda dinden arınmasıdır. Aslında sahip olduğu bilimsel bilgi ile yine din yüklü bir aydının misyonunu taşıyordu. Kendisi bu defa bilim için vardı, ama bilim de aydının varlık sebebiydi. Kısacası aydın da bir epistemik cemaatti. Yani bu durumda bilim aydının ürettiği araçsal bir veri değil, kendinin var eden amaçsal bir öğe idi.

Ne var ki teknolojik gelişim sürecini elinde bulunduran güç merkezleri bilimi bu gücün bir destekçisi, bir meşrulaştırım aracı haline getirdikleri zaman ona tutunmuş ve bir başka türden kendini konumlandırma şansına sahip olmayan aydın da mevcut global düzenin bir dişlisi haline gelivermişti. Ancak sahip oldukları bilgiyle yine de ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadırlar.

Toplumlarda aydınları ayrıcalıklı noktaya getiren bir seleksiyon sistemi vardır. Yani boyutları az çok belli bir seçim sistemi ile bu statüyü elde edebilmektedirler (Aron, 1963, 132). İyi dikkat edildiğinde sistemin dönüşümü için bazı ilkelerin var olduğu görülür. Bilgi sahibi olma ve yöneticilik bunların en önemlileridir. Bu özellikleriyle de aydınlar içinde bulundukları toplumun kurucu-dönüştürücü unsurudurlar.

Aydın en genel şekliyle ve kabaca aklıyla geçinen kişidir. Aklıyla geçiniş, farklılaştığı halk katlarında yalnızca bir imrenme değil, kıskanmayı da beraberinde getirmiş, bu durum aydının bir eleştiri ve küçümseniş nedeni olmuştur. Hemen pek çok dilde imrenme ve kıskanmayı içeren kavramlar üretilmiştir. Meselâ genelde olumlu bir şey olan akıllılığın bir basamak ilerisinde (naiv bir akıllılık değil, saygısızlık anlamında) ukalalık vardır. Entelektüel bilendir, entel bilir görünen; saygı uyandıran bilgine karşılık, olumsuz bir bilgiçlik vardır. Bazen aynı kelime bile yerine göre jest ve mimiklerle olumsuz bir anlam kazanabilmektedir: Ulema nitelemesinde olduğu gibi ki bu durum entelektüel bir meslek ifade eden siyasetçi, politikacı, bürokrat gibi bütün kavramlar için geçerlidir.

Aydın kavramının hâlâ bir belirsiz tarafı vardır. Kimlerin, hangi eğitim düzeyinde olanların aydın sayılacağı konusunda bir ortak kanaat yoktur. Onun içindir ki bu nitelemenin altında akademik meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteci ve yazarlar, tiyatrocu ve sanatçılar yan yana sıralanmaktadır. Kaynak ve oluşumlarında da gerçekten bir belirsizlik vardır. Çünkü bunlar belirli hiçbir sosyal sınıfın insanı olmadıkları gibi, öğrenim bakımından da ortak bir çizgiye sahip değildirler. Meselâ bir profesör ile ilkokul mezunu bir gazeteci aynı kategoride yer alabilmektedir.

Önceki çağlarda aydın az bir kitleye hitap edebiliyordu; sanayi devrimi onun gücünü, yaygınlaşan öğretim kurumları sayısını arttırdı. Geçmiş yüzyıllardaki metin tenkitçiliğini topluma yöneltti, hatırı sayılır bir sosyal öğe olduğunu gösterdi. Mülkiyeti çoğu kere kendine ait değilse de, kullandığı kitle iletişim araçları bilgisini başkalarına aktarma şansını verdi. İlkel dönemlerinin medyumluğunu hatırlatan medya ile insanları maniple etmeye çalışmaktadır.

Ne var ki çağın bazı şartlarıyla da birleşen bazı özellikleri onu değişik davranışlara sürükledi, her şeyden önce onu hırçınlaştırdı. Ondaki bu hırçınlığın bir kısmı aradığını bulamamanın, zengin kitle araçlarına gönlünce sahip olamamanın

verdiği ezikliklerden doğmaktadır. Uzun bir zaman geniş bir aydın kesimi bu işin sorumlusunu kapitalizm olarak görmüş, işçi kesimine yanaşarak Marksist bir yaklaşımla onun başkaldırısını beklemiştir. Bu umutlar yıkılınca da şimdi baştaki asli konumuna dönerek statükoyu açıklayıp meşrulaştırarak bir pay alma peşindedir.

Genel olarak tasvir etmeye çalıştığımız ve bilgi sisteminin dönüşümünde gerçekten önemli rolü olan aydını daha yakından tanımakta yarar vardır.

2- AYDIN OLGUSUNDA MEYDANA GELEN DEĞİŞİM

Bilindiği üzere aydın dünden bugünü her türlü toplumda varolan bir olguysa da, özellikle son beş yüz yıldır Batı dünyasında önemli bir değişim geçirmiş, bir başka deyişle modern çağlarda yeniden üretilmiştir.

Şüphesiz bu değişikliklerin başında aydının tek tipe indirilmiş olması gelmektedir. Geçmişte Doğu'da da Batı'da da bilgi sahibi kimseler, temsil ettikleri bilgi içeriğine bağlı olarak değişik şekillerde adlandırılıyorlardı. Meselâ bizim geleneksel kültürümüzde alim, hakîm, fakih, arif, rasih farklı anlamlar taşıyordu. Yani bunlar genelde bugünkü halk-aydın ikilemindeki aydına denk düşüyorsa da bilgi farklarına bağlı olarak taşıdıkları misyon farklıydı. Meselâ "fakih" kişisel-zihinsel bir çaba ile elde edilmiş bilgi sahibi bir kimse iken; "hakîm" bir veri olarak bilgiye sahip kimse demekti.

Bu durum Batı dünyasında da böyleydi. Çok gerilere gitmeye gerek yok, 16. yy.a kadar bir clerge, regülier, seküler, yaşama modelleri de farklı ayrı bilgin tipleri idi. Sözgelimi "regülier" salt dini bilgiyle yüklü bilgin tipi iken, "seküler" dini bilginin yanında dünyevi bilgi ile de donanmış kişi demekti. Yine eski Çin'de manevi bilgilerle yüklü "hakîm"e karşılık daha çok edebi bilgi ve hayat zevkinden anlayan bir "literati" vardı.

Modern çağlarda aydının dönüşümünün sonunda bu çeşitlilik kayboldu, tek türden sırf dünyevi anlamında seküler bir aydın tipi ortaya çıktı. Artık aydın yalnızca aydınlanmacı demek

olan ve çevresini zihinle yeniden kurma çabasıyla dopdolu insan tipi demekti. Bu sekülerleşme diğer değişim süreçleriyle paralel gelişen bir sonuç oldu. Dönüşüm birkaç noktada olup bitti:

Şerif Mardin'e göre modern çağlarda aydında meydana gelen değişim Batılı modern insanın duygularında meydana gelen değişiklikle bağlantılıdır. Bu da daemonic yapının deşifre edilmesi olarak özetlenebilir. Mardin'e göre insan tabiatında daemonic bir özellik vardır. Deamonic, insan şahsiyetinin bütününü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan bir tabii eğilimdir; cinsiyetin kudreti, yaratıcılığın inadı, kızgınlığın yıkıcılığı, iktidar hırsı, insan deaomonic uzantılarının örnekleridir (Mardin, 1993). Buna geleneksel kültürümüzdeki ifadesiyle "nefsani arzular" da denebilir. Esasen daemonic, kavram olarak Batı dillerindeki daimon: şeytan ile yakından ilgilidir ve daemonic, şeytani eğilimler anlamına gelmektedir.

İnsan benliğinin ve dolayısıyla bencilliğinin en temel görünümü olan bu duygular modern öncesi bütün kültürlerde, yalnız toplumca değil bizzat kişilerin kendilerince de kontrol altında tutulmaya çalışılmıştı. Birey ve egosu ortaya çıkmıyordu, bir otosansür vardı. Meselâ Doğu'da da Batı'da da pek çok yazar, gösterişçilik kaygısıyla eserinin üzerine adını yazmaktan kaçınmıştı. Deamonic yapının deşifresinden sonra ismini duyurmak bir amaç haline geldi.

İnsan benliğinin ön plana çıkmasında siyaset ve kamusal düşüncesinin gelişmesi ve özelin ailesel olmaktan çıkarılıp kişisele dönüştürülmesi sürecinin önemli bir payı vardır. Burada fert kendi içinde mahsur kalmış ve bir biçimde açılım yolu aramıştır. 19. yüzyıl romantizmi de bireyin kendini bir açığa çıkarma çabasıdır. Fert kendini pek çok beşeri eylemde ve özellikle bilgisel ve edebi formatlarda sansürsüz olarak ortaya koydu. İktidar hırsı, cinsiyet düşüncesi, yapıcılık inadı, kaprisler, yerine göre kızgınlık ve yıkıcılık doğal hale geldi. Bu gelişme aydının dönüşümünde önemli bir çizgiydi; çünkü diğer değişimlerle de örtüşüyordu.

Yine Şerif Mardin'e göre daha önceki dönemlerin aydını "kapalı uçlu" bir bilgi anlayışına sahipti. Orada bilgi gizemli bir

olguydu ve genelde bir Tanrı vergisiydi. Dolayısıyla bir emanetti. Kendi eseri olmadığı için onunla diğer insanlara fark atmak, onu bir üstünlük aracı, nüfus gerekçesi saymak hem ayıp hem günahtı. İnsanda bilgi deruni bir tutkuya dayanıyordu. Bundan dolayı isteyene, değerini bilene verilir, empoze edici bir yol izlenerek ayağa düşürülmezdi.

Özellikle 18. yüzyıldan itibaren aydının belirgin hale gelmesiyle onun bilgisi de "açık uçlu" hale geldi. Artık bilgi herkese zorla empoze edilebilecek bir zihinsel olguydu. Çünkü bu bilgi, empozeciye başkaları üzerinde nüfus kurma, güç ve iktidar elde etme imkanı sağlıyor, aynı zamanda mevcut güçleri meşrulaştırmaya da yarıyordu (Mardin, 1993, 257).

Gizemliliği kalkmış ve güce yönelik bilgi, sahibi olan aydını aynı zamanda eleştirici kılmıştı. Şüphesiz salt bilgiye dayalı bir eleştiri her zaman vardı; ama bu genelde bir genel geçer doğru adına yapılır ve eleştirilenin yerine önerileni de içerirdi. Modern çağlarda aydının önemli bir işlevi olan eleştiri de değişime uğradı; grubun dışından bakan, çoğu kere bir mercii hedef almadan ve bir şey önermeden gerçekleşen bir eğilim haline geldi.

Sonuç olarak aydın olgusundaki değişimi genel bir kültürel sekülerleşme olarak özetleyebiliriz. Bu çerçevede iç eğilimler açığa çıkmış, bilgisi nominalleşmiş, onunla nüfus kurma tutkusu belirmiş ve yeni bir eleştirel konum kazanmıştır. Şimdi sorun bu ön bilgilerden sonra aydının nasıl tanımlanabileceğidir.

3- AYDININ TANIMI VE BAZI ÖZELLİKLERİ

Aydın genel olarak bir aydın-halk ikilemi üzerine oturur. Ancak ikisi arasındaki çizgi mutlak değil itibaridir. Yani halkın nerede bitip aydının nerede başladığı kesin değildir. Bu itibarilik aydını yalnızca diğer insanlardan ayıran kriter olmasında değil, kendi bünyesinde ve görevlerinde de gözlenir. Yani hangi iş ve meslek sahipleri, hangi öğrenim düzeyi aydın sayılmalı, toplumda hangi fonksiyonu yerine getirebilenler bu zümrenin içine katılmalıdır gibi sorunların cevabını vermek kolay olmamaktadır. Çünkü bunlar topluma, zamana ve şartlara göre değişiklik

göstermektedir. Mesela bugün Batı'da ona sırf yönetici payesi vermek mümkün değilken bizde aydın doğrudan veya dolaylı bürokratla eş değer olarak sürüp gitmektedir.

İşin gerçeği aydın diye ayrı ve homojen bir sınıf yoktur. Çünkü, akademik meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler, yazarlar, tiyatrocular ve sanatkârlar gibi toplumun çok geniş bir kesimi bu isim altında yan yana sıralanmış bulunurlar. Bilindiği gibi bunlar, maddi durumları, kökenleri ve hatta işlevleri bakımından birbirinden farklıdır. Meselâ baştan ikisi devlet kapısından maaş alırlar, diğerlerinin böyle bir garantisi yok, öğrenimleri de birbirinden çok farklıdır (Ülgener, 1983, 66). Şüphesiz bütün bu belirsizliklere rağmen aydın denen bir olgu vardır ve yaklaşık bir tanımının olması gerekir.

Aydın ile ilgili sorunlardan birisi de şüphesiz onun tanımlanmasıdır. Halk ile olan ikilemi, birbirleriyle olan ilişkilerindeki "tezvircilik" gibi nedenlerden dolayı, bizzat aydınlar tarafından bile üzerinde anlaşılmış tam ve olumlu bir tanım yoktur; olumsuz pek çok niteleme vardır. Meselâ "aydın mutsuz olmak için doğmuş bir zümredir" (Toynbee), "o bir hastalıktır, hem de öldürücü bir hastalık" (Dostoyevski), "anemik kanayan bir kalptir" (Bromfield), "halkın üzerinde gereksiz bir baskı aracı" (Hoffer), "başkalarının işine burnunu sokan kişidir" (Michels), "Okur-yazar denen o eski baş belası" (M. Akif) bunlardan bazılarıdır.[5]

Bu nitelemelerin yanında aydın, Aristotal bir tanımlama yerine tasvir edilmiştir. Bu tasvirlerden birisi Toker Dereli'ye aittir. Dereli'ye göre "aydın somut olayların üstüne yükselip, soyut düzeyde düşünebilen, toplumun temel yapısı, meseleleri ve değerleriyle meşgul olup, başlıca sosyal, ekonomik ve politik gelişmeleri eleştirebilen, genellikle kabul edilmiş görüşleri, açıklama tarzlarını, varsayımları tahlil ve tenkit edebilme, bunlara bir şeyler katabilme veya hiç olmazsa, bu görüşleri açıklama

5 Mann, Benda ve Mannheim'ın aydınlara ilişkin bir öz eleştirisi için bkz. Hughes, H. Stuard, 1985, Toplum ve Bilinç: Avrupada Toplumsal Düşüncenin şekillenişi (1980- 1930), Çev. Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul.

biçimlerini veya faaliyetleri yorumlayabilme gücüne sahip kimselerdir (Dereli, 1975, 389). Dereli ayrıca aydın sayılabilmek için yüksek öğrenim görme şartının olmadığını; edebi üslûp, mesleki sıfat ve rollerin, siyasi ve idari sorumlulukların aydın sıfatından ayrı tutulması gerektiğini belirtir.

Aydın konusuyla yakından ilgilenen Ülgener'e göre de "aydın, günübirliğin dışında, soyut düşünme yeteneğinde, sahip bulunduğu bu güç ve yetenekle düşünce ve olayları yorumlayıp eleştirebilen, mevcut uygulanan modellerin üzerinde yeni çözümler önerebilen, yönetme fonksiyonlarına veya etkileme gücüne sahip kişidir" (Ülgener, 1983,67). Sadeleştirerek söylemek gerekirse aydın bilgili, eleştirici, çözümleyici ve etkileyici kişidir.

Ne var ki bu özellik ve ayrıcalıklarının yanında aydın, bu farkına ilişkin bazı sorunlara da sahiptir. Bir kere aydın ile halk arasında bir ikilem vardır. Bu ikilemde çoğu kere kıskanılan ayrıcalığı sebebiyle aydın suçlanmakta, halkına ters düştüğü kabul edilmektedir. Buna göre modern aydın, muhafazakar halkını yeterince anlayamamaktadır. Ne var ki Mardin'e göre bu işte her haliyle aydın haksız değildir. Halk da fakirlik, belirsizlik ve hatta karşıtlık duygusunun verdiği rehavete sığınarak bu ikiliği kendi lehinde sürdürmeye çalışmakta, bilgi düzeyini artıma gibi bir çaba içine girme ihtiyacını duymamaktadır (Mardin, 1993, 283).

Ne var ki aydının olumsuzluk hanesine yazılabilecek şey, halktan az değildir. Julien Bende 1926 yılında yazdığı "Aydınların İhaneti" adlı eserinde bu noktayı çarpıcı biçimde dile getirmiştir. Benda'ya göre özet olarak, aydın denen kesimin sonuna kadar inandığı bir değeri yoktur; modern değerleri kabulünde bile deruni değildir. Meselâ demokrat olduğunu söyler, ama hep güçten yanadır; darbeleri ilk destekleyenler onlardır.

4- AYDININ TARİHSEL GELİŞİMİ

Buraya kadar anlatılanların da ışığında aydının kısa bir tarihçesini vermek uygun olacaktır. Ancak özellikle geçmiş toplumlarda aydın, birbirlerinden ciddi farklılıklar göstermektedir.

Bazen birini diğeriyle kıyaslama imkanı bile olmamaktadır. Mesela 18. yüzyılda Osmanlı'da aydın, devlet yönetiminde bir bürokratken, Avrupa'da iç karışıklıklardan kaçarak manastırlara sığınmış bir ruhbandı. Ancak sanayi devrimi ve onun doğurduğu kitle iletişim araçlarıyla birlikte o da bir değişim geçirerek, aradaki ortak çizgiler kayboldu, yeni modern bir tip ortaya çıktı. Bu bakımdan, en azından, bizdeki ve Batı'daki gelişme seyirlerine kısaca göz gezdirmekte yarar vardır.

a) Avrupa Toplumlarında Aydın

Tarihsel gelişimi[6] itibariyle Batı Aydını ilk ozanlar devrinden sonra Milattan önce 5. yüzyılın Sofistleri ile başlar. Daha sonra lafebesi olarak damgalanan bu ilk aydınlar, felsefe tarihçisi K. Forlander'in ifadesiyle yenilikleri sosyal elitler aracılığıyla geniş tabakalara yayarlar.

Fransız ihtilâlinden sonra onu rahipler temsil eder. İç savaşlarda manastırlara sığınmış bu adamlar, daha sonra Batı insanı için bir sığınak olur ve Avrupa'yı bir nevi Moğol anarşisine yuvarlanmaktan korur. Sonra bu temsil yetkisini filozoflar üstlenirler, ama önemli bir değişim de geçirirler: 19. yüzyılın materyalist felsefesiyle şartlanmış bu tabaka, artık rahipler dönemi gibi muhafazakar değil, eskinin düşmanıdırlar.

19. yüzyılın sonunda kendilerine yeni bir ad takarlar: Entelektüel. Görevleri de artık deruni bir bilgi taşıyıcılık değil, kendilerini çıkaran kadim zümrelerin ideolojisini yaymaktır. Bunun için sömürge çağında (meselâ Afrikalı'nın aşağılığını ispat için teoriler kurar. Ancak zamanla gerçek ile yaşanan arasındaki tezadı anlar; görür ki önünde iki yol vardır: Biri uşaklığa diğeri isyana gider.)

Bu arada aydının kullandığı araçlar da önemli bir değişime uğrar: Sanayi devrimi basın ve yayın faaliyetlerini dev boyutlara yükseltir. Bu araçlar aydının artık nerede ve nasıl kullanılacağı kestirilemeyen gücünü artırır, sesini yükseltir. Dönemin hümanist karakterli aydını, metin tenkitinden toplum eleştirisine geçer, bir güç olarak varlığını hissettirir.

---

6 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cemil Meriç, Mağaradakiler, Ötüken Naşriyat, İstanbul, 1978.

Ne var ki üretici reel bir fonksiyonunun olmayışı onu doğrudan para getirecek bir meslekten mahrum eder, kalifiye bir işçi kadar bile saygınlık görmez. Proleter (işçi) olmadığı halde ona yağ sürüp devrimden dem vurarak, yaklaşmak ve kol emeğinin artığından yararlanmak ister; aydınlığıyla bağdaşmayacak bu pozisyon onun itibarını iyiden düşürür.

Batı'nın uzantısı olan Rusya aydınının ayrı bir kader çizgisi vardır. Özel adıyla entelijansiya toplumun en çileli kesimidir; sıkıntı ve şaşırmışlık onu önce yoklukta son bulan bir düşünceye (nihilizme), sonra da sosyalizm denen bir çıkmaza kadar sürükler. Bu bunalım üzerine oturan yeni rejim onun pek çok özelliklerini siler; artık eleştirici, muhalefetçi ve benzeri nitelikli bir aydın zümrenin varlığını bile şüpheyi düşürür. Koestler'e göre intelijansiya hastadır, hem de nevrozlu bir hasta.

Günümüz Batısında aydın artık kendisiyle alay eden bir zümredir. Düşman artık yine kendisidir. Benda'nın "Aydınların İhaneti", Aron'un "Aydınların Afyonu", Suffert'in "Şezlongdaki Aydın"ı bunun en açık argümanlarıdır.

b) İslâm Toplumlarında Aydın

İslâm toplumlarının başlangıçlarında aydın, genelde İslâm'ı daha iyi temsil eden kesim ile özdeşti. Esasen İslâm'ın asıl kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te buna yapılmış atıflar bulabiliriz: Ulema, fukaha, rasihun, vb. sıradan halktan, Allah'ın hüküm ve hikmetlerini daha iyi bilmek ve bunlara uygun bir yaşayışa sahip olmakla ayrılmış kimselerdir. Farklılaşma çizgisi sırf bilgisel olmadığı gibi siyasal da değildir. İlk dönemlerde ve özellikle dört halife zamanında bilgin sahabiler, pratikte dini daha iyi bilme yönünden sıradan insanlardan bir derece farkı gösterseler de, grupça siyaset karşısında özel bir konumlarının olmadığını, onunla yerine göre ve dini bir kaygıyla ilgilendiklerini söyleyebiliriz.

Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde (Mardin gibi sosyal bilimcilerin deyimiyle) bir merkez-çevre denklemi gereğince o günün aydını sayılan ulema genelde, merkezi temsil eden devletin değil, halk katlarının yanında yer almıştır. Aydının ayırıcı

vasfı da dini temsil etmiş olmasıdır. Bu onun halk ile yegane ortak yönüdür ve siyaset öğesiyle arasında belirgin bir gerilim vardır. Ulema mümkün olduğunca devletten uzak durmaya, kendisine verilen resmi görevleri almamaya özen göstermekte, politize olmaktan kaçınmaktadır. Bunun gerisinde devletin özellikle işleyişinin meşruiyet sorunu yatmaktadır. Dolayısıyla ulema bir yığın siyasal olumsuzluğun din ile aklanmasına alet olmak istememektedir.

Bir öncekini alaşağı ederek gelen siyasal iktidarlar genel bir meşruiyet sorununu hep yaşadılar. Emeviler, doğrudan Hz. Peygamberin halefliği sayılan zincirin son halkası Hz. Ali iktidarını; Abbasiler ise mevcut İslâm devleti konumunda gözüken Emevileri kanlı bir biçimde ortadan kaldırarak var olmuşlardı. Dolayısıyla kendilerini meşrulaştırabilmek için başta din olmak üzere her şeyi bir araç olarak kullanmayı düşündüler. Takdire şayan bir biçimde ulema buna alet olmamış, denklemde genelde çevrede, yani halkın yanında yer almıştır. Devletin resmi din anlayışına karşılık asıl din/şeriat, ulema ve halkın ortak sığınağı, daha sosyolojik bir ifadeyle devletin karşısında bir "ikincil yapı"sı olmuştur.

Selçuklular bir geçiş dönemi oldu. Osmanlı'da ise ulema yine dini temsil ediyordu; ancak merkez-çevre denklemindeki yeri değişmişti; artık merkezde yer alıyor, siyaset öğesiyle birlikte hareket ediyordu. Gerçi Osmanlı'da ulemanın devlet yanında yer almasının ilk bakışta haklı bir gerekçesi vardı. Bir kere Osmanlı siyasal yapısının, daha önceki dönemlerde görüldüğü türden bir meşruiyet problemi yoktu. Osmanlı uzunca bir zaman kendini Selçuklu Müslüman topluluğunun meşru bir uzantısı olarak tanımladı. Mevcut Müslümanlarla partallaşma yerine, kendi deyimiyle küffar diyarına açılması bunu pekiştiren bir başka etken odu. Ama meşruiyetin daha önemli dayanağı, devleti/iktidarı, farklı sosyal grupları adaletle bir arada tutmak için verilmiş, Allah'ın bir emaneti olarak algılaması ve gücü yettiği sürece de bunu gerçekleştirme çabasıydı. Ulema tabii olarak bu misyonun sahibi siyasal olguya destek olmuş,

yanında yer almıştı. Artık ilmiye ya da meşihat adı altında siyasetin asli bir öğesiydi.

Bu doğru misyona destek olma müspet tavrının olumsuz yönü, siyaset öğesiyle bütünüyle entegre olmasıydı. Çünkü bu durum onu içerik olarak, kendi konumundan ilkece farklılık gösteren her türlü siyasal tavrın içselleştirilip meşrulaştırılmasına götürecek, örgütsel olarak da siyasal olana bütünüyle bağımlı kılacaktı. Üst düzey yetkilileri devlet tarafından atanan, zirvedeki temsilcisi azledilebilen, bir organizasyon, istenen fikri bağımsızlıkta olamaz, otonom hareket edemezdi. Kaldı ki içselleştirme süreci, içinde bulunduğu siyasal gelişmenin gereği aklileştirme seyri daha da önemliydi. Mesela ulemaca cevaz verilen, devlet ve kamu düzeni için "kardeş katli" İslâm'ın kendinden hareketle varılabilecek bir sonuç olamazdı; hangi fer'i delile ve gerekçeye dayandırılırsa dayandırılsın, siyasal bir tavrın meşrulaştırılmasından ibaretti. Esasen son yıllardaki dini temeli de sarsan Batılılaşma eğilimleri karşısında, ulemanın şöyle veya böyle bir tepkisinin olmayışı da bunu göstermektedir. Bütün bunlara rağmen ulemanın genelde halk ve devlet ile (bir başka deyişle merkez ve çevre ile) paylaştığı bir eksen vardı: Din. İşleyiş eksiklikleri olsa bile din bu üç öğeyi birbirine bağlıyordu.

c) Bizim Toplumumuzda Aydın

Osmanlı'da aydın ilmiye sınıfı olarak "ulema" adıyla siyasi yapının kalemiye ve seyfiyenin yanında bir üçüncü kanadını oluşturur. Sadece kültürel değişimlerde değil, sultan-halife halli ile sonuçlanan siyasi değişikliklerde bile rol alır. Bu haliyle de ulema bir bakıma bürokratlaşmış yönetici zümrenin bir parçasını teşkil eder. 16. yüzyıldan sonra, güçlenen Batıyla Osmanlı arasında gittikçe artan kültürel-siyasi farkları görüp bir şaşkınlık dönemine girinceye kadar bu fonksiyonu icra eder.

17. yüzyıldan itibaren sosyal problemlerini kendi kültür kalıpları içinde çözemeyen aydın, yapıcılık gücünü kaybeder, toplumda taklit ve takip edilme imtiyazını yitirir. Dizginleri elde tutabilmek için hırçınlaşır ama bu onu güçlendireceği yerde zayıflatır; mahalli despotluklar türer, kapıkulları haramileşir. Bu

olaylar ve Batı karşısında kendine güveni sarsılan aydın tam bir aşağılık duygusuna kapılır. Batılılaşmak gerektiğine inanır ama o ne kendisinin ne de dünyanın problemlerini bilmektedir.

Batı saldırısı karşısında yönetici aydın gittikçe kamplara bölünür; saraydaki padişahtan, bürodaki sıradan memura, kışladaki en küçük subaya kadar bir siyasi hayale sarılır. Bunlar üç beş yüzyıl öncesinin formülleri değildir ama, Batı burjuvazisinin geçerliliğini yitirmeye yüz tutmuş ve toplum yapımızda dayanak bulmayan formülleridir, ve anlamsız bir kavga başlamıştır.

Artık en azından Lale Devri'nden bu yana muhafazakar-devrimci olarak ikiye bölünür, çünkü artık Osmanlı'nın kutuplaşmaya (sınıflaşmaya) engel olucu yapısı sarsılmıştır.

Bizde Tanzimat'la birlikte aydın yeni bir statünün adamıdır: Artık Ayasofya'da vaiz, Rumeli'de kazasker, sarayda bir nüfuzlu değil; basın, parti ve dernek faaliyetlerinin şekillendirdiği yeni bir tip aydındır. Yenilik peşindedir, ne var ki Batılılaşmış (daha doğrusu sevdası bu olan) Tanzimat ve sonrası aydını yeni Osmanlılar, Genç Türkler ve benzeri gruplaşmalar, içine düştükleri yabancılaşma çemberini kırıp Bâb-ı Âlî'yi aşamamış, halka inememişlerdir. Yaptıkları da sonuç olarak devleti kurtarmaya bile yetmemiştir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde ulema, Batı ile etkileşim sürecine bağlı olarak önemli bir değişime uğradı, aydınlaştı. Medresedeki müderris profesör, kaza merkezindeki kadı hakim, kaymakam oldu. Medya adı verilen yeni büyüsel araçlar elde etti. Merkez-çevre denklemindeki yerinde önemli bir farklılık olmadı; her zaman ve her durumda yönetici olmasa bile merkezci konumunu sürdürdü. Ancak aydının içeriği önemli bir değişime uğramış, inandığı din değişmişti; sözün kısası aydın yeniden üretilmişti.

Aslında Batı'da modern türden aydın seküler bir nitelik taşıyordu. O, bu noktaya, bağlı bulunduğu güç birikimlerinin niteliği ne olursa olsun, kendi iç gelişimlerinin bir sonucu olarak ulaşmıştı. Halbuki bizdeki aydın bu süreci de ithal etti. Kendi dünyasında din ile alıp veremediği bir sorunu yoktu. Orijinine

uygun anlaşıldığı oranda İslâm, toplumsal unsurları dengede tutma gibi önemli bir işleve sahipti. Ama Batı kendisine yegane sorununun din olduğunu, onun saf dışı edilmesi gerektiğini telkin etti. Öyle ki Batı'daki gibi din devlet çatışmasına ilişkin uyduruk anekdotlar üretti, oysa gerçeğe uygun tek örnek bulunamazdı.

Bu arada belirtilmelidir ki aydının en önemli özelliklerinden birisi, herhangi bir toplumun bir başka toplumla ilişkide kontak noktasında bulunması bir kültürleşme aracı olmasıdır. Bu da etkileşip gelişme bakımından önemli bir olgudur. Ne var ki bu sürecin avantajı kadar dezavantajı da vardır. Kültürleşme, kendinden şüphe edip bir başka toplumun kültürüne angaje olma noktasına gelirse aydın, kendi değerlerine düşman ve irtibatlandığı toplumların kültür ajanları durumuna düşer. Unutulmamalıdır ki hiçbir milli kültür, yansız değildir, bağlı olduğu toplumun çıkarlarını temsil eder. Değişik kamplara bölünmüş aydınımız en azından yüz elli yıldır bu dramı yaşar.

Cumhuriyet döneminde aydının merkezdeki konumu, daha da pekişmiş olarak devam eder. Varlığını, aydınlanmadan mülhem seküler bir devlet ideolojisine endeksler ve içinde yaşadığı toplumun dinini karşısına alır. Her ne kadar halkla kontak noktasında sıkıştıkça dünya konjöktüründe din konusuyla burun buruna geldikçe kendisinin de Müslüman olduğunu söylemekteyse de artık onun için din, pozitif bir mantıkla bir tarihsel kalıntı sorunu, sosyal yapı dışı salt bir vicdani kanaat sistemidir. Dolayısıyla din bu çerçeveye uygun biçimde yeniden üretilir. Yine adı İslâm olan ve vicdani bir kanaat olarak tanımlanmış bir din, kurumları budanmış bir İslâm'dır bu.

Tabi bu süreç içinde, yaklaşık iki yüz yıldır modern platforma uygun olarak doğasında olmasa bile algılanışı bakımından din de ideolojileşmiş, belli eğilimlerin alternatifi olmak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Türkiye'de sosyal bilimciler tarafından Batıcı/liberal/laik/ilerici-İslâmcı/yerlici/muhafazakar gibi farklı adlarla nitelendirilseler de iki ayrı ideoloji vardır: Batı referanslı resmi ideoloji, İslâm referanslı halk ideolojisi.

Aydın genelde birincisinin içinde yer aldı, yüzyıllarca izlediği yolu, modern dönemlerde pekiştirdiği iktidarı destekleme özelliğini vurguladı.

Günümüz Batı dünyasında aydın, nihai global oluşumun ve bunda etkin olan güçlerin doğrultusunda işleyen bir faktör olmakla birlikte, onu dar anlamda siyasetin aktörleri olarak düşünmek doğru değildir. Buna karşılık bizde siyaset, aydını daha bir kapsayıcı hale gelmekte, aydın da ona yakın olma çabası içinde bulunmaktadır. Son zamanlarda siyasetin kirlenmesine parti ve lider sultasına rağmen akademisyen, yüksek bürokrat gibi aydın kesimlerinin siyasete atılması ve ilginç tavırlar sergilemesi, siyaset öğesinin aydın üzerindeki etkisine verilebilecek örneklerdir.

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemi aydını, toplumumuzdaki halk-aydın ikilemindeki derinliği artırarak tabana tepeden bakan ve küçümseyen tavrıyla kitleye hâlâ yabancı durmaktadır. Ülgener'in ifadesiyle üstelik baskıcıdır da, çünkü icra makamındadır ve yürümeyen işlerin sorumlusudur (1983, 73).

Bu dönemde aydın iki yüz yıllık dışa bağımlılık geleneğini sürdürmüş, sırayla Fransa, İngiltere ve Almanya hayranlıklarından sonra 1948'den itibaren Amerikan taraftarlığı doğmuştur. Böylece de toplum kültürleşmenin odağında bulunan aydın üzerinden avantajların ötesinde bir dezavantaj yaşayagelmiştir.

5- AYDININ BAĞLI BULUNDUĞU SELEKSİYON SİSTEMİ VE HİYERARŞİSİ

Her toplumda aydını sözü edilen imtiyazlı noktaya getiren bir seleksiyon (seçim) sistemi vardır. Yani her toplumun, düşünürlerini yetiştiren ve belli noktalara getiren, boyutları az çok belli, kendine has bir ayıklama mekanizmasına sahiptir. Üstelik her sağlıklı toplumda bu düzenli olarak işler.

Bilgi, yorum, eleştiri ve yönetim gibi özellikler ve bunlara bağlı zevk ve eğilimler, bilgine halktan ayrı bir üstünlük, dolayısıyla takip edilebilirlik vasfı kazandırır İşte onu sıradan kalabalıklardan ayıran bu üstünlük duygusu mevcut seçim sisteminin birinci cephesini oluşturur. İkinci ilke bilginlerin kendi

aralarındaki ilişkileri, muhteva ve şekli de içine alan tüm teşkilat biçimini içerir. Meselâ öğrenci seçiminden, eğitim tarzına, hoca yetiştirme biçiminden akademik rütbe basamaklarına ve bunlara sahip olma düzenine kadar bu mekanizmanın konusudurlar.

Bir toplumda fonksiyonunu yerine getirebilecek bilginin seçimini sağlayan seleksiyon sistemi bozulursa aydınlar da onun temsil ettiği fikri hayat da sarsılır. Meselâ Osmanlı'nın bilginler sisteminde 16. yüzyıldan itibaren bozulmalar görülmüştü. Sözgelimi öğrencinin medreseye devam etmemesi, danişmendlerin (asistanların) seçimindeki usulsüzlük, ilmi rütbelerin torpille dağıtılması, ya da basamakların atlanarak, çalışmaksızın üst basamakların elde edilmesi (tafra yapılması) sistemin bozuluşunu gösteren örneklerdir. "Beşik uleması" deyimi konuyu gayet güzel özetlemektedir.

Böylesi bir ortamda aydının varacağı nokta çevresini kendi çıkarları açısından değerlendirmek, elde ettiği imtiyazlı makamı koruyabilmek, bu süreçte rakip ve tehlikeli bulduğu herkesi gözünü kırpmadan harcayabilmektir. Gerçekten de tarih boyunca el altında gerektiğinde ileri sürülebilecek kitleler bulundurmuş, "tezvircilik" adı verilen tahrikçiliğe başvurulmuştur.

Seleksiyon sisteminin parçalarından birisi şüphesiz, toplumsal çizgiler de taşıyan hiyerarşidir. Her alanda olduğu gibi aydınlar da farklı ilkeler açısından değişik sınıflandırmalara tabi tutulabilir. Mesela Özemre'ye göre aydınlar, "sahip oldukları bilgi seviyesi açısından beş gruba ayrılırlar: Bilim teknisyeni, bilim adamı, alim/bilgin, allâme, bilge/hakim (Özemre, 1990, 2).

Pek de kolay olmayan bilim teknisyenliği için üniversite öğreniminden sonra en az yüksek lisans ve doktora yaparak, ister uygulamalı, isterse teorik olsun bilimin çok dar bir alanında bir metod hakkında uzman olmayı ve o metodu o dar alanda uygulamayı gerektirir. Bilim adamlığı ise doktoradan sonra hem ilmi literatürü izlemeyi, hem de yeni özgün çalışmalar yapmayı gerektirir.

Alim olmak, bilim adamlığından farklı olarak uzman olduğu alanların felsefesine, epistemolojisine, deontolojisine, pedagojisine

de vakıf olmayı, ayrıca bunları rahatlıkla ve etkinlikle kullanabilmeyi gerektirir. Allame ise birbirinden farklı bilim kollarında esaslı bir bilgiye sahip olan kimse demektir.

Bu dört seviye de çalışmakla elde edilebilecek aydın olma dereceleridir. Ancak beşinci derece olan bilge/hakimlik, çalışmanın yanında fıtri kabiliyetler, istisnai yetenekler de gerektirir. Burada sıkça rastlanan problem, bilim teknisyenleri ve bilim adamlarının durumudur. Bunlar çoğu kere iki değerli mantığın kurallarına göre işlerler. Ne var ki yine çoğu kere dar bir sebepliliğin sınırları içinde mahsur kalırlar. Bu dar çerçevenin dışında kalan şeyleri reddetme konusunda da bir hayli katı davranırlar. İşi, kendi kanaatlerinin dışındakileri aforoz etmede "papalık kompleksi" adı verilen bir noktaya kadar vardırırlar. Bu "bilimcilik" modern çağlarda aydınların sorun olmasının nedenlerinden birisini oluşturur.

Bir başka tipleme ise aydınların örgütsellik bakımından oluşturdukları kategorilerdir. Gerçekten de son zamanlarda bazı düşünürler, bir ülkenin aydınlarının "Entelijansiya" ve "Effendia (Beyefendiler)" olarak ikiye ayrıldığını kabul etmektedirler (Özemre, 1990, 2) Buna göre entelijansiya genel olarak örgütlenmemiş aydınlar takımı iken effendia[7] kendi arasında örgütlü bir aydınlar bürokrasisidir. İdeolojilerine uygun biçimde birbirlerini desteklerken, ölenlerin yerlerini kendi referans verdikleriyle doldurmakta, yerine göre bir gecede birilerini bir yerlere taşıyabilmektedirler. Bu kişilerin önemi ilginç bir propagandayla kitlelere kabul ettirilebilmektedir.

Ülkeden ülkeye farklılık göstermekle birlikte Effendia takımının sayısı birkaç bini geçmemektedir. Kendilerini var kılacak bir düzen fikrinin sahibidirler ve onu sürdürebilmek için her yola başvurabilmektedirler Dolayısıyla Beyefendiler takımı bir hayli totaliter bir kafa yapısına sahiptirler.

Şüphesiz şu ya da bu takımda bir ülkenin aydınları toplumun dönüşümünde önemli bir role sahiptirler.

---

7 Effendia, Siyaset Sosyolojisindeki elitler veya ulus/devlet yapısındaki etkin "seçkinciler" ile karşılaştırılabilir.

6- AYDINLARIN TOPLUMSAL DÖNÜŞÜMDEKİ ROLLERİ

Aydın ve toplum arasında elbette yakın bir ilişki vardır. Toplumun, aydının oluşum ve dönüşümünde bir rolü olduğu gibi, aydının da toplumun değişim ve dönüşümünde önemli bir payı vardır. Sahip olduğu bilgisiyle toplumun üstünde etkin olmaktadır.

Aydının toplumsal değişimde oynadığı rolün cinsi, içinde bulunduğu toplumun özelliklerini ve şartlarına göre değişmektedir. Basit anlatımıyla, siyasal bunalım ortamında aydın, daha çok politikacı, böyle bir derdi olmayan toplumlarda ise doğrudan kültür değişimcisi, yazar veya sanatkârdır (Alkan, 1977, 29). Demek ki aydının genel rolü kendini kültür değişmelerinde gösterir. Aydının genelde bilgi-kültür ekseninde ayrışmış bir sosyal aktör olduğu göz önüne getirilirse bu fonksiyonunu anlamak zor olmaz. Özellikle kültürleşme sürecinde aydına büyük görevler düşer; bu, topluma yaklaşabildiği oranda avantaj, başka kültürlere kendini kaptırdığı nispette de dezavantaj oluşturur.

Sosyal değişimde aydının rolünü, kültür değişmelerinde öncülük etmek, değişmiş bulunanı yaygın hale getirmek, yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü yapmak, halkın sosyal tercihlerini etkilemek olarak özetleyebiliriz. Esasen Aydınlar Sosyolojisi, belli bir fikrin ve değer anlayışının aydınlar tarafından, imkanı oranında çevreye yansıtılması üzerinde durur. Ancak aydın, aynı çevrenin kendi üzerindeki etkilerini de bir biçimde yansıtır.

Aydının toplumsal dönüşüm üzerindeki etkisi tartışılırken üzerinde durulabilecek önemli noktalardan birisi şüphesiz ideoloji ile olan bağlantısıdır. Genelde ideolojinin kurucusu ve taşıyıcısı aydındır. Çünkü kültürel yapının bir başka görüntüsü olan ve geniş bir sosyal- tarih süreci içinde durumlarını, geleceğe ait ümit ve isteklerini açıklayıp haklı gösteren bir düşünceler, duygular, inançlar ve bunlara ilişkin simgeler dizisi olan ideoloji, sosyal değişimin önemli bir dinamiğidir. Aydın ise sistem bilinci, yönetici vasfı, soyut düşünme yeteneği gibi özellikleriyle ideolojik yapıyla doğrudan bağlantılıdır. Ne var ki bu

özellik, toplumla aynı ideolojiyi paylaşma yönünden halkına yakın ya da uzak konuma düşürür.

Aydının halkıyla aynı şeyleri paylaşabilmesinin ve dolayısıyla sağlıklı ve etkili bir dönüşüm işlevini yerine getirebilmesinin bazı şartları vardır. Bunlar liderlik için gerekli bir grup ilkesiyle açıklanabilir: "Aydın bizden biridir ve bizim en iyimizdir" (Krech, 1983, 265). Bu ilke aydın-halk ilişkisine uyarlanabilir ve aydının halk tarafından takip edilebilirliğinin iki kuralı ortaya konabilir:

a) Bunlardan birisi, aydının halktan bilgi, tecrübe ve yetenek bakımından farklı ve hatta bunun gerekli olduğudur. Esasen aydının takip edilebilir olması için sıradan insandan bir farkının olması gerekmektedir. Bir başka deyişle "aydın bizim en iyimizdir", çünkü en azından bir birikime sahiptir.

b) İkincisi ise aydının halka bir benzerliğinin olduğu, ortak yönler taşıdığı, ve özellikle aynı değerleri, umutları ve kederleri paylaştıklarıdır. Yani aydın da sonuç itibariyle "bizden biridir". Esasen bizden biri olarak algılanmıyor ve ortak yönlere vurgu yoksa, aydın halka rehber olamaz. Kerameti kendinden menkul kalır ve dolayısıyla dönüştürücülük görevini yerine getiremez.

İlgi çekicidir ki aydının halkla hem farklı hem de ortak olduğu alan genelde bilgidir. Bilgi birikimiyle ayrılır ve o bilgi ortamının uzlaşımında birleşir. Yoksa aydın halka tepeden bakan ve halkı cahillikle suçlayan bir üst kast; halk ise aydına olumlu bilgisine bile itibar etmeyen bir alt kast konumunda kalır.

Toplumumuzda özellikle Tanzimat'tan beri bin halk-aydın ikilemi yaşanmaktadır. Bizde aydın genelde yönetici bürokrattır (Güngör, 1975, 218). Çağdaşlaştırıcılık adı altında dönüştürmeye soyunmuştur. Ne var ki haklı işin içine yeterince katamadığı için beklentileri her haliyle gerçekleşmemektedir. Başarısızlıklar icracı ve tenkitçi üzerinde birleşince garip bir tavır sergilemekte, halka karşı hırçınlaşmaktadır. Batılılaşma süreci bu farklılaşmayı derinleştirmiş, yabancılaşan aydın değişik kamplara bölünmüştür. Söz konusu bürokratik-despotik yapı da günümüzde bile bir türlü aşılamamıştır.

7- AYDININ BİLGİ DONANIMINDAKİ YERİ

Önemli bir konu olması nedeniyle hakkında ayrıntılı bilgi verdiğimiz aydının bilgi sistemiyle ilişkisi daha çok donanımdaki yerine bağlıdır. Aydının bu konudaki rolü şu üç maddede toplanabilir.

1) Bilgi üretimindeki rolü,

2) Bilgi birikimini aktarma ve iletme rolü,

3) Dönüştürme rolü.

a) Gerçekten de aydın, bilginin üretiminde en önemli role sahip kesimdir. Toplumdaki tüm kesimlerin kendisiyle ilgili alandaki bilgileri kullanması, eklerde bulunması ve topluma, bazı yorumlarıyla geriye iade etmesi doğaldır. Ancak diğer toplumsal birimlerin bu katkısı çoğu kere naiv bir şekilde seyreder, yani kendiliğinden gerçekleşir. Halbuki aydının bilgi üretimi daha belirgindir, çünkü o, deyim yerindeyse özel bir bilgi işçisi ya da teknisyenidir.

Daha önce de söz konusu edildiği üzere aydının tüm bilgi türleriyle bir ilişkisi varsa da bilimsel, teknik ve politik bilgi gibi türlerle daha bir irtibatlıdır. Gerçekten bilimsel bilgi, modern anlamdaki aydının temel esprisidir; bilim aydın ile, aydın da bilimle vardır. Hatta daha önce de belirtildiği üzere bu açıdan aydın bir epistemik cemaat sayılabilir. Teknolojik bilgi için de aynı şeyler söylenebilir. Dolayısıyla aydın bir toplumda ilerleme ölçekleri de taşıyan bilimsel ve teknolojik bilgiyi üreten kesimdir.

Aydın bir de politik bilgi ile ve bunun bir özel türevi sayılan ideoloji ile yakından ilgilidir. Aydınlar ideolojinin kurucusu ve yaşatıcısıdır. Belki halk katlarına ait gözüken ideolojiler bile, bir toplumsal üst tabaka öğesi olan aydınlar tarafından üretilmiştir. Mesela, sonuç itibariyle bir proleterya ideolojisi sayılan Marksizm, Marks-Engels gibi bir grup aydın tarafından üretilmiştir.

Çağımızda bunlara birde bilgi-işlem eklenmiştir. Bilgisayar/internet ağıyla ülkeler arasındaki bilgi akışında aktif rol yine öncelikle aydın kesime aittir. Gerçi burada bilginin kullanımının gittikçe yaygınlaşması ve buna bağlı olarak yaşanan süreç, bir

taraftan aydın-halk farkını erozyona uğratmakta, diğer taraftan toplumlar arasındaki farkı daha aza indirmektedir.

b) Bilgi donanımında aydınların ikinci önemli görevi, toplumda var olan bilginin sistematize edilerek taşınması ve ilerletilmesidir. Belki sosyalizasyon süreci genelde bu görevi yerine getirmektedir. Ama aydınlar bilginin kaydedilmesi ve aktarımında, sürecin kurularak ilerletilmesinde belirgin bir göreve sahiptirler.

Bilgide ilerleme, bilgi felsefesinin önemli sorunlarından birisidir ve genel olarak burada ilerleme objeden alınan bilgi ile zenginleşen, sujenin objelerden daha sağlıklı ve geniş bir bilgi alabilirliği üstüne oturmaktadır. Yani bireysel düzeyde bilgi ilerlemesi bir suje zenginliği olarak düşünülmektedir. Toplumda bilgi sisteminin ilerlemesi için de benzer bir açıklama getirilebilir. Yani kısaca bilgi-toplum etkileşimi bilgi sisteminin gelişim dinamiğidir.

Bilgide ilerleme konusunda sosyologlar, bazı açıklamalar getirmişlerdir ki bunlardan birisi toplumdaki yatay ve dikey toplumsal etkileşimlerdir. Yani dikey konumda olan toplumların etkileşimi, yatay konumda olan toplumların ilişkisinden daha fazla bilgi ilerletici rolünü yerine getirmektedir. Bu kurala uygun etkileşimlerden birisi şüphesiz halk- aydın etkileşimidir. Üstteki aydın kesimle, alttaki halk katlarının etkileşimi, bilgi sistemini geliştiren nedenlerden birisidir.

c) Aydınların bu konudaki üçüncü işlevi, bilgi sisteminin dönüştürülmesidir. Bazı sosyal bilimciler fertten topluma uzanan bilgi akışını ve etkileşimini esas alarak Bilgi Sosyolojisi ile Aydınlar Sosyolojisi'ni özdeşleştirmek istemişlerdir. Bu indirgemecilik yanlış ise de aydınların bu konudaki rolleri küçümsenemez.

Aydının bu noktadaki en önemli mekanizması kültürleşmedir. Bilindiği gibi kültürleşme, bir kültürün bir yabancı kültürle etkileşmesi ve bir senteze ulaşmasıdır. Bu etkileşimin sonunda beklenen şey, olumlu yönde zenginleşerek bir senteze ulaşmaktır. Ne var ki her kültürleşme olumlu bir sonuçla bitmeyebilir; bir kültürel yozlaşmayla da son bulabilir. Bu durumda çoğu kere yabancı kültürü özümseyememe, fazlaca etkisinde kalarak kendi kültürüne yabancılaşmadır.

Tarih boyunca tacirler, gezginler, diplomatlar gibi kültürleşmenin odağında bulunan kesimler birisi şüphesiz aydınlar olmuş, onlar böylece başka kültürel verileri de toplumlarına taşıyarak, bilgi sisteminin dönüşümünde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Aydının bu noktada bir imkanı ve avantajı vardır. Ne var ki bu avantaj aydın için, bulunduğu konum bakımından kültürel yabancılaşmayla bir dezavantaja da dönüşebilmektedir. Hatta aydınlar bazı durumlarda, kendi toplumlarında, etkisinde fazlaca kaldıkları kültürün ajitpropları haline gelebilmektedirler ki Türkiye bunun belirgin örneklerini yaşamıştır.

Aydınlar dış kültürün etkisinde kaldıkları ve kendi değerlerinden koptukları oranda yabancı güçlerin kültürlerinin ve hatta doğrudan veya dolaylı çıkarlarının savunucusu haline gelmiş, saplandıkları bazı idealleri savunmada toplumlarını da kendilerini de maceralara sürüklemişlerdir. Böylesi dönemlerde aydın, belli ideolojilerin temsilcileri olarak kutuplara bölünmüşlerdir. Özellikle Tanzimat'tan beri toplumumuz bunun en tipik örneklerini yaşamıştır: Batıcı aydın, muhafazakar aydın, meşrutiyetçi aydın, inkılapçı aydın, solcu aydın, sağcı aydın gibi ortaya topyekün topluma yönelik değil, belli ideolojilere kalıplanmış tipik aydın kesimleridir. Ne var ki bugün bile bu sorunlar bütünüyle aşılabilmiş değildir.

Bu gelinen nokta ideolojiyi açmamızı ve daha yakından tanımamızı gerektiriyor. Esasen kısaca bir bilgi, inanç ve eylem kompozisyonu olan ideoloji Bilgi Sosyolojisi'nin tartıştığı önemli sorunlardan birisidir

3. BİLGİ SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA İDEOLOJİ

1- GENEL OLARAK İDEOLOJİ

Öncelikle belirtmeliyiz ki ideoloji olgusunun Bilgi Sosyolojisi için apayrı bir yeri ve önemi vardır. Öyle ki Bilgi Sosyolojisi'ni ideoloji üstüne bir analiz olarak görenler bile vardır. Bu bakımdan burada ideoloji açıklanacak, değişik yönleriyle genişçe tanıtılmaya çalışılacaktır.

İdeoloji, ideo (bilgi) ve loji (bilim) Grek- Latin sözcüklerinin birleştirilmesinden meydana gelmiş bir kavramdır ve Türkçe'ye bilgi-bilim olarak çevrilebilir. Ancak terim anlamı kısaca bir sosyal grubun yarı hakikatlarını sergileyen bir anlam haritasıdır. Gerçi ideoloji dünden bugüne az çok farklı anlamlarda kullanılagelmiştir: Sistematik fikir, gerçekdışı görüş, politik tavır, dünya görüşü, dinin dünyevi görüşü veya dinileştirilmiş beşeri sistem, yanlı yaklaşım, yol, mezhep, bunlardan bazılarıdır.

İdeoloji kavramı 1789 Fransız İhtilali'nden sonra kullanılmaya başlanmış ve ilk defa 1796 yılında Destut de Tracy tarafından uydurulmuştur. Bu ilk icadında İdeoloji'yle uğraşan kimseye de (mesela Tracy'ye) ideolojist adı verilmiştir. Ancak daha sonra Napolyon, rakip bildiği bir aydın grubunu ideolog

olarak niteleyip karalamaya çalışınca ideoloji kelimesi olumsuz bir anlam da kazanmış, demagoji, boş söz manasında da kullanılagelmiştir.

Bizde 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında, Arapça'nın en kısır köklerine bile şaşırtıcı bir doğurganlık kazandıran Z. Gökalp gibi düşünürlerimiz ideolojiyi önce "fikriyat" ile karşılamışlar, Hatemi gibi düşünürler "ülkü" demiş, Necip Fazıllarla birlikte "İdeolojya Örgüsü" gibi bir geçişten sonra ideoloji kelimesinin bizzat kendisi kullanılır hale gelmiştir.

Pek çok kavram gibi, ideolojinin tam bir tanımını vermekte bir güçlük vardır. Böylesi zamanlarda yapılabilecek en makul iş, Aristotal bir tanım aramak yerine ne olduğunu tasvir etmektir.

Kurucusu olan Tracy'ye göre ideoloji bir bilimdir ve konusu da "düşünceler, bunun kanunları, kendilerini dile getiren işaretlerle ilişkileri ve kaynaklarıdır (Meriç, 1974, 204). Buna bağlı olarak ideoloji metafizik muhtevadan sıyrılan bir felsefe, mantıkla kaynaşan bir nevi tecrübi psikolojidir.

Genel bir kanaate göre ideoloji "yarı gerçek düşüncelerdir". Bazen kendimize bazen başkalarına ait düşünceleri yansıtır. Onun yarı-gerçekliğinden hareketle bazıları "yaşanan tecrübe ile bağlarını koparan düşünce sistemi" derken, bazıları "gerçekle bağları kurulmaya çalışılan düşünceler" olarak tanımlamaktadırlar. Bir başka yargıya göre ise ideoloji gelişmiş toplumların mitidir. Mit, toplumların gerçeğe hakim olmak için kullandıkları bir rüya, bir tasarımdır. Onun için ideoloji bir toplum haritasıdır.

İdeolojinin mahiyetini gayet iyi sergileyen J. W. Lapierre'e göre ideoloji, haklılığını inanılan, sosyal kaynaklı dolayısıyla da benzerlik ve ayrıcalıklara işaret eden, tarihi ve kültürel dayanakları bulunan, bir değerler hiyerarşisi getiren, bazı sosyal grup ve zümrelerin çıkar ve özlemlerini ifade eden, mevcut bir eğilimi meşrulaştıran ve bu sebeple de var olanı anlamadan çok haklı çıkaran, modern çizgiye uygun olarak içkin, duyumcu, akılcı, bütünlükçü, işgalci; gerekli gördüğünde saldırgan iman ve fikir yapılarıdır (Lapierre, 1981, 6 vd.).

Bu tasvirde, ideolojinin altı çizilmesi gerekli özellikleri şöyle sıralanabilir: İdeoloji, toplumsal farklara dayanması nedeniyle

içkin ama yaşayabilmesi için aşkın dayanaklara sahip, bir yönüyle bilgi, diğer yönüyle inanç içeren karmaşık bir yapıdır.

İdeoloji genelde içkin olduğu için, içten kurulan bir bağlantıdır. Bunun için de mutlak bir kriteri yoktur. Bu çerçevede meselâ Marksizm bazıları için gerçekleri ortaya çıkaran, bazıları için ise çarpıtan bir ideolojidir. Faşizm için ırk tamamıyla bilimsel bir hakikattir. İdeoloji duyumlara dayalı olarak kurulmuştur, dolayısıyla tümevarımcı bir yolla kuramsal olarak elde edilmiştir. Esasen onun temelinde Aydınlama felsefesinin ampirizmi ve hatta Condillac ve benzeri düşünürlerin materyalizmi yatmaktadır. Ancak yine de o, toplumsaldır, kamuya açılan bir yönü vardır.

İdeoloji, modern dönemlerin belli sosyal gelişmelerine denk düşmektedir. Modern dönemlerde geleneksel kültür kalıplarının işlevlerini yitirmeleri üzerine, bir "toplum anlamları haritası" olarak ortaya çıkmıştır (Mardin, 1999, 18). Bu çerçevede ideoloji, insan eylemlerinin amacını ve bu amaçlara nasıl varılacağını tanımlayan ve sosyal- fiziki realitenin niteliğini belirleyen bir değerlendirici prensipler sistemidir. Bundan dolayı da ideolojilerin en önemli yönlerinden birisi bir sosyal kimlik görevi yerine getirmiş olmalarıdır.

Esasen gerek endüstri devrimi öncesi ve gerekse sonrası çalkantılar Batı dünyasında ideolojiyi bunlarla ilgili bir sembolleştirme yolu olarak ortaya çıkardı. Şüphesiz geçmiş yüzyıllarda böylesi sosyal haritalar sağlayan fikri yapılar vardı ama, bunlar mevcut yapıya aykırı düşünceler değil, onların daha iyi düzeyde işlemesini sağlamaya yönelik örnek açıklamalardı. Mesela Osmanlı'da "fütüvvetname" geleneği böylesi bir yapıydı, bir ideoloji değildi. Sınıf mücadelesi, etnik sorunlar, kültürel eşitsizlikler, nesiller arası çatışmalar, sanayi kirlenmesi, kadın-erkek mücadelesi, eğitimdeki bunalımlar, kent halatındaki çelişkiler ve benzeri oluşumlar, ideolojilerin var olmasını gerekli kılan sosyal şartlardan bazılarıdır.

Aslında bunların hepsini açıklayan, toplumsal yapının kırılmasını ifade eden bir eksen vardır ki bu "Toplumsal farklılaşma"

dır. Temel çıkış noktası da orta çağ feodal yapısının çözülüp, yeni sosyal öğelerin ortaya çıkmasıdır. Burada birbirine bağlı bir seri gelişme üzerinde durulabilir. Sosyal değişme siyasal değişmeye, o da yeni bir eğitim anlayışına neden olmuştur. Bu ise aydının ortaya çıkmasında etkili olmuş, sanayi devrimi bir işçi kesimi doğurmuş, değişik bölgelerden gelen kişiler önceki (akrabalık, komşuluk, hemşehrilik gibi) kültür kalıplarıyla ifade edilemeyen bir (mesela) "işçi" kategorisi doğurmuştur. Bu oluşum, kavramsal çerçeve değerlerin yerine kuramsal eğilim ve çözümleri gündeme getirmiştir (Mardin, 1999), ki ideoloji buradan doğmuştur. Örneklemek gerekirse önce bir proletarya oluşmuş, sonra bunu açıklayacak ve meşrulaştıracak bir Marksist ideoloji üretilmiştir. Habermas'a göre de bu bağlamda, burjuva öncesi ideoloji olamaz (Habermas, 1993, 49).

Sosyal grupları açıklama ve meşrulaştırma işlevi açısından baktığımızda ideoloji, bir bilgi örgüsü olduğu kadar siyasal bir içeriğe sahip olduğu da söylenebilir. Bu yargının tersi de doğrudur; modern çağlarda her güç olgusu ya da siyaset bir ideoloji içerir. Esasen ideolojinin üç ayak üzerinde oturduğu kabul edilir: Bilgi, toplum, siyaset.

İdeolojiler değişik açılardan sınıflandırılmıştır ki bunların en tanınmışı sert ve yumuşak ideoloji tiplemesidir. Burada sertlik, oldukça homojen ve yaptırımlılığı ifade eder. Mesela buna göre komünizm ve faşizm sert ideolojilerdir. Buna karşılık demokrasi bir yumuşak ideolojidir.

Modern çağlarda bütün grupların kendilerine özgü bir ideolojileri vardır. Bundan dolayıdır ki dini, siyasal, mesleki bir çok ideoloji türü vardır. Bir başka deyişle dini ve profan kaynaklı ideolojiler türetilmiştir. Mesela modern dönemlerde kadınların çalışma hayatına katılmasıyla ailedeki geleneksel iş bölümü bozulmuş, kadının işinin yanında evi de üstlenmesi yeni sıkıntılar getirmiş, yeni konumunu açıklamak ve meşrulaştırmak üzere feminizm adı verilen bir ideoloji doğmuştur.

Burada önemli sorunlardan birisi şüphesiz ideolojilerin din ile olan ilişkisidir. Dinler şüphesiz salt biçimleriyle birer ideoloji

değildirler; ama dinlere dayanılarak pek çok ideoloji üretilmiştir ki modern/teknik anlamda bunun ilk tipik örneği Protestanlıktır. İlk ideoloji örneği olarak kabul edilen Protestanlık, bilindiği gibi din kökenli bir çıkıştır. Aşağıda, Protestanlık başta olmak üzere en yaygın ve kapsamlı ideoloji tiplerinden kısaca söz edilecektir.

2- BAŞLICA İDEOLOJİ TÜRLERİ

Genel bir kabule göre ilk sistematik ideolojik çıkış Protestan hareketidir ve Katolik Kilisesi'nin doğurduğu sıkıntıları aşmaya yöneliktir. Bu sıkıntıların temeli de Amerika'nın keşfiyle birlikte başlayan Batı sömürgeciliği ve zenginliği ile uyuşmayan dinin (yani Katolikliğin) yeni sosyal-politik hayata uyarlanmasıydı. Bir başka deyişle Batı'nın konumunu açıklamak ve meşrulaştırmaktı. Gerçekten de Protestanlık, tipik biçimiyle Kalvinizm, din çıkışlı olmasına rağmen modern bir olgu olan ideolojinin tüm özelliklerini taşıyordu; yani akılcı, içkin, açıklayıcı ve meşrulaştırıcı idi.

Dini çıkış noktası yapan ideolojik oluşumlar daha sonraki yüzyıllarda da sürdü; hatta bazı dini mezhepler tam anlamıyla bir ideoloji görevini yerine getirdi ve dinin ideolojileştirildiği her yerde etnik ve sınıfsal yön ağır bastı, dinin kendisi ikinci planda kaldı. Son yüzyıl içinde Arap dünyasında görülen Baasçı ve sosyalist hareketler, tüm İslâmcılıklarına rağmen ulusçu bir çizgide kalmışlar, hatta bu siyasal seküler ideolojilerini ayakta tutmak için (istedikleri yerlerde gönüllerince kullanmalarına rağmen) İslâmi eğilimlerle savaşagelmişlerdir. Mısır'ın ünlü lideri Cemal Abdünnasır'dan bu yana Ortadoğu Arap liderlerinin Müslüman Kardeşler gibi hareketlere karşı verdikleri tepki bunun tipik bir örneğidir.

Modern çağların en önemli ve yaygın ideoloji örneklerinden birisi şüphesiz Marks'ta en somut ifadesini bulan sosyalizmdir. Esasen ideolojiler endüstri devriminden sonra tam anlamıyla bir ikinci patlama dönemi yaşamış ve Marksizm, köklerinden koparılmış insanlara yeni bir yön verme amacıyla ortaya çıkmıştır.

Gerçi Marks'a göre ideoloji, bir bilinç yanılması, gerçeğe buğulu gözlükler arkasından bakmak demekti. Sözün kısası Marks ideolojiyi olumlu bulmamıştı. Ona göre ideoloji de siyaset (devlet) de birer üst yapı kurumuydular. İkisi de birbirini etkilemekle birlikte, aynı toplumsal temele dayanıyorlardı. Ne var ki Marks'ın ideolojiye olumlu bakmamasına rağmen kendi kurduğu ideoloji gerçeğin bir ifadesiydi. Toplumun bütününün sorunlarına uzun vadede çözümler getireceğini iddia etmesine rağmen sınıf temeli üzerine oturtulmuştu, hedef proleterya iktidarıydı.

Esasen bütün ideolojilerin bir yanlılığı vardır; bütün bir toplumu ve hatta hümanizm gibi insanlığı kapsadığı iddia edilen ideolojiler ancak bir kesim için vardırlar, bir başka kesimin ise karşısındadırlar. Yani varlıkları bir ikilem üstüne oturmaktadır. Bu durumu bir toplumun bütününü kapsadığını ileri süren faşizm ve milliyetçilik örneklerinde de aynen görürüz.

Faşizm, II. Dünya Savaşı sonrasında İtalya'da Mussolini, Almanya'da Hitler hareketleriyle yaşanıp geçmiş bir ideoloji olarak bilinmektedir. Ne var ki bu algı yanlıştır. Feodalizmden kapitalizme geçiş aşamasında sıkıntılar yaşayan bir toplumda var olabileceği sanılan faşizmin, kapitalizmin bir hayli ilerlediği bir dönemde, onun sorunlarını aşmak amacıyla ortaya çıkmış olması, faşizmin ebediyen tarihe gömülmüş olmadığı, şartlarını bulduğu her ortamda ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Esasen faşizm, belli ilkeleriyle milliyetçilik başta olmak üzere pek çok modern ideolojide varlığını sürdürmekte, en azından bir bilinç olgusu olarak yaşamaktadır.

Faşizm, Latince fasces kelimesinden gelmekte ve otorite anlamını taşımaktadır. Terim anlamı ise sözde birlik adına aşırı otoriter bir devletçilik ideolojisidir.

Konu üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Max Gallo'ya göre faşizm, bütünlüklü teorik bir sistem değildir. Ancak bu onun belli ilkelere dayanmadığı anlamına gelmez. Her şeye rağmen arka planında Macchiavelli'den Hegel'e, J. Bodin'den T. Hobbes'a belli bir felsefi birikim vardır. Özellikle Hegel'in devleti kutsayan

öğretisinin, ırkçı teorilerin, seçkinci kuramların bunda önemli bir payı vardır (Gallo, 1981).

Faşizm genellikle bir red ideolojisidir: Parlamentarizmin, demokrasinin ve diğer toplumsal değerlerin reddine dayanır. Şef, sadakat, kişisel bağ, ırk, hukukun reddi, tek parti düşüncesi ve benzeri bazı tarihsel feodal kalıntılara dayanır. Ancak bunları gönlünce, işine geldiğince kullanır ve eklektik bir sistem ortaya çıkarır.

Liberalizmde olduğu gibi faşizmin de teorik tarafı bir hayli zayıftır. Hatta basit şematik unsurların bir yığını gibi gözükmektedir. Bununla birlikte aşırı merkeziyetçidir. Merkeziyetçilik alameti farikası gibidir. Merkezde devlet, devletin tepesinde mutlak itaat edilmesi gerekli bir şef yer alır. Ülkede tek parti vardır ve herkes onu desteklemekle yükümlüdür.

Bu rejimde başta devlet olmak üzere her kurum işgal altındadır. Ordu, bürokrasi, üniversite, polis, medya, partiler, sendikalar, gruplar, aileler ve benzeri her şey muhasara edilmiştir. Bu garip durum devletin, tüm alanları kendi tekeli altında tutma çabası olarak gözükür, kurumların her biri diğerini denetlemek için kullanılır. Doğal olarak kötü giden bütün işler, devletin etkisizliği ile yorumlanır. Evren, içeri ve dışarı, dost ve düşmanlar olarak ikiye ayrılmıştır. Düşman belledikleriyle savaşmaktan çekinmez.

Buradaki önemli sorun bu totalitarizmin odağında neyin bulunduğudur. Bunun genelde üstün sayılan ırk veya onun adına devlet olduğu sanılır. Ama yerine göre bunların bile hoyratça kullanılması ve aşağılamaktan çekinilmemesi bu iddiasının doğru olmadığını gösterir. İşin gerçeği faşizmin odağında seçkinci yapısı vardır. Devlet olgusunun analizden uzak tutulması faşizmin odağındaki seçkincileri dikkatten kaçırır. Faşizm, bu algı yanılgısının üstüne oturur. Peşinden koşturulduğu düşünülen yüksek idealler (!) de bu seçkinci kurgusundan başka bir şey değildir.

Birey ve topluma değer vermeyen faşizm, amaç için her şeyi kullanır. Değer verdiğini iddia ettiği hiçbir şeyde samimi

değildir. Belki de ilk istismar ettiği şey, çok değer verdiği sanılan ırktır. Yine tüm sekülerliğine rağmen dini gönlünce kullanır. Özellikle aile ve eğitim faşizmde önem verilen kurumlardır; çünkü alt yapıyı onlarla sağlayacağına inanır. Bunlar aynı zamanda merkezi kurgulamanın araçlarıdır. Esasen faşizmin en sevmediği şey gelişmiş bireydir.

Şüphesiz bugün saf haliyle artık faşizm yaşanmıyor; ama yukarıda sıralanan belli özellikleri değişik sistemlerde yaşıyor. Hatta bunların bir kısmını milliyetçilik ideolojisinde bulmamız mümkündür.

Gerçekten ideolojilerin daha kapsayıcı bir örneği milliyetçiliktir. Milliyetçilik, ulus/devlet oluşumlarının bir ideolojisidir; yani bu modern olguyu açıklayıp meşrulaştırımını sağlamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla ulus/devlet sürecinde genel olarak önce bir ülkede yaşayan insanların ortak çabalarıyla kurulmuş merkezi devlet vardır. Ancak bu devlet ta başından bir seçkinci eline geçti ve modern nitelemeli bir merkezi hükümet biçimi oluştu. Bu merkezi hükümetin ilk işi de devletin bütün imkanlarını kullanarak kendinin üzerine oturacağı bir ulus inşa etmek oldu. Aydınlanmacı bir programla bu aydın kesim ortak bir ülkü adına (veya milli kültür çerçevesinde) önceki naiv halk üzerinde bir operasyon yaparak tek türden bir halk çıkardı. Merkezi hükümetle yeni üretilen ve ulus denen halk arasındaki ilişkiyi kurmak üzere de milliyetçilik denen bir ideoloji üretildi. Buna göre milliyetçilik toplumun ortak hedefiydi. Gerçekte ise milliyetçilik bir seçkinci kurgusu olarak ulus/devlet oluşumunu açıklamak ve meşrulaştırmak için üretilmiş bir modern ideolojiydi.

Seküler nitelikte olan bu ideoloji, bazı sosyal unsurları dışlamak, bazılarını ön plana geçirmek durumundaydı. Tabi ki naiv biçimiyle halkın bütününün bu olup bitenleri benimsemesi mümkün değildi, tepkiler alması doğaldı. Milliyetçilik bu tepkileri giderebilmek için yer yer faşizan yöntemler kullandı. Esasen milliyetçilik aynı zamanda materyalist ve şöven bir ideolojidir.

Ne var ki, tüm eleştirilebilirliğine rağmen milliyetçilik ideolojisi günümüz toplumlarına bir hayli yerleşmiştir. Pek çok

şey farkında olarak ya da olmayarak meşruiyetini bu ideolojiden almaktadır. Vakıa, pek çok şey başına bir "milli" getirilerek meşru ve kabul edilebilir hale getirilmektedir. Hatta İslâm ve Marksizm gibi evrensel sistemler bile bir millilik çizgisi içinde algılanmaya çalışılmakta, Türk İslâm'ı, milli sosyalizm gibi kavramlar kullanılabilmektedir (Bottomore, 1987, 63).

Tüm güçlü görünümüne rağmen günümüzde milliyetçilik ideolojisi aktivitesini hızla yitiriyor. Bunun önemli sebeplerinden birisi liberalizmin bireyciliğinin etkinlik kazanmış olmasıdır. Liberalizme göre bir millete has çıkar olamaz. Bir de küreselleşme süreciyle birlikte milliyetçiliğin dayandığı egemenlik, bağımsızlık ve üniterlik gibi kavramlar esaslı bir erozyona uğramış bulunmaktadırlar. Küreselleşme süreci ulus denilen hayali cemaatleri gerçekten yıpratmaktadır. Türkiye de bu sürecin dışında değildir.

Sanırız bu örnekler ideolojinin temel esprisini vermek için yeterlidir. Şimdi ideolojinin felsefi arka planını, evreni algılama biçimini tarihi süreç içerisinde göstermeye çalışalım.

3- İDEOLOJİ KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

İdeolojinin bütünüyle gerçeği yansıtmayan, biraz da olması gerektiği şekliyle gösteren bir yönünün olduğu üzerinde durulmuştu. Bu durum aslında keyfi olmaktan çok ideoloji denen olgunun doğasından kaynaklanmaktadır.

İdeoloji, hem bir şeye denk düşmekte, hem de onunla bütünüyle örtüşmemektedir. Bir kere ideolojinin formel işlemlerle zorunlu bir bağlantısı yoktur. Kendi içinde bir mantığı var; ama bu mantık formel bir mantık değil, duygularının veya şekillenmemiş arayışların bir mantığıdır. Bu anlamıyla da dar veya geniş kesimin, anlam haritasını oluşturur ve bir arada kalmalarını sağlar. Esasen Marks'ın ideolojiye karşı çıkmasının nedeni de, bir genel kültür gerçeği olarak egemen sınıfı yansıtmış olacağı düşüncesiydi. Aynı Marksist geleneğe bağlı olan Lenin ise kime ait olursa olsun ideolojinin toplumla ilişkisinin önem taşıdığını belirtti, ona ılımlı bakılmaya başlandı.

İdeolojinin nesnel bir yönü olduğu kanaati Codillac (1974, 1780) ve Helvetius'ün (1715, 1771) felsefi görüşlerinden referans almaktadır. Bu düşünürler bilgimizin, içte bulunan zihni veya ruhsal bir kalıbının olmadığını, her haliyle dış dünyadan algılarımız yoluyla geldiğini ileri sürüyorlardı. Bu görüşün toplumsal yansıması fert ve özellikle toplum üstüne ortaya çıkmış anlam haritalarının bir biçimde içinde yaşanılan toplumsal şartların bir yansıması olduğuydu. Ne var ki bu temel, her zaman böyle algılanmadı. Meselâ Napolyon maddi bir temele dayanan ideolojiyi metafizik olarak ilan etti ve ideologları alaya aldı.

Kant, Condillac'ın bilgimizin oluşmasında dış dünyanın algısının önemine ilişkin görüşlerini kabul ediyordu. En azından malzeme dışarıdan geliyordu. Ancak Kant'a göre içeride esaslı bir işleme tabi tutuluyordu. Bizde zihinsel kategoriler adını verdiği şekillendiriciler vardı. Bilme ve inanma gibi olgular da bu şekillendirmenin birer sonucu idi. Dolayısıyla Kant'ta ideolojinin bilme ve inanma gibi iki yönüne referans vardı (Mardin, 1999, 26).

Hegel'in felsefesi, ideolojinin temel esprisini biraz daha ortaya çıkarıyordu. Hegel'e göre bilgi (fikir) Kant'tan farklı olarak bireysel çizgide algıların kategorik şekillendirilmesinden farklı olarak tek tek insanların beyinlerinden çıkan düşünceler değil, bir genel birikimdir, kamusal diyebileceğimiz bir sürecin ürünüdür. Esasen kültür mutlak geistin doğa üzerinden bir açılımıdır. Dolayısıyla orada duran ve her şeyi belirleyen bir insan yoktur; sonuç itibariyle insanın kendisi de bir açılım verisidir. Bu anlayış bizi Marks'ın, ideolojinin toplumsalın bir açılımı olduğu görüşüne ve hatta genelde gerçeklikle örtüşen bir yönünün bulunduğu açıklamasına yaklaştırmaktadır.

Hegel'in bu mutlak ruhun açılımı açıklaması, genelde bir dini açıklama idi. Feuerbech buna itiraz etti. Asıl gerekçesi de Hegel ve benzeri düşünürlerin bir takım fantezileri, gerçek sanmalarıydı ki düşünüre göre bunların başında Tanrı ve ona bağlı olarak din görüşü geliyordu. Kısacası din, insanların korkularının üstesinden gelmek üzere icat ettikleri bir fantezi idi ve zamanla,

gerçekliğin yerini almıştı. Dolayısıyla gerçek bilginin dayanağı ide değil, madde idi. Tabii ki bir ideoloji de ancak nesnel dünyaya dayandığı oranda gerçekçi sayılacaktı.

Marks, düşüncesini daha çok Feuerbach'ın analizlerinin üstüne oturttu. Daha önce de işaret edildiği üzere Marks'a göre ideoloji maddesel üretim şartlarının bir yansımasıydı. Ekonomik olan alt yapı bağımsız bir değişken olarak sınıflı toplum yapısını, bu çerçevede ortaya çıkan egemen sınıf üst yapı kurumlarını ve nihayet bunların bir açıklaması ve meşrulaştırımı olan ideolojiyi belirliyordu. Söz konusu yansıma, ideolojinin gerçekliğini ortadan kaldırıyordu. Eğer ideoloji, ekonomik alt yapının veya egemen sınıfın doğrudan bir ürünü olsaydı gerçek olacaktı. Ne var ki ilk bakışta makul gözüken bu açıklamada yansıma ile tekabül ediş arasındaki fark sanıldığı kadar açık değildir. Çünkü sonuç olarak bilgi/ideoloji materyalist geleneğe uygun olarak idenin değil, maddenin bir sonucu olmaktadır.

İdeolojiye sıcak bakılmamasına rağmen Marksizm, sanayi sonrası işçi kitlelerinin gerçekçi ideolojisi oldu ve Lenin bu nitelemeyi sosyalist düşünce için açıkça kullandı.

Modern ideolojiye uzanan yolda Gustave Le Bon'un "Kitle Psikolojisi" ve Sorel'in "Mitoloji" sinin de payları vardır (Mardin, 1999, 41). Hatta bu kitle psikolojisine Friederich Nietzsche (Niçe) kitlesel başkaldırıyı da ekledi. Niçe, Marks'tan ve Feuerbach'tan farklı olarak yanılsamayı insanların bilinçli olarak hayatın bazı gerçeklerinden kaçmak için yaptıklarını, her şeye rağmen de gerçek adını verdiklerini söylüyordu. Bu açıklama ideolojinin, olan kadar olması gereken yönünü gayet iyi açıklamaktadır.

S. Freud, Niçe'nin bu gerçekten kaçış hikayesinin yalnız toplumsal çerçevede olup bitmediğini, her bireyin kendi hayatında yaşadığını ileri sürüyordu. Freud'a göre insanda bir bilinç altı vardı.ve yaşanması mümkün olmayan duygu ve düşünceler bu mahzene tıkılıyor, ancak bunlar gerçek şekillerinin ötesinde hayata yansıyorlardı. Freud bir istisnayı anlatıyordu ama deyim yerindeyse işi o kadar abartmıştı ki insanı insan yapan bilinç alanı bu mahzenin gölgesinde kaldı.

19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ideolojinin yanında Bilgi Sosyolojisi'nin temelleri atılmaya başlandı. Bu çizgideki düşünürlerin başında Wilhelm Dilthey (1833-1911) gelmektedir. Dilthey, beşeri bilimlerin, doğa bilimlerinden farklı olduğunu, açıklamadan çok anlaşılması gerektiğini savundu. Buradan referansla ideolojinin öncelikle müntesiplerinin anlayışlarına dayandığını ifade ediyordu. Bu söz konusu anlayışçı çizgi Weber tarafından daha da geliştirildi.

İdeoloji üstüne düşüncenin gelişmesinde en çok payı olanlardan birisi Şüphesiz Karl Mannheim (1893-1947) dir. Mannheim'a göre de ideoloji toplumsal yaşamın bir açılımıdır. Ancak bu açılım Marks'ın dediği gibi yalnızca maddi şartların bir yansıması değil, topyekün hayatın bir yansımasıdır. Meselâ o toplumun dünya görüşlerinin, bilgisi ve üzerinde önemli bir rolü vardır. Ne var ki o toplumun içinden hep kendisiyle uyumlu fikirler çıkmaz, aykırı düşüncelerin kaynağı da bir biçimde o toplumdur.

Düşünüre göre toplumla uyumlu ve uyumsuzluk iki farklı fikir kümesinin çıkmasına neden olur: İdeoloji ve ütopya. İdeoloji sistemle uygunluk halinde olmayıp aynı zamanda vadettiklerini pratikte bütünüyle ortaya çıkaramayan, potansiyelini oluşturamayan fikirlerdir. Hıristiyanların kardeşliği gibi (Mardin, 1999, 56). Buna karşılık ütopya, sosyal gerçekliğe yine uyum göstermediği halde, içinden çıktığı sosyal realiteyi değiştirmeye çalışır. Cennetin dünyada olduğu görüşü gibi.

Mannheim'a göre modern tarihte dört önemli ütopya örneği vardır: Anabaptistlerin orgiastik kilizma'sı, liberal hümaniter görüş, tutucu görüş açısı ve sosyalist/komünist ütopya. Kısaca "Milenyum"da denen kilizma bin yılında dünyanın şeklini değiştiren olağanüstü değişmelerin olabileceği inancıdır. Bunun gereği görülen eğlence ve israfçı bir tüketim tarzına girme anlayışı. Kısaca hümanizm diyebileceğimiz ikincisinde amaç, eylem değil doğruyu tespit etmektir. Burada eski rejime karşılık her şeyi değiştirecek aydınlanmacı bir rejime inanmak esastır. Bu ütopya çoğu kere orta tabakaların ciddi bir yönelimidir. Kısaca muhafazakarlık diyebileceğimiz üçüncüsü ise, aşırılıklara

karşı durma tutkusudur. Komünist ütopya ise öncekileri birleştiren bir eğilimdir. Esasen temel esprisi de birinin iddiasının karşısına diğerini dikerek ayakta durmaktır.

Mannheim'a göre ideoloji ise ütopyadan farklı olarak "özele dönük" ve "bütünsel" dir. Özele dönük olmak, kişisel yanlılıkları yansıtırken; tümsel, toplumsal ortaklığı ifade eder.

İdeoloji üzerine kafa yoran düşünürlerden birisi de W. Pareto (1848-1923) dur. Pareto, hayatın görünen gerçekleriyle arka planda yer alan etkenler arasındaki farkı göstermeye çalıştı. Daha önce de belirtildiği üzere o, toplumları, altta Bakiyeler ve üstte Türevler olarak iki tabakalı olarak düşünüyordu. İdeoloji, üstteki mantıksal ama değişken olan türevlere denk düşer. Buna karşılık Bakiyeler ise tümcü kalıplardır ve bir kere oluştuktan sonra kolayca çözülmez.

Pareto'ya yakın görüşler savunan Thomas S. Kuhn, eskiden oluşmuş görüşlerin kolayca değişmediğini, hatta yeni fikirlerin eskileri tarafından sansürlendiğini söyler.

George Sorel (1847-1922) ise ideolojik düşünce konusunda hayli farklı bir görüş ileri sürer. Ona göre insanlığın ilerlediği görüşü yanlıştır. Sözgelimi demokrasi de her haliyle bir siyasal gelişme değildir. İnsana yanlış bir toplum imgesi veren ideolojiler, nesnel bir yapının gereği olarak ortaya çıktıkları yaygın kanaatinin aksine maddi ortamdan bağımsız olarak ortaya çıkarlar. Ondan sonra da muhtelif çıkar grupları tarafından kendi menfaatleri yönünde kullanılırlar (Mardin, 1999, 67).

Sorel'e göre ilerleyen tek şey devlettir, diğer gelişme olarak görülen şeyler bilimsellik, laiklik ve benzerleri bunun yan ürünleridir. İnsanlar bir güç birikiminin içinde mahsur kalmaktadırlar. İnsanların bütün bu olumsuzluklara olumlu gibi inanmaları bir mitostur. Gerçi bu mitos bir taraftan insanlara inanılmayacak şeylere inanmayı sağlarken diğer taraftan bir ümit uğruna inanılmayacak güçler elde ediyorlar. Düşünüre göre mitos bir ütopya değildir; çünkü ütopya bir düzen programı içerir, halbuki mitos kargaşayı anlatır; ama bir beklenti inancının da içerir.

Bütün bunların sonunda denebilir ki ideoloji, gerçek ve gerçek dışılıkları, doğru ve yanlışları, olan ve olması gerekenleriyle bir bilinç olgusudur. Ama aşağıda ifade edileceği üzere salt bilimden farklı bir şeydir.

4- BİLİM VE İDEOLOJİ

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere ideolojinin verdiği bilginin bir göreliliği vardır. Burada sorun, göreli olmayan bir bilgi imkanı ve bunun şartlarıdır. Bu konudaki yaygın bir kanaate göre ideolojinin göreli bilgisinin karşısına koyabileceğimiz mutlak olmasa bile, genel geçer bilgi bilimsel bilgidir. Ancak burada nedenliğine ve nasıllığına genel geçer olduğu tartışmalarını gözden geçirmemiz gerekiyor.

Önce belirtelim ki toplumu anlamaya yarayan tüm kavramlarımız yanlıdır. Anlamalarla ilgili olarak ortaya çıkan bu kalıplar da aslında zamanla değişirler. Çünkü sonuç olarak burada bilen de bilinenin bir parçasıdır. Üstelik algılama toplumun bütününü kapsayan bir şey değil, bir grubun kendi algılarının çizgileriyle sınırlanabiliyor.

Bilimsel bilgi, bütün bu değişkenlik içerisinde bir mutlak bilgi biçimimizin olması gerektiği ve olduğu kabulünden hareketle ortaya çıkmıştı. Böylece ideolojinin göreli algısından ayrılmış olacaktı. Ne var ki pozitivizm denen bilimsel oluşumun iddiası, fizikötesi açıklamaların anlamsız olduğu, olguların incelenmesine dikkat edildiği oranda gerçek dünyayı kavramlaştırabileceğimizdi. Bu görüş her ne kadar zamanla bazı düşünürlerin tepkisini almışsa da, bilimin bir nesnelliğinin olduğu ve ideolojiden farklı bulunduğu kabul edildi.

Gerard Buis "İlim ve İdeoloji" (1981) adlı yazısında bilim ve ideoloji arasındaki farkı şöyle belirtilir: Bilimsel olan, ya akıl yürütme yöntemi içinde ispat yolunda veya bir araştırma programı içinde deneysel bir doğrulama ile ya da bu iki sürecin her ikisiyle doğrulanabilen genel bir önermedir. Buna karşılık ideolojik olan ise bir yandan reel olanın bir cephesini açığa çıkardığını iddia ederken bunu bir manada bozan, öte yandan bir

fikir sistemi bir ideoloji teşkil eden, görünürde mantıki bir yapıyla bütünleşen genel bir önermedir.

Yine bilimsel alana genellikle matematik ve mantık gibi pozitif bilimler, tecrübi, tabii ve beşeri bilimler girerken; ideolojik sahaya metafizik, felsefe, hukuk ve siyaset girer. Bilimsel hedef objektif, genel ve tek anlamlı iken ideoloji hem bir tür gerçek, fiili durum ve hem de aynı anda değer yükleyici, tahrif edici niyet anlamını taşıyan bir görüştür. Bilim reel olana ulaşmaya ve bunu kanunlarla ifade etmeye çalışırken; ideoloji reel olanda var olmasını arzu ettiği bazı değerlere göre bunu tarif edebiliyor (Buis, 1981, 37).

Burada bilim ve ideolojiyi birbirinden ayırmada kullanılan en önemli kavram "reel" nitelemesidir. Buis'e göre de bilimin temel vasfı reel olmasıdır. Ne var ki ideolojinin karşısına dikilen bu kavram açıklıktan uzaktır. Çünkü bir ideolojiyi kabul edenler aynı zamanda reel bir düşünceye sahip olduklarını iddia edebilir. O zaman da neyin reel olduğu problemi doğar.

Sonuç olarak bilimsel düşünce, konuları, yöntemi ve sonuçları ile ideolojik olan karşısında kendine özgürlüğünü gösterir, dışındaki dünyaya karşı tepkilerini geliştirir. Ne var ki bu özel oluş ne bağımsızlık demektir ve ne de mutlak muhtariyet. Bilimsel araştırmalar bir tarih içinde gelişir ki bunları bu tariften tecrit etmek ideolojik bir hareket olur (Buis, 1981, 45). Esasen bilimsel düşünce bazen dönüp dolaşıp kendisi bir ideoloji haline gelebilmektedir. Hatta denebilir ki bilim ile bilimcilik (scientisme) arasında ince bir çizgi vardır ve bilimcilik tartışmasız bir ideolojidir.

Dikkat çekicidir ki bilimcilik, bilimsel düşünceyi en iyi temsil ettiği kabul edilen pozitif tavrın içinde gizlidir. Bilindiği gibi pozitivizm, "tek yönteme sahip, bütünlüklü bir öğreti" olarak tanımlanmıştı. Ama daha sonraki gelişmelerde hemen her alanın yönteminde önemli farklılıklar ortaya çıktı. Söz konusu farklılık bir nevi ideolojik yaklaşım farklarından başka bir şey değildi. Esasen bilim adına tek tipleştirici düşüncenin kendisi de bir ideolojiydi.

Bilimsel tavrın en somut biçimi olan pozitivizmin bir ideoloji olduğunu gösteren pek çok argüman vardır. Bilimin mutlak gerçekliği, buna karşılık bilimin dışında hakikatin olmadığı bunların başında gelmektedir. Yine bilime inanmak gerektiği sıkça tekrarlanır. Bu ise bilimin sadece bir ideoloji değil ondan öte bir tarikat olduğu anlamına bile gelir. Böylece ideolojiye hakim olmak isteyen bilim, ideolojiye yenik düşmüş olur. Ne var ki burada ideoloji de fazlaca bir şey kazanmaz, onun göreliliği yine göreli kalır.

Ayrıca bilim, algıları birleştirmeye yarayan kuramlara dayanır. Bu kuramlar belli kurgulardan ibarettir. Yani nesnel olduğu sanılan deney verileri naiv değil, işlenmiş verilerdir. Sonunda vardığımız yargılar bile değer yüklüdür.

Gelinen noktada sorun ideoloji ile bilimi nerede ve nasıl ayıracağımızdır. Buraya kadar söylenenler hâlâ bilim ve ideolojinin arasında göreli de olsa bir farkın bulunduğu veya belki daha doğru bir ifadeyle bir farkın olması gerektiği noktasında düğümlenmektedir. Gerçi ilk bakışta bu farkı anlatmaya yönelik "realite" gibi bazı kavramlar da ileri sürülmüştür, ne var ki içleri henüz doldurulamamıştır.

Buis'e göre bilim ve ideoloji arasındaki farklar için şu kriterler ileri sürülebilir:

a) Bilimsel düşünce, bilim öncesi ideolojik kavramları reddeder, geçerli bir bilgi meydana getirebilmek amacıyla unutulması gereken yanlışlar ve saçmalıklar bütününden kaçar gibi bunlardan kurtulmaya çalışır; ancak bunların epistemolojik engel olarak ideolojik engellerini ortaya dökmez.

b) Bilimlerin ilerlemesi, daha önceki kavram ve teorileri düzelterek olur; ama bu kavram ve teoriler ideolojik açıdan tenkit edilemez.

c) Hiçbir bilim -bütün bilimlerin en soyutları olan geometri ve mantık bile- araştırmasını; bunların mahiyeti, kaynağı ve realitesi üzerine yöneltmez. Bu bilimler bunları farz etmek ve incelemeden kabul etmek şartıyla vardırlar. Eğer bilim adamı, bilimsel ile ideolojik olan üzerinde düşünüyorsa bunu filozof sıfatıyla yapıyordur, bilim adamı sıfatıyla değil (Buis, 1981, 50).

Şerif Mardin de bilim ve ideoloji arasındaki farkı şöyle özetler: bu farkların belki en önemlisi bilimin ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir yönteme bağlı olmasıdır. Her ne kadar bugünkü bilim anlayışımızda artık bilimsel kuramların mutlak bir gerçekliğinin olmadığını, zamanla bunların değiştiğini biliyorsak da bilimin formel tutarlılığının iç mantığı göreli değildir. Seçtiğiniz formel kalıbın gereklerinin yerine getirmezsek yanlış yapmış oluruz. İdeoloji adını verdiğimiz fikir kümeleri ise bu noktada çok daha kaypaktır. Bir kere formel işlemlerle zorunlu bağlantısı yoktur. İdeolojinin de kendi içinde bir mantığı vardır; ama bu mantık formel mantık değil, duyguların veya şekillenmemiş arayışların mantığıdır (Mardin, 1999, 17).

Sonuç olarak denebilir ki kendi tarafımızdan konan ama uymak zorunda kabul ettiğimiz ilkelerle işleyen bilimsel düşüncenin hâlâ nesnel veya reel olduğu noktasında kuşkularımız vardır; ama yine de bilim ve ideoloji arasında göreli de olsa bir fark vardır.

5- İDEOLOJİ VE SEMBOLİK DÜNYA

İdeoloji sembolik bir dünya üzerine kurulmuştur. Semboller kısaca toplumsal eylemlerin arkasındaki anlam dünyasıdır.

Sembolleri genel olarak ikiye ayırabiliriz: İşaret ve simgeler. İşaret, nesneyle birebir tekabül eden sembollerdir. Meselâ kara yolları üzerindeki bir inek resmi bir trafik işaretidir ve anlamı herkesçe bellidir "sürücü dikkat et, bu bölgede önüne bir büyükbaş hayvan çıkabilir" demektir. Halbuki simgeler karmaşık sistemlerdir. Toplumsallığı çok yoğun olan ve anlamı o kültüre vakıf olunmadığı sürece anlaşılamayan sembollerdir. Meselâ hilal Müslümanları, kızıl bayrak komünistleri, haç Hıristiyanları anlatır.

Ancak toplumların hayatında sembolik dünya çok zengindir, sınırlı şekillerden ibaret değildir. Meselâ emek, toprak, ufuk bazen birer işaret, bazen de simge ifade edebilirler. Tabi semboller olumsuz bir şeyi kolayca anlatmada da kullanılırlar "katil" örneğinde olduğu gibi (Mardin, 1999, 90).

Sembollerin bir toplumda gördükleri fevkalade görevleri vardır. Meselâ sınıflandırma bunlardan birisidir. İyi-kötü örnek verilebilir. Birisinin olumluluğunu anlatmak için "iyi insan" nitelemesi yeterlidir. Bu bir kültürel imkandır. Hatta bu açıdan denebilir ki kültürün kendisi sembolik bir dünyadır. Burada önemli olan nokta kültürün insan için olduğu kadar, geri dönüşlü olarak insanın da kültür için olabilmesidir. Buna sosyolojide kurum ve örgütlerin amaç değişimi denir.

Esasen bir açıdan bakıldığında ideoloji bir dil olayıdır, bir başka deyişle gerçekliğin üzerine geçirilmiş bir tel kafestir. Ama icraat ve manası, işlerliği olan kavramları ifade eden bir çeşit semboller repertuarı demek olan terminolojisinden çok derinleme yapısında, yani bu sembollerin semiolojik bir modelden itibaren dağıtımındadır (Guiraud, 1981, 120).

Semboller toplumsal hayatta antropologların da tespitiyle "ayin-üretim" ikileminde daha çok ayinlere denk düşerler. Meselâ tarımcının, ekip dikme sulama gibi üretim işlerinden sonra "dua" etmesi törensel bir harekettir ve bu sembol, belki başka birilerinin "şans" deyip geçtiği bir şeyin bir sisteme bağlanmış biçimidir ve üstelik anlamlandırılmış diğer unsurlarla bütünleştirilmiştir.

Sembollerin kendini gösterdiği en önemli olgulardan birisi şüphesiz mitoslardır. Mitos "veya efsane" sadece eski toplumların yaşadığı bir şey değildir. Modern batı insanının Allah'ın kendisini, siyah, sarı, kırmızı diye tüm ırkları medenileştirmekle görevli kıldığına inancı tam anlamıyla bir mitostur.

Mitoloji dinle yakından ilgilidir, esasen mitos bir sosyal hadisenin kutsallaştırılmasıyla ortaya çıkar ve çoğu kere başlangıç noktalarıyla ilgilidir. Meselâ Osmanlıların "kayı aşireti kökeni" bir mitolojidir. Burada sıradan bir soya işaretten çok bir veri olarak kabul edilen bir köke atıf vardır. Yani mitoloji insanların toplum hayatında karşılaştıkları ve kabul etmeleri kendilerine kolay gelmeyen noktaları meşrulaştırmanın bir yoludur. Ayrıca hayatın dram olarak yaşanmasını mümkün kılar.

Sembollerle ilgili bir başka nokta "kültür kodu"dur. Kültür kodu, belirlenmesi zor olmasına rağmen, toplumlarda etkin

sembol kümeleşmeleridir ve mitolojiden daha kapsamlı bir belirlemeye sahiptir. Meselâ Osmanlılarda, insanların elindeki varlığın ihtiyaç fazlasının başkalarıyla paylaşılmasını getiren "ülüş" sistemi bir kültür kodudur. Bir dayanışma şekli olarak dini-mali ibadetlerle de bir bütünlük gösterir. Meselâ yine cumhuriyet döneminde en çok tutunan akımın "halkçılık" olması, Osmanlı'dan kalma bir "tesanütçülük (dayanışmacılık)" kültür koduna dayanmasındandır (Mardin, 1999, 117).

Tarih içinde genel bir davranışın çizgisini savunmaya yarayan kültür unsurları demek olan kültür kodları yukarıda da belirtildiği gibi daha çok merasimlerle yaşamaktadır ve dinle yakından ilgilidir. Özel tarihsel şartların ürünü olan kültür kodları da şüphesiz değişmez değildirler. Her kültür unsuru gibi onlar da değişir ve dönüşür. Çünkü her şeyden önce değişkenliği olan bir topluma dayanır. Dolayısıyla dokusunu oluşturduğu ideoloji de değişir ve dönüşür.

8- İDEOLOJİLER ÇÖKÜYOR MU?

İdeolojinin toplumla önce Bilgi Sosyolojisi ile ilişkisine özel olarak eğilmeden önce yapısal sorun çerçevesinde ele alabileceğimiz bir konu da İdeolojilerin sonu tartışmasıdır. Gerçekten de 1950'li yılların başından beri Batı dünyasında Albert Camus, Raymond Aron, Daniel Bell, Gonzalo Fernandez de la Mora gibi çok sayıda sosyal bilimci, filozof ve yazar, ideolojilerin sonuna yaklaştığımızı savunmaktadırlar. 1964'de Deadalus Dergisi bu konuya hasredilmiş makale ve kitapların uzun bir listesini vermiştir.

Kanaatimizce bu tartışmanın felsefi ve bilimsel iki boyutu vardır ve ideolojinin sonuna gelindiğine ilişkin görüş felsefi bir nitelik taşımaktadır. Bilim ise bize onun bitmediğini göstermektedir. Esasen "son" kavramı/görüşü Batılı modern tarih bilincinin bir sonucudur. Bilindiği gibi modern düşünce tarihi zamanın bir öz çerçevesinde basitten gelişmişe doğru bir açılımı olarak görmektedir. Tabi bu açılım, beşeri alanlara göre değişmektedir. En genel şekliyle tarih Hegel'e göre mutlak Geist'in,

Marks'a göre maddenin (toplumsal çerçevede ekonomik alt yapının) bir açılımıdır. Diğer kültür alanları kurgulayanın kurgusuna bağlı olarak gelişmektedirler. Buradaki temel espri kurgulamadır; bir ya da daha çok düşünür, herhangi bir konuda senaryo yazmaktadır. Senaryoya göre de o tarihsel varlık oluşup gelişmekte, Hıristiyan teolojisinden ödünç aldığı eskatoloji (dünyanın sonu inancı) gereğince son bulmaktadır. Esasen her hikaye ve roman, yazarı tarafından sonuçlandırılmak zorundadır. Dikkat edilirse bu çerçevede beşeri nitelikteki bütün kurguların bir sonundan söz edilmektedir: tarihin sonu, insanın sonu, ideolojilerin sonu, siyasal İslâm'ın sonu gibi. Daha sade bir anlatımla ideolojinin sürüp gitmesi rahatsız edici bir şeydir ve bitmelidir. İlgi çekicidir ki bitirici kuramlar her alanda olduğu gibi gerekli argümanları da bulabilmektedir ki bu, kurgunun seçici doğasıyla ilgili bir durumdur. Mesela ideolojilere kuşkuyla bakılması ve yumuşama zorunda kalmaları bu argümanlardan birisidir.

Olaya bilimsel açıdan baktığımızda daha farklı yaklaşılabilmektedir. İdeolojilerin son bulup bulmadığını ideolojiyi doğuran şartların devam edip etmediğinde aramak gerekir.

Bir kere ideoloji çok genel bir sosyolojik kategorilendirme sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kızıllar-beyazlar, sağcılar-solcular, laikler-dindarlar gibi. Zamana ve konjonktüre göre içerik, kategoriler elbette değişebilir ama sistemin kendisi kalıcıdır. Sivriliklerin yumuşamış olması da olgunun kendisini ortadan kaldırmamaktadır.

1960'larda ideolojilerin bittiğine ilişkin açıklamalar genel olarak sağ-sol ikileminin izolasyonu üzerine inşa edilmişti. Bu çerçevede gruplar, partiler dana önceki iddialarından tavizler vererek birbirlerine yaklaşmışlardı. Halbuki Lapalombara'nın dediği gibi genel olarak ideolojilerin değil, olsa olsa Marksizm, Leninizm, Maoizm gibi belli ideolojlerin çöküşünden söz edilebilirdi (Mardin, 1999, 173).

İdeolojilerin bittiğine dair en önemli argüman, ikilemlerin ve sertliklerin kalkması, daha yumuşak görüşlere geçilmesiydi.

Ancak ideoloji sert olmak ve mutlaka bir ikilem üzerine oturmak zorunda değildir. İdeoloji bir yönüyle toplumsal artların ve özellikle de değişim ve farklılaşmanın bir ürünüdür. Farklılaşma sürdükçe sonucu ifadeye yarayan kültür kalıplarına ihtiyaç vardır. Kaldı ki ideolojinin yapı taşlarından birisi olan mitos modern toplumlarda daha sıkça yaşanan bir şeydir. Mesela insanların eşit yaratıldığı, herkesin cumhurbaşkanı olabileceği, Batılıların daha akılcı, Türklerin daha duygusal olduğu vb. birer mitosturlar. Bunlar sistematik ifade biçimlerine büründükçe de birer ideoloji konumunda olmaktadırlar.

Gelişmiş toplumların genel mitosçu yapısına karşılık, az gelişmiş toplumlarda ideoloji daha çok aydınlar eliyle kurulup sürdürülmektedir ki bu ideolojilerin başında milliyetçilik gelmektedir. İlgi çekicidir ki bu ideoloji için her türlü sosyal veri bir malzeme olarak kullanılmıştır. Bizde Eti ve Sümerlerin, Mısır'da Abdünnasır'da sosyalizm ve İslâm'ın kullanılması bunun tipik örnekleridir. Hatta bu iş için her şey doğasına ters düşse bile yeniden tanımlanıp kullanılmaktadır. Mesela Atatürkçülük İslâm'ı doğasıyla hiç bağdaşmayacak şekilde "bir gönül işi, Tanrı ile trans sistemi" olarak tanımlamıştır. Mardin'in tespitiyle İslâm'da mezhep bile belli bir ihtilaf ortaya çıktığında bir siyasi parti gibi çalışmakta, bir taraftarlar kitlesi konumuna gelebilmektedir (1999, 184).

Sonuç olarak denebilir ki ideoloji bitmiyor, toplumlar onunla bir biçimde ilişkilerini sürdürmektedirler. Ancak ideolojiye bağlılık toplumlara ve onların belli katlarına göre değişebilmekte ve mesela mevcut ortamda yerini bulamayan topluluklar daha sert ideolojileri benimsemektedirler.

7- İDEOLOJİNİN TOPLUMSALLIĞI VE ÜRETİLMESİ

Daha önce de belirtildiği üzere ideoloji modern çağlarda ortaya çıkan bir toplum görüşüdür. Gerçi eski kültürlerde de bugünkü ideolojilere benzer şekilde insanlara belli bir toplum görüşü sağlayan az veya çok sistematik toplum haritaları vardı. Ama bunların her biri şimdiki teknik anlamıyla ideoloji sayılmazlar.

Eski kalıplar daha çok uzun zaman değişikliğe uğramayan değer kalıplarıydı ve nesnel yapılardan bağımsız olarak vardı. Halbuki bugünki ideolojiler bir toplumsal gerçeğe dayanan, belli bir grup ve zümreyi önceleyen ve hatta başkasını dışlayan kültür kalıplarıdır ve özel bir çıkarı yansıtırlar. Mesela Doğu klasiklerindeki yönetim kalıpları ideolojik olmaktan çok yönetimseldi, ama şimdiki bir siyasal ideoloji fiilî bir duruma dayanır.

İşaret edilen ölçekler açısından bakıldığında tarih boyunca görülen devirsel hareketler ideoloji sayılmazlar. Mesela antik çağda Yunanlıların monarşi, oligarşi ve demokrasi gibi devirsel siyaset anlayışları; 14. yüzyılda İbn Haldun'un Bedeviyetten Haderiyete (Göçebelikten yerleşikliğe) dönüşüm kuramları bir ideoloji sayılmazlar. Çünkü bunlar çok genel çerçevelerdir, doğrudan fiili bir duruma tekabül etmezler. Modern zamanlarda bu devirsel tarih anlayışı aşılmış, süreçlerden bir kereliğine geçilen ilerlemeci bir tarih anlayışı ortaya çıkmıştır. Esasen ideolojinin önemli içeriklerinden birisi "tarih bilinci" dir.

İdeolojinin toplumsallığını gösteren en önemli argümanlardan birisi şüphesiz, onun endüstri devrimiyle parlamış olmasıdır. Gerçekten de köklerinden koparılmış bu insanlara yön verme, konumlarını açıklama ve meşrulaştırma ideolojilerin en önemli dayanağını teşkil etmiştir. Gittikçe okuma oranının artması, gelir düzeyinin yükselmesi, ideoloji taraftarlığını artıran nedenlerden bazılarıdır. Çünkü ideoloji her şeyden önce asgari karnını doyurabilmiş insanların bir "bilinç" sorunudur

Mardin'in de belirttiği gibi ideolojinin toplumsallığında "farklılaşma"nın önemli bir payı vardır. Batı'da orta çağın feodal yapısı ortadan kalkınca farklılıklar ortaya çıkmış, bunlar da tanımlayıcı yeni kültür kalıplarını gerekli kılmıştır ki ideolojiden kastettiğimiz de bundan başka bir şey değildir. Sözgelimi bundan sonra artık yalnız "işçi" yok, düz veya vasıflı işçi vardır ve "mavi gömlekli" veya "beyaz yakalı" olarak nitelendirilen bu kesimlerin sorunları da birbirinden farklıdır. Artık bundan sonra insanlar kendilerini bir yere yerleştirecek, başkasının ve kendi grubunun konumunu yeniden tanımlayacaktır.

Bütün bunlar için de öteden beri kullanılagelen komşu, hemşehri gibi kalıplar yeterli olmayacaktır.

Şüphesiz burada ideoloji sıradan bir tanımlama değildir. İdeoloji aynı zamanda müntesiplerinin kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan bir dildir. Esasen nereden bakarsak bakalım ideoloji bir sosyal oluşumu açıklayan ve meşrulaştıran bir düşünce ve inanç biçimidir. Dolayısıyla bir şekilde sosyal şartları yansıtır. Bundan dolayıdır ki genelde Marks'tan beri:

1- Yükselen sınıfların ideolojisinin devrimci,

2- Hakim sınıfların ideolojisinin tutucu,

3- Çöken sınıfların ideolojilerinin ise gerici olduğu kabul edilir (Meriç, 1974, 205).

İdeolojinin toplumla olan bu bağlantısı, ona sosyal bir içerik de kazandırır. Yani ideoloji bir anlamda siyasi bilgiler yumağıdır ve varılması gerekli hedeflere işaret eder. Bu halleriyle de toplumlara nefes alma imkanını sağlayan bir atmosfer görevi yapar.

Yalnız burada unutulmamalıdır ki ideolojinin toplumsallığı, onun potansiyel dayanağı bakımındandır. Yoksa toplum kitlece ideoloji üretmez, onu ifade eden birileri bulunur. Bir şeyin halka indirilmesiyle, halka indirgenmesi apayrı şeylerdir. Şüphesiz bilginin üretimi öncelikle aydın denen bir kesime aittir.

Daha önce de belirtildiği üzere, bilginin üretilmesinde önemli pay aydına düşmektedir. Bir bilgi biçimi olan ideolojinin kurulması ise öncelikle aydına aittir. Mesela bir proletarya ideolojisi sayılan Marksizm bir aydın üretimidir.

Aydının bilgi üretiminde toplumdaki seleksiyon sisteminin önemli bir yeri vardır. Bu çizgi bazı ülkelerde salt entelektüel iken, bizde 1930'lardan beri milliyetçi ya da sosyalisttir.

Mardin'e göre aydının, toplumunun bilgi sistemindeki en önemli işlevi "koruma"dır. Yani öncelikle hazır buldukları toplumun bilgi dağarcığını koruma görevini üstlenirler. Gerçi aydın bunun yanında aktarma, değiştirme gibi işlevleri de yerine getirir. Hem değişirler, hem de değiştirirler. Modern çağlarda aydın, uzmanlık üstüne kurulduğu için daha çok da uzmanı olduğu alanın simgelerini taşır. Mesela Türkiye'de memleket

konularıyla ilgilenme, halka şekil verme en bariz özelliğidir ve Osmanlı'dan bugüne bir Nizam-ı alemcilik işlevidir (1999, 144).

Eski Yunanistan'dan Çin'e (filozoftan literatiye) aydın, mevcut simgelerin koruyuculuğunu üstlenmiştir. Ancak bunun için farklı sıfatlar taşımıştır: Rahip, eğitici, hukukçu. Eski dünyada bu daha çok rahipti, günümüzde eğitimci, hukukçu. Türkiye'de simgelerin koruyucusu daha çok hukukçulardır. Yeterince bir hukuk kılığına dökülemeyen başörtüsü yasağı bunun tipik bir örneğidir. Denebilir ki ülkemizde hukukçular sistem koruyucu bir oligarşik yapı oluşturmaktadırlar.

Bu koruyucular sistemi dünden bugüne kurumsallaşarak gelmiştir. Sözü edilen simgesel değerlerin en yüksek şekillerinin korunması için Batı'da oluşturulan ilk kurumlar Manastırlar ve sonra okullar oldu, bunlar insanları düzene bağlamanın en gelişmiş mekanizmalarıydı. Çin'de Konfüçyüs felsefesinin öğretilmesi için kurulan merkezler, Eflatun'un Akademiası, Tevrat öğretim okulları, İslâm'da medreseler bu gelişmenin paralellerini oluşturdu.

Bu süreçteki önemli sorunlardan birisi bilgi üretiminin ve üreticilerin devletle olan ilişkisidir. Gerçekten de devlet bu gelişmeyi hep çatısının altına almak istemiş, pek de dikkat çekmeyen bir bilgi-devlet sorunu ortaya çıkmıştır. Ne var ki sorun hep din-devlet arasında bir sürtüşme olarak görülmüştür. Devlet-bilgi ilişkisinin sorunsuz görülmesi bir teslimiyetçilik olarak işin vahametini göstermektedir.

Söz konusu ettiğimiz problem Batı'da da yaşanmıştır. Ama tipik örneklerimizi Osmanlı üzerinden gösterebiliriz. Burada devlet fikir hayatına kolayca sızmış, özerklik isteyen düşünce merkezlerine sekte vurmuştur. Bu durum, Cumhuriyet döneminde, devlet- aydın iç içeliği ile katmerleşerek devam etmiş, özellikle bir hukukçular oligarşisi resmi ideolojinin savunuculuğunu üstlenmiştir ki anlatmaya çalıştığımız korumacılık da budur. Hatta devlet deyim yerindeyse sapma gösterenleri yanına çekip geçimlikle onore etmiştir ki Genç Osmanlılar, Cumhuriyet döneminde kendini sistemle özdeşleştiren Üniversite

camiası bunun tipik bir örneğidir. İlgi çekicidir ki özerk olduğu (daha doğrusu özerk olması gerektiği) düşünülen medya kesimi bile, devlet rantından bir pay aldığı için, yerine göre halkına karşı resmi simgelerin üretimine ve sürdürülmesine çaba harcamaktadır.

B- İDEOLOJİNİN BİLGİ SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere ideoloji ile bilgi sistemi arasında sıkı bir bağ vardır. Her şeyden önce ideoloji bir bilgi örgüsüdür ve bu bilgi bir toplumsallığa sahiptir.

Söz konusu ilişki, ideolojinin genel olarak bilgi ve özel olarak da bilimsel bilgi ile ilişki biçimlerinde toplanabilir. Birincisi bir genel kültür sorunudur ve burada ideoloji kültürün hemen bütün özelliklerini taşır. Bilindiği gibi milli kültür içkin bir olgudur ve bir topluma özgülükleri taşır, temel esprisi itibariyle de sembolik bir dünyadır.

Bu noktada tartışılan en önemli sorunlardan birisi ideolojinin genel kültürün neresinde yer aldığıdır: İdeoloji genel kültürün tamamını kapsar mı, yoksa iç unsurlarından birisi midir? Hatırlanacağı üzere Marks'a göre ideoloji bir sınıfa ait toplam kültüre eşitti. Egemen sınıfın üst yapı kurumlarının bir ifadesiydi. Ancak burada alt sınıfın kültürüne bir yer bulunamamıştı. Mannheim'a göre ise ideoloji bir sınıfa ait toplam kültür değil, onun iç öğelerinden sadece birisiydi. Ancak o burada başat bir öğedir ve kültür ona göre şekil alır.

İdeolojinin ikinci bir ilişkisi bilimledir. Ayrıntılı olarak gördüğümüz üzere ideoloji ile bilgi türlerinden birisi olan bilim arasında bir farkın ve hatta karşıtlığın olduğu kabul edilmekte; ideolojinin göreli, bilimin ise nesnel bir gerçekliğe dayandığı kabul edilmektedir. Bir başka deyişle bilim formel işlemlere dayanmaktadır. Ne var ki bu nesnellik veya formel işlem, mutlak değildir. Kuralı da tarafımızdan konulmakta, bazı şeyleri kapsayacak, bazı şeyleri dışlayacak şekilde kurgulanmış bir görüştür. En somut örneğini pozitivizm örneğinde gördüğümüz bu yaklaşım da sonuç itibariyle ideolojik bir tasarım sayılabilir. Ancak

bu tasarım Bilgi Sosyolojisi açısından yine de bir toplumsallığı vurgulaması açısından anlamlıdır.

İdeolojiler bilgi sistemi açısından önemli oluşumlardır. Sosyal analizleri bir genelleme olmaktan çıkaran etkenlerden birisidir. Mesela Mardin'in de belirttiği gibi bir ülkedeki öğrenci olayları, o ülkedeki ideolojik oluşumlar hesaba katılmadan açıklanamazlar. Çünkü ekonomik sıkıntılar, siyasal bunalımlar genel etkenlerdir ve bir olayın o topluma özgülüğünü vermekten uzaktırlar. Esasen ideolojiyi hesaba katmazsak niçin ekonomik sıkıntılı tüm ülkelerde öğrenci olaylarının olmadığını açıklayamayız.

Denebilir ki ideoloji aynı zamanda bir değer sorunudur. Gerçekten de bir topluma özgülüğün en belirgin oluşumlarından birisi değerlerdir. Dolayısıyla bilgi-değer ilişkisi Bilgi Sosyolojisi'nin ele almak zorunda olduğu önemli sorunlardan birisidir.

4. BİLGİ-DEĞER İLİŞKİSİ

Bilgi Sosyolojisini doğrudan ilgilendiren bu sorunun cevaplandırılabilmesi için önce bilgi ve değer üzerinde bazı hatırlatmalarda bulunalım.

1- DEĞER AÇISINDAN BİLGİ

Bilindiği üzere genelde bilgi, suje-obje ilişkisinden ortaya çıkan bir sonuçtur. İlgiyi kurmaya yarayan aktları suje düzenler. Aktlar yöntemin ilk biçimleridir. Yani genelde yöntem, aktlar kombinezonunda objeye yöneliş biçimidir. Bu da aşağıda görüleceği üzere bir "yaklaşım" tarzı içinde olup biter. Hemen kısaca belirtelim ki bu araştırmanın cevaplamayı amaçladığı noktalardan birisi, bu söz konusu "yaklaşım"ın ve belirleyicilik düzeyinin ne olabileceğidir. Fenomenolojik-hermönetik ve pozitif tavırların bile genelde birer yaklaşım olduğu düşünülürse cevap bulmayı amaçladığımız sorunun önemi anlaşılmış olur.

18. yüzyıl aydınlanmacı felsefesinden yüzyılımızın ortalarına kadar süren ve pozitivizmin de üzerine oturduğu bilgi anlayışına göre genelde suje de obje de yalınlaştırılmış tek türden ve tek dereceli varlıklardır. Buna göre suje karşısındaki obje tek türdendir ve tek pozisyondadır. Yöntem önemlidir; yani ilkece

aynı türden olan varlık bu yöntem açısından değerlendirilir, genelin ve objektifliğin ölçüsü de budur. Aynı şekilde suje de soyutlanmıştır ve her haliyle tek tür bir suje vardır ve esasen öyle olmak zorundadır.

20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren homojen sanılan bu kutuplar açılmaya başladı. Meselâ obje kutbuna baktığımızda şöyle bir görüntü vardı: yeni ontolojik yaklaşımın da etkisiyle varlık tek türden değildi, en azından cansız -canlı- antropolojik ve tarihsel varlık olarak birbirlerine indirgenemeyen dört obje türü ortaya çıkmıştı, bunların hem fenomenlerinde hem de determinasyonlarında bir farklılık vardı. Hatta tarihsel varlık alanını oluşturan dil, din, sanat, hukuk gibi ünitelerin her birinin farklı özellikleri vardı. Yani bunların her biri suje karşısında tek türden bir varlık sayılamazlardı ve dolayısıyla sujenin önceden belirlediği tek türden bir yöntemle açıklanmaları yeterli olamazdı. Mesela bu çerçevede aynı determinasyon her alan için farklı bir anlam ifade ediyordu. Sözgelimi "etki", cansız varlık için dokunma, organik varlık için motive etme, insan için örnek alma şekillerinde birbirlerinden çok farklı biçimlerde gerçekleşiyordu.

Suje için de benzer bir durum ortaya çıkmıştı, o da tek türden değildi. Sujenin yalınlaştırılmış biçimi ancak teoride mümkündü. Çünkü her insanın belli inançları, eğilimleri vardı. Esasen her insan bir toplumun, bir dünya görüşünün üyesidir. Yani yüzeyde olup biten suje-obje ilişkilerinin gerisinde ona yön veren başka yapılar vardır. Bunlar suje ve obje bağının ifadesinde açıkça yer almasalar bile onları aşmış olamazlar. Sosyolojide sembolik etkileşimcilik gibi yaklaşımlar bize bu yargının açık argümanlarını verir. Bu çerçevede mesela aynı ağaca oduncu, piknikçi botanikçi, vb. farklı biçimlerde bakarlar.

Esasen buraya kadar yaptığımız açıklamalarda gelişme daha çok bireysel bilgi düzeyinde cereyan etmekteydi. Olaya objenin farklılaştığı, sujenin ise toplumsallaştığı noktadan baktığımızda açıklanması gereken noktaların ortaya çıktığı görülür. Üstelik bu, yukarıda sözünü ettiğimiz yaklaşım tarzlarının alt

yapılarının tartışılmasını sağlar. Bilgi toplumla irtibatlandırıldığında şüphesiz üzerinde durulması gerekli en önemli konuyu da değer oluşturur.

2- GENEL OLARAK DEĞERLER

Değer konusu sosyologlar arasında çok tartışılmış ve uzun zaman -pozitivizmin de etkisiyle- olumsuz bakılmıştır. Halbuki değerler sosyal/kültürel varlığın önemli bir işleyiş mekanizmasıdır.

Değer genel olarak kişiye ve gruba yararlı, istenilir ve beğenilir olan, bir kıymete sahip şeydir. Maddi kültürün alt yapısını oluşturur. İlgi çekicidir ki değer bir sosyal olgu olduğu kadar bunların bir ölçeğidir de. Meselâ eğitimin sırf içeriği bir değer değildir, bizzat kendisi de bir değerdir. Yani her zaman değer nesnenin kendisi değildir, çoğu kere onun üstüne yüklenmiş bir kıymettir. Kısaca hem ölçen hem ölçülendir.

Belki de değerin önemi bir ölçek olmasıyla ilgilidir. Esasen değerin en belirgin özellikleri paylaşılabilir, ciddiye alınır, coşkularla birlikte bulunur ve nesnelerden soyutlanabilir olmalarıdır. Bir ölçü olarak değerler neyin daha iyi ve neyin daha kötü olduğunu ve hatta bunların derecelendirilmesini gösterirler.

Değerlerin "kişiye içsel", "toplumsal" ve "aşkın" olmak üzere üç kaynağı vardır (Bu kaynaklar kendi aralarında beşeri ve ilâhi olarak da ayrılabilir). Ancak her türlü değerde bir yükleme, dıştan ekleme vardır; yani soyut yada somut değer nesnesi bir yükleme ile o hale gelmiştir. Meselâ Kâbe'deki Haceru'l-esved (nesnel olarak) bir kara taştır; ama bir yükleme ile ayrıcalıklı bir taş haline gelmiştir. Bayrak bir bezdir; ama yükleme ile saygı duyulan bir nesne haline gelmiştir. Yine dine göre bir hastalık ve hatta ölüm, teselli bulunacak değerlerle yüklüdür, bunlarla nesnel olarak olumsuz bir şey yeni bir anlam kazanmıştır

Değerler çok değişik açılardan sınıflandırılmıştır. Felsefede çok yaygın olan bir sınıflandırmaya göre "pratik bir yarara yönelik olma bakımından" *yüksek değerler* ve *araç değerler* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Karşılığı benzeriyle ve kısa vadede alınmayan değerlere yüksek değerler denir: yardımseverlik

gibi. Birebir karşılık bulduklarımız ise araç değerlerdir: alış-veriş örneğinde olduğu gibi.

Sosyologlar değerleri değişik açılardan sınıflandırmışlardır:

1- Zorlayıcılık açısından değerler: Zorlayıcı ve daha az zorlayıcı olarak ikiye ayrılırlar. Birincisine daha önce gördüğümüz töreler, ikincisine görenekler örnek verilebilir.

2- Sosyallik açısından: Birleştirici-ayırıcı olarak ikiye ayrılır. Meselâ işbirliği birincisine, çatışma ikincisine örnek verilebilir.

3- Daha yaygın bir sınıflama kurumsal ilişkiler açısından yapılandır ki buna göre değerler, ekonomik, dini, ailesel, siyasal, eğitimsel değerler olarak ayrılabilir.

Değerler kendi arasında hiyerarşik bir yapı kazanmışlardır. Yani değerler de diğer tüm sosyal olgular gibi altlı üstlü bulunurlar. Buna göre bazı değerler daha yukarıda bulunurlar ve diğerleri üzerinde daha bir etkili olurlar. Bu çerçevede değerlerin dönüp dolaşıp sonunda dayandığı değerler vardır ki bunlara "nihaî değerler" denmektedir. Aile yaşantısında şefkat, siyasette demokratik tavır, dinde tevhid inancı nihaî değer örnekleridir. Gerçi hak, adalet, yardımseverlik gibi değerlerin hiçbir kuruma bağlı olmaksızın nihaî değerler olduğu kabul edilmektedir. Yani (meselâ) adalet yalnız hukukta değil, her alanda geçerli ve gereklidir.

Sosyal kültürel yapıda değerlerin görevlerine gelince, bunlar tam bir işleyiş mekanizmasıdırlar. Bir kere değerlerin değerlendirme ölçüleri olduklarını hatırlayalım. Dolayısıyla değerler tüm sosyal olgularla ilgilidirler: Davranış örüntülerinin dereceleri, rollerin önemi, statülerin belirlenmesi, kurumsallaşmalar, vb. değerlere göredir.

Göreneğin töreden daha az saygı görmesi değer sistemine göredir. Öğretmen rolü, anne rolü dayandığı değer sistemi göz önünde bulundurmaksızın açıklanamazlar.

Değerlerin bir dışlaşma süreci vardır. Önce normlara, sonra kurumlara nihayet eylemlere dönüşürler. Değerler, bir şeyin nasıl yapılacağını, yaptırımı açıkça belirtmez ama potansiyel olarak işaret eder. Değerler hep ideal olarak kalır, gerçekleşen onun altında kalan kısmi bir şeydir.

Toplumlar için değer sistemi önemlidir. Ortak bir konsensüs olarak analiz için gereklidirler. Diğer pek çok sosyal olgu gibi sık ve hızlı değişmediği için önemli bir dayanak noktasını da oluşturur.

Bununla birlikte değerlerin sorunları yok değildir ki bu sorunlar birkaç maddede toplanabilir:

1) Sosyal değerler ile sosyal davranışlar arasında hep bir fark, bir açıklık bulunur. Esasen sosyal problem de budur. Bu fark çoğaldıkça problem artar. Meselâ, komşuluğa ilişkin bir değerle, komşuluk davranışı aynı değildir. Esasen pratik değerden tamamen koparsa birliktelik, sosyal ilişki zarar görür.

2) Bir kültür içinde aynı alanda farklı değerlerin bulunması, aynı olguya farklı anlamların yüklenmesi problem doğurur. Kurumlar arasındaki değer uyuşmazlığı da önemli sorunlardan birisidir. Mesela pek çok modern ortamda olduğu gibi ailenin değerleri, ekonomi ile siyasetin değerleri dinin değerleriyle çelişirse sağlıklı bir toplumsal hayat var olamaz.

Kanaatimce günümüzde değerlerin belirleyiciliği bir hayli zedelenmiştir. Belirleme gücünün kaybı ise değerlerin aşkın temellerini yitirip içkinleşmeleriyle yakından ilgilidir.

Şüphesiz değerlerle ilgili en önemli sorunlardan birisi onun bilgiyle olan ilişkisidir ki bu bir gerçekleştirim sonunudur ve elbette ayrıca ele alınmasında yarar vardır.

3- DEĞERLERİN GERÇEKLEŞMESİ VE BİLGİ-DEĞER İLİŞKİSİ

Değerler yalın haliyle ortayadırlar, toplumsal değişmelerde çözülme kutbuna karşılık toplumsal sürekliliğin garantisidirler. Ancak değerler normlaşıp kurumlaşmaya dönüştüklerinde doğrudan kişisel bir çıkarı yansıtmasa bile bir toplumu belli bir zaman-mekan aralığındaki durumunun göstergesi olurlar. İlgi çekicidir ki bu açıdan değer yargıları bile değerlerin yalın biçimleriyle özdeş değildirler.

Değerler, beşeri olgu ve olayların en önemli dinamiklerinden birisidir. Esasen her tarihsel varlık olayı, bir değer yapısının gerçekleşmesidir. Yani o tarihsel varlık alanı işin fiziki

çerçevesini oluşturur; değer, belirleyicilik görevi yapar. Ancak bu gerçekleşme tarihsel varlık olgusunun kendi kuralları içerisinde olup biter. Yukarıda da belirttiğimiz gibi her ünite farklı bir varlık yapısına sahiptir, oluşum da bu yapıya uygun olarak cereyan eder. Meselâ hukuk, hak, söz verme, ödev gibi belli yüksek değerlerin bir yaptırıma dayanarak toplumsal ilişkileri düzenlemesidir. Dil, bir değerin suje-obje bağlantısının kurulması noktasında bir gerçekleşmedir. Din ise, aşkın (transcendental, müteal) alanla bağ kurmada gerçekleşen bir değer alanıdır. Sanat, estetik çerçevede bir gerçekleşmedir vb.

Gerçekleşmede değişen nokta yalnızca işin fiziki çerçevesi değil, aynı zamanda olgunun temel niteliğidir. Meselâ bir sanat, bir otoritenin desteğinde toplumsal ilişkileri düzenlemeye yönelik bir gerçekleştirme yapamaz, yoksa siyaset olur.

Tarihsel varlık alanının en önemli olgularında birisi olan bilgi de şüphesiz bir gerçekleştirmedir. Suje-obje arasında "doğruluk" noktasında (genel olarak mantıksal/zihinsel düzlemde) bir gerçekleşmedir. Çünkü insan bu sonucu benimseye geldiği belli değerlerin dışında (Mannheim'in deyimiyle bir constellation sistemi içinde) elde etmektedir. Yani tüm bilgi düzeylerinin az veya çok değer yapılarının bileşkesinde ortaya çıkan bir zihniyete dayandıklarında şüphe yoktur.

Belli bilgi düzeyleri için ortaya konan yöntemler bunun üzerinde belirmişleridir. Yani belli bilgi düzeyleri bu zihniyete göre daha yüzeyde olgulardır ve burada perspektifleri birbirinden rahatlıkla ayırma imkanımız vardır. Meselâ yeni ontolojik yaklaşımın da getirdiği bir kritere göre, bilimsel bilginin en temel yöntemi "açıklama"; dininki ise "anlama" veya "anlam verme"dir. Ama hatırlanacağı üzere buna rağmen bilgi türleri her zihniyette az çok farklılık arz ediyordu.

Bu genel ayırımı benimseyenlere göre değer bilgisi dine bırakılmış; bilimin değerle ilişkisi alan ne olursa olsun bir yargı ifade etmek anlamına geleceğinden dolayı reddedilmiştir. Halbuki bilimsel bilgiyle değer yapılarının ilişkisi açıklama yöntemi düzeyinde değil zihniyet düzeyindedir. Gerçekten de bilim

değer yapılarıyla bağlantılarını hiçbir zaman koparmamıştır. Batıda iki yüz yıldır ortaya konan birikim bunun örnekleriyle doludur. Hatta bu açıdan denebilir ki bilim yığınla ideolojiden birisidir (Feyerabend, 1991, 162).

Bu açıdan baktığımızda bilimsel bilginin hâlâ yegane temsilcisi sayılan pozitivizmin bir yöntem olduğu kadar bir zihniyet olduğunu görürüz. Meselâ bilimsel bilginin gözlem-deney verileri ile kavram paralelinde ortaya çıkan bir açıklama olduğu doğru bir perspektiftir. Ama tüm bilgilerin buna uygun olması gerektiği, yoksa değersiz sayılması gerektiği iddiası bir zihniyet problemidir, alttaki bir değer yapısının yansımasıdır. Kaldı ki temel sayıltılar belli kabullere dayanır. "Hayat eğlenmek içindir" önermesi "ibadet içindir" önermesinden daha genel geçer değildir. İkisi de birer ön kabule dayanır. Yine Weber'in Batı kültürünün tüm öğeleriyle rasyonel olduğu ve meselâ bu çerçevede gotik çatının rasyonel, kubbeninse irrasyonel olduğu bilimsel bir açıklama değil ideolojik bir yaklaşımdır.

18. yüzyıldan beri bilgi dünyasında aşkına karşı çıkış sözde kalan bir eylemdir. Çünkü hiçbir tarihsel varlık alanı istese de bağlarını değer yapılarından kurtaramaz. Öyleyse yapılacak akıllıca iş bu ilişkilerin boyutlarını görmek ve belirlemektir.

Bilgi değer ilişkisinin en temel sorunları şöyle özetlenebilir: Daha önce de belirtildiği üzere her bilgi yöntemi daha alttaki yaklaşım olarak adlandırdığımız bir genel oluşumun üzerine oturur. "Dünyanın büyüselliğinin aşılması gerektiği", "akıl ile her şeyin kurulabileceği", "değerlerin bir gerçeklik ifade etmediği", "aydınlanmacı mantığın işi öncekilerden daha iyi kurduğu", "bilimsellik için dinden uzak kalınması gerektiği" gibi önermeler birer yöntem değil; ama insanların kolayca atlayamayacağı yaklaşım biçimleridir.

Bilgi-değer sorunu, alttaki yaklaşım alanının değer yargısını üstteki yöntemli bilginin yerine koymada kendini gösterir. Her türlü bilginin perspektifinin açıklama olması gerektiği, ya da bir değer yargısının bir açıklama gerektiren bir bilginin yerine konulması, bu sorunun en temel özelliğini verir. Yani yanlışlık ya

yöntem bilgisinin genel yaklaşım yerine konulması, ya da bir yaklaşımın yöntemin yerine konulması şekillerinde ortaya çıkar. Pozitivizmin dinle ilişkisi bunun en tipik bir örneğidir ki bu sorun aşağıda bilgi-din ilişkisi adıyla ayrıntılı olarak verilecektir.

5. BİLGİ-DİN İLİŞKİSİ

1- BİLGİ-DİN İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

Bilgi ve Din, kognitif dünyanın temel öğelerinden bilgi ve inanç unsurlarının taşımakta ve burada-deyim yerindeyse- birbirine değmektedir.

Esasen din, hikmet/felsefe ve bilimin yanında bilginin en önemli formlarından birisi olagelmiştir. Genel olarak hikmet/felsefe bütüncü, bilim ise tekil türden bilgiler vermiş, bilim ve felsefe akılcı, din ise sezgisel bir bilgi sunmuşlardır. Din aklın yanında vahye dayanmış, bir üst bilgi kaynağından yararlanmıştır.

Gerçekten de vahy bir inanç ve değer kaynağı olduğu kadar bir bilgi kaynağıdır da. Yani vahy insanları farklı konularda yönlendirirken, manevi alanda da yaptığı ilk iş bir bilgilendirmedir. Bunun içindir ki Hıristiyan filozofların ünlü tartışmasında Allah ile ilişkimizin "Allah'ı bilmek" mi yoksa O'na "inanmak" mı olduğu üzerinde durulmuş ve gnostik olarak bilinen grup, kulluğun öncelikle bilmek olduğunu, vahyin de öncelikle bilgi verdiğini savunmuşlardır. İnanmayı izole eden bir indirgemeciliğe kaçılmadığı sürece bu görüş bir anlam taşır; sonuç olarak din bir bilgilenme yoludur. Esasen bir başka açıdan da din;

bilgi, inanç ve değer ihtiva eden bir kognitif olgu olması itibariyle de bilgi ile yakından ilgilidir.

Gerçekten de dinin bizzat kendisi bir tür bilgi vermekte ve meselâ buradan "dini bilgi" diye bildiğimiz bir çeşit bilgi türemektedir. Bu tür bilgi doğrudan dinin-deyim yerindeyse-patentini taşımaktadır. Buna karşılık dinin bir de başka türler üzerine etkisi vardır. Bir inanış, bir niyet veya yaklaşım biçimi olarak din, herhangi bir bilginin oluşması, üretimi, önemsenmesi, sürdürülmesi gibi farklı aşamalarda etkili olmasıdır.

İnsanlığın başlangıçlarında bilgi muhtemelen genel anlamda dînî idi; tüm beşeri süreçler ulûhiyet ekseninde bir birlik ve bütünlük oluşturuyordu. Zamanla ayrıştı ve aşağıda söz konusu edileceği üzere kutsallık çerçevesinde bazı işlevler özel olarak dine ait görüldü.

Durkheim'in de belirttiği gibi insanların uzun zamandır dünyayı ve kendi kendilerini açıklayıp tasvir etmek için geliştirdikleri ilk tavır sistemlerinin dînî kökenli olduklarının biliyoruz. Hem kozmoloji ve hem de ilahi varlıklar hakkında bir düşüncesi olmayan hiçbir din yoktur. Esasen din hem felsefe hem de potansiyel olarak kendinden doğdukları bir anaç kurumdur. Yani başlangıçlarda din bir genel bilgi biçimi olarak bilim ve felsefenin de yerini tutuyordu. Zamanla da din sadece kendi dışındaki bazı alanları doldurmakla kalmamış, bizzat insan zihnini yönlendirmeye çalışmıştır. Yani insanlar ilk bilgilerinin büyük bir kısmını dine borçlu olmakla kalmamışlar, bu bilgilerin düzenini de ondan almışlardır (Durkheim, 1998, 140). Gerçi Durkheim, düşünce biçimimizi genel toplumsal kategorilere geriye gönderir, ama bu açıklama dinin bilgi üzerindeki etkinliğini azaltmaz.

Genelde bilgi-din arasında bir problem yok ise de, aşağıda da belirtileceği üzere özellikle Batı dünyasında bilim ile dini bilgi arasında bir sorun yaşanagelmiştir. Bunun asıl sebebi de bir perspektif karışıklığı ve özel olarak da bilimin aynı zamanda dinin yerine oynamasından kaynaklanmaktadır. Aradaki anlaşmazlığın çözümü için de bazı yollar önerilmiştir ki aşağıda bu sürecin nasıl işlediği tasvir edilmeye çalışılacaktır.

2- KURUMSAL OLARAK BİLGİ-DİN İLİŞKİSİ

Bilgi ile din arasındaki ilişkinin iki düzeyi vardır:

1) Genel olarak bilginin din ile olan ilişkisi,

2) Özel olarak bilimsel bilgi ile dînî bilginin ilişkisi, yani iki alt kurumsal ilişki. Bilginin din ile ilişkisi de iki düzeyde ele alınabilir:

1- Arka planda bir projeksiyon sistemi olarak dinin tüm bilgi türleriyle ilişkisi,

2- Dinin doğrudan bir bilgi türüne dayanak teşkil etmesi.

Din, genel olarak bir yaklaşım, bir niyet, bir bakış ve tavır alış sistemi olarak bütün beşeri süreçlerde bir etkiye sahiptir. Bir kognitif sistem veya bir projeksiyon mekanizması olarak bütün süreçler üzerinde bir yönlendiriciliğe sahiptir. Bir başka anlatımla din, inanış, estetik, eylem gibi bütün beşeri oluşumlara bir biçimde etkide bulunur. Bu dini projeksiyonun etkilediği alanlardan birisi de şüphesiz bilgidir.

Din genel anlamda, daha önce de belirtildiği şekliyle yaklaşım boyutunda bir değer sistemi olarak her türlü bilginin, bir başka deyişle suje-obje ilişkisinden doğan her türlü verinin oluşmasında ve işleyişinde bir biçimde etkili olur. Konuların seçimi, argümanların tercihi, sorunun ifadesi, ortaya konan bilginin işlevinin belirlenmesi, kullanım için öngörüler, sanıldığı gibi objektif bir düzlemde olup bitmezler. Dince de yönlendirilen bir konstellasyon sistemine göre gerçekleşirler.

Dinin bilgi ile ilişkisinin ikinci düzeyi, onun doğrudan bir bilgi türüne neden olmasıdır. Daha önce de ele alındığı üzere din, doğrudan "dini bilgi" olarak tanınan bir bilgi türünün oluşmasına sebep olmaktadır. Buradaki bilgi tipi, yaklaşımı olduğu kadar yöntemi itibariyle de bir dînî bilgidir. Tıpkı felsefi bilginin, özel yöntemi olan bir bilgi türü; açıklamalı, bütüncü, akılcı, eleştirel bir bilgi oluşu gibi. Ancak bu bilginin oluşmasında yaklaşım boyutunda da din bir etkiye, projeksiyon sistemi olarak bir belirleyiciliğe sahip olabilir. Sözgelimi felsefe yapan birisi, tüm felsefi yöntemine rağmen sahip olduğu inanç sisteminin etkisinde bir bilgiye ulaşır, mesela o kişinin dînî

inançları kendisini rastgele bir metafizik kurmaktan uzaklaştırır, inandığı dinin temel esprisiyle uyum gösteren bir sistem ortaya koymasını sağlar.

Buna karşılık dînî bilgi, dinin projeksiyonunun altında gerçekleştiği kadar, yöntemi de dine özgüdür. Hatırlanacağı üzere dînî bilginin yöntemi, "değer verme" ve "anlam yükleme" idi. Anlam yükleme, açıklamanın nedensel veya aracı ilkelerle algılama anlayışına karşılık, bir doğrudanlığı ifade ediyordu. Meselâ bir çocuğun ölümüne bilimsel bilgi ve dînî bilgi farklı biçimlerde bakarlar. Bilim ölümün sebebini araştırır; olayı olup bitmiş nesnel bir vakıa olarak ele alır. Dînî bilgi ise olumsuz görünen olguya yeni bir yüklemede bulunur. Mesela ilahi takdiri gösterir, şefaatçi olarak değerlendirir, önümüze farklı bir dünya açar; "Allah emanetini aldı" veya "Allah cennette kavuştursun" taziyesi bilim yoluyla ulaşılamayacak bir (dînî) bilgidir.

Bilgi-Din arasındaki ilişkinin ikinci düzeyi bu iki kurumsal olgunun iki alt kurumsal ilişkisidir. Bilginin bilimsel bilgisi ile, dinin dînî bilgisi arasındaki ilişkidir. Bir başka deyişle anlamlı ve açıklamalı iki bilgi türünün arasındaki ilişki biçimleridir, ne yazık ki Batı dünyasında bu ilişki düzeyi uzun bir zamandır sorunlu olmuştur.

Bu sorunların başında bizzat konunun ortaya konuşu gelmektedir. Konu çoğu kere bir din-bilim ilişkisi (ve genelde çelişkisi) olarak yanlış bir biçimde formüle edilmiştir. Yani denklemin bir tarafında bir kurum olarak din, öbür tarafında ise özel bir bilgi türü olan bilim yer almaktadır. Din kurumu bir yaklaşıma, bilim ise özel bir yönteme sahiptir ve bu halleriyle birbirleriyle kesişmeleri mümkün değildir. Eğer bir çelişkiden söz edeceksek, bir yaklaşım-yöntem karışıklığı söz konusu olmalıdır, esasen gerçek de öyledir.

Din bilim ilişkisi olarak bilinen problem, aslında ya bilgi-din; ya da bilimsel bilgi-dînî bilgi ilişkisi olarak ortaya konmalıdır. Yukarıda da anlatıldığı üzere bilgi-din ilişkisinde din kaçınılmaz olarak bir projeksiyon sistemiydi ve burada bir çelişkiden söz edilemezdi. Ama iki bilgi türünün yöntemlerinin birbirlerine

karıştırılmaları, alan müdahalesi sebebiyle, özellikle Batı dünyasında uzun bir zamandır problem olagelmiştir.

3- İNSANİ SÜREÇLERİN AYRIŞMASI: BİLGİNİN ÖNE GEÇMESİ

Öyle gözüküyor ki insanlık uzun zaman bütüncü bir dünyada yaşadı, tüm insani süreçleri belli bir eksende toplamaya çalıştı. Esasen ontolojik bir varlık olarak insan; düşünür, inanır, eylem yapar, estetiğini yansıtır, sembollerle meramını ifade edip anlaşır. Şüphesiz bunlar ilkece farklılık gösteren ve birbirlerine indirgenemeyen alt süreçlerdir. Yani bir zihin süreci, bir inanma süreci, bir eylem süreci, vb. bulunmaktadır ve bunların her birinin kendi içinde gerçekleştirdiği bir ilke vardır; meselâ bilgi zihin sürecinin, değer eylem sürecinin, odak noktasını oluşturur; hepsi sosyolojik anlamda kurumsallaşmış yapılarda ifadelerini bulurlar.[8]

Ne var ki bunlar ilkece bir farklılık gösterseler bile hiyerarşik bir dünyada bir üst eksende birleşiyor, başlangıç ilkelerinde veya nihai yargılarında hep o eksende kesişiyorlardı. Bu eksen genellikle "din" adını alıyordu. Ancak buradaki din, söz konusu ettiğimiz ayrışma sonucu belirginleşen salt manevi/ruhani türden bir olguyu anlatan ve hayatın inanmaya ilişkin özel bir bölmesini ifade eden bir kurum değildi. O, inanmanın, düşünmenin, yapıp etmenin genel bir tabiatı, tümel gerçeklik alanı, bütünlüğün dünyasıydı. Belki de onu en iyi anlatacak kavram tekillerin dünyasını yöneten bir ilahilikti.[9] Buna göre insanın mesela ay ile olan ilişkisinde inanç ya da eylemsel pratikleri arasında kopmaz bir bağlantı vardı. Yani ay bilgisi inanç ve pratiklerle paralellik gösteriyordu Bu bağlamda o, ilahi bir işaretti; evreleriyle vakti gösteriyor, geceleri de yolları aydınlatıyordu.

8 Bu kısımdaki bilgilerin ayrıntısı için bkz. Mustafa Aydın, "Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin Sürecinin Ayrışması", Bilgi ve Hikmet Dergisi, Güz- 1995, İstanbul, s. 119- 132.

9 Söz konusu ilahilik, kozmik dünya ile ilgili bir yaratmanın yanında çokluk veya tekiller dünyasını yönlendiren bir mihenk noktasıdır. Onun için İslâm literatüründe inancı formüle eden kavram da ilâh olarak alınmıştır. Yani yegane ilâh Allah'tır. Ondan başka her şeyin çevresinde odaklaşıp bütünlükler içinde anlam kazandığı bir başka varlık yoktur.

Yani onunla ilgili bir kavrayış, bilgi için bilgi, özellikle de objesini yeniden kuran bir zihnin kurguladığı bir nesne değildi.

Bu bütünlük, iki bin yıla yakın bir süredir bir ayrışmaya uğradı, bütün beşeri süreçler birbirinden koptu; bu alt süreçlerden zihin süreci belirgin bir ayrışmaya girerek ön plana geçti ve diğerlerini denetimi altına aldı. Söz konusu gelişme sadece zihin sürecinin önceliği ile bitmedi, zihin süreci de kendi içinde ayrışarak, zihnin içeriğini oluşturan bilgi türlerinden birisi olan bilim, zihnin diğer unsurlarına ve dolayısıyla da diğer süreçlere hakim oldu.

Ancak burada belirtmek gerekir ki bu seküler gelişme, bazılarının sandığının aksine, dünyanın ya da devlet gibi profan kurumların dinin karşısına dikilmesiyle gerçekleşmedi. Zira devletin, dinin karşısında profan bir dünya kurma ve bu karşıtlıkta elde ettiği sonuçları koruma çabası son iki yüzyılın tabir caizse daha formel bir proje işidir. Ayrışmanın daha köklü ve incelikli biçimi, başından beri saf ve tevhidi çizgiden sapma gösteren Hıristiyan düşüncesi içinde gelişti. Yani salt bir dini çaba olarak ortaya çıktı. Daha sonraki çağlarda modern kültür bunları değerlendirip biçimlendirdi.

Hıristiyanlık ilginç bir biçimde başlangıçta sorunu, dindarlığın asıl amacının Allah'ı bilmek mi, yoksa inanmak mı olduğu şeklinde ortaya koymuş; gnostik denen ve bilmeyi savunanlar, kulun Allah'a karşı görevinin onu tanımak olduğunu, vahyin de sonuç itibariyle bir bilgilendirme sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Bunların karşısında yer alan agnostikler ise Allah'ın bilinemeyeceğini, esasen kuldan istenenin inanmak ve ibadet etmekten ibaret olduğunu savunmuşlardı. Böylece Hıristiyan düşüncesi bir bütünü bölerek kökten bir çelişki ortaya koymuş (5.-15. yüzyıllar arası) bin yıla yakın bir zaman bu çelişkiyi giderebilmek için uğraşmıştı. Ne var ki ortaya çıkan çelişki bir türlü giderilememiş, sonunda dinin dayandığı düzlem de tahrip edilmişti.

Hıristiyan düşüncesi bu konuda önce agnostizmden yana idi, bundan dolayı da gnostizmi sapıklık olarak ilan etmişti.

Ancak daha sonra gnostizm de gelişti ve görmezlikten gelinemeyecek bir noktaya ulaştı. Bu durum onu da kabule zorladı. Üstelik sorun gittikçe bilginin ve aklın doğruları ile dinin ve vahyin doğruları arasındaki çelişkiye dönüştü. Mesela 12. yüzyıla gelindiğinde açıkça iki tür doğru vardı: Aklın doğruları, vahyin doğruları ve bunların ikisi de geçerliydi. Ancak ne alan ve ne de yöntem belirlenebilmişti. Bunun için de ister istemez "çift gerçeklik" gibi bir ilkeye ulaşılmıştı. Kısacası her alanda iki gerçek vardı ve artık bunların uzlaştırılmaları da gerekmiyordu.

Aquino'lu Thomas gibi düşünürler, aklın doğrularının güncel hayatta, vahyin doğrularının mabedin içinde insana ışık tutacağını ile sürmüştü ne var ki bu sağlıklı bir çözüm değildi; çünkü mabette aklın, güncel hayatta da vahyin doğrularının bir yerinin olduğunda şüphe yoktu.

Bu arada bir başka gelişme oldu; skolastik felsefenin doğasına uygun olarak yapılan kavram tartışmalarında ilginç bir sonuç ortaya çıkmıştı. Aşırı realistlere göre belgi (kavram) nesnelerden önce geliyordu ve bu görüş vahyi açıklamaya daha uygun düşüyordu. Esasen varlık da önce Tanrı'nın bilincinde bir düşünce (plan) olarak var olmuştu. Kaldı ki değerler bir nesneye karşılık değillerdi; mesela adalet düşüncesi kendi başına bir idea (fikir) olarak vardı.

Ancak bilginin nesneden sonra geldiğini savunan nominalistler, bu temeli yok sayan bir gelişme yolu izlediler. Bunlara göre bilgilerimiz, nesnelere takılmış adlardan ibaretti. Ortak özelliklere verilmiş adlar olarak algılandığı oranda da bir gerçekliğe sahip değildiler. Yani onlar birer gerçek sayıldığında da bilgilerimiz nesnelerden geliyordu. Buna göre de vahyin doğrularının nesnel dünyada bir karşılığı olamazdı. Bir örnekle açıklamak gerekirse dış dünyada bir adalet ideası yoktu; o ancak bir kabul, bir tasarım olarak varolabilirdi.

Vakıa 16. yüzyıla gelindiğinde din ve bilgi/bilim olarak iki alan vardı ve din realist, bilgi nominalist bir temele dayanıyordu. Halbuki bilgimizin birbirinden koparılamayan iki temeli vardı: Realizm ve nominalizm. Yani bilgimizin bir kısmı

nesneden önce, diğer bir kısmı ise nesneden sonra geliyordu; bu çerçevede vahyin bilgisi nesneden önce gelen bir bilgi idi; nesnel dünyanın bilgisi ise doğrudan nesnelerden elde edilmiş kavramlardı.

Bundan sonra gelişmenin yönü belliydi; bilgi hep nominal çizgide geliştirilecek, dolayısıyla da dinin doğruları bilgi tablosunun dışında kalacaktı. Üstelik bilimin doğruları yegane bilgi sayılacaktı. Sonuç böyle de oldu; Rönesans dönemindeki gelişmeler sırasında yapılan bilim çalışmaları bu çerçevede seyretti: Madem ki bilgimiz salt biçimiyle nesnelerden geliyordu, öyleyse bunun yöntemi, bunların gözlenmesi ve denetlenmesini gerektiriyordu. Daha sonra da gözlem ve deney, yalnızca nesnelerden bilgi elde etmenin yolu değil, geçerli sayılabilecek her türlü bilginin elde etme yolu olarak anlaşılacaktı.

Artık bu düzlemde din dışı bir modern bilim, 16. yüzyıl Rönesans felsefesinden itibaren, Hıristiyan düşüncesinin attığı temellerin üzerinde yükselmeye başladı. Galile gibi düşünürler bu görüşü sistematize ettiler. Galile'ye göre gözlemin geçerli olduğu alan niceliksel bir alandı. Esasen varlığın niteliği (tözü) gözlemlenemezdi; ama sayı, renk, şekil, ağırlık, yer, gibi özellikler gözlenebilir ve matematiksel bir dille ifade edilebilirdi. Buna göre dünyanın nasıl bir eksende döndüğü, güneşin ışınlarının bize kadar nasıl ulaştığı, atomun dengesinin nasıl olduğu gibi sorular cevaplandırılabilirdi. Ama (meselâ) koskoca kütlesiyle dünyanın niçin döndüğü (itici gücünün ne olduğu), yeryüzü için mutlaklaştırdığımız fizik kurallarına göre, bir enerji takviyesi yapılmayan güneşin niçin ısı ve ışık verip durduğu; devamlı hareket halinde olan ve enerji kaybetmesi gereken elektronun merkez kaç ve merkez çekim güçleri arasında niçin dengede kalabildiği, gibi soruların yalnızca cevabı değil, kendilerinin de yeri yoktu. Çünkü cevabı verilebilecek sorular "nasıl" idi, "niçin" sorusunun cevabını herkes kendi bulmalı ve inanmalıydı, ama yine de bilinmeliydi ki bunlar sonuna kadar güvenilemeyen bilgilerdi. Yani ustaca bir taraftan yegane bilginin, nasıl'ın cevapları olduğu belirtiliyor, belli türden bir bilgi

sınırlı bir alana cevap veriyor, diğer taraftan da her alanın yegane referansı sayılıyordu.

17. yüzyılda Dekart'ın mekanik dünya görüşü bu anlayışı pekiştirdi. Mekanizme göre işleyen bir dünyada ilahi etkinliğin yeri olamazdı. İtme ve çekme, emme ve basmalarla işleyen bir mekanizmada Tanrı bunun içinde değil, dışında, başlangıçlarda ya da çok uzaklarda bir yerlerde olmalıydı. Esasen bu deist anlayışa göre bu evrenle Tanrı'nın ilişkisi sadece yaratma aşamasındaydı. Sonra kurmuş ve kendi haline bırakmıştı. İmdi burada da bilgi mekanik dünyanın akılcı bir yolla elde edilmiş bilgisi idi.

18. yüzyılda aydınlanma felsefesi içkin-akılcı bir kurgulamayla bu çerçeveyi daha da pekiştirdi. Fakat bilim-din arasındaki açıklık daha çok 19. yüzyıl pozitivizmiyle gerçekleşti. Pozitivizm bilgi sürecini dinin üzerine çıkaran modern bilgi anlayışıyla yetinmedi, özel olarak, bilgi türlerinden birisi olan bilimsel bilgiyi, tüm beşeri süreçlerin yegane referansı yaptı. Artık din ve dolayısıyla inanç, değer, eylem, estetik gibi tüm süreçler doğruluk ve meşruiyetlerini bilimsel (pozitif) bilgiden alacaklardı.

4- 19. YÜZYILIN POZİTİVİST YAKLAŞIMI

Bu yüzyılda gerçekleşen en belirgin şey, salt akla indirgenmiş zihinsel sürecin muhtevası olan bilgi türlerinden birisini ön plana çıkarmak olmuştur. Bu bilgi türü, bilimsel bilgidir. Esasen bilindiği gibi bir toplumdaki bilgi sistemi, birbirlerinden az-çok farklı düzeylerde bulunan bilgi tür ve tarzlarından oluşmaktadır ve bilimsel bilgi kendine has perspektifleri ve sınırlılıkları içinde bunlardan sadece birisidir.

Osmanlı Türkçe'sinde ilim, malumat, vukuf, marifet; İngilizce ve Fransızca'da science kelimeleri ile karşılanan bilim, yöntemli bilgi demektir (Hançerlioğlu, 1982, 33). Bir başka deyişle bilim, sistematize edilmiş, örüntüleştirilmiş bilgi türü, kavramsal bir açıklama yoludur. Ne var ki bu kavramlar göreli bir bağımsızlığa sahiptirler. Söz konusu kavramlarla ilişkisi bakımından, bilimin de kendi alt türleri vardır, ama en yaygını ve modern kültürü en açık ifade edeni pozitivist türüdür.

Pozitivizm genelde tüm bilgi türlerini bilimsele indirgeme ve her türlü beşeri işlemin ekseni haline getirme çabasının adıdır. Bu haliyle pozitivizm, tasvir etmeye çalıştığımız zincirin bir halkasıydı ve bir birikim üzerine oturuyordu. Özellikle bu yüzyılda yaygın olan ampirik genellemeler her alanın bilimle doldurulması gerektiği görüşüne dayanak yapılmıştı. İşte pozitivist nitelikli bilim bu görevi yerine getirecekti.

Sağlıklı bir bilgi için pozitivizmin hareket noktası olguların ele alınıp incelenmesi idi. Onun için de önceki açıklama biçimlerini bir hayli spekülatif buluyordu. Bir başka deyişle 18. yüzyıl akılcılığı da tabir caizse kurgusallık kokuyordu.[10] Onun için 19. yüzyıl daha seküler (materyalist- dindışı) bir yol izledi, Feuerbach ve Marks bunun somut örneklerini verdiler. Ancak bizzat aklın sekülerleştirilmesinin en açık örneğini ve yöntemini pozitivist felsefesiyle Auguste Comte gösterdi.

Comte'un pozitivizmine göre bilgi (Galile örneğinde olduğu gibi) fenomenlere dayanır, ne var ki bu görelidir. Bilgi, doğası itibariyle değişmezlik ifade eden kavramlarla art arda gelişleri anlatan "fenomenlerin yasaları" arasında aklın kurduğu bir ilinti ve buradan hareketle gelecek fenomenleri önceden görebilme işidir (Gökberk, 1980, 466).

Ne var ki bu bilme yolu veya imkanı bu göreli (ki mutlak olamazdı) ve kurgusal bilgi sürecine yüklenen misyon çok büyüktü. Buna uygun düşmeyen bilgi türleri, ona göre düzenlenmemiş hayat tarzları ilkel ve geçersizdi. Nasıl ki aydınlanma akılcılığına ters düşen diğer süreçler, o günlerin yaygın nitelemesiyle metafiziksel dünya dayanaksız ise, pozitif bilmenin dışındaki diğer bilme biçimleri de öylece anlamsızdı.

Pozitivizm bir din niteliği taşıyordu, değer süreçlerin reddedilmesini ve kendisine mutlak imanı emrediyordu. Bu bir tür mantıksal açıklama biçimi, bir tarihsel sürece de oturtulmuştu. Kendisi en üst noktada yer alıyordu, bir bakıma karşıtlığı ifade

10 Özellikle Alman idealizmi diye bilinen bir eğilimin akıl görüşü, tam anlamıyla dini bir açıklama niteliği taşıyordu. Bunlara göre tabiat ve tarih bir "aklın kendini açması" idi. Buradaki akıl ise şüphesiz Tanrının yerine konulmuş nesneden başka bir şey değildi. Bilgi için bkz. Gökberk, 1980. ,415- 457.

eden din ise geçmişte alt basamaklarda bir yerlerde bulunuyordu. Pozitivizm, geçmiş yüzyıllarda dinin, hayatın her alanında etkin olduğu gibi, şimdi o da kendine özgü bir bilgi anlayışıyla aynı görevi yapmaya, dinden boşaltılan koltuğu doldurmaya talipti.

Öte yandan aydınlanmanın akılcılığında gördüğümüz kurgusallık, bu bilimcilikte de söz konusu idi. Aslında müspet bilimin yasaları, varlığın doğasının gereği olmaktan çok, genelde insanın onları düzenlemesinin yasalarıdır. Kaldı ki pozitivistler bir bilginin ölçeklerini önceden belirlemeye çalıştılar Bilgi, geniş bütünlüklü bir ortamın ürünü iken, bir kurgunun eseri haline geldi. Kurgulama da kurgulayanın eğilimlerine bağlı olarak diğer bilgi türleriyle, daha genel süreçlerle çelişir hale geldi.

Bilimin en belirgin temsilcisi olan pozitivizm gerçekten rasyoneldir ve buna bağlı olarak bir kurgusallığı vardır. İzlenen yol itibariyle, olan kadar olması gerekenin bilgisidir. Hatta bu rasyonel yol genel olarak duyumcu bir yoldan farklıdır. Bundan dolayıdır ki bu rasyonel zihniyetin deney yöntemi, naiv bir tecrübeden ayrı bir şeydir. Bilindiği gibi tecrübe, doğal bir yaşamadan arta kalan bir bilgidir, buna karşılık deney rasyonel kurgusal bir şeydir.

Pozitivizm dini toplumsal bir olgu sayar ve onun işlevini bilime aktarmak ister. Ama bilim ile dinin işlevleri birbirinden tamamıyla farklı şeyler olduğu için bu indirgemecilikten bir sonuç alınamaz. Türkiye'deki Kemalist program da pozitivist bir inançla bu çerçevede toplumun yasalarını doğa yasalarına indirgemeye çalışmış ama beklediği hedefe ulaşamamıştır, din daha belirgin bir biçimde açığa çıkmıştır.

Pozitif bilgi biçimi gerek yaşadığı süreç, gerekse içeriği bakımından dine bir karşıtlık oluşturmaktadır. Onu din karşıtlığına sevk eden şey kendi ürettiği bazı referanslardır. Kendi kabulüne göre bilim varlığın yasalarının bir ifadesidir; nominal bir yolla ondan elde edilmektedir. Toplumsal yasalar da bunun bir parçasıdır. Her şey gibi din de toplumsal bir olgu (onun ürettiği bir şey) olduğuna göre formülasyonu bakımından bilimin kapsamı içinde kalmaktadır. Bunun bir başka ifadesi, bilimin

aynı zamanda dinin yerini tutabileceğidir. Yani din bir toplumsal yasaysa, bilim de toplumsal yasaları ifade ediyorsa bilim aynı zamanda dinin işlevini taşıyor demektir.

Pozitivizmin buradaki yanlışlığı, toplumsallıkla topluma indirgenebilirliği birbirine karıştırmış olmasıdır. Esasen günümüzdeki dini gelişmeler, bilimin dinin yerini dolduramadığını açıkça göstermiş; din -bilgi, bilimsel bilgi- dini bilgi çelişkisi bir veri olarak varlığını sürdürmüştür.

5- BİLGİ-DİN İLİŞKİSİNDE GELİNEN YER

Tasvir etmeye çalıştığımız bu tarihi gelişmenin iki belirgin sonucunu vurgulayabiliriz:

1) Başlangıçlarda bir bütünlük gösteren insani süreçler içinde zihinsel sürecin, zihin süreci içinde de bilimin ön plana geçişi ve inanma, estetik, sembol ve eylem gibi tüm süreçleri egemenliği altına alması.

2) Bütünlüğün ekseni olan dinin yalıtılması, yatay düzlemde bir bölmeye yerleştirilmesi ve modern yapılanmanın iki total güç merkezi olan bilim ve devlet tarafından gözetim altına alınması.

Birincisi, din karşıtı da sayılan bir akılcılığın egemen kılınmasıydı. Ne var ki bu akıl nesnel ontolojik bir olgudan çok, kurgulanmış bir dünya idi. Bu çerçevede ortaya konanlar da akla uygun olan değil, aklileştirilmiş, belli özel tanımlamalara indirgenmiş şeylerdi ki, Kur'an buna çok anlamlı bir biçimde "kuru bir isimlendirme" (53/23) demektedir.

İşin gerçeği akıl, zihin denen insani ünitenin ruh, nefs gibi birbirleriyle etkileşimle bir kavrayışı ortaya konan ünitenin öğelerinden birisi, belki de en önemlisidir; ama tek başına değildir. Bir taraftan nefs diğer taraftan ruh ile ilişki halindedir. Hatta bunlar ilahi ve toplumsal "aşkın" nitelikli değerlerin etkisi altındadır. Halbuki ihtiyaç duyulan nihai ilkeler, aklileştirmelerle işleyen bir mantığın ürünü olamazlar. Böylesi bir dayanaktan uzak olan akıl, kalple tüm bağlantılarını koparır; salt beyinsel bir işleve, çıkar üstüne kurulu bir zekaya dönüşür. Artık insan bu zeka ile kendini her şeyin düzenleyicisi görür. Ama sonucu

bütünlüğüyle görecek durumda değildir. Sonuç, doğaya egemen olmak adına yaşanamayacak düzeyde kirli bir dünya, refah adına nesli imha, hak ve barış adına daha çok kan ve gözyaşı. Bu sonuç, onu kendinin zekasıyla Tanrısal bir noktada görmesiyle ilgilidir, ki Kur'an bu noktayı şöyle ifade eder: "Şimdi sen kendi hevasını Tanrı edinen ve Allah'ın bir bilgi üzerine kendinin saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği ve gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?" (45/23).

Bu gelinen noktada aklın kendi kurguladığı şey, artık aynı zamanda bir dindir. Hem de karşısında "din" diye nitelendirdiği bir sisteme, tarih boyunca hiçbir dinin göstermediği toleranssızlıkla karşı çıkarak.

Sürecin ikinci önemli sonucu dinin yeniden tanımlanmasıdır.

Söz konusu ettiğimiz gelişmenin başlangıçlarında din, sırf manevi, ruhani ya da kutsallık gibi kavramlara indirgenemeyecek bir olgu, her türlü toplumsal sürecin kesiştiği bir eksendi. Modern zamanlarda "kutsal" diye nitelenen durum, onun bir yönü idi. Esasen en temel tavırların kesiştiği eksen, tutulan yol ve gerçekleştirilen yaşama biçimi, din adı kullanılmadığında da işlevsel olarak hep o olacaktır. Bu bağlamda modernite (ve onun bilim gibi iddialı en temel olguları) bir "din dışı" değil, tam anlamıyla bir dindir. Bunun en açık göstergesi de aynı düzlemi paylaştığı diğer dinler-ki çatışma genelde aynı düzlemde işleyen sistemler arasında olur-kategorik bir tanımlamaya oturtup karşı çıkmasıdır ve bu ustaca bir müdahale yoludur. Son iki yüz yıldır din, manevi-ruhani, spiritüel olguların, yerine göre büyücülük alanının adıdır. Artık bu din tanımı, modern kültürün etkisiyle tüm toplumlarda benimsenmektedir. Bu anlamdaki bir din de şüphesiz olumsuzluklarla yüklü, hayat dışı bir şeydir.

Bilgi ve din ilişkisi sonuç olarak şöyle özetlenebilir:

Modern Batı kültüründe bir bilim-din çelişkisinden söz edilegelmiştir. Ancak problemin ortaya konuşunda bir eksiklik vardır. Çünkü burada iki sorun birbirine karıştırılmaktadır. Bunlardan birisi bilgi ve din gibi iki kurumun ilişkisidir ve bunlar doğası itibariyle birbirlerinden farklıdırlar. Bilme ve inanma ilkece

ayrı şeylerdir. Ancak öncelikle bir inanma alanı olan din, tüm beşeri olgulara yaklaşım boyutunda; bir niyet, inanış ve duyuş, bir kabulleniş olarak her şey üzerinde bir biçimde etkide bulunur. Bilgi ise zihinsel bir süreçtir, suje-obje bağlantısının kurulmasından elde edilen bir sonuçtur. Salt iki kurum arasında çelişki bilginin yaklaşım, dinin bilme yerine konulduğu yerde ortaya çıkar. Bir başka deyişle bilmenin kabule, inanmanın bilmeye indirgendiği yerde kendini gösterir. Perspektifler birbirlerine karıştırılmadığı sürece bir problem yaşanmaz.

İlişkinin ikinci düzeyi ise birer bilgi türü olarak bilimsel bilgi ile dini bilginin çelişmesidir. Daha önce de söz konusu edildiği üzere her türlü bilgi türü yöntem boyutunda birbirinden ayrılır. Bilimsel bilginin ayırıcı yöntemi açıklama, dini bilgi türünün ise anlam verme idi. İkisi arasındaki çelişki de yöntem karışıklığından kaynaklanıyordu. Daha açık ifade etmek gerekirse çelişki bilimsel bilginin anlam vermeye, dini bilginin açıklama yapmaya kalkıştığı yerde kendi tabiatının aşan bir bilgi ortaya çıkıyor ve her biri diğeriyle çelişiyordu.

Gerçekten de dini bilgi-bilimsel bilgi arasında görülebilecek tüm çelişkiler iyi dikkat edildiğinde görülür ki bir perspektif sapmasından kaynaklanır. Örneklendirmek gerekirse bilimin açıklama kurallarına uymadan ileri sürdüğü tüm bilgiler tartışma konusu olmuştur. Meselâ tüm kaynak ve genetik sorunları metafiziksel bir konudur ve açıklama dışıdır. Tanrının veya ruhun olup olmadığı, insanın evrim yoluyla gelip gelmediği bir açıklama konusu değildir. Hiçbir bilimsel araştırma ne canlılığın mahiyetini ve ne de milyonlarca yıl önce albüminsi maddelerden tek hücreli bir amibin oluştuğunu, canlıların birbirinden ve nihayet insanın maymundan türediğini açıklayamayacak, bu konularda ileri sürülen görüşler hep bilim dışı kalacaktır. Çünkü bilimsel açıklama, yalnızca gözlemlenip deneylenebilen alanlarla ilgilidir; canlılığın belirtileri, dokuları, organların işleyişleri ve birbirleriyle ilişkileri bu açıklanabilecek noktalara örneklerdir. Sözün kısası insanın, konumu itibariyle mahiyeti bir dini bilgi konusudur. Başka türlü bir iddia çelişki sebebidir ve

maalesef iki bilgi türü arasındaki çelişki çoğu kere bilimin ilgi alanının dışında kalan beyanlarından kaynaklanmıştır.

Şüphesiz açıklama gereken bir bilgi alanı da dînî bilgi ile doldurulamaz. Daha önce de söz konusu edildiği üzere dînî bilgi, anlam yüklü bir bilgidir; genel olarak açıklama getirmez, bir değeri, hükmi yargıyı vazeder. Nedenselliğe bağlı olarak bir şeyin nasıl ve nedenliğini araştırmaz. Niçinliğini ifade eder ve bu çoğu kere eyleme yöneliktir. Dînî bilgi, bilgi- değer- eylem içeriklidir. Meselâ "Allah adaletli olmanızı emreder" cümlesi, adalet hakkında salt bir bilgi vermez, hatta bir tanımlamaya bile girişmez. Bu önerme Allah'ın Adaleti sevdiği yargısının yanında bir gizil manevi yaptırıma bağlı olarak adaletli olmayı tavsiye ve emreder.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'daki hiçbir cümle bilim önermesi değildir; bundan daha öte, daha yukarıda bir hükümdür. Mesela "görmüyor musunuz biz kainatı nasıl sürekli genişletiyoruz" ayeti ilk bakışta salt bir bilimsel önerme gibi gözükmesine rağmen, bir astronomi ilkesi değildir. Hüküm dünyasının dayanağı olan ilahi iradeyi ve onun gücünü vurgulayıp mesajı güçlendirmeyi amaçlar. Yine "Biz her şeyi sudan yarattık" yargısı da bir biyolojik veriden çok öte bir şeydir. Çünkü tüm canlıların dokusunu büyük nispette suyun oluşturduğu tespiti ile, sudan yaratılmış olduğu gerçeği farklı düzlemlerdir ve yaratma, açıklama dışıdır. Bu yargılar işlev olarak sıkça sözünü ettiğimiz projeksiyon sistemini oluşturmaya yöneliktir.

Yalnız burada önemli bir noktanın altı çizilmelidir: Ne bilim anlam yükleyemediği için ve ne de din açıklama getirmediği için önemsiz ve değersiz değildirler. Aksine önemleri o çizgiden uzak, kendilerine özgülüklerde kalmalarından kaynaklanmaktadır.

Dînî bilgi alanındaki çelişki, bilimin yöntemi saptırması konusunda olduğu gibi kendi yöntemine sadık kalmadığı yerlerde görülür. Mesela fiziksel dünyanın açıklaması, üretim sorunları, bir tarlanın nasıl işleneceği, hangi ağaca neyin aşılanabileceği, dînî projeksiyondan bütünüyle uzak olmasa bile, doğrudan dînî

bilginin konusu olamaz. Ama üretilmiş verilerin dağıtımı, etiksel olarak dînî bilginin konusudur.

Ne yazık ki günümüzde alan tartışması genellikle iki modern olgu olan pozitif bilim ve modern ulus/devlet tarafından yapılmaktadır. Din daha çok gözetim altındadır. İki modern olgunun üstünlüğü ve baskısı peşinen olumlu bir veri olarak kabul edilmektedir. Şöyle ya da böyle bunlar insanı yalınlaştırıp belli bir kalıbın içine sokmaktadırlar. Buradaki söz konusu olumsuzluk bilim ve devletin salt doğalarından kaynaklanmıyor: İşledikleri düzlemden, yüklendikleri misyondan doğuyor ve dünya doğal kültürel her yönüyle gerçekten kirlenmiş bulunuyor. Bu kirliliğin en önemlisi de her halde zihinsel kirlenmedir. Önemlidir, çünkü başka alanların temizlenmesini üstlenecek entelektüel gücün kendisi de kirlenmiş bulunuyor ve şimdilik zihni arınma yollarına karşı da güçlü bir tavır sergiliyor.

6. BİLGİ-DİL İLİŞKİSİ

Dil, beşeri oluşumlar içerisinde belki de bilgi ile ilişkisi en fazla olan olgudur. Dilin içeriğinde bir bilgisellik olduğu gibi, üretim, aktarma, saklama gibi tüm aşamalarda büyük çapta dile dayanır. Esasen subje-obje arasında kurulan ilişki ancak dil ile ifade edilebilir. Objelerin kendileri zihnimize sığmazlar; onları kelime/kavram adını verdiğimiz dilsel olgular temsil ederler. Yani zihnimizde kurup tasarladığımız bilgiler, yine dil sayesinde sujemizden koparak birer nesnel olgu haline gelebilirler. Felsefi bir ifadeyle yine de dil üstüne kurulan "düşünmeler" ancak yine dil ile sujede fizyonomik bir süreç olmaktan çıkıp "düşünce" halini alabilirler.

Onun için biz de Bilgi Sosyolojisi çerçevesinde dil üzerinde kısa da olsa durmak istiyoruz. Bu çerçevede mahiyetini gösterebilmek açısından önce genel olarak dil üzerinde duracağız. Sonra da farklı diller ve değişik anlatımlara işaret edeceğiz. Farklı anlatım biçimlerini örneklendirmek için de din dilinden söz edeceğiz. Dilden sosyolojik çerçevede bahseden bir yazının, dili kullanan kişinin toplumsal şartları ve psikolojik eğilimlerine dokunmaması bir eksiklik olurdu. Bu amaçla hermenötiği kısaca açmaya çalışacağız. Bu bölüm bilgi-dil ilişkisinin genel bir değerlendirmesiyle noktalanacaktır.

1- GENEL OLARAK DİL

Dil genel olarak, din, bilim, felsefe, sanat gibi tarihsel (manevi) varlık olgularını, yerine göre oluşturan, geliştirip tespit ederek kuşaktan kuşağa aktarma görevini yerine getiren beşeri bir mekanizmadır. Dil insanla birlikte vardır ama (felsefi bir deyimle) sırf bir insan başarısı değildir,

(Mengüşoğlu, 1983, 242), yaratılışına yerleştirilmiş bir yetenektir. Yani kullanımında ve geliştirilmesinde payı ne olursa olsun dil, bütünüyle insanın bir kendi başarısı değildir. İslâmi anlayışımıza göre de Allah insanoğluna (Adem'e) isimleri öğretmiş ve böylece de diğer hayvanlardan farklı dil denen bir yeteneğe sahip olmuştur. İnsan, dil sayesinde geçmişle bir bağlantı kuruyor, geleceğe ilişkin tasarımlarda bulunabiliyor.

Dil ilk bakışta nesnel bir dünyanın yansıması gibi gözüküyorsa da onunla varlık arasında yalın ve tek yönlü bir ilişki yoktur. Bu ilişki karşılıklıdır ve aynı zamanda dilden varlık dünyasınadır. Öyle ki önce veya yalnızca dilde kurulmuş gerçeklikler vardır. Meselâ antik çağda etiğin (değer ve ahlâkın) bilgisel olduğu, bunu da ancak dilin gösterdiği ileri sürülmüştü. Buradan hareketle Sokrates bilgililik ile ahlâklılığı aynı şeyler saymış; iyi konuşmanın sağlıklı düşünmeye, bunun da iyi bir dil bilgisine bağlı olduğunu savunmuştu. Sözgelimi "hakkaniyet" değeri önce bir bilgi idi ve ilk inşa biçimini de dilde bulmuş oluyordu.

Dilin şüphesiz bir kültürelliği vardır, yani diğer toplumsal olgularla paralel yürümektedir. Onun için de meselâ toplumların incelik ve kabalıkları, objektif ya da sübjektif bakışları, teorik ya da pratik eğilimleri, dilde yansımalarını bulur. Onun için de toplumların farklı deyimleri, atasözleri ve hatta özel övme ve yerme kalıpları vardır (Mengüşoğlu,1983, 249). Çünkü pek çok yerde emotional denen ve alan dışındakilerin pek rahat algılayamadığı aktlar yer alır. Meselâ vahy kavramı din ile ilişkisi olmayan birisi için anlaşılmaz bir şey olabileceği gibi, içkin bir kültüre sahip olan Batılı için de Müslüman'ın algıladığından çok farklı bir anlam taşır. Yine (meselâ) Rahman ve Rahim gibi İslâm'daki eksen kavramların, dünyanın en yaygın ve

en çok kullanılan dili İngilizce'de tam karşılıkları yoktur, tıpkı pek çok teknik kavramın da Doğu dillerinde karşılıklarının olmadığı gibi.

Dil bize sadece dış gerçekliğin bir kopyasını vermez, bazı durumlarda gerçekliği fiilen kendisi kurar, suje objeyi kendisine katar. Ne var ki dil burada seçici davranır, görmek istemediğimiz "kör noktaları" saklar, olmasını istediği yerlere ekler yapar. Böylece de avantaj ve dezavantajlar birlikte işler. Meselâ konuyu anlaşılır kılabilmek için (benzetmelere ve bazı soyutlamalara dayalı) bir kavramlaştırma yapar. Ama bu hep bir çerçeveleyip sınırlandırma getirdiğinden olumsuzluklar da taşır.

Dilin etkisi çoğu kere durup dururken hissedilmez. Problem yeni şartlar karşısında kurulan ilişkilerde kendini gösterir. İşte dil burada devreye girer; anlama, yorumlama gibi kelimelerle ifade etmeye çalıştığımız şey de budur.

Dilin bir söz ile ilgili olan dar ve özel; bir de şekil, tarz ve davranış biçiminde kendini gösteren geniş ve genel iki türünden söz edebiliriz. Gerçi dil deyince ilk elde akla birincisi geliyorsa da her beşeri olanın kendine has söz dışı ifade biçimleri de vardır. Meselâ bir ilâhi, musiki formunda bir dildir, hem de bir nevi din dilidir.

Dilin en belirgin biçimi olan söz, farklı düzeylerde şeyler anlatır. Yerine göre dil bir:

a) önermedir; bir şeyin doğru veya yanlışlığını belirten bir iddiadır. "Hava güzeldir" önermesinde olduğu gibi.

b) ifade edip dile getirme, bir tutumun dışa vuruluşudur. "Denizi seviyorum" yargısında olduğu gibi.

c) emir ve yasaktır. Bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını isteyen bir cümledir. "Buraya bakınız" önermesinde olduğu gibi.

d) Eylem belirtir, yani yeni bir durumu belirten bir idedir. "Özür dilerim" önermesinde olduğu gibi.

Tabii ki söz olmayan bir dil vardır. Mesela sanat farklı bir anlatımı içerir, bir bilgi verir. Ve bu bilgi mesela bilimin verdiğinden çok farklı bir şeydir. Belki sanat sırf bildirmez, duyurup hissettirir. Belli eğilimler halinde (arabesk örneğinde olduğu

gibi) toplumu sarar; duyumları, eğilimleri açığa çıkarır. Sözlü bir dile dayalı edebiyat bile kullandığı sembollerle bir başka sosyal olgunun dilinden farklı bir şey konuşur.

Gelinen bu son noktadan hareketle denebilir ki teknik anlamda her şeyin bir özel dili vardır: Günlük dil, bilim dili, teknoloji dili, tıp dili, ahlâk dili, vb. gibi. Bu her bir dil, alanın kendine özgü değersel ve eylemsel özelliklerini taşır. Öyle ki günlük dilden aldığı kavramları bile daha incelikli, deruni, salt mantıksal olmanın ötesinde kalbi bir muhtevaya döker.

Buradan hareketle denebilir ki her hangi bir alandaki dilin kendine has bir lehçe ve söylemi bile vardır. Bunu din dili üzerinde göstermeye çalışan Şerif Mardin'e göre belli anahtar kavramlardan oluşan bu dilsel alan, bir kültür çevresinde toplumsal ilişkilerden kaynaklanmaktadır (Mardin, 1994, 11). Burada dikkat edilmesi gerekli nokta, lehçe ve söylemle oluşan dilin o alanı açıklamaya yarayan sosyal içerikli bir olgu olduğudur.

Dil her ne kadar doğası itibariyle simgesel (sembolik-işaretsel) bir sistem ise de bu simgeler farklı alanlarda farklı biçimler alır ve buna göre de yukarıda söz konusu ettiğimiz birbirinden az çok farklı diller bu noktadan kaynaklanır.

Bütün bunlar felsefi bir ifadeyle toplumsal değerlerin kendine özgülüklerde bir gerçekleştirimini ifade eder. Olgunun bir tarafında toplumsal değerler, diğer tarafta sosyal olgunun kendine özgülükleri yer alır. Mesela sanat ile bilimin veya dinin tabiatları aynı olmadığı gibi ifadeleri de aynı değildir; kısaca sanat estetiğin, bilim mantıksallığın, din kalbin/sezgiselliğin alanıdır, her birinin dilsel ifadeleri de bambaşkadır.

Ancak her birinin bir bilgiselliği vardır. Bu bilgisellikler de kendine özgülükler taşır. Esasen gördük ki farklı bilgi türlerinin oluşumu bu söz konusu kendine özgülüklere dayanır. Dilin kendine has bilgisel ifadesinin en açık örneklerinden birisi şüphesiz "din dili" dir. Bundan dolayı aşağıda din dilini bir örneklem olarak açmaya çalışacağız.[11]

11 Bu konu için ayrıca bkz. Mustafa Aydın, "Dil Bağlamında Dil ve İslâm Dili", Umran, Sayı 85, s.47-51.

2- BİR ÖRNEKLEM OLARAK DİN DİLİ

Din dili, önemli dil alanlarından birisidir. Din dili Pali'nin Theverata Budistleri için, İbranice'nin Yahudiler için, Arapça'nın Müslümanlar için olduğu anlamında bir dil değildir. Teologların ortaya koyduğu teknik bir dil de değildir. Anlam vermenin kendine özgülüklerinden ortaya çıkan bir dildir. Vahy, peygamber, İsa, Muhammed, Vişnu ve hatta Tanrı kelimelerinin belli ifadede kullanımı da bir din dili değildir. Bu çerçevede mesela "Müslümanlar Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanırlar", "Hıristiyanlar Hz. İsa'nın ulûhiyetini kabul ederler" cümleleri de din diliyle ilgisi olmayan beyanlardır. Bunlar din ile ilgili antropolojik veya karşılaştırmalı araştırmalarda kullanılan bir bilim dilidir (Koç, 1994, 6).

Bir ifadenin dînî olması için onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma düzeyini aşıp, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayalı bir dil olma özelliğini taşıması gerekir. Daha açık söylemek gerekirse, ifadenin her şeyden önce normal bağlamlarda hayata karşı çok kapsamlı ve temel bir tutumu dile getirmesi ve bu durumu çağrıştırıcı özellikte olması; ikinci olarak da bu tutumun nesnesinin bir bağlanma ve teslimiyet nesnesi olması gerekir.

Modern çağlara gelirken kilise resimlerinde meydana gelen değişiklik buna verilebilecek açık bir örnektir. Hz. İsa, artık bir Kartaca'lı delikanlıdan, Hz. Meryem de yarışmaya katılan bir güzellik kraliçesinden daha farklı bir çağrışımda bulunmamaktadır. Halbuki daha önceki resimler bir kurban, bir dua motifi, bir din dili içeriyordu.

Belirtildiği gibi kanaate dayalı dil, bilimsel dilin gerçekliğin bir yönüne yaptığı atfa karşılık, topyekün bir atıfta bulunur. Din dili ampirik dünyaya işaret eden veya tanımlar arasında ilgi kuran bir dil değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirildiği bir dil olmak gerekir. Kısaca din dili, dinin mahiyetini değil, anlatımını ifade eder.

Din dili bilim dilinden farklı olduğu kadar, ideoloji ve onun dilinden de farklıdır. Bilindiği gibi ideoloji, fiili bir durumu esas

aldığından, bir biz ve başkasını üretme kaçınılmazdı. Ama din böylesi bir ikilem yapamaz, meğer ki ideolojileştirilmiş olsun.

Din bağlamında söylenmiş ifadeler son derece çeşitlidir. Dualar, tevbeler, tespihler, tavsiyeler, kutsal metinlerdeki kıssalar, batınî tasvirler, ahlakı dile getiren ifadeler gibi.

Yukarıda belirtildiği gibi din dili teolojik dilden de farklıdır. Din dili Tanrı üzerine bir tutumun dile getirilmesi iken teoloji "Tanrı üzerine konuşma" üzerine bir sözdür. Ancak din dilinde söz önemsiz değildir. Söz, dînî bir olguyu ifadeye yarayan bir araç olduğu kadar, yerine göre dînî olgunun kendisidir. Mesela bir teşbih, bir dua ifadesi, sadece bir söz değil, bir din dili ve hatta dinin kendisi sayılabilecek bir eylem biçimidir. Esasen yukarıda belirtildiği üzere söz; önerme, dile getirme, emir-yasak ve eylem belirtme biçimlerini kapsamakta ve dînî ifadenin de bunların her biriyle ilişkisi bulunmaktadır.

Din dilinin en belirgin konusu Tanrı'dır, onun nasıl algılanacağıdır. Burada teşbihi, tenzihi ve temsili gibi iddialı "Dolaysız" anlatım yolları; sembolik, mecazi, mitoloji ve modeller gibi "dolaylı" anlatım yolları kullanılmaktadır. Tabi her birinin kendine has avantaj ve dezavantajları vardır (Koç, 1994).

Bunlardan toplumsallığı en yoğun ifade biçimi sembolik anlatımdır. Sembol, sembolize edilen şeyin değerini artırdığı gibi zaman içinde sembolize edilenin ruhu kaybolmaz.

Günümüzde din dili ile ilgili önemli tartışma konularından birisi şüphesiz hermenötiktir. Çünkü bilgi bağlamında dilin ortamı, ifade eden ve anlayan arasındaki ortam önemlidir ve hermenötik bu bağlamda bilmeyi konu edinmektedir. Aynı zamanda toplumsallığa bir vurguda bulunan sorun, şüphesiz Bilgi Sosyolojisi'nin kendisinden uzak kalamayacağı bir konudur.

3- HERMENÖTİK YA DA ANLAMA SORUNU

Grekçe'den gelen ve kısaca yorumlama anlamına gelen hermenötik[12], genelde insan zihninin ele aldığı bir konuyu anlama ile

12 Hermenötik ve hermenötiğin ünlü düşünürleri Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida'nın düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. Suzan Hek-

ilgili bir sorun tartışmasıdır. Bilindiği gibi bilgi genelde suje-obje ilişkisinin bir ürünüdür. Ancak söz konusu ilişki dil ile sağlandığından dolayı problem, dilin realiteye ne kadar uygunluk gösterdiği noktasında düğümlenmektedir. Bilginin realiteye uygunluğu ile ilgili ilk sorun ise bilme ve anlama arasında bir farkın oluşudur. İşte üzerinde durduğumuz hermenötik, dil bağlamında bu anlama ile ilgili bir disiplindir. İlk biçimi de dînî metinler üzerinde yaşanmıştır.

Orta çağda özellikle Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin kutsal metinlerinin yorumu hermenötik bir iş olarak nitelendirilmişti Modern çağlarda Spinoza ile felsefeye de giren hermenötik 19. yüzyılda tarihi ve manevi bilimlerde doğa bilimlerinden farklı bir yöntem izlenmesi gerektiğini savunan Dilthey ile gelişmiş, 20. yüzyılda Heidegger ile doruk noktasına ulaşmıştır. Din ile daha çok irtibatlı bulunan hermenötik yaklaşımın tarihi eskiyse de, modern kültürün yalınkat açıklayıcılığına karşılık biraz da tepkisel olarak güncel hale gelmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi hermenötik, bir yorumlama işidir. Ancak tefsirden daha kapsamlıdır. Çünkü bir kavrama biçimi olarak sadece aydın kesimi değil, halkı da ilgilendirmektedir. Üstelik bu yorum, naiv bir yaklaşımı ifade eder. Otantik yönünden sorunu olsa bile bunda kasıt yoktur. Bir tefsir, sıradan kullanılan açıklamalar, bunun tipik örneğidir. Buna karşılık saptırıcı bir açıklama için sahih hadislerin kullanılması, doğal bir davranış olmadığı gibi hermenötik de değildir.

Hermenötik değişik süreçlerden geçmiştir. İlk biçimi de metinden lafzı anlamanın ötesinde, hatta yerine göre metin yazarından daha iyi anlaşılabilirliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Başlangıçta dînî metinleri daha iyi anlama kaygısıyla ortaya çıkan hermenötik, bu aşamada anlamayı "bütünlük" kurmada görmüştür

Şüphesiz burada bütünlüğün bir anlamı vardı. Ama bu sonuna kadar sağlıklı olamazdı. Çünkü bütünlük denen şey, doğal

man,1999, Bilgi sosyolojisi ve Hermenötik, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul. Hermenötik imile ilgili Türkçedeki en kapsamlı eser: Erol Göka- Abdullah Topçuoğlu- Yasin Aktay, 1996, Önce Söz Vardı. Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme, Vadi yayınları, Ankara.

değil, kurgusal bir şeydir. Anlama çabasında olan kimsenin (felsefi ifadesiyle öznenin) dilden de yararlanarak oluşturduğu bir şey, zihinsel inşai bir iştir. Dolayısıyla da ortaya çıkan bu bütünlüğün gerçekliğin kendisi mi yoksa zihinsel bir inşa mı olduğu tartışmaya açıktır. Çünkü zihin bu bütünselliği kurmada çok belirgin açıklama ilkeleri bulmakta, bu da kurgusallığı güçlendirebilmektedir.

Hermenötik ikinci önemli başarısını Protestanlıkta yaşamıştır. Sosyal/kültürel ortamın çeşitliliği, dini yeniden yorumlamayı getirmiştir. Dil burada devreye girmiş, yeni semboller bulmuştur. Çünkü bir "yeniden anlama" problemi vardır. Esasen bir anlama problemi yoksa dil devreden çıkar, yorum da ortalıklarda gözükmez. Ancak problem çıkınca dil devreye girer.

Söz sarf edilirken bir yorum problemi yoktur. Çünkü karşılıklı diyalog onu anlamayı sağlayacak pek çok unsur taşır. Ufak tefek eksiklikleri de konuşmacının durumu, yüz hatları, jest ve mimikleri tamamlar. Yorum, bütün bunlar ortadan kalkıp mesajın bir metin haline dönüşmesiyle başlar. Bu açıdan bakıldığında mesela Kur'an, vahiy olunurken sahabenin bir yorum problemi yoktur. Çünkü sözlü mesaj yorum getirmemektedir. Sorulan sorular da genel olarak kavramaya yöneliktir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra Kur'an bir metin haline getirildiği ve sosyal hayatta problemler çeşitlendiği zaman yorumlama ihtiyacı doğmuştur. Bilgin olarak tanınan sahabeler de geri dönüşlü olarak hafızalarındaki malzemeleri yorumda kullanmışlardır.

Hermenötiğin Gadamer ile ulaştığı noktada olduğu gibi metni sahabeden daha iyi anlayabileceğine ilişkin kanaatlerin oluştuğu bir üçüncü aşama vardır. Burada insan zihnine (veya akla) çok şey yüklenmiştir. Onun genelde nötr bir yetenek olduğu, ancak toplumsal şartlar tarafından şekillendirile geldiği göz ardı edilerek nihai bir hakem misyonu verilmiştir.

Bu aşamanın öncekinden farkı artık şartların metin açısından yorumlanması değil, şartlara göre bir metnin yorumu ve hatta gerektiğinde yeniden tasarlanmasıdır. Gadamer'in ifadesiyle hermenötik yorum, genel bir anlamdan çok, yorumlayanın

bir kendini konumlandırması durumudur. Öyle ki bu konumlandırma kaygısıyla özellikle sosyal bilimlerde obje yeniden kurulabilmektedir. Mesela sosyal sınıf olgusu önce zihinde inşa edilmiş, ancak daha sonra birileri kendini o sınıfta görmeye başlamıştır. Bu açıdan modern çağlardaki (siyasal, elitist, kültürel, halk, gibi kavramlarla nitelenen) İslâm kategorileri buna örnek verilebilir.

Esasen bir nesnelliği ifade etmek için türettiğimiz kavramlar bile zaman içinde tortulaşarak gerçeğin yerine oynarlar ve nesnel dünyayı anlamamıza karşı bir engel oluştururlar.

Hermenötiği son zamanlarda güncelleştiren Heidegger de zihnimizin konuları yeniden kurduğuna dikkat çeker. Anlamada kullandığımız kavramların süreçten koparılıp çerçevelendiğini ifade eder. Her zaman belirgin olmasa bile öznemiz, görmek istemediğimiz kör noktaları gözümüzden uzaklaştırır, bu da anlamamızda sorunlar doğurur.

Burada dile önemli roller düşer. İşin gerçeği dil, yalnızca kavramlaştırmalarımızda değil genelde taraf tutar. Her haliyle olmasa bile gerçeğin beşeri açılımı bizim beklentilerimize uygun düşer. Hatta bu açıdan ön yargılar, konu edinmeden motivasyona kadar pek çok noktada etkiler, anlamayı yönetir ve kolaylaştırır. Öyle ki karşılıklı görüşmelerde bile bu ön yargılar atılmaz, ufuk birleşimi yapılır.

Hermenötikçi yaklaşıma göre bir metnin anlaşılmasında bir "etkin tarih" vardır. Bu etkin tarih, metnin ortamı, varlığı, yazarının niyeti, vb. dir. Şüphesiz hedef, yazarın ifade etmek istediğini anlamaktır. Mesela bu açıdan bakıldığında Kur'an'ı anlamak, Allah'ın muradını anlamak olmalıdır. Ama yine de biz, insanlar olarak işimize yarayacak bir anlam bekleriz.

Görüldüğü gibi hermenötiğin dile getirdiği önemli noktalar vardır. Bir kere salt açıklamaya karşı savunduğu anlama tutarlıdır. Ne var ki yaklaşımın kullanımında önemli belirsizlikler vardır, çünkü işin bir tarafı sübjektivizme açılmaktadır. Bir de kurgusu dil üstüne olmakla birlikte (mesela) din dilini yeterince açıklığa kavuşturabilmiş değildir.

4- BİLGİ-DİL İLİŞKİSİNİN TOPLUMSALLIĞI

Bilgi ile dil arasındaki ilişki çok yönlü ve karmaşıktır. Ancak peşinen bilinmesi gerekli şey; dilin, düşüncenin bir ifade biçimi olarak organik bir bağa sahip olduğudur. Ne var ki bu bağ tek yönlü ve yalın değil, karşılıklıdır. Yani burada dil sadece düşüncenin bir aracı değil, geri dönüşlü olarak düşüncenin biçimini bile tayin eden bir olgudur (Guiraud, 1981, 104). Esasen Aristo'ya göre mana dili, kullananlar arasındaki bir uzlaşma ve mutabakata göre oluşur.

Dil, sembolik bir olaydır. Ancak semboller yalnızca bir işaretler dünyası değildir. Çünkü bilindiği üzere işaret bir nesneye birebir tekabül eden şeydir. Halbuki burada sembol, işaretten daha karmaşık bir sistemdir. Hiçbir kelimenin ya da sesin (mesela ağaç kelimesi veya sözünün) işaret ettiği ağaca benzer bir yönü yoktur. Onun içindir ki o dili bilmeyenler o sözcükle, ifade ettiği nesne arasında hiçbir bağlantı kuramazlar.

Buradan hareketle denebilir ki dil, toplumsallığı en üst noktada bir olgudur. Bunun içindir ki toplum üstünde etkinlik sağlamayı amaçlayan ulus/devlet projeleri (milliyetçi hareketler) dil üzerinde ısrarla durmuşlardır. Guiraud'un ifadesiyle kudret ifadesi, bir dil emperyalizmi üzerine kurulur ki siyaset adamı dilciden bunların karşılığının ispatlanmasını ister (1981, 110).

Toplumların kendilerini en iyi yansıttıkları yerlerden birisi şüphesiz dilleridir. Fransızların gelecek zaman kipinde emir kullanmaları, ben-merkezciliklerine, Macarca'da "malik olmak" fiilinin bulunmaması cömert oluşlarına yorulur. Esasen bir açıdan diller yapıları itibariyle, analizci, sentezci, soyutlayıcı, bitişken biçimler gösterirler ki bunlar hep toplumsal eğilimlere işaret eder.

Bilginin dil ile ilk ilişkisi daha önce de belirtildiği üzere bir kere, suje-obje ilişkisinin ifadesinde kendini gösterir. Burada dil hem bir düşünme, hem de bu düşünmeyi ifade aracıdır. Bilginin farkına ancak onunla varılabilir. Sözgelimi hayvanların bir bilgilerinin olup olmadığını bile bilmiyoruz, çünkü en azından

bizim iletişim kurabileceğimiz ve bilgilerinin farkına varabileceğimiz bir dilleri yoktur.

Dil, bilgiyle her beşeri olgudan daha fazla irtibatlıdır. Belirtildiği üzere dilin kendisi bir bilgi unsurudur. Bunun önemli sebeplerinden birisi, yer yer dilin bilgiyi de kapsayacak şekilde karmaşık, sosyal/psikolojik bir olgu olmasıdır.

Pek çok olgu gibi bilgi-dil ilişkisi de toplum üzerinden kurulabilir, yani bu işin bileşkesi toplumdur. Dil toplumu yansıttığı gibi bilgi de toplumsal bir projeksiyon taşır.

III. Bölüm
BAZI GÜNCEL BİLGİ SORUNLARI

1. DÜNDEN BUGÜNE BİLGİ ÇEVRESİNDE YAŞANAN DÖNÜŞÜM

İnsan eylemleri genel olarak ihtiyaçları doğrultusunda gösterdiği faaliyetlerden oluşmaktadır. İnsan için yeryüzünde hayat, her halde yeme-içme, giyinme ve barınma gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere başlamış, bunları karşılamak üzere çevresiyle bir seri ilişki içine girmiştir.

Kültür antropologlarına göre insanın ilk ilişki biçimi insan -tabiat ilişkisidir. Temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere bitki, hayvan, cansız varlık gibi nesnelerden oluşan bir tabiatla irtibat kurmuş ve buradan "teknik" doğmuştur. Bir tecrübi ve potansiyel imkan olarak teknik, bilginin ilk biçimlerinden birisidir. İkinci bir ilişki şekli ise insanın insanla olan ilişkisidir. Yani insanların diğer insanlarla ilişkisi dostluk, antipati, etkinlik gibi durumları içeren bir davranışlar serisidir ve buradan ideoloji doğmuştur. Bilindiği gibi ideoloji, kısaca bilgiler örgüsü demektir ve teknikten daha yoğun bir bilgiselliğe sahiptir. Modern çağlarda da ideoloji ve teknoloji gibi iki formatın ilişkisi tartışılmaktadır.

Bu kısa açıklamalardan da hareketle denebilir ki insan eylemlerinin nedeni temel ihtiyaçlarıdır; faaliyetlerinin başında

bunlar yer almaktadır. Ancak bütün bu yapıp etmelerin sonunda geriye bir tecrübe kalmaktadır. Tecrübe bizzat insan eylemlerinin doğrudan sonucu olan naiv bir bilgi biçimidir. Ne var ki yine de bilgi olarak dil vasıtasıyla insan sujesinden kopmuş bir olgudur. Daha önce de belirtildiği üzere yaşantısının tecrübesini, sujeden bağımsız hale getirebilen yegane varlık insandır.

Bilginin sujeden bağımsız hale gelebilmesi çok önemli bir noktadır. Çünkü sujeden kopup bir başka yere taşınabilmek, mevcut bilgiyi bir başka sujenin bu bilgiyi alabilmesi demektir. Bu ise insanın sadece kendi bilgisiyle yetinmediği, kendi dışında oluşmuş bilgileri de edinebilmesi anlamına gelmektedir.Gerçekten de insanoğlu başından beri sırf kendi tecrübelerine dayalı bir bilgi ile kalmamış, başkalarının bilgilerini de toplayabilmiştir.

Şüphesiz bu, insan için büyük bir imkan, önemli bir avantajdır. Ne var ki bu avantajın bazı ciddi dezavantajları da vardır. Çünkü bundan sonra bilgi bazı ellerde toplanabilecek, birileri elindeki bilgileri kendi lehine ve başkalarının aleyhine kullanabilecektir. Yine antropolojik bir ifadeyle insan kendi bilgisine yabancılaşabilecektir.

1- İNSANIN KENDİ BİLGİSİNE YABANCILAŞMASI

İlk defa sistematik biçimde Marksist literatürde kullanılan "yabancılaşma", genelde kişinin kendine ait bir şeye uzak kalması, elinin ermemesi anlamına gelmektedir. Marks bunu insanın emeğine yabancılaşması; sosyologlar, kişinin toplumuna ve kültürüne yabancılaşması olarak kullana gelmişlerdir. Burada yabancılaşmanın temel esprisi, kişinin elinin ermemesi, kendine ait bir şeyi kontrol edememesidir. Meselâ emeğine yabancılaşmıştır, çünkü emeğini birileri (sözgelimi burjuva sınıfı) kullandığı halde sahip çıkamamakta, kontrol edememektedir. Yine kültürel yabancılaşmada kişi kendine ve toplumuna ters düşmekte ama artık kendine sahip olamamaktadır.

Yabancılaşmanın bizi yakından ilgilendiren ilginç örneklerinden birisi şüphesiz insanın bilgisine yabancılaşmasıdır.

Yukarıda da belirtildiği üzere başlangıçlarda bilgi, insan eylemlerinin doğrudan bir sonucu, kendi tecrübesinin bir ürünüydü (Tuna, 1991). Bilgi, bir aracı dünya bulunmadığı için bir bakıma tek değerliydi, avantaj ve dezavantajları kendine aitti. Bir başka deyişle bilgi kendi yararınaydı ve bir başkası bu bilgiyi onun aleyhine kurgulayıp kullanamıyordu. Zamanla bu denklik bozuldu, kişi bilgisine yabancılaştı.

İnsanın kendi bilgisine yabancılaşmasının sebeplerinin başında bilginin birikimliliği gelmektedir. Yani bilgi bir sujeden kopup başka sujelerde toplanabilmektedir. Bunu tamamlayan ikinci neden sujelerin aynı güç ve kapasitesinde olmamalarıdır. Eğer herkes eşit olarak bilgi toplama kapasite ve imkanlarına sahip olsaydı, problem olmayacaktı. Ne var ki pazı gücü gibi zihin gücü de insanlarda farklı düzeylerde bulunmakta, bazıları daha çok toplayabilmekte ve özel olarak kendi lehinde kullanabilmektedir.

Bu noktada insanın bilgisine yabancılaşmasını sağlayan bir seri gelişme olmuştur. Araçsal olarak nitelendirebileceğimiz bu gelişmelerin başında yazının keşfi gelmektedir. Yazı elbette bizatihi olumsuz bir şey değildir. Yüksek tipli dinler de bunun önemine işaret etmekte ve mesela Kur'an'da "Allah insana bilmediğini kalemle öğretti" buyurulmaktadır. Ancak bu bilginin hükmî ve hikmetî bir içeriği vardır ve yazı bunda bir araçtır. Ne var ki yazı mutlak bir denge aracı değildir. Çünkü bundan sonra toplumlar bilgi biriktirme ekseninde farklılaşıp bir "okuyup yazma bilenler" ve "okuyup yazması olmayanlar" diye ayrışacak ve bilgi birikimine sahip olanların bir ayrıcalığı olacaktır. Bu bilgi bir etik (erdem) ifade ettiği oranda belki bir sorun yaşanmayacak, ama etikten arınıp içkin hale geldikçe sahibinin iktidarını, dolayısıyla üstünlüğünü vurgulayacak, yerine göre dev kitleleri baskı altında tutabilmenin bir aracı haline gelebilecektir.

Yazı ile birlikte kütüphaneler oluşur, bilenler ve bilmeyenler daha bir ayrışır. Belirtildiği üzere bilgi etiksel olduğu oranda bu süreç bir avantaj sayılır, ama bilgi içkinleşip bir güç aracı haline geldikçe bilgiye yabancılaşma esaslı bir sorun haline gelir.

Bilginin ilk defa bir güç olduğu, doğaya egemenliği ifade ettiği Batı'da Rönesans kültürüyle başlar; ünlü filozof Bacon "Bilgi güçtür, doğaya egemen olmaktır" der. Ama bu bilgi daha sonra sırf doğaya egemen olmak için kullanılmayacak, grupların başka insan grupları üzerindeki etkinliklerinin bir aracı olacaktır. Vakıa belirtildiği üzere insanın ilişkisi yalnızca doğa ile değildir. Bir o kadar önemli olan ilişki türü de insanın insanla ilişkisidir ve bilgi burada ideoloji niteliğiyle önemli bir role sahiptir.

Modern çağlara geldikçe insanın bilgisine yabancılaşması artar, çünkü bunun araçları çoğalır. Kitle iletişim araçları özel olarak insanların naiv bir bilgi edinebilmesinin önünü tıkar, şartlandırır ve yabancılaştırır. Bu araçların başında şüphesiz medya gelir. İlk çağların büyüsellik anısını da taşıyan medya medyumluğunu gösterir, insanları istenen kalıba dökebilmenin aracı olur. Artık naiv bir bilgiye ulaşma yolları büyük çapta kapanır. Aslında yüksek tipli dinlerin insanlara ulaştırdığı doğru haber bu tek yanlı ve güce dayalı yapılanmaya fırsat verecek bir bilgi akışını önlemeye yönelikti.

Teknolojik imkanlar işin büyüselliğini sağlar, bu baş döndürücü gelişme gerçekten herkesi büyüler. Sonunda ortaya çıkan internet sanal dünyada insanları mutlu (!) kılar. Avantaj ve dezavantajlarının tartışılmasının ortamı bile kaybolur. Çünkü insanlar kendine ve kültürüne ne kadar uzaklaştığına bakmaksızın, elinin altında her türlü imkanın bulunduğu kabulüyle kendinden geçer. Tek yanlı bir dünya kurulur. İçinde insanın doğrudan yer almadığı bir üretim ve tüketim dünyası belirir. Ölçekler sınai kapitalist dünyanın "rasyonalite" ve "ilerleme" kavramları üzerine kurulu olduğundan dolayı, hiç kimse ne bir başka talepte bulunabilir ve ne de dillendirebilir. Örgütsellik toplumsal ayrışmayı iyiden pekiştirir.

2- BİLGİSEL AYRIŞMA

Bilginin tarihsel gelişiminin en önemli sorunlarından birisi şüphesiz toplumların bilgisel ayrışması ve bilgililiğin örgütsel hale gelmesidir. Bilindiği gibi toplumlar, rastgele insan yığınları

değildirler. Değişik eksenlerde ayrışarak yatay ve dikey bölmelere ayrılmışlardır. Özellikle tarıma geçiş ve akarsu yataklarında nüfusların yoğunlaşmasıyla birlikte bir toplumsal farklılaşma meydana gelmiş; işbirliğinin yanında bir işbölümü doğmuştur. Sözgelimi ev yapanların yanında çocuklara eğitim veren kesimler doğmuştur. Böylece de toplumlar belli eksenlerde: Zenginler ve yoksullar, şehirliler ve köylüler, daha bilgili olanlar ve daha az bilgili olanlar, ruhbanlar ve sıradan dindar insanlar, yönetenler ve yönetilenler gibi kategorilere ayrılmışlardır ki işte bu kategorilerden birisi bilenler ve bilmeyenlerdir.

Bilindiği gibi buradan bir aydın-halk ikilemi doğmuştur; aydın bilen, halk sıradan insanlardır. Ne var ki bu ikilem geçmiş dönemlerde bilginin tekelleştirilip doğrudan bir güç oluşumunda kullanılmadığı dönemlerde fevkalade bir problem doğurmamıştı. Hem bilgi çoğuldu, hem de bu bilgilere sahip olan kesim tek türden değildi, modern anlamda bir örgütselliği de yoktu. Ne var ki modern çağlarda aydın, kendi adına olmasa bile yürürlükteki sistem adına örgütsel davranmakta, çoğu kere bir bilginin ekseninde, belli ortak kanaatler çerçevesinde toplumlar, bilginin de gücüne dayanarak sevk ve idare edilmektedirler. Öyle ki herkes için ortak bir bilgi varmış gibi hareket edilmekte, yapılanlar "bilgi toplumu" gibi büyüsel sloganlar eşliğinde götürülmekte, başta bilginin kendisi olmak üzere her şeyin tüketime göre ayarlandığı bir dünya oluşturulmaktadır. İçine kapanıp kaldığımız bu dünya paradoksal olarak bize enformasyon toplumu olarak takdim edilmektedir.

3- ENFORMASYON YA DA BİLGİ TOPLUMU

Enformasyon, bilgilendirme demektir ve özellikle modern çağların ilginç bir olayıdır. Enformasyon naiv bir bilgi edinme yolu değil, gerektiğinde bilgilendirilenin iradesinin hilafına bir bilgilendirmedir. Yani öncelikle bilgilendirenin isteğine bağlı bir bilgi aktarımıdır. Buradaki bilgi genelde "haber" diye bildiğimiz bir dolaylı bilgilenmedir. Yani bilgiyi ve kaynağını görmüyoruz ve bir başkasının aktarımından yararlanıyoruz.

Elbette beş duyu gibi doğru haber de önemli bir bilgi kaynağıdır. Bilindiği gibi vahy de bir doğru haber türüdür. Ancak burada önemli olan haberin gerçekten "doğru" olmasıdır. Ne yazık ki bilginin bir etkinlik aracı olarak kullanıldığı, içkinleştirilip güce dönüştürüldüğü bir dünyada haber gerçekten sorunlu hale gelmiştir. Bu durumu bir şans gibi takdim edilen enformasyon toplumu üstünde gösterebiliriz

Enformasyonun en belirgin alanı kitle toplumudur. Wrigt Mills'e göre kitle toplumu, kamu toplumunun aşıldığı yerde ortaya çıkmıştır. Buna göre kamu toplumu:

a) herkesin görüş ileri sürüp, rahatlıkla bilgi alabildiği,

b) tartışmaya açık,

c) otoritenin görüşlerine ters düşse bile tersyüz edilmeye çalışılmadığı, bir toplumdur. Buna karşılık kitle toplumu:

1) Başkalarının görüşleriyle hareket eden ve özgün bir görüş ortaya atılamayan,

2) Kitle iletişim araçlarınca şekillendirilen,

3) Bireylere cevap hakkı tanımayan, eylem ihtiyacı duyulsa bile bu örgütlenip bir başka biçimde kullanılabilen, yani kontrol altında tutulabilen toplumdur. Bunun paydası hiçbir zaman kaynağına varılamayan bir bilgi biçimiyle oyalanmaktır. Böylece enformasyon, kitle toplumunun alt yapısını oluşturur.

Bu süreçte sanayi devrimi iletişim araçlarını, iletişim araçları ise kitleyi doğurmuştur. Bu çerçevede telgrafın bulunuşu bile önemli bir aşama olmuştur. Ne var ki medya denen bu araçlara (daha doğrusu kullanımına) sahip olan aydınlar, bunları kitlelerin özgürleştirilmesi doğrultusunda kullanamamışlardır. Benda'nın tespitiyle baskı unsurlarını meşrulaştırmaya hasretmişlerdir. Bunun için yönetimler kamunun vicdanına ses verme yerine onu ipotek altına almaya yönelmişlerdir.

Enformasyonda pek çok araç kullanılmaktadır. Bunların en önemlisi pozitif muhtevalı bilimdir. Esasen Thomas Jamel Khan'ın ifadesiyle bu bilim ortodoks bir dine dönüşmüştür. Öncelikle de aykırı bulunan görüşleri çözmede kullanılmaktadır. Diğer bir önemli aracı medya basın ve televizyonlardır. Ancak

bunların gerisinde belli ajanslar ve TV şirketleri yatmaktadır. Tüm bağımsızlık iddialarının ötesinde dünya bu medyumluk tarafından şekillendirilmektedir. Meselâ UPI, AFP; AP, ve Reuter ajansları 3. dünya ülkelerine, gönüllerince düzenledikleri haberleri ulaştırmakta, mahalli yöneticiler de önemli gördüklerinin altını çizmektedirler. Bu çerçevede mesela dünyanın Filistin ile ilgili İsrail aleyhine olabilecek denetim dışı bir bilgi almaları söz konusu değildir. Böylece bilginin evrenselleştirildiği iddiasıyla toplumlar kendilerine gerekli bir bilgiye iyiden yabancılaşmaktadırlar.

Sonuç olarak denebilir ki enformasyon toplumu, kitle haberleşme araçlarıyla bilgilenmenin arttığı, hayatı olumlu yönde etkileyen müspet bir süreç gibi gözükmekte, herkes bir bilgi toplumu olmanın şeref ve zevkinin tadını çıkarmaktadır. Ne var ki bu, kişisel ve ulusal iradeleri süpüren; özgürlük, bağımsızlık, çoğulculuk, bilgililik gibi pek çok olguyu olumsuz yönde etkileyen bir süreçtir. Çünkü insandan bilginin kaynağı gizlenmekte, amaçlı verilmekte, bilginin varlığı bildirilerek onunla yetinilmesi istenmektedir. Bu ise kendini aşmaya yönelik her süreçte gördüğümüz gibi sorunlar doğurmaktadır. Sonuç olarak da hemen bütün toplumlar bütünüyle kendi eserleri olmayan bir bilgi sistemini yaşamaktadırlar.

Bütün bunların sonunda da esaslı bir bilgi kirlenmesi gelmektedir.

4- ZİHNİ KİRLENME VE ARINMA SORUNU

Modern çağların önemli sorunlarından birisi şüphesiz kirlenmedir. Sanıldığı gibi kirlenme, yalnızca sanayi artıklarının yaptığı fiziksel kirlenme değil, bilginin yanlış kullanımından, bir başka deyişle pozitif atıklardan doğmuş bir kirlenme de söz konusudur. Zihinsel kirlenme kısaca, yanlış bilgilenme, sağlıksız bir donanım ve nihayet insan doğasıyla örtüşmeyen bir zihinsel yapı kazanma ameliyesidir.

Günümüzdeki söz konusu zihni kirlenmenin sebebi, insan doğasına uygun bir bilgi ıskalasının yıkılmış olması; birbiriyle

örtüşen ve bir eksende buluşan bir seri bilgi yerine tek türden bir bilginin ikame edilmeye çalışılmış olmasıdır. Daha önce de söz konusu edildiği üzere bu bilgi salt nesneler dünyasından elde edilmiş bir nominal bilgidir. Üstelik bunları dengeleyecek, dizaynda kullanılacak hikmetî bir bilginin yollarının tıkanmış olmasıdır.

Bilindiği gibi nominal bilginin günümüzdeki en önemli temsilcisi bilimsel bilgidir. Bilimsel bilgiye ne denli önem atfedersek edelim bize sağladığı tüm avantajlarının yanında ciddi atıklara da neden olmaktadır.

Bilim, geleneksel kültürümüzdeki "ilim" den farklı olarak, bilgilerimizin nesnelerden geldiğini kabul etmektedir. Ne var ki pozitivizm bazı bilgilerimizin nominal bir yolla nesnelerden geldiğini söylemekle yetinmiyor, bunu tüm bilgilerimize teşmil ediyor ve hatta daha ileriye götürerek böylesi bir bilgiyi diğer tüm bilgi türlerinin yegane referansı sayıyor. Halbuki bu bilgi, bilgi türlerimizden sadece birisidir, değerler ve mesela dine ait bilgilerimiz, genelde nesne dışıdırlar, nominal bir yolla elde edilemez ve hatta ispatlanamazlar.

Bir kere bilimsel bilgi yöntem olarak sırf açıklamalı bir bilgidir, lokal bir alanda bir nedenselliğin kurulmasından ibarettir. Meselâ, buna karşılık dînî bir bakış, nedenselliğin ötesine uzanan bir bakıştır. Bir yerde nedensellik ilişkisi kurulsa bile, o olay yalnızca bu etkenlere indirgenemez. Meselâ bir tohumun çınar olabilmesi için; toprak, su, güneş ve hava gerekliyse de bu şartlar altında bile her tohum filiz vermeyebilir, pek çok tohumdan bazıları yeşerir. Daha başka belirleyici etkenler vardır.

Gerçekten de bilimsel yaklaşımın en önemli eksikliklerinden birisi nedenselliğin de hatalı kurulmuş olmasıdır. Burada nedenler eşit konumda birbirlerine etkide bulunan içkin faktörlerden ibaret değildirler. Bir olaya katılan nedenler çok farklıdırlar ve bu farklılıklar yalnızca merkeze yakın veya uzak olmalarından kaynaklanmaz, katılım derecelerine göre farklı düzeylerde bulunurlar. Meselâ vesile, sebep, fail, mutlak fail, bilimsel açıklamaya göre sınırları belli olmayan birer etkendirler;

ama örneğimizdeki tohumun çınar olmasında her birinin payı çok farklıdır. Sözgelimi mutlak fail, pek çok tohumun çınar olmasını murat etmemiş olabilir. O zaman sebebin yada vesilenin bir anlamı kalmaz. Yani gerekli (olmazsa olmaz) sebeple yeterli sebep her zaman aynı şeyler değildir. Ne var ki pozitif bilgi anlayışı telkin ettiği bir indirgemecilikle esaslı bir bilgi kirlenmesine sebep olmaktadır. Böylece de ortaya bir başkasıyla kolayca telafi edilemeyen eksikli bir dünya tasarımı çıkmaktadır. Özellikle yüz yılı aşkın bir süredir sürdürdüğü, başka bilgi biçimlerine (meselâ bir aşkın hikmetî bilgiye) karşı koyduğu tavırdan dolayı bu eksik tamamlanamamaktadır.

Söz konusu kirlenme bilimsel bilginin içeriğinden daha çok, kullanımından kaynaklanmaktadır. Bilimsel bilgi bir güç oluşturmakta, güce dayalı oluşumları takviye etmektedir. Modern siyasi yapılarda bilgi, erkin en önemli dayanaklarından birisi haline gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle günümüzde bilim ve teknoloji öncelikle sınai/kapitalist oluşumun atlama taşıdır. Halbuki geçmiş yüzyıllarda bilgi naiv bir olguydu, sırf sahibine bir yarar sağlamadığı gibi, şartları başkası aleyhine bir kurgulama aracı da değildi. Bilginin aşkınlığı onu, bir çıkar alanının üstünde tutuyordu. Günümüzde ise araçsal bir hale gelmiştir ve güçlünün, gücüne güç katmada kullanımına açık bir konumdadır. Çünkü bu bilgi etiksel hiçbir öz taşımamaktadır. Bu ise zihinsel kirlenmeye ne denli açık olduğunu gösterir.

Kirlenme olgusu elbette bir arınmayı da gündeme getirir. Gerçek çağdaş bir insanın ciddi bir zihni arınmaya ihtiyacı vardır. Zihni bir düzen çoğu kere aklın iyi kullanımıyla gerçekleşecek bir şey sanılmaktadır. Halbuki bu dizaynda ilim ve hikmet gibi daha farklı bilgi düzeylerine ihtiyaç vardır. Esasen dini geleneksel kültürümüzde bilginin ilim, marifet, irfan, fıkhetme gibi değişik biçimleri vardır ve bunlardan hiçbirisi diğerinin yerini dolduramaz. Ama bunların her biri, aklî ve duyumsal süreci düzeltici ve tamamlayıcı bir fonksiyona sahiptir.

Gerçekten de yöntemsel olarak, bilginin duyumlar, akıl ve doğru haber gibi üç temel ilkesinin birbiriyle düzeltilip test

edilmesine ihtiyaç vardır. Özellikle rasyonel zihniyetin bir sonucu olarak aklın tek başına her şeyin nihai ölçeği sayılması bir yanılgıdır. Bilimsel bilgi, kurgusal deneyi ile rasyonel zihniyetin bir bilgi formatıdır. Evet akıl kaynak olmaktan çok bilgi sürecini düzenleyen bir unsurdur. Ama kullanımın bazı sorunları vardır, bir kere rasyonellik kurgusal bir iştir, siparişe göre elindeki malzemelerden farklı sonuçlar üretir. Akla göre orada duran mutlak bir gerçek yoktur. Öncül ve taleplere göre ortaya çıkan farklı mantıksal gerçekler vardır. Aklileştirme ve içkinleştirme dediğimiz süreçler bu yargının en açık argümanlarıdır. Kendi içerisine katlanıp kalmış bir aklileştirmenin bizzat kendisi bir zihinsel kirlenme sebebidir.

Modern dünyada tüm avantajlarına rağmen bilim ve teknoloji çerçevesinde yaşadığımız bilgi bulanıklığı bunun en açık argümanıdır ve her zamandan daha çok günümüz insanını aşkın/hikmetî bir bilginin de yardımıyla bilgi ıskalasının dizaynına ihtiyacı vardır. Şüphesiz bu, modern dönemlerin en önemli bilgi sorunlarından birisidir.

2. GÜNÜMÜZDE BİLGİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE BİLİNÇ OLAYLARI

1- BİLGİNİN SEMBOLİKTEN SİMGESELE DÖNÜŞÜMÜ

Modern dönemlere kadar bilgi tarihsel akışı içerisinde bir gelişim yaşıyordu. Günümüzde daha farklı eksenler kazandı: Aşkından içkine, bilgiden bilime, etikselden salt bilgisele, değerselden normsala , kutsaldan sekülere, sembolikselden işaretsele bir dönüşüm geçiriyor. Şüphesiz bunlar içerisinde en önemlilerinden birisi bilgiye bağlı olarak toplumların etkileşimselden iletişimsele dönüşümüdür.

Habermas'ın araçsal/etkileşimsel ve amaçsal/eylemsel tiplemesinden hareketle dünden bugüne bilgi bağlamında iki tür toplumun olduğunu düşünebiliriz: Etkileşimsel toplumlar, iletişimsel toplumlar. Yaygın olan geleneksel-modern ikilemindeki geleneksele denk düşen etkileşimsel toplumlar:

a) Normların önemli olduğu,

b) Karşılıklı davranışların sergilendiği,

c) İçselleştirilmiş rollerin yaşandığı,

d) Problemlerin her seferinde kurumsallaşmış çözümlerle yapıldığı,

e) Olguların metafiziksel algılandığı ve nihayet

f) İnsanlar arasında toplumlara özgü sembolik bir dilin kullanıldığı, toplumlardır. Buna karşılık iletişimsel toplumlar ise:

1) Değerlerin önemli olduğu,

2) İşlerin teknik kurallarla yürüdüğü,

3) Beceri ve uzmanlığa önem verildiği,

4) Problemlerin her seferinde yeni bir yolla çözüldüğü,

5) Fizik dünyanın önemsendiği ve nihayet

6) Bir işaret dilinin hakim olduğu toplumlardır.

Burada özellikle Bilgi Sosyolojisi açısından önemli olan nokta tiplemenin kendisi değil, iki kategoriyi birbirinden ayıran "sembol" ve "işaret" dilleridir. İdeoloji konusundan hatırlanacağı üzere sembol, simge ile anlamı arasında birebir tekabüliyet bulunmayan simgesel ifadelerdir. Mesela bir kelimenin ne sözü ve ne de şekli ifade ettiği nesneye bir benzerlik göstermiyor, o dili bilmeyenlerce bir anlam taşımıyordu. Buna karşılık işarette bir tekabüliyet vardı. Trafikteki zikzaklı çizgi gelecek yolun virajlı olduğunu anlatıyordu.

Yine sembollerin toplumsal bağlantılarının çok güçlü olduğu belirtilmişti. Buna karşılık işaretler toplumsal bağlantıları zayıf olan simgelerdir. Başkaları tarafından anlaşılır olmalarından dolayı diğer toplumlara da rahatlıkla aktarılabilirler. Çağımızın iletişimselliği de buradan doğmuştur.

Modern kültür işaretsel bir kültürdür. Teknolojiyle birlikte işaretsel bir dil doğmuş, Batı patentini taşımasına rağmen ortak bir dil olarak gözükmektedir. Bilgisayarın ikonaları bu yargının en açık argümanlarıdır. Farenin tıklamasından sonra ekranda görünen kum saati ikonunun herkesçe anlamı bellidir ve "arıyorum, bana küçük bir süre tanıyın" anlamını taşımaktadır. Hiç kimse bu kum saatinden daha özel anlamlar çıkarmaz. Halbuki geleneksel kültürde aynı kum saati, sonsuzluk üstüne kurulu derin bir zaman felsefesinin sembolüydü, şimdi burada ise yalın bir işaretten ibarettir.

Gerçekten de günümüzde bilgi sistemleri sembolden işaretsele bir dönüşüm geçiriyor. Buna bağlı olarak da geleneksel

toplumlar modern toplumlara dönüşüyorlar. Bilgi sistemlerinin toplumsallıkları erozyona uğruyor. İlgi çekicidir ki kendimize özgü sembolik dil de anlaşılmaz hale geliyor. Mesela deyimler ve atasözleri artık kullanılmaz hale gelmişlerdir. Çünkü modern kültürün etkinliğinde bu sembolik ifadeler bağlamlarından kopmuşlardır. Sözgelimi "yalancının mumu yatsıya kadar yanar" atasözü bize bir şey anlatmamakta; "sakla samanı gelir zamanı" sözü, rasyonel işletme mantığı ile bağdaşmamaktadır. Eski edebiyatımızdaki "gül dalında bülbül" gibi mazmunlar ise artık iyiden anlaşılmaz hale gelmişlerdir. Çünkü gülü-bülbülü tanıyan birisi yüksek ağaçlardan aşağıya inmeyen bülbülün gül dalına konmadığını, aşkının ilanının da gerçekçi olmadığını görür. Halbuki bu mazmunların bağlamlarında, apayrı anlamları vardı, bunlar her haliyle koptu, şiir dili de sıkıntılı bir döneme girdi.

Yalnız burada modern kültüre dönüşme mutlak alınmamalı ve hele evrenselleşildiği vehmine kapılmamalıdır. Ortada küreselleşen bir bilgi vardır. Evrenselleşme ile küreselleşme birbirine karıştırılmamalıdır. Evrensel, insanlığın ortak malıdır, nereden çıktığı belli değildir. Evrensel olan bir şey değerini bir ülkeden, bölgeden, ırktan ve hatta bir dinden almaz; insanlığa özgü bir şeydir. Halbuki küresel, yaygınlık derecesi ne olursa olsun bir yerden çıkan ve yer küresinde yaygınlaşan bir şey demektir. Ne kadar yayılırsa yayılsın çıktığı bir yer vardır, bir başka deyişle patentlidir, bir sahibi vardır ve arkasını aramakta, onun adına müdahalelerde bulunmaktadır.

Meselâ bu çerçevede adalet evrensel bir değerdir, hiç kimsenin malı değildir, hiçbir patent taşımaz. Buna karşılık sözgelimi demokrasi ne kadar kabul görmüş ve yaygın olursa olsun bir yerden çıkmıştır, bir Batı değeridir ve esasen sahibi de hâlâ peşinden koşturmakta, kendi gönlünce uygulanıp uygulanmadığını test etmektedir.

Modern Batı kültürü ve bunun içinde yer alan değerler, S. Sayyid'in de belirttiği gibi başında bir "Batı" patenti taşıdığı sürece evrensel olamazlar, ancak küresel olabilirler. Esasen

yaşadığımız da bir küreselleşme sürecidir (Sayyid, 2000, 11). Buna bağlı olarak bilgisel açıdan yaşadığımız dönüşüm de şüphesiz evrensel olmaktan çok küresel bir dönüşümdür.

Bu açıklamalar doğrultusunda denebilir ki modern, geleneksel ve postmodern zihniyetlere bir patent tayin ettiğimizde bütün yaygınlığına rağmen küresel eğilimler olarak nitelendirilmelidir. Gerçekten de günümüzde küresel de olsa geleneksel ve modern bilme biçimleri, bilgisellik bazında ele alınması gerekli yaygın zihniyet olgulardır.

2-GELENEKSEL VE MODERN BİLİNÇ KATEGORİLERİ

Şüphesiz modern ve geleneksel deyimleri göreli terimlerdir, ama bazı kavramsallaştırmalarla kullanılagelmişlerdir. Meselâ iki yüzyıl önce modern kelimesi karalayıcı bir sıfat olarak kullanılıyordu. Zamanla genel bir kültürel gelişmişliği ve buna uyum göstermeyi ifade eder hale geldi ve hâlâ üzerinde anlaşılmış ve genel olarak benimsenmiş bir tanıma sahip bulunmamaktadır (Black, 1986: 5). Geleneksel de benzer bir biçimde başlangıçta Batı'nın orta çağını anlatmakta ve sonraki oluşumu ayırmaya yaramaktaydı. Daha sonra genelleştirilmiş ve "modern dışı" anlamı verilmiştir.

Ne var ki insanlığın geldiği nokta bakımından modernitenin son yüzyılların bilgi patlamasının sonucunda çağlık bir yenileşme sürecinin dinamik bir biçimini dile getirdiğinde şüphe yoktur (Black,1986: 5).

Modernlik Batı'da başlamış olmakla birlikte, zamanla kaynağından bağımsız evrensel bir süreç haline gelmiş, birtakım değerler getirmiştir. Ulus-devlet, parlamento, insan eksenli meşrulaştırma, demokratiklik, rasyonellik, yasa önünde eşitlik, birey hakları bunlardan başlıcalarıdır (Arslan, 1997: 77).

Kelime olarak Latince "şimdi" anlamına modernus'tan gelen modernlik, terim olarak "tarih boyunca gelişmiş kurumların, insan bilgisindeki fevkalade artışını aksettiren ve hızla değişen fonksiyonlara uyarlanması süreci" olarak tanımlanabilir (Er, 1998: 208). Modernlik bu haliyle ve genel olarak bir kültürel

gelişmişliği ifade ediyorsa da, bu kültürel gelişmişliğin irtibatlı bulunduğu bazı olgular vardır ki bunların en önemlisi üretim sürecine bağlı sınai bir gelişmedir, bu çerçeveyi anlatmaya yarayan ilerleme, yenileme gibi bütün kavramlar, sanayi kavramıyla, bir başka deyişle maddi ve fiziksel gelişmeyle ilgilidir. Sözgelimi dinin eksen olgularından birisi olan "takva" daki gelişmeleri ne yenilik ne de ilerleme kavramıyla anlatma şansımız yoktur. Esasen modernleşmenin kabaca bilim ve tekniğe uyarlanma anlamına gelmesi de bunu göstermektedir. Gerçi modernliği vurgulayan şeyin ne olduğu üzerinde çok tartışılmış, listeler oluşturacak özellikler sıralanmıştır. Meselâ Black'e göre modernleşme düşünsel alanda bilginin -özel olarak bilimin- artışı, siyasette devletin etkinliği ve merkeziliği, ekonomide rasyonel verim, sınai üretim, toplumsallıkta eşitlik, psikolojik alanda ferdin ön plana çıkışı gibi noktalarda toplanabilir (Blacke, 1986: 20).

Şerif Mardin'e göre ise modern kültürün özellikleri insanın tabiat güçleri önünde artan kontrolü, teknolojinin günlük hayatımızda gittikçe ağırlık kazanması, devlet ve piyasa gibi sistemlerin etkisinin eskisine nispetle artmış olması ve beraberinde maddi varlıkların egemenliği olarak adlandırabileceğimiz gelişmeleri aydınlatmaya yarayan bir mercek sağlaması, kitle iletişim sistemlerinin bunları şekillendirmek için ortaya çıkması ve nihayet otoriteye güven yerine bu araçsal dünyaya güveni getirmiş olmasıdır (Mardin, 1997 : 26).

Levent Köker bunlara modernliğin yeniliğe açık, geçmişten çok bugüne ve geleceğe yönelik, planlama ve örgütlenmeyi önemseyen, bu planı gerçekleştirmek için çevreye uyum yerine onları kendine uydurmayı düşünen, -sahibiyle kaim olmaktan çok- dağıtıcı adalete inanan (Köker, 1990: 23) bir mantık olma özelliklerini de ekler. Bütün bunlara dünyanın büyüselliğinin bozulması, bireysellik, nedensellik gibi özellikler de eklenmekte ve dolayısıyla bütün bunlar onu geleneksel olarak nitelendiren bir dünyadan ayırmaktadır.

Modernliğin antipodu kabul edilen **gelenek**, sosyal bilimlerin en karmaşık sorunlarından birisidir. Onun için de ortada

doyurucu bir tanımı bulunmamaktadır. Hatta gelenek, metafizik, sosyolojik ve hermenötik açılardan çok farklı biçimlerde tanımlanmaktadır. (Armağan, 1992: 26). Meselâ Nasr ve Guenon çizgisi onu beşeri dünyamızın ilahi bir ekseni olarak tanımlarken; sosyolog Weber, onu nesnel dünyanın bozulan ve bozulması da gereken bir büyüsel yapısı olarak görmektedir; Gadamer'ci yaklaşım ise onu dil-içre bir anlayışa indirgemektedir.

Geleneğe bu farklı bakışları genelde iki temel yaklaşımda toplayabiliriz. Geleneğin çok yaygın ama bir o kadar içeriksiz algılanışına göre gelenek, modern dışı her türlü kültürel birikimdir, bizatihi olumsuzdur ve kendisiyle hesaplaşılmak zorundadır. Esasen modern tarihsel gelişim önünde erimektedir ve er geç tasfiye edilecektir.

Modern kültürün kendini tanımlamak için ürettiğini düşünebileceğimiz bu gelenek anlayışının içeriğini "modern olmayan özellikler" doldurmaktadır. A.Yücekök'ün gelenek tanımı bunun tipik bir örneğidir. Ona göre geleneksel toplum; değişme yokluğu ve toplumsal hareketsizlik, ilkel teknik, zayıf üretim, tarımsal yapı ve kapalı ekonomi, paylaşılmayan feodal siyaset, geniş aile düzeni, kaderci zihniyet, yerelliğe bağlılık, yeteneğe değil doğuma dayanan belirleyiciler ve nihayet kapalı toplumsal yapı (Yücekök, 1983: 14) özellikleri taşıyan toplumdur.

Görüldüğü gibi modern olmayan bütün özellikler sıralanmış ve üzerine bir "gelenek" kaşesi vurulmuştur. Halbuki modern dışı toplumların belki en temel özelliği türdeş olmamalarıdır. A. Laroui'ye göre bu -değersel değil- yapısal anlamdaki geleneğin en fazla iki yüz yıllık bir geçmişi vardır (Laroui, 1993: 64 vd.). Tabi bir değer olarak gelenek insanlığın başından beri varolmalıdır. Bir geleneksel toplumdan söz edeceksek değer bazında geleneklere sahip bir toplumu göz önünde bulundurmalıyız.

Geleneğin yapısal düzeyde ele alınışının ve üretim süreciyle irtibatlandırılışının bir örneğini Ülgener'de görürüz. Ülgener'e göre gelenek her ne kadar bir tutum, bir değer sorunuysa da her şeyden önce üretimle ilgili bir iştir. Geleneksel zihniyetler pre-kapitalist döneme ait bir zihniyettir (Ülgener, 1983: 39).

Sözün kısası gelenek modern öncesini (ve dışını) ifade eden bir olgudur.

Bir ikinci anlayışa göre ise gelenek bütünüyle olumlu ve hatta ilahi içeriğe sahip bir olgudur. Bu anlamda bir tanımın tipik örneğini S.H.Nasr'da bulmaktayız. Şöyle diyor: "Teknik anlamıyla gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilahi bir kaynağın hakikatlerini ve ilkelerini ve gerçekte farklı diyarlardaki sonuçları ve uygulamaları ile birlikte haberci, avatar, logos ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilen bir çok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade ediyor. Daha evrensel anlamıyla geleneğin insanı öteye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dini kapsadığı düşünülebilir (Nasr, 1995: 50).

Bu olumlu yaklaşımda gelenek köksüzlüğe ve yabancılaşmaya karşı getirilmiş bir süreklilik bağıdır (Bulaç, 1995: 8). Gelenek zihni ve soyut bir kavram olarak çok sayıda ve farklı manevi unsuru, davranış biçimini ifade eder. Bir başka deyişle, somut insan davranışlarına, topluluk ilişkilerine sinmiş bir fenomendir. Selefin üstünlüğünü ve itaati ihtiva eder.

Şüphesiz din ile gelenek özdeş değildir. Birbirleriyle çelişki üzerine kurulmuş da değildirler. Yüksek tipli dinler, bazı geleneklerin üzerine oturmuş olsa bile yeniden vazedilmiş ilkeleri; gelenekler ise izole olmuş dini prensipleri ihtiva eder. Yani birbirini bütünüyle kapsamazlar ve dışlamazlar. Onun içindir ki İslâm'da gelenek her haliyle ne emredilmiş ne de yasaklanmıştır.

Sonuç olarak bir geleneksel toplumsal tarz ve göreli de olsa modern dışı bir geleneksel değer vardır. Modern ve geleneksel değer ikileminin ayırım noktasını, Nasr'a göre "bilgisellik" ve "sezgisellik" eksenlerinde aramak gerekir (Nasr, 1995: 56). Gerçekten de modern bilincin teorik bir sorun olmasına karşılık geleneksel bilinç etik bir karaktere sahiptir. Bu temel ayırıma bağlı olarak modern bilinç içkin, fiziksel, akılcı, dış görünürlüğü öne çıkaran bir özelliğe sahiptir. Buna karşılık geleneksel bilinç "etik" temeline bağlı olarak aşkın, soyut, sezgisel ve mahremiyet özellikleri ağır basan bir zihniyet biçimidir.

Şüphesiz bütün buna rağmen geleneksel ve modern ayırımı mutlak değil bir göreliliğe sahiptir. Bununla birlikte günümüz zihni oluşumlarını anlatmada kullanmaktayız. Buna göre günümüzde bir geleneksel, modern ve postmodern eğilim vardır.

3-ÇAĞIMIZIN ZİHNİYET TİPLERİ: GELENEKSEL, MODERN VE POSTMODERN ZİHNİYETLER

Daha önce yaptığımız açıklamalardan da hatırlanacağı üzere zihniyetin bir belirgin eğilimler, bir de gerçekleştirim olarak iki yönü vardı. Bilgi Sosyolojisi'nin ilgilendiği zihniyet öncelikle ikincisiydi. Berger'nin ifadesiyle zihniyet, toplumun objektif verileriyle sübjektif anlamları arasındaki bir diyalektikten doğuyordu. Ne var ki modern dönemlerde toplumla sınırlı olmayan deyim yerindeyse bir üst bilinç ve bireye sıradan olaylar arasında yolunu bulma ve yaşamını diğer bireyler arasında sürdürme imkanını veren anlamlar ağı, bir günlük yaşam bilinci vardır (Berger, 1985, 23).

İlgi çekicidir ki modern yaşam ileri derecede bölümlere ayrılmıştır ki bu ayarımın en belirgin biçimde yansıdığı yer bilinçtir. Gerçi modern ortamın ayrışmış insanı dünyayı hâlâ bir bütün olarak algılamakta, meselâ avukat ile manav arasında birleştirici bir eksenin bulunduğunu düşünmektedir. Böyle zorunlu bir bağın olmadığının farkına ancak belli tökezlemeler esnasında varmaktadır.

İçinde yaşadığımız çağın eksen zihniyeti olan modern bilinç, aslında daha önce söz konusu ettiğimiz rasyonel zihniyetin yeni üretilmiş bir biçimidir. Öyle ki bu yeni zihniyet tipi, kendini daha iyi vurgulayabilmek için dünyayı, bir üçüncüsüne yer vermeyecek şekilde "kendisi" ve "dışı" olarak ikiye bölmüştür. Bilindiği gibi geleneksel, moderni vurgulamak için, kendisinin dışındaki bütün anlayışları ifade edebilmek için kullanılmaktadır. Gerçekten de geleneksellik, modernliğin kapitalizm, sanayi, rasyonel verim, vb. gibi unsurları çıkış noktası yapılarak tanımlanmaktadır;

Örneklendirmek gerekirse Ülgener'e göre geleneksellik kapitalist öncesi döneme ait bir zihniyet sorunudur ve çözümü de onun aşılmasına bağlıdır (Ülgener, 1983, 45). Gelenekselin ölçeklerine baktığımızda da o, modernliğin yokluğu olarak karşımıza çıkar. Buna göre mesela o, bir rasyonel verim mantığının olmayışıdır. Yine Ülgener'e göre geleneksel toplumlarda da insanlar çok kazanmak istemekte ama bunu mantıklı bir yolla değil, define arama, tez elden köşe dönme, gibi cabadanlıklarda aramaktadır. Yani bir rasyonel verim düşüncesinden uzak bulunmaktadır.

Şüphesiz modernlik, sanayi/teknoloji, kapitalizm gibi, hangi argümanla açıklanırsa açıklansın o, öncelikle farklı bir zihniyeti temsil etmektedir. Söz konusu zihniyetin temel esprisi üzerine ise çok şey söylenmiştir. Doğu ve Batı arasındaki farkı göstermeyi amaçlayan eserinde İzzetbegoviç, modern öncesi veya dışı zihniyetin en önemli özelliğinin "meditasyon" olduğunu söyler, yani insanın kendi içerisinde varoluş hakkında gerçeğe giden yolu bulması çabası. Modern zihniyette elde edilen düşüncenin hakikat olmanın önemi yok, önemli olan bu bilginin insana güç ve nüfuz sağlamasıdır. Çünkü bu güçle istenen şey yeniden kurulabilir (İzzetbegoviç, 1992, 98).

Bauman'a göre modern zihniyet, şöyle ya da böyle, üretim sürecine bağlı bir olgudur ve üç temel niteliği vardır:

1) Geri dönmemecesine işleyen bir süreçtir ve hep üstünlüğü değil, yükselişi göstermektedir.

2) Tamamlanmamış bir projedir, diğer zihniyetlerin kendi içindeki bütünlüğüne karşılık açık uçludur. Dolayısıyla da her türlü toplumu ilgilendirir.

3) Bütün görüşler moderniteye içeriden bakışlardır. Dolayısıyla da modern olmayan yaşam biçimlerinin algılanması için de bir başvuru çerçevesi sağlamaktadır. Ama kendine dışarıdan bakışa kolay kolay izin vermemektedir (Bauman, 1996,141).

Bilindiği gibi rasyonalite uzun zaman, Weber örneğinde olduğu gibi rasyonellikle vurgulanmıştı. Artık bunun kurgusal bir süreç olduğu düşünülmektedir. Daha önce de belirtildiği

gibi, meselâ Marcuse'e göre rasyonellik, adı zikredilmemiş bir iktidar biçimidir. Yani ideolojik ve siyasal özellik taşımaktadır ki Habermas da iki modern olgu olan bilim ve tekniğin ideolojik bir işlevi yerine getirdiklerini söyler (Habermas, 1993, 34). Üstelik İzzetbegoviç'in de dediği gibi kendini var kılan şartları geri dönüşlü olarak yeniden üretebilmektedir.

Bauman'a göre de kitle olgusuyla birlikte rasyonel zihniyet yerini, kitlenin rasyonel olmayan zihniyetine bırakıyor. Kitle zihniyetinin başat özelliği başkalarının yönlendirmesine tâbi olması ve kendi denetlediği eylemlere girişememesidir (Bauman, 1996, 181). Dolayısıyla da geçmiş dönemlerin halk zihniyeti ile bugünün kitle zihniyetinin farklı şeyler olduğunda şüphe yoktur.

Bir başka açıdan da modern zihniyet, üstte daha entelektüel bir zihniyet olarak işlemektedir. Gellner de modern tavrın, bir plan program gerektirmediği için kır bitkiciliğine benzettiği geleneksel tavra karşılık bahçe bitkiciliği gibi okumuş ve uzmanlaşmış kişilerce temsil edilen bir zihniyet olduğunun altını çizer (Aktaran Bauman, 1996, 65).

Aynı görüşü paylaşan Berger'e göre modern bilinç artık bir toplumun özelliklerinin değil, orada duran bir kültürün yayılmasını sağlamaktadır. Üstten entelektüel bir tavır, altta halk katlarına doğru inmeye çalışmaktadır ve kendine özgü taşıyıcılara ve paketlere sahiptir. Modern zihniyetin taşıyıcıları iki derecede toplanabilir: birinci dereceden taşıyıcıların en önemlisi teknolojidir; teknolojinin olmadığı yerde modern bilinç yoktur. İkinci dereceden taşıyıcılar bu tür üretimle doğrudan ilişkisi olmayan ama bu kaynaktan gelen bilinç için iletişim ajanları görevi yapan süreçler ve kurumlardır. Kitle eğitim ve iletişim kurumları bu ikinci dereceden taşıyıcıların en önemlileridir (Berger, 1985, 52).

Yukarıda her zihniyetin kendine özgü bir eksen bilgi türünün olduğu belirtilmişti. Modern zihniyetin eksen bilgisi bilimsel bilgidir. Bu bilgi, onun içeriğine uygun olarak merkeziyetçi, seküler, egemenlik sağlayıcı bir bilgi türüdür.

Modern zihniyetin içinden ikinci dereceden zihniyetler doğmuştur. Belirtildiği gibi geleneksel zihniyet bile modernliğe göre varolmuştur. Ancak onunla daha irtibatlı bir tavır post modern zihniyettir. Post modernliğin ondan ayrı bir zihniyet olup olmadığı tartışılmaktadır. Bazılarına göre o, modernliğin bir "geri tepmesi" dir ve ayrı bir zihniyet değildir.

Bauman, post modernliğin, modernliği niteleyen üç temel özellikten birisi olan "içeriden bakış"ı paylaşmayan bir zihniyet türü olduğunu ileri sürer (Bauman, 1996, 145). Buna göre post modernite kendine özgü bir zihniyettir. Endüstri kavramından farklı olarak entelektüelliğin belirgin bir niteliğine göndermede bulunmaktadır. Altını çizdiği şey de modern bilincin sonuna gelinmekte olduğudur. Burada vurgulanması gerekli önemli nokta da modernliğin dışında bir ilke veya geleneksel zihniyetin dışında post modern gibi başka zihniyetlerin de olduğudur. Hatta buradan hareketle denebilir ki modern ve dışı zihniyetin karşılaşmalarından farklı derecelerden zihniyetler oluşmuştur ki bunun tipik örneği Shayegan'ın dile getirdiği "Yaralı Bilinç"tir.

Geleneksel toplumların modernite karşısında aldıkları biçimi bir kültürel şizofreni olarak niteleyen Shayegan'a göre bu toplumlar aşırı derecede bir "iki yanlılık" yaşamaktadırlar. Zihin açıklığıyla ve hınç duymadan üstlenildiğinde bu iki yanlılık bir zenginlik sağlayabilir; ama bilginin eleştirel alanda dışlandığında aynı iki yanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlayarak tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini ve ruhi incelikleri biçimsizleştirmektedir (Shayegan, 1991, giriş kısmı).

Shayegan'ın eleştirisi bir hayli acımasızsa da bir gerçeğin altını çizmektedir: Günümüzde saf biçimleriyle yalnız modern ve geleneksel ya da ilkel zihniyetler yok, gerçekleştirimi farklı düzeylerde zihniyetler vardır ve yaralı bilinç bunlardan birisidir.

4- GÜNÜMÜZDE BAZI ZİHNİYET SORUNLARI

Zihniyetin son birkaç yüzyıl içinde modernleşme ekseninde önemli bir değişim geçirdiği genelde paylaşılın bir görüştür.

Özellikle post modern çizgideki düşünürler bunu belli kavramlardaki anlam değişikliği üzerinde göstermeye çalışırlar. Adalette denkliğin eşitliğe, çalışmada emeğin işe dönüşümü bu örneklerden sadece ikisidir. Bu konuda hemen akla gelen isimlerden birisi Foucault'dur.

Foucault eserlerinde modern ve öncesi dönemlerin bir söylem farkına dayandığını belirtir. Buna göre meselâ delilik modern dönemlerde yeni bir anlam kazanmıştır ve yalnızca kendinden kaynaklanan bir soruna sahip değildir. Aynı zamanda dışarıdan tanımlanmaya çalışılan bir problemdir. Buna dayalı modern kimlik düşüncesi de yeni bir tanımlamadır. Yani bu yeni konuma göre dili kendi çevresine zarar veren değil, ortaya konulmuş bir kurala uygun hareket edemeyendir ve bu devam ettiği sürece klinikte gözetim altında tutulmalıdır. Topluma bütünüyle uymayan bireyin "anormal" liği de aynı mantığın ürünüdür. Foucault bu zihniyet farkını suçluluk ve hapishane örneklerinde de göstermeye çalışır.

Buradan modern bilincin iki temel özelliğine ulaşılır: dıştan kural koyma, yeniden tanımlama, idealize etme. Post modern söylem buradan modern tavrın ideoloji içerik taşıdığı sonucunu çıkarır.

Şüphesiz zihniyet ile ideoloji arasında bir ilişki vardır. Habermas'ın da belirttiği gibi düşünceler çoğu kez gerçek güdülerin yerine davranışlarımızın çoğunu haklı çıkaran güdülerin geçmesine de yaramaktadırlar. Bu düzlemde rasyonelleştirme denilen ortaklaşa fikir ve eylem düzeneklerine ideoloji adı verilmektedir ki, bu şüphesiz bir zihniyet olgusudur. Ne var ki zihniyet ile ideoloji özdeş kavram ve olgular değildir ve ilişkileri bir hayli karmaşıktır. Meselâ Marks'taki ideolojik muhtevalı "sınıf bilinci" dar anlamda bir zihniyet olgusudur. Burada ideoloji "bir projeksiyon mekanizması olarak şüphesiz bir zihniyettir" (Mardin, 1982, 44). Ama bir sınıfla sınırlı olacak kadar dar bir kesimdir.

Bu son önermeler bizi zihniyetin ilgi çekici bir sorununa götürüyor. Zihniyeti her ne kadar bir "genel toplumsal eğilim"

olarak algılıyorsak da o, geçmişte ve özellikle günümüzde aydın denen bir kesim tarafından öncelikli olarak temsil edilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi modern bilincin entelektüel niteliği, halk katlarına yansıma düzeyi ne olursa olsun, üstten aydınlarca yürütülmektedir. Şüphesiz kendisi de zamanla değişime uğramaktadır ama zihniyet değişiminde önemli bir rol üstlenmiş bulunmaktadır. Gerçi Şerif Mardin entelektüel yapının topluma göre değiştiğini, bilgi aktarımı ile hemen değişivereceği sanılan bu farklı tavırların bir başka topluma çevrilemediğinin kaydeder. Meselâ Batı entelektüellerinin temel özelliği sayılan ve romantizmin açığa çıkardığı "daemonic" nitelik aydınımıza bir türlü kazandırılamamıştır, ki bu haliyle Osmanlı uleması ile Cumhuriyet aydını ciddi bir ayrılık göstermemektedir (Mardin, 1993, 263).

Modern zihniyetin taşıyıcısı olan aydın, söz konusu olan zihniyetin eksen bilgisi sayılan bilimsel bilgi ile nitelenmektedir. Ancak aydın-bilimsel bilgi etkileşiminde öncelik öyle gözüküyor ki yaygın bir kabulde olduğu gibi değildir. Yani belli nitelikte bir bilimi var kılan aydınlardır. Hatta belki de H. Arslan'ın dediği gibi hiçbir bilgi türü kendi doğası gereği bilimsel, mistik veya dini değildir. Onlara türünü armağan eden ve kendilerin belli türden bilgiler olarak teşhis ederek etiketlememizi sağlayan şey bilgiyi inşa edip işleyen insanlar, yani epistemik cemaattir (Arslan, 1992, 10). Sonuç olarak bilim, aydınların ortak bir inanç ve iletişim sistemi olarak vardır.

Şüphesiz mevcut zihniyetin bir öğesi olarak bilimsel bilgi arka planda, temsil ettiği zihniyetin algılayışını yansıtmaktadır. Meselâ değerlerin bilimsel bir yolla açıklanamadığı, geri dönüşlü olarak da, bilimselce açıklanamayan bir şeyin önemsiz olduğu görüşü başından beri açıklamaya çalıştığımız bir zihniyet olgusudur. 19. yüzyılın şartlarında oluşmuş sade bir anlatıma, formüle kavuşmuş ve geri dönüşlü olarak tutum ve davranışları belirler hale gelmiştir. İçinde mahsur kalınan bu zihniyetle son zamanlara kadar, değer alanını açıklayamayan bir yaklaşımın eksikliği düşünülememiş, aksine bu kalıba sığmayan bu

anlamlar dünyası yadsınmıştır. Ancak bilimsel anlayış, günümüzde önemli bir değişim geçirmekte, belirgin hale gelen paradigmaya göre hipotetik-dedüktif açıklamanın yanında anlama ve onunla irtibatta bulunan anlam dünyası devreye girmektedir. Yani bilimsel zihniyet de kendi içinde bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir.

Sonuç olarak denebilir ki zihniyet alana modern-geleneksel zihniyet gibi bir ikilem hakimdir. Ancak modern dışı zihniyet de modernliğin tanımıyla vardır ve modern zihniyet kendine dışardan bakılmasına izin vermemektedir. Onun için postmodern oluşum da bir içten eleştiri durumunda kalmaktadır. Postmodernliğin modernliğin merkezi ve üniter yapısını ne dereceye kadar çözebileceğini ise zaman gösterecektir.

3. TOPLUMUMUZDA BİLGİ SİSTEMİNİN DÖNÜŞÜMÜ

1- TOPLUMUMUZUN BİLGİ SİSTEMİNE GENEL BAKIŞ

Bilgi sosyolojisinin genel bir çerçevesini çizmeyi ve örneklendirmeyi amaçlayan bu çalışmada toplumumuzun bilgi sisteminin dönüşümüne ilişkin bir şeylerin belirtilmesi gerekirdi. Ancak başlı başına bir çalışma alanı olan bu konuda genel bir değerlendirme yapmak ve Osmanlı dönemiyle ilgili bir örneklemle yetinmek istiyoruz.

Her toplum gibi tarih boyunca toplumumuzun da kendine özgü bir bilgi sistemi varolmuş, ilk çağlardan günümüze bazı değişimler geçiregelmiştir. Kısaca "atlı göçebe kültür" olarak adlandırılan ilk dönemlerin bizim açımızdan önemli yönü, bir topumun oluşum sürecindeki değerlerin bilgiye dönüşmesi ve "kültür kodları" olarak yüzyıllar boyu etkili olmasıdır. Gerçekten toplumumuzun bu en sade dönemlerinde kültürü genelde insancı, devletçi, halkçı, yardımlaşmacı, dînî-ahlaki normlara bağlı, halk için savaşçı gibi nitelikler taşımıştır. Bunların büyük bir kısmı çağına göre geliştirdiği kurum ve kuruluşlarla sürüp gelmiş, dışarıdan aldığı kültürel öğelerin benimsenmesinde, deyim yerindeyse doğal bir ayıklama görevi yapmıştır.

Çünkü kültür kodları toplumun bütününce benimsenen en temel sosyal olgulardır. Meselâ toplumumuzun dayanışmacılığı üzerinde bir örnek olarak durulabilir.

Eski kültürümüzde fakir-zengin bütün misafirleri yedirip içirmek anlamına gelen "şölen" bir kurum olarak varolduğu gibi, belli toplantılarla asgari ihtiyaç fazlası olan malların dağıtılmasını esas alan bir "potlaç" değeri de vardır. Daha sonra İslâm dönemlerinde bu, zekât, fıtır gibi dini ibadetlerle perçinlenmiş; vakıf gibi kurum ve imaret gibi sosyal kuruluşlarla sürmüştür.

Osmanlı kültürüyle bir siyasal karşıtlık ortamında oluşan Cumhuriyet kültürü, Batı kültürüyle diyaloglarının en yoğun olduğu, sosyalist devrimlerin gündemde bulunduğu bir dönemde, dayanışmacı bir çizgi benimsemiştir. Bireyin geliştirilmesi gerektiği yolundaki tartışmalar döneminde seçilen bu yol ilgi çekicidir; çünkü bu hem bulmakta hem de benimsemekte bir kolaylık olmuştur. Demek ki eski kültür kodları, sembol, mit ve ritler, her çağda şöyle ya da böyle bir milletin bilgi sisteminin toplumsal ortamını benimsemektedir.

İslâm döneminde eski kültür kalıplarının yanında İslâm'ın temel konu ve kavramları üzerinde yoğun biçimde durmuş ve bu ortak medeniyete önemli katkılarda bulunmuştur. Hoca Ahmet Yesevilerle belirginleşen Tasavvuf felsefesi eski ve yeni anlayışın tipik bir bileşkesi olmuştur. İbn Sina, Farabi ve benzeri düşünürler, 9-12. yüzyıllar arasında bir altın çağ yaşayan ortak İslâm medeniyetine katkılarımızın açık örnekleridir. Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılarda bu çizgi hep yükselerek devam etmiştir. Özellikle Selçuklular döneminde coğrafi ve kültürel çevre ile etkileşimde kültür tarihinin özgün sentezleri ortaya konulmuştur.

Osmanlılar, 16. yüzyıl sonlarına kadar başarı çizgisini hep yükseltmişler, ancak 17. yüzyıl başlarından itibaren fikri bir gerileme dönemine girmişlerdir. Şüphesiz bunun iç ve dış pek çok sebebi vardır. Bir taraftan Avrupa, yeni sömürgeler, keşif ve icatlarla bir kuvvet birikimine giderken Osmanlı jeopolitik ve jeostratejik bir ablukanın içinde kalmıştır. İçerde ise müspet bilimlere gittikçe kapanış, yalnız dînî bilimlerle yetinme, bilgi sisteminin gerilemesine neden olmuştur. Çünkü gelişme kriteri

olan bilgiler genelde müspet bilimlerdir, bunlar diğer bilimlerin de dinamizmini oluştururlar yani beşeri/müspet bilimler gerilerse önem verilen diğer bilimler de geriler ki bunu aşağıda Osmanlı örneği üzerinde göstermeye çalışacağız.

Gerçekten de Osmanlıda müspet bilim, felsefe ve teknik kullanımındaki gerilemeye paralel olarak dînî bilimler ve özellikle fıkıh sistemi de zayıflamıştır. 19. yüzyıldan itibaren Batı ile fikri bir etkileşime girilerek bir dinamizm verilmiş, değişik alanlarda yeni ve önemli gelişmeler sağlanmıştır. Ne var ki bilgi sistemi bakımından kendine has bir çizgi, eski ve yeni değerler arasında içten bir bağ kurulamadığı için de bir düalizm hep varolmuştur.

Cumhuriyet döneminde daha önce başlamış olan Batı kültürüyle etkileşime hız verilmiştir. Ne var ki aydınların genelde bilimsel ve teknik bilgi türlerine ağırlık verme isteği gecikmeli işlemiş, politik bir bilgiye ağırlık verilmiştir. Şüphesiz bunda yeni bir rejim belirleme ve onu yerleştirme kaygısı önemli rol oynamıştır. Böylece gelişme dinamiğini sağlayan bilgiler ikinci planda kalmış, Batı'nın davranış kalıpları, gelenek ve görenekleri, hukuki anlayışı öncelikle verilmeye çalışılmıştır. Siyasi mekanizma-halk bütünleşmesi yeterince sağlanamadığından, yönetime ilişkin bir politik bilgi ön planda olmuştur. Bu defa da Osmanlı'nın bilimsel bilgiye kapanışı olarak gördüğümüz olumsuz bir gelişmenin aksine uzun zaman kaba bir pozitivizmin içinde mahsur kalmıştır.

Bilgi sisteminin dönüşümündeki bir eksikliği göstermek üzere aşağıda Osmanlı örneği üzerinde durmaya, konuyu "Osmanlı'da Fikri Gerilemenin Genel Seyri ve sebepleri"[1] çerçevesinde vermeye çalışacağız.

2- OSMANLI'DA FİKRİ YAPI, GERİLEME VE SEBEPLERİ

1) Konunun Genel Çerçevesi

Önce konunun anahtar sözcükleri olan fikir ve gerileme kavramlarını açarak başlayalım. Fikir veya genel anlamda düşünce ferdin veya toplumun, kendini ve çevresindeki tüm nesneleri

1 Bu yazı Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, 1990, sayı 5 de yayınlanmıştır. Her hangi bir değişiklik yapmadan veriyoruz.

kavramaya yönelik tecrübi, bilimsel veya sırf refleksiyona dayalı bütün bir bilgi sistemini içine almaktadır. Buna göre fikir, aktlar sonucu ortaya çıkan bilgiler ve bunlar arası ilişkilerden doğan, gerçekliği bulunan veya bulunmayan kavram, yargı, kuramlardan oluşan zihinsel bir birikimdir. Beşeri bir olgudur ve genellikle insanın toplumsal üretici eylemlerinden sonra ortaya çıkar (Hançerlioğu, 1982, 73).

Bir toplumda fikir ya da bilgi sistemi bilindiği gibi değişik bilgi türlerinden meydana gelir ve sağlıklı bir toplumda çelişkisiz bir birlik ve bütünlük oluşturur. Bu, aynı zamanda sistemin sağlıklı gelişmesi ve ilerlemesi için de gereklidir.

Çağdaş bilgi teorisine göre fikri gelişme üç basamaklı bir süreç içinde olmaktadır. Bunlar öğrenme, araştırma ve ilerlemedir (Mengüşoğlu, 1983, 96 vd). Gerileme, bilgide hakikatin elde edilemeyişinden dolayı beliren hata gibi sırf mevcutlarının öğrenilmesiyle yetinilen ve dolayısıyla ilerlemenin sağlanamadığı durumlarda ortaya çıkan olumsuz bir fenomendir.

Ancak fikir, çok genel bir birikim olarak ele alındığında "ilerleme" ya da "gerileme" kavramlarıyla açıklanmasında bir güçlük vardır. Çünkü Bilgi Sosyolojisi'nin bulgularına göre mesela bir naiv hayat bilgisinin varlığı bakımından toplumların birbirinden farkı yoktur. Bir başka deyişle bütün toplumlar her halükarda günlük hayatlarını sürdürecek bir tabii hayat bilgisine sahiptirler. Bu genel türden bilginin bir ilerilik kriteri de yoktur. O halde fikir için ileri ya da geri deyimleri daha çok bilimsel bilgi gibi kriteri olan bilgi türleriyle ilgilidir. Onun için biz de incelememizde fikri gerilik derken daha çok kriteri olan ve başka toplumlarla karşılaştırılabilen fikri olguları kastediyoruz. Esasen görülecektir ki aşağıda verilen örnekler de bu çerçeveye uygun olarak seçilmişlerdir.

Yine belirtmeliyiz ki Osmanlı'da sözünü edeceğimiz fikri gerilik, yalnızca ona has bir problem değildir, değişik çağlarda farklı toplumlarda yaşanagelmiştir. İslâm medeniyetinin genel bir sorunu olarak da temeli 11. yüzyıla kadar inmektedir. Gerçekten de 7-8. yüzyıllarda dini bilimlerde, 9-10. yüzyıllarda felsefede

ve 10-11. yüzyıllarda müspet bilimlerde esaslı bir parlama gösteren İslâm düşüncesi 12. yüzyıl sonlarında bazı istisnaları olsa da durmuş gibidir. Bazı münferit çıkışlara rağmen daha sonraki yüzyıllarda bu durgunluk giderilememiştir.

İmam Gazali'nin "Din bilimlerinin Canlandırılması (İhya-i Ulumiddin)" adlı eseri göz önünde bulundurulursa bu durgunluğun tarihini 10. yüzyıla kadar indirmek gerekir. Konu üzerinde ilk defa duran Gazali'ye göre[2], İslâm toplumunda hem dünyevî hem de dînî bilimler durgunlaşmıştır. Gazali bunun sebeplerini ve çözüm yollarını göstermeye çalışmış, özellikle bilginler hiyerarşisinin bozulmasına dikkat çekmiştir[3]. Ne var ki Gazali'nin uyarıları fayda vermemiş hem din hem dünya bilimleri daha kısır ortamlara doğru gitmiştir.

Söz konusu gerilemenin sebepleri üzerinde günümüze kadar pek çok şey söylenmiş olmasına rağmen konu yine de çözülüp bitirilmiş değildir. Genelde belirtilenler "maddi" ve "manevi" olarak iki sebep grubunda toplanmıştır. Maddi sebepler: Fetihlerin bitmesiyle başlayan ekonomik sıkıntılar, ticaret yollarındaki dünya çapındaki değişmeler, Moğol istilası, Haçlı Seferleri, vb. olarak özetlenebilir. Şüphesiz daha önemlisi manevi sebeplerdir ki bunlar da eğitim yetersizliği, din- felsefe çatışması, gelenek eksikliği ve kişilerde sırf bilgiye karşı ilginin azlığı gibi noktalarda toplanabilir (Yıldırım, 1983, 78). Medresenin geç kurulması, tabiat bilimlerine yeterince ilgi gösterilmeyişi, eğitim programının bir gelenek oluşturamaması; bilimin kişilerde deruni bir itici güçten mahrum olması da bu manevi sebepler arasında sayılabilir.

İşte Osmanlı'da sözünü edeceğimiz fikri gerileme bu genel çizginin bir uzantısıdır. Kendine has bazı sebeplerin yanında bunların önemli bir kısmı varlığını sürdürmüştür. Bu

2 Gazalinin bu konudaki değerlendirmesini bir sonraki bölümde daha geniş olarak vereceğiz.

3 Bu görüş, çağımızda bile pek çok düşünür tarafından tekrarlanmıştır. Meselâ Şemsettin Günaltay "fikri geriliğin en önemli sebebi bilginler sınıfının çökmesidir" der. Bkz. Zulmetten Nura, İkbal kütüphanesi, İstanbul, R.1341, s. 130-150.

bakımdan aşağıda analizini yapacağımız sebeplerin bazıları yalnızca Osmanlı'da başlayıp yine orada biten olgular olarak görülmemelidir.

İncelememizin asıl konusunu oluşturan gerileme sebeplerine geçmeden önce, konuyu daha iyi anlaşılır hale getirmesi düşüncesiyle Osmanlı'da fikri hayatın temsili ve gelişme seyrini kısaca tasvir etmede yarar görüyoruz.

2) Osmanlı'da Fikri Hayatın Organizasyonu

Her toplumda olduğu gibi Osmanlı'da da fikri birikim, edebiyat, bilim, sanat, vb. gibi ünitelerden meydana geliyordu. Bu bakımdan fikri hayat, özel olarak bir zümrenin işi sayılmazsa da ilmiye denen ve resmiyette "ulema-i rüsum" olarak adlandırılan ve Şeyhülislam tarafından temsil edilen bir zümre aracılığıyla yürütülüyordu. Bu zümrenin merkezi kuruluşu ise medrese idi.

Bir milletin hayatında bilimin ne zaman başladığını göstermek gerçekten güçtür. Çünkü diğer siyasi ve sosyal olaylar gibi bir anda olup bitmezler. Ama mevcut toplumun ve kültürünün önceden bazı kurumlarının varolduğu, devlet genişledikçe içinde kaldıkları ve imkan buldukça var olan nüvenin genişlediği kabul edilebilir. Yani daha açık olarak denebilir ki Osmanlı fikir hayatının temelinde Selçuklu kurumları, bu arada ondan devralınan bir medrese olgusu vardır.

Bu çerçevede önceden bazı öğretim kurumları var idiyse de, ilk sistemli öğretim kurumu olan medrese, Büyük Selçuklular döneminde ünlü vezir Nizamülmülk'ün kurduğu medrese ile başlamış ve kısa zamanda yaygınlaşmıştı. Teşkilat açısından bakarsak medrese Osmanlı'da doruk noktasına ulaştı, Şeyhülislam başkanlığında başlı başına teşkilatlı bir zümre oluşturdu (Fazlur Rahman, 1981, 232). Ancak hemen her dönemde olduğu gibi Osmanlılar döneminde de fikri hayat bunların tekelinde kalmamış, meselâ Katip Çelebi, Evliya Çelebi, Âli Peçevi, ve sayılamayacak kadar çok ve özgün denebilecek bilim adamı bu sınıfın dışından çıkmıştı. Yine de kabul edilmelidir ki, özellikle yükseliş dönemlerinde ilmiye sınıfı, medrese çerçevesinde fevkalade bir fikri seviye ve teşkilatlanmaya sahipti.

Osmanlı'nın ilk açtığı fikri kurum, Orhan Bey'in İznik Medresesidir (kuruluş 1330). Fikri hayat yer yer yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz genel tabloyu zorlayacak biçimde 14. yüzyıldan 16. yüzyıl sonlarına kadar önemli sayılabilecek gelişmeler gösterdi (Adıvar, 1970, 16). Yerleşim birimlerinde pek çok medrese açıldı, bilim adamları yetişti.

İlmiye sınıfına mensup olmanın en belirgin özelliği bir rütbeye sahip olmaktı. Bu ise genel olarak bir yüksek öğrenim görmeyi gerektiriyordu. Kalemiye, Seyfiye gibi başka sınıflarda azınlıkların önemli bir payı varsa da, ilmiye her haliyle Müslüman Türklerden oluşmuştu. Bunda şüphesiz ilmi faaliyetlerle dînî hizmetlerin paralel yürütülmesinin rolü büyüktü. Bununla beraber, yaygın halk deyimiyle "ulema" nın hiçbir ruhban niteliği yoktu. Allah ile kul arasında bir aracı olmadığı gibi kendisine göre dînî kurallar getiren bir zümre de değildi. Tayinleri bizzat Padişah tarafından yapılıyordu. Ancak bazı özelliklere ve bu arada imtiyazlara sahiptiler, mesela genelde idam cezası verilemezdi. Bu, belki de ilmi yönünden çok kazaî rolünü korkusuzca yerine getirebilmek amacına yönelikti. Gerçi zamanla mülkî ve kazaî yetkileri gittikçe azaldı, ancak ilimle ilgisi ve dini düşünceyi temsili sonuna kadar sürdü.

Osmanlı'da medrese, bütün öğretim kurumlarına şamil değil, mesela ilköğretim bunun dışındaydı. Camiye bağlı öğretim kurumları, Kur'an Kursları, Enderun gibi saray okulları hep medrese dışı sayılırlardı Medrese çoğu lise seviyesinde okullardı ve programı genelde skolastik bir özellik taşıyorsa da, bütün dönemler tamamıyla böyle olmamıştı. Zaman zaman konulmuş kaldırılmış olmasına rağmen dînî olmayan bilimler de okutulmuştu. 15. yüzyıldan itibaren medrese öğrencisine sûhte (softa) adı verilmişti. Bu bir bakıma yüksek öğrenim kurumu öğrencisi (etüdier) anlamına idi. Ne var ki daha sonraki vasıfsızlık, bu terimi tamamıyla olumsuz bir manaya götürdü Müderrislerin yanında özellikle yükseliş dönemlerinde bunlara tanınan imkanlar fevkaladeydi. Esasen bunların önemli bir kısmı yatılı idi ve yeme-içme, giyim, barınma ve kırtasiye gibi masraflar vakıflarca karşılanıyordu.

Muhtevadaki bazı eksiklikler bir tarafa, kuruluş yönünden fevkalade olan ilmiye sınıfı 16. yüzyıldan itibaren bozulmaya, özellikle ilmî seviyesi düşmeye başladı. Yalnız müderrisler değil, asistanlar (ki Danişmendler deniyordu) ve öğrenciler ilimden uzaklaştılar. Koçi Bey ünlü *Risalesi*'nde 1594 yılına kadar tayin, terfi ve ilmi seviyenin düzenli gittiğini ama bundan sonra her şeyin altüst olduğunu belirtir. Koçi Bey'e göre bunun en önemli sebeplerinden birisi Şeyhülislam Sun'ullah Efendi ile başlayan üst düzeydeki azillerin meydana getirdiği ürkekliktir (Danışman, 1972, 27). Çünkü geçim endişesine düşen şeyhülislam, kazasker ve müderrisler, herkesin hatırını hoş tutma yoluna gitmişler, softalar arasından asistanların seçim ilkelerine riayet etmemişlerdir. Belli kademelerde hizmet etmeden yükselme demek olan "tafra" da artmıştır. Vakıflar devamı sağlamak amacıyla maaşları yevmiye hesabına göre öderken zamanla bu sistem de bozulmuş, dolayısıyla medreseye devam etmeme durumu yaygınlaşmıştır (Uzunçarşılı, 1965, 69).

Artık yeterli eğitim görmemiş, her türlü iç karışıklıkta kullanılabilen bir kitle (softa güruhu) ortaya çıkmıştı. Vakıa 17. yüzyılın ilk yarısında patlak veren Celali isyanlarına pek çok softa katılmıştı. Şüphesiz bunda işsizliğin önemli bir payı vardı. Çünkü memuriyet alanları gittikçe daralıyordu, bir serbest meslеğe ise atılmak istemiyorlardı. Daha sonra Anadolu'da köylere dağılan ve bazen de zora başvuran softalar, halkın mal, can ve namus güvenliğini ihlal ettiler. Devlet Celalilerle de işbirliği yapan bu hareketlerle ciddi bir şekilde mücadele etmek zorunda kaldı. İsyan kanla bastırılmıştı ama şehre inenler de kendilerini tam olarak ilme verip tekrar fikri bir hayatın içine giremediler. Zaman zaman siyasi manevralara alet oldular (Öztuna, 1983, C.10, 304).

Esasen ilmiye, bu dönemlerde, şekilde olduğu kadar muhtevada da büyük problemlere sahipti. 17. yüzyıldan itibaren yukarıda da belirttiğimiz gibi, tabii bilimle, felsefe, yüksek matematik, vb. gibi dersler öğretimden kaldırılmış, ilim kadrosu gittikçe Arapça ve dînî bilimlere indirgenir hale gelmişti. Ne var

ki aşağıda üzerinde duracağımız gibi bunlarda da fevkalade bir varlık gösterilemedi. Sözün kısası bazı pratik bilgi veren ilkokullar, cami dersleri; mimarlık, mühendislik, tabiplik gibi mensubunu çırak -kalfa- usta ilişkisi içinde yetiştiren bazı branşlar ve çoğu Batı etkisinde saraya bağlı bazı okullar dışında eğitim ve öğretim faaliyetleri, buna bağlı olarak da genel fikri hayat 19. yüzyıl başlarında hiç de iç açıcı değildi.

3) Fikri Hayatın Gelişme Seyri

Osmanlı, genel olarak bir gerileme süreci ve imkansızlıklar devralmışsa da başlangıçlarda zikre değer bir başarı gösterdiği söylenebilir. Özellikle birer uygulamalı fikir alanı olarak değerlendirebileceğimiz hukuk, sosyal düzen, sanat, edebiyat ve mimaride fevkalade sonuçlar elde edebilmiştir. Bu müspet çizgi, Fatih dönemi merkez olmak üzere 16. yüzyıl sonlarına kadar sürmüş, dana sonra yerini, gittikçe artan bir durgunluğa terk etmiştir. Gelişmeyi daha iyi izleyebilmek için bu yüzyıllara kuş bakışı da olsa bir göz gezdirmek yararlı olacaktır. Ancak hemen hatırlatalım ki durumu hem daha iyi yansıtabilmek, hem de kriterini bulabilmek bakımından örneklerimiz müspet bilim alanından seçilmiştir.

Murat b. İshak (Tıb), Celalettin Hızır (Hacı Paşa), ünlü şair Ahmedi, I. Murad döneminin; Rüknettin Ahmed I. Mehmet devrinin önemli isimleridir. Bilimler özellikle Fatih döneminde fevkalade bir gelişme göstermişti. Çünkü Padişah, din bilimlerinin yanında tabiat bilimlerine ve felsefeye de yeterince önem vermişti. Bir kere o geniş bir hoşgörüye sahipti. Onun, devrin fikri hayatına ait en büyük katkısı şüphesiz caminin etrafına yaptırdığı medreseleri ve bunlara fevkalade imkanlar tanıyan vakıflarıdır. Matematikçi ve astronom Ali Kuşçu, yine matematikçi Yusuf Sinan Paşa, tıpçı Hacı İlyas, Mehmet Kudbettin, Hocazade, vb. bu dönemin önemli isimleridir (Uzunçarşılı, 1965, 227 vd). Fatih döneminin din bilginleri (fakih ve kelam uleması) de tabii bilimlere ve felsefeye ilgi gösteriyordu. Meselâ Hocazade, İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne yeni bir tehafüt yazmakla tanınır (Adıvar, 1970, 47).

Ne var ki 16. yüzyıl ortalarında fikri hareket ağırlaşmaya başlar. Molla Lütfi'nin, ulemaya karşı katı akılcı bir tutum takındığından dolayı 1494 yılında yargılanarak idam edilmiş olması, bize bazı ipuçları vermektedir. Çünkü olay sadece fena düşünceli bir mollanın cezalandırılmış olması değil, fikrî yetersizliğin fiili güçle bastırılması ihtiyacının doğduğunu da işaretlemektedir.

Ancak böylesi münferit olayların ötesinde yine de müspet bir gelişme sürmektedir. Matematikçi ve astronom Mirim Çelebi, Celal Devvai, akıl hastalarını musiki ile tedavi metodunu getiren Ahi Çelebi; deniz coğrafyacılığına ait eserleriyle tanıdığımız Piri Reis, Seydi Ali Reis (Katib-i Rumi), Matrahçı Nasuh (matematikçi) ve Hoca Sadettin Efendi o dönemin önemli isimleridir. Ne var ki deniz coğrafyacılığı gibi özel alanlarda dünya çapında bazı gelişmelere rağmen genelde çerçeve gittikçe daralmaktadır (Adıvar, 1970, 91). 16. yüzyılın sonlarında yüksek matematik ve felsefe kadro dışı bırakılmış, astronomi olumsuz bir hedef haline getirilmiş; Hoca Sadettin ile arası açılan devrin Şeyhülislamı Ahmet Şemseddin Efendi'nin bir fetvasıyla 1580 yılında rasathane yıkılmıştır. İslâm düşüncesinin başlarında dini bir bilim gibi algılanan astronomi, artık bu çerçevenin dışında görülür hale gelmiştir.

Gerçi bu olumsuz gidişten sıkıntı duyanlar yok değildir. Şakaik-i Numaniye ve Mevzuatü'l Ulûm gibi ünlü eserleriyle tanıdığımız Taşköprülüzade Ahmet Efendi, Tokatlı Lütfi Efendi, İznikli Ali Bey gibi düşünürler bu gidişten yakınmaktadırlar. Ama bütün bu yakınmalar fayda vermeyecek, istenmeyen sonuç gerçekleşecektir.

16. yüzyıl genelde mevcutların tekrarıyla geçmiştir. Tıpta bile henüz eski otoriteler Galenos ve İbn Sina'nın görüşleri tekrarlanmaktadır. Şüphesiz bu yüzyılda kendisinden en çok bahsettiren Katip Çelebi (1608- 1656) dir. O, aralarında *Keşfü'z-zünün, Mizanü'l-hak*, *Cihannüma*, gibi ünlülerin de bulunduğu 20 kadar eser yazmıştır. Katip Çelebi (özellikle Mizanülhak'da) tabiat bilimlerini savunduğu kadar din bilim uzlaşması üzerinde

de detaylıca durur. Sınırlı da olsa Batı düşünce hayatıyla ilişkisi bulunan Katip Çelebi, bir eleştiri fikrine sahiptir ve her haliyle skolastikle savaşmıştır (Adıvar, 1970, 134).

Bu yüzyıllardaki fikri ağırlığın en önemli sebeplerinin başında şüphesiz içine kapanma ve dış dünya ile etkileşimin az oluşu geliyordu. Sağlıklı bir düşünce mekanizması, olup bitenlerden zamanında haberdar olup bunları cevaplandırması gerekiyordu. Halbuki bu mekanizma işlemez hale gelmişti. Mesela 1543 yılında ileri sürülen Kopernik sisteminden, Batı dünyasında büyük çalkantılar meydana getirmiş olmasına rağmen, Osmanlı'da 142 yıl sonra haberdar olunmuştu.

18. yüzyılda bu fikri durgunluk biraz daha artmış olarak devam etti. Kitaplık müsaderesi (devletçe el konup dağıtılması) gibi garip uygulamalara da şahit olunuyordu. Meselâ 1716 da Petervaradin de şehit düşen Sadrazam Damat Ali Paşa'nın, katalogu dört cilt tutan kitaplığı böylesi bir muameleye uğramıştı. Şeyhülislam Ebu İshak İsmail Efendi bunlar arasında bulunan felsefe, tarih ve astronomiye ait kitapların kütüphanelere vakfının caiz olmayacağına dair fetva veriyordu.

Ancak Sadrazam Damat İbrahim Paşa (1703- 1730) döneminde bu katı tutum biraz yumuşuyor ve kitaplıklarda bir zenginleşme görülüyordu. Çünkü bu arada bazı komisyonlar kurulup çeviriler yapılmıştı. Batı'da yaklaşık iki yüzyıldır kullanılan mikroskop ve teleskoplardan yenice söz edilmektedir.

Bununla beraber 18. yüzyılda bazı gelişmeler de olmuş; İbrahim Müteferrika ile birlikte 1726 yılında matbaa Türk fikir hayatına girmiş; tıpta bazı yeni düzenlemeler yapılmış, Batı'daki fikri gelişmeler takip edilmeye başlanmıştır. Ne var ki bu gelişmeler yine de genel olarak medrese dışında sürüyordu. Hatta İbn Sina'nın yüzyıllarca örnek alınan eserleri, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si gibi önemli kitapların orijinine uygun tercümelerine ancak 19. yüzyılda teşebbüs ediliyordu.

Osmanlı'nın fikri hayatındaki teşkilatlanmayı ve görünen gelişmenin bir tasvirini yaptıktan ve genel bir gerilemenin varlığına işaret ettikten sonra şimdi de bunun bilinen sebeplerini açıklamaya çalışalım.

4) Fikri Gerilemenin Sebepleri

a- Bilim Kavramındaki Belirsizlik

Doğu toplumlarında ilim, çok genel kapsamlı olarak "Bilgi" ya da "düşünce" anlamlarında kullanılmıştır. Buna göre ilmî olan, yalnız rasyonel işlemlere dayanan bir gözlem değil, bir falcılıktan ibaret olan "esatir" veya "nücum" da bu kapsam içindedir (Adıvar, 1970, 5). Yani gelişmeci bir nitelik taşıyan bilimin yeri genel düşünce kapsamının içinde belirlenmemiştir.

İslâm dünyasında da başlangıçta ilim her şeyi içine alacak bir biçimde kullanılmıştı. Yani felsefi bir deyimle bu epistemolojik bir düzeydi. Bundan ayrılan ilk özel nitelikli bilgi fıkıh (kavrama) oldu. (Fazlur Rahman, 1981, 232). Fıkıh, günümüz bilgi teorisindeki pozitif, hermenötik, fenomenolojik gibi özel yaklaşımlardan birisine denk düşüyordu. Artık bir ilim ile fıkıh farkı vardı; ilim daha genel, fıkıh daha özel ve sübjektif bir nitelik taşıyordu. İlim sıradan öğrenmeyi de içine alıyordu; fıkıh ise gerçekten bir araştırma ve ilerleme sorunu idi. Ancak daha sonra ilim kavramı epistem düzeyinden çıkarılarak "ilahiyat" anlamında kullanılmaya başlandı. Fıkıhta başlatılan ve belli bir alanın özel nitelikli anlayışı ilkesi ise daha sonraki yüzyıllarda geliştirilip devam ettirilemedi. 11. yüzyılda genelde içtihat kapısının kapanmış olması (daha doğrusu bu mekanizmanın işletilemeyişi) yalnızca dînî bilimleri değil, müspet bilimleri de olumsuz yönde etkilemişti. Çünkü bilim, din bilimleri demekti, bunun ise genel tablosu çizilmiş oluyordu. Evet bir "akli bilimler" vardı, ama bu asıl bilime göre ikinci türden bir bilgiydi. Daha sonra belirteceğimiz gibi tabii bilimlerin bu ikinci türdenliği, zaman zaman kadro dışı bırakılmalarına, bu da dönüp dolaşıp din bilimlerinin de duraklamasına sebep oldu (Fazlur Rahman, 1981, 233). Çünkü böylece dînî bilimler, aklî bilimlerin yapıcı gücünden mahrum kalmış oluyordu.

Bilim kavramındaki bu belirsizlik, orta çağ ve daha sonraki dönemlerde önemli bir gerileme sebebi olarak devam etti. Çünkü mevcut öğrenim felsefesine göre bilgi hazırdı ve genelde değişmiyordu. Halbuki özellikle 16. yüzyıl sonrası Avrupa'sında bilgi

aklın etkin yoluyla keşfedilip aranacak bir şeydir. Buna karşılık daha önceki dönemlerde o, kazanılacak öğreniliverecek bir şeydir. Yani hazır olarak kitaplarda mevcuttur. Bilim adamı da oradan öğrenir. Buna göre ortada, çağdaş bilgi teorilerinin üzerinde durduğu "öğrenme, araştırma, ilerleme" basamaklarından oluşan sürecin ancak birinci basamağı vardı.

Bu durum genelde akıl karşısında nakle verilen yerden kaynaklanıyordu. Şüphesiz nakil hazır bilgiydi. Metafizik ve değerler dünyasında böylesi hazır ve değişmez bir bilginin varlığı da gayet tabii idi. Gerçekten bugünkü pozitif bilim anlayışı bile belli inanç ilkelerine, değişmediği kabul edilen bazı varsayımlara dayanır. Ne var ki burada naklin bakış açısı öylesine genişletilmişti ki akıl için ayrı bir saha kalmamıştı (Fazlur Rahman, 1981, 240). Bu da tabii olarak skolastik bir zihniyetin oluşmasında tek değilse de önemli sebeplerinden birisini meydana getiriyordu.

b- Tabiat Bilimlerine ve Felsefeye Kapanış

Şüphesiz fikri gerilemenin önemli sebeplerinden birisi, ilim çevrelerinin, gelişmenin dinamiğini oluşturan müspet bilimler alanına kendini kapatmış olmasıdır. Böylesi bir ortamda artık (Sorokin'in ifadesiyle) sorma ve cevaplandırma tam olarak çalışmaz, kendi içinde işleyen bir kısır döngüye dönüşür.

Felsefeye karşı Gazali'nin Tehafüt'ünden beri bir tavır alış vardı[4] ve dozajı gittikçe artıyordu. Halbuki metafizik alanında sorun doğurmuş olsa bile felsefe akla, bir başka deyişle tabiat bilimlerine açılan bir kapı idi. O kapanınca bilimlerin bazılarını ya da belli basamaklarını feda etmek gerekecekti. Gerçekten mevcut gelişme de bu söylediğimizi doğruladı; önce başlangıçta bir dînî bilim gibi görülen astronomi ve felsefe gereksiz bulundu; sonra da astronomik hesaplamalarda yararlanılan

4 Aslında Gazali, felsefenin yalnız metafiziğine karşıydı. O çağlarda felsefe içinde değerlendirilen doğa bilimleri ahlak, siyaset ve benzeri bilimlerin gerekliliğine inanıyordu. Ne var ki Gazali'nin metafiziğe reddiyesi daha sonra genel olarak felsefeyi red olarak anlaşıldı. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ebul Hasan en- Nedvi, İslâm Düşünce Hayatı, çev. Said Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul, 1877, s.154- 218.

yüksek matematik kadro dışı bırakıldı. Böylece düşünce hayatının gerilemesinde, düşünceyi faaliyete geçirecek olan matematik, kelam ve felsefe gibi aklî bilimlerin terk edilerek bunların yerine tamamen naklî bilimlerin konması birinci derecede etkili olmuştu. Bu tarihten sonra felsefe içerikli hikmet dersleri kaldırılarak zaten mevcut olan fıkıh ve usulü fıkıh ilimlerine genişçe yer verilmişti (Uzunçarşılı, 1965, 67). Bir süre sonra da geride dînî bilimler kalmıştı.

Görünüşte dînî bilimler kendi kendine yetecek durumda idi. Gerçekten de ulema, her şeyi çözülmüş, denecek şey söylenmiş olarak görmekle kalmadı, bütün bilgi alanlarını da kapsamlarına aldı. Buna göre başka türlü bilgi mahkum edilmese de gereksizdi; onlarla uğraşmak yalnız sevimsiz bir iş değil, "fiille ilişkisi olmadığı sürece" haramdı da. Şüphesiz gereksiz ilgi alanları olabilirdi, ama ne yazık ki bu saha çok geniş tutulmuştu. Burada gizlice fıkhı yüceltmek amacı vardı fakat farkında olmaksızın onun varoluş ortamı da yıkılmış oluyordu. Bu arada kelam, başta mantık olmak üzere felsefenin önemli bir kısmını içine alıyordu. Esasen Gazali'den beri felsefenin bir kısmı kelam, bir kısmı ise tasavvufun çatısı altına sığınmıştı. Ne var ki bu da, ortaçağ Hıristiyan felsefesi düşünürü Aquino'lu Thomas örneğinde gördüğümüz bir başka açıdan kendi kendine yeterli, katılaşmış bir sistem oluşmasına sebep oldu. Gerçekten de bu dönemde birer organ gibi bütün bilgileri birbirine bağlamak ve bu bilgileri de kelama göre ayarlamak, fikri mükemmelliğin ana kaynaklarını kuruttu ve özgün düşünce imkanlarını ortadan kaldırdı. Tabi sözünü ettiğimiz kelam gerçek anlamda felsefe de kelam da olamamış bir felsefi kelamdır.

Esasen Osmanlı devrinde felsefe, ilgilenildiği dönemlerde de skolastik içine girmiş, ortaçağ İslâm filozoflarının eserlerini şerh etmekten ileriye gidememiştir. Bilim felsefesi eğilimi zayıflamış, onun yerine formel mantıkta kılı kırk yaran (ve çoğu kullanılmaz kıyas şekillerinin inceliklerini göstermekten ibaret) pek çok eser yazılmış ama hiçbir zaman 17. yüzyıl sonrası Batı'sında olduğu gibi bir metod, bir yöntem haline gelememiş,

Muhyiddin b. Arabi ve Mevlana şerhleri, felsefe hayatının yegane verileri olmuştur (Ülken, 1966, 41). Her haliyle felsefi düşünce Gazali-İbn Rüşt tartışmasının bıraktığı yerde kalmıştır.

Aslında tabiat bilimlerine ve felsefeye karşı takınılan tavrın olumsuz sonuçlar doğurduğunun farkında olan bilim adamları yok değildir. Bu bilinç Osmanlı tarihinde İbn Haldun'un tarih felsefesine ilgide kendini göstermektedir. İlk defa Katip Çelebi bu meseleye dokunur, daha sonra Naima, tarihinin başında onun çöküş nazariyesini anlatır, Cevdet Paşa bu çizgiyi devam ettirir.

Osmanlı ulemasının en gerçekçi ve en basiretli bilginlerinden biri olan Taşköprülüzade (öl. 1553) ta o dönemlerde tabiat bilimlerine ve felsefe kitaplarına gösterilen ilginin azlığından yakınır. Ona göre ilim adamı bütün tabiat bilimlerinden yeterince haberdar olmalıdır, çünkü bilimler birbirine yardımcıdırlar, gelişmek için birbirine muhtaçtırlar (Taşköprülüzade, R. 1313, 55).

Yüzyıl sonra bir başka bilgin Katip Çelebi (öl. 1657) "müftülerin felsefe okumayı yasaklamalarıyla bilimin gerilediğini" belirtir. İlmin gerilemesini de devletin gerilemesine sebep olarak gösterir. Katip Çelebi olayı (sadeleştirilmiş haliyle) şöyle tasvir eder:

"Nice boş kafalar önceden var olan bazı rivayetleri cansız bir taş gibi taklit edip aslını araştırmayı red ve inkar eylediler. Yeri göğü bilmeyen cahil kişiler, felsefeyi kötülemeyi kendilerine şiar edindiler. Hatta Fatih döneminde medreselere ders olarak konan Şerh-i Mevakıf (kelamla ilgili) ve Haşiye-i Tecrid (astronomi ile ilgili) derslerini "felsefiyattır" diyerek kaldırdılar. Hidaye ve ekmel derslerini okutmayı makul gördüler. Ama bu mantıksızlık ortamında ne felsefiyat kaldı ve ne de hidaye ve ekmel. İlim alanına tam bir kesat hakim oldu, saha dışarıdan gelen yabancılara kaldı (Katip Çelebi, R. 1306, 10-11).

Katip Çelebi bu görüş darlığının dini düşünceyi bile olumsuz yönde etkilediğini biraz da karikatürize ederek dile getirir:

"Yerle gök alemini hiç gözlemediler mi?" (7/184) mealindeki ayet onlar üzerinde hiçbir iz bırakmadı. Onlarca yerle

göğü gözlemek, onlara bir inek gibi bakmak demekti. (Katip Çelebi R. 1306, 11).

Medresedeki tepki, özellikle felsefeye karşı kesin ve açık bir sonuç vermişti. Katip Çelebi gibi bazı düşünürlerin yakınmalarına rağmen bu süreç hükmünü icra etmiş, akli bilimler çözülmüştü. Bu durum öylesine tatminsiz bir ortam yaratmıştı ki, önceden kuşkuyla bakılıp dışarıda bırakılan sufi eserleri, özellikle yüksek öğretimde müfredatın özünü oluşturdu. Esasen yukarıda sözü edilen felsefi ya da nazari kelam, sufiliğin medreselere girişiyle sünni kelam ve sufi metafizik arasında bir uzlaşmaya gidilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz bütün bunlar fikri hayatın organizesi açısından bakılınca bir program yetersizliği olarak karşımıza çıkmaktaydı.

c) Program ve Metod Yetersizliği

Tabii bilimler yokluğundan dolayı daralan öğretim alanı yalnızca din bilimlerine özgü hale gelmiştir. Din bilgisi ve edebiyat yardımcı bilimlerdi. Dört ana disiplin vardı: Hadis, Fıkıh, Tefsir ve Kelam. Bazı kereler buna Tasavvuf da eklenerek sayı beşe çıkarıldı bazı kereler de Kelam çıkarılarak üçe indirildi.

Dersler az olduğu için metod ve teknik yetersizliklere de sebep oluyordu. Çünkü öğrencilerin ilgilendikleri dînî ilimlerin inceliklerini anlayıp kavraması kolay olmuyordu. Yani çözümleyecek bir bilgi düzeyi elde edilemediği için, konuların oldukları gibi kavranmasından çok metin çalışmalarına yönelinmişti. Çünkü bağımsız çözümleme yeteneği sağlayan kavramlaştırma ve görüş tarzı oluşamıyordu. Metne bağlı kalmak ise lokalizasyon sebebiyle, anlamadan çok ezberciliğe götürmüştü. Şerh ve haşiye yöntemi[5], konu yerine kitaba dikkat çeken bir sistemden kaynaklanıyordu. Okutulan derslerin büyük bir kısmı ünlü şerh ve haşiyelerdi (Uzunçarşılı, 1965, 19).

Şüphesiz bu kitaplarda büyük beceriler gömülüydü. Aslını aşmış nice şerhler ve haşiyeler vardı. Ne var ki köklü yaratıcılıklar

5 Şerh, bir kitabı açıklamak maksadıyla kaleme alınan eserdir. Haşiye ise bir kitap veya kağıdın kenarına yazılan ve içindeki bir kelime veya cümleyi açıklayan nottur. Haşiye bir bakıma şerhin şerhidir.

ve bunların uygulanabilirlikleri yine de metne değil, konu çözümlemeye bağlıdır.

Şerh ve haşiye sisteminin teşvik edici bazı olumlu yönlerine rağmen diğer kusurlu yönü de bazı alanlarda yazılmış eserlerin doğrudan aşılmaz olarak kabul edilmiş olmasıdır. Çünkü o zaman başarı kendini şerhte gösterecek, haşiye ile birlikte asıl kaynak da dikkatten gittikçe uzaklaşacaktır.

İbn Haldun'dan beri kabul edilen bir öğrenim ilkesi de, aynı anda değişik ilimlerin okunması yerine birini tamamen bitirip diğerine ondan sonra geçme metodu idi. Bilindiği gibi bu metod, kavramlaştırma hızını kesen ve daha çok zamana ihtiyaç hissettiren bir yoldur. Üstelik daha sonra hepsine zaman ayırma işi düzenli olarak yürütülememektedir. Esasen gelişme de bunu gösterdi, özellikle yüksek öğrenim düzeyindeki bir öğretim için başlangıç sayılan Arapça (kelime ve dil bilgisi demek olan sarf ve nahiv), derslerin yegane kadrosunu oluşturdu. Başlangıçta gayet yerinde olarak bir araç kabul edilen dil, sonunda bir amaç olup çıktı.

Bu noktada Osmanlı'da fikri gerilemeye sebep olan faktörlerden birisi olarak dil ile ilgili bazı sorunlardan da söz edilmektedir. Mesela düzenli, oturmuş bir nesir anlatımının olmayışı bir örnek olarak alınabilir. Gerçekten de Osmanlı Arapça ve Farsça kaynaklı şiire yatkın (seci' anlatımlı) bir dil kullanmıştı ki bu şiirsel ifade suje-obje ilişkisini doğrudan vermeye elverişli değildi. Mesela Kınalızade'nin ahlakla ilgili önemli görüşleri bu şiirleşmiş anlatımın içinde kaybolmuştu (Ülken, 1966, 45).

Ancak bu görüşün fazlaca abartılmaması gerekir. Çünkü dil, düşünce için münhasıran bir araç değildir. Daha önce de belirtildiği üzere dil, varlıkla suje arasında içten bir bağdır. Buna göre dil, araç olmanın ötesinde aynı zamanda bir muhtevadır. İnsan, ifadesi gerekli yeni varlık alanları keşfetmişse dil bunları ifade edebilmek için yeni imkanlar bulur (Mengüşoğlu, 1983, 242). O bakımdan Osmanlı dil yapısı, Arapça'yla olan bağı, diğer toplumların edebiyatlarıyla fazlaca etkileşemeyişi gibi şeylerin rolü olsa da bu, fazla büyütülmemelidir.

Burada metottan olduğu kadar teknik eksikliklerden de söz edilebilir. Gittikçe daralan çerçevede bazı haklı gerekçelere dayanılsa bile matbaadan geniş ölçüde bir yararlanma sağlayamamış, fikri kısırlığın ve Batı ile olan denge farklarının önemli sebeplerinden birisini oluşturdu. Bu dönemde dışarıdan alınan teknikler bile bir doğal bilim ortamı olmadığından değer kazanamadılar. Mesela duvar saatleri ibadet saatini gösteren bir araç olarak bile itibar görmediler (Adıvar, 1970, 64). Ölçüm araçları, ölçüm birimlerini gösteren matematik bu alanlara sokulmadı. Halbuki Batı dünyasında Rönesans sonrasında doğan modern bilim, nesnedeki niceliklerin ölçülebilirliği ve ölçüm aracı olarak matematiğin tüm alanlara sokulması, fizik alanda gerçekleştirilen teknik ve (mikroskop, teleskop gibi) araçların diğer alanlara da uygulanmasıyla sağlanmıştı.

Bütün bu metod ve teknik yetersizliklerine, teşkilatlanmadaki bazı aksamalar da eklenebilir. Mesela bunlardan birisi, yüksek ve daha alt öğretim basamakları arasında bilimsel çerçevede hiyerarşik bir yapının oluşturulamayışıdır. Kaldı ki mevcut ideal teşkilatlanma düzeni de tabii olarak zamanla çözülmeye uğramış; ücretleri ödeme sisteminden, softanın kariyere geçmesine kadar bir yığın çözülme meydana gelmiştir. Vakıa Koçi Bey, risalesinde özellikle kariyer sisteminin bozulmasını önemli bir gerileme sebebi sayar, "ilmi rütbeler şefaatle verilmemeli, alim hangisi ise ona verilmelidir" (Danışman, 1972, 24) der.

d) Devlet Desteğinin Oynadığı Olumsuz Rol

İlk bakışta bu sebep bir paradoks gibi gözüküyor. Çünkü hemen herkesçe bilinen bir şey varsa o da başta sultanlar olmak üzere devletin, bilim adamlarına maddi-manevi destek olmasının olumlu bir rol oynayacağıdır. Gerçekten diğer sebepler konusunda da olduğu gibi devlet desteğinin pek çok kereler müspet olması da doğrudur. Ancak konu, fikri hayatın, sırf devlet desteğine girmesi şeklinde düşünüldüğünde bağlayıcı sonuçlarla karşılaşılır. Esasen fikir ve din hayatının, her haliyle devlet kuvvetleri altında bulunduruluşu, her çağda problemler doğurmuş, dolayısıyla bir gerilemenin de sebebi olmuştur. Çünkü

bunlar, devletin işine yaradığı kadarıyla varolabilmişlerdir (Başgil, 1985, 166). Halbuki ilmî ve dînî düşünceden devletin de yararlanmasıyla, bunların her haliyle devletle sınırlı olmaları durumu farklı şeylerdir. Böylesi uygulamalarda çoğu kere yalnız devletin zarar gördüğü sanılmıştır. Gerçek genelde bunun tersinedir. Teçhiz eden güç devlete aittir, şekillendirme onundur ve sonunda bir görüş tarzının içinde kapanıp kalan da bilim ve dindir. Memurlaşan bilim ve din tabakasının ufku da daralmaktadır.

Gerçekten de sözünü ettiğimiz olay, Osmanlı'da rahatlıkla gözlenebilir. Başlangıçta fetih hareketleri, tabii olarak ulemayı da sarmış, askeri erkan ile seferlere katılıp bir pay da almıştır. Böylesi dönemlerde ancak edebiyata ve zafer törenlerine eğilme imkanı bulan düşünürler tabii bilimlerden uzak kalmış ve fetihler döneminden sonra konunun içine yeterince girememişlerdir. Üstelik böylece padişah ve çevresiyle daha yakın olma imkanı bulan ulema tabir caizse siparişe uygun bir düşünce tarzına doğru yönlendirilmiş de oluyordu (Adıvar, 1970, 63). Resmi bir kültür, topyekün toplum düşüncesi açısından bakılınca her haliyle sınırlı "ideolojik" düşünce ile çerçevelenmiş sayılır. Mesela Sultan Selim I, Şiiliğe karşı mücadelesini daha sağlıklı bir zemine oturtmak için fıkıhçılara, diğer taraftan iyi bir şair olduğu için edebiyatçılara kol kanat germişti. Bu da tabii olarak düşünürleri, yukarıdan iyi bir taltif ve takdir alabilmek için (meselâ) iyi bir şiir kitabı yazmaya götürmüştü. Gerçekten de bilindiği gibi Şeyhülislamların bile çoğu aynı zamanda güçlü birer şairdiler.

Bazı derslerin konulması veya kaldırılması, henüz matbaanın kurulamadığı dönemlerde bazı kitapların ülkeye sokulmasının Padişah fermanına bağlanması, devlet desteğinin olumsuz etkilerine örnek verilebilir. Ancak bütün bunlar yine de tek başlarına birer olumsuzluk sebebi sayılmazlar. Çünkü böylesi bir gelişmenin dinamiği yalnızca kendi içinde aranmamalı (Fazlur Rahman, 1981, 243), bir başka anlatımla sonuç sayılabilecek bazı hususlara yegane sebepler gözüyle bakılmamalıdır.

e) İslâm'ın Evrensel Hoşgörüsünden Uzaklaşma

Bazı düşünürlere göre Osmanlı'da fikrî gerilemenin önemli sebeplerinden birisi de hoşgörüden uzaklaşmadır. Buna göre Fatih döneminde gelişen ve hiçbir dini etki olmaksızın uygulanan eşitlik, yaklaşık Kanuni döneminin ortalarında fire vermeye başladı. Bazı sosyal sıkıntıları da bahane eden bir kısım çevrelerde serzenişler görüldü. Molla Kaabız ve Şeyhoğlan (Şeyh İsmail) olayları bunun tipik örnekleriydi (Akdağ, 1974, 66). Böylece 16. yüzyılda isyanlar önce bürokratik şikayetlerle başlamış, sonra şii kaynaklı olaylara vardırılmıştı. Nihayet 19. yüzyıl başlarında Kabakçı isyanı (1807) patlak vermiş ve bu hareketler ilmiye sınıfını ve dolayısıyla fikri hayatı olumsuz yönde etkilemişti.

Şüphesiz bu hareketlerin dînî, siyasî, sosyal ve ekonomik bir çok sebepleri vardı. Fakat devlet, bu tür olayları özellikle dinden sapma saymış ve bir seri tedbir almıştı. Dinin daha iyi yaşatılabilmesini amaçlayan bu tedbirler dolaylı olarak bir hoşgörüsüzlüğü bilvesile bir içine kapanmayı da beraberinde getirmişti. Gerçekten sosyal ve siyasi sıkıntıların, hep dinin yaşanmamasından doğduğu görüşü, samimi dindar çevrelerde, günümüze kadar sürüp gelmiştir.

Bu yargı temelde doğruluk payı taşısa bile, bir toplumdaki değişimin dinamiğini bütünüyle açıklamaz. Daha basit bir anlatımla insanların, dini yaşayıp dururken niçin ondan uzaklaştıklarını, niçin gerilediklerini izah etmez. Güngör'ün verdiği bir örnekle sonraki padişahların öncekilerden dine daha az bağlı oldukları söylenemez (Güngör, 1983, 33). Burada görüş- tarzını (zihniyeti) belirleyen bir süreç vardır ve din bunlardan yalnızca bir tanesidir. Dini anlayış da görünüşteki tüm yaşatıcı tedbirlere rağmen böylesi sığ bir görüş-tarzının içinde mahsur kalabilmektedir. Daha sade bir anlatımla İslâm'ın ilk yüz yıllarında güneş, ay ve gezegenlerin hareket ve yörüngelerinden haberi olan Müslüman'ın, 17. yüzyılda onlar için "gökte bir ışıldak" demekten öte bir bilgiden mahrum oluşunu hiç kimse, ne İslâmi bir görüş-tarzıyla ve ne de onun yaşanıp yaşanmamasıyla açıklayamaz. Burada söz konusu, din adına oluşan ama

dini de içinde mahsur kılan daha farklı bir perspektifte oluşmuş bir görüş tarzıdır. Bazı kimseler bu noktayı iyi anlayamadığı için gerilemeden dini sorumlu tutmaktadır. Halbuki din iyi dikkat edildiğinde görüleceği üzere yalnızca bir sebep değil, daha çok bir sonuçtur.

Burada yanlış anlaşılmaması için özellikle üzerinde durulması gerekli nokta şudur: Devlet elbette, önemli bir kısmı şii kaynaklı olan bozguncu hareketlere karşı tedbirler alacaktı. Ne var ki bu tedbirlerden daha çok siyasal alana özgü kalması gerekirken din alanına getirilmiş bu ise İslâm düşüncesinin evrenselliğiyle uyuşmayan dar bir ufka götürmüştü. İçine kapanış, grupçuluğa (mesela tarikatçılığın yaygınlaşmasına) sebep olmuştu. Halbuki sosyolojik bir gerçektir ki inanış, duygu ve düşünceler, temelde ne kadar yüksek olurlarsa olsunlar, uygulamada, temsil edildikleri topluluğun görüş ufkuyla sınırlı kalmıştır. Yani içine kapanıp küçük gruplara indikçe İslâm'ın geniş kapsamlı anlayışı da o grubun görüş ufkuyla sınırlı hale gelmiştir (Kurtkan, 1985, 312).

I) Bilgin-Seleksiyon Sisteminin Bozulmuş Olması

Daha önce de belirttiğimiz gibi bir toplumda fikir hayatının temsili, sonuç olarak yine de imtiyazlı bir zümrenin işidir ve onları toplumda, sözünü ettiğimiz noktaya getiren bir seleksiyon sistemi vardır. Yani her toplum (daha önce aydınlar konusunda belirtildiği üzere) düşünürlerini yetiştiren ve belli noktalara getiren, boyutları az çok belli, kendine has bir seçim mekanizmasına sahiptir. Üstelik her sağlıklı toplumda bu mekanizma düzenli olarak işler.

Bilgi, yorum, eleştiri, yönetim gibi özellikler ve bunlara bağlı zevk ve eğilimler, bilgine halktan farklı bir üstünlük, dolayısıyla takip edilebilirlik vasfı kazandırır. İşte onu sıradan kalabalıklardan ayıran bu nitelik mevcut seçim mekanizmasının ilk ilkesini oluşturur. İkinci ilke bilginlerin kendi aralarındaki ilişkileri, muhteva ve şekli de içine alan tüm teşkilat biçimini ihtiva eder. Mesela öğrenci seçiminden eğitim tarzına, hoca yetiştirme

biçiminden akademik rütbelerin dağıtımına ve bunlara sahip olma düzenine kadar bu mekanizmanın konusudur.

Bir toplumda aydınları düzenleyen seleksiyon sistemi bozulursa bilginler sınıfı da, onların temsil ettiği fikrî hayat da sarsılır. Esasen bilginler sınıfının bozulmasıyla fikrî gerilik arasındaki bağa tarih boyunca işaret edile gelmiştir. Kısacası bilginler zümresinin bozuluşu sistemin bozuluşuna bağlıdır.

Osmanlıda 16. yüzyıldan itibaren aydınların seleksiyon sisteminde bozulmalar başladı Mesela öğrencinin medreseye devam etmemesi, danişmendlerin (asistanların) seçimindeki usulsüzlük, ilmi rütbelerin şefaatla dağıtılması ya da basamakların atlanarak çalışmaksızın üst rütbelerin elde edilmesi (o günün deyimiyle tafra yapılması), vb. mekanizmanın bozuluşunu gösteren örneklerdir. "Beşik uleması" gibi deyimler, konuyu gayet güzel özetlemektedir.

Burada ayrıca sistemin bozulmasını etkileyen sebeplerden birisi olarak, yüzyıllardan beri sürüp gelen medreseli-tekkeli çekişmesinden söz edilebilir. Zaman zaman alevlenen bu tartışma muhtevadaki bazı engellemelerin yanında fikir hayatını temsil eden zümrenin hem halkla hem de kendi aralarındaki ilişkileri olumsuz yönde etkilediğinde şüphe yoktur.

Böylesi bir ortamda düşünce adamının varacağı nokta, çevresini kendi çıkarları açısından değerlendirmek, eldeki ikbal mevkiini sağlamlaştırabilmek veya ikbal kapısından uzak tutulmanın intikamını alabilmektir. Vakıa bunun için bazı kereler el altında, gerektiğinde ileri sürülebilecek kitleler bulundurulmuş, "tezvir" adı verilen tahrikçiliğe başvurulmuştur (Ülgener, 1983, 91). Esasen bazı olumsuzlukların altında bu tezvircilik yatmaktadır. Mesela daha önce sözünü ettiğimiz rasathane yıkma olayı bile böylesi bir sürtüşmenin sonucu idi.

Nihayet "ulema" deyimi, halk arasında bilginin çoğulu (bilginler) olmaktan çok, bir karalayıcı sıfat olarak kullanılır olmuştu. Gerçi ulemanın bir bakıma kendi kendini eleştiren şiirlerinin miktarı az değildir. Bütün bunlar Osmanlı bilgin zümresi için gerekli seleksiyon sisteminin sarsıldığını gösteren örneklerdir.

g) İslâm Biliminin Dünyevi Karakterinin Anlaşılamayışı ve Skolastizm Sorunu

Bilim, nesnel dünyayı gözlem ve deney yoluyla bir "açıklama" dır. Sürekli değişen dünyanın deney verileri ve kavramlaştırma bileşkesinde doğan bir yorumudur. Kesinlik durumu ne kadar tartışılırsa tartışılsın bilimin en temel özelliği objektif ve dünyevi karakterle olması ve ele aldığı nesnenin değişkenliğine bağlı olarak sürekli değişmesidir.

Sırf objektif ve dünyevi olmanın dışında, önümüze çıkan bilgi türlerinin başında "dînî bilgi" gelmektedir. Dînî bilgi genelde bir "değerler bilgisi" dir. Bu ise, uygulamasında yer ve zamana göre bazı değişiklikler gösterse bile, sıkça değişmeyen bir "anlam verme" dir (Boutroux, 1988, 396). Ne var ki bilimin söz konusu edilen bu dünyevi karakteri, tarih boyunca zaman zaman göz ardı edilmiş ve skolastik adı verilen bir zihniyetin doğmasına sebep olmuştur. Bunun da en belirgin örneklerinden birisi bilim-din ilişkisinde ortaya çıkan skolastik türüdür.

Yalnız hemen belirtelim ki yaygın ve yanlış bir kanaatle skolastizm dini kendisi için hayat tarzı haline getirmiş toplumların bir sorunu sanılmaktadır. Halbuki "resmi düşünce" demek olan skolastizm[6], daha önce açıklandığı üzere bir toplumda bilgi türlerinden birisinin, bakış tarzı ne olursa olsun diğerlerini emir altına alması ve onunla tüm bilgi alanlarını doldurmaya yönelmesiyle ortaya çıkan bir görüş-tarzıdır. Maalesef Osmanlı'da da bilgi alanının din bilimleriyle doldurulmaya çalışıldığı kısmı de olsa bir skolastizm yaşanmıştır. Söz konusu skolastizm biraz da hükmi bir bilginin yanında dünyevi karakterli bir bilginin olduğunun bilincine varılamamasıyla gerçekleşmiştir.

İslâm'da, her şeyden önce bir din olarak, her alanla ilgili bir değerler dünyası ortaya koymuş, ama bilimin, (yani objektif dünyanın açıklanmasının), söz konusu dünyevi karakterini korumuştur. Buna göre mesela bir ağacın nasıl aşılanacağı, ısınan cisimlerin nasıl genleştiği, buradan nasıl bir sonuç doğacağı, vb. dînî değil, bilimsel bir olaydır. Ama mevcut üretimden başkalarının da yararlandırılması bir değer olayıdır. Vakıa şu örnekler konuyu yeterince açıklamaktadır.

6 Skolastikle ilgili geniş bilgi için birinci bölümün ilgili kısmına bakınız.

Kur'an, teşvik etmenin dışında, müspet bilimler alanında açık bir tavsiyede bulunmasa da kısıtlayıcı hiçbir ilke ortaya koymamıştır. "Aklı selim sahipleri ayakta iken, otururken, yanları üstünde yatarken Allah'ı anarlar ve göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler de 'Ey Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın' derler" (3/19) ayeti bu serbest düşünce yolunu açıkça ortaya koymaktadır. Burada düşünce bir ibadettir; üstelik o bilinen dînî bilgilerin bir tekrarı değildir.

Medine'ye vardığında Hz. Peygamber, halkın hurma ağaçlarını sun'i tozlaştırma yoluyla döllendirdiklerini gördü. Bu durum onu haya ve sosyal ahlak duygularını rahatsız ettiğinden dolayı böyle yapmamalarını tembihledi. O yıl mahsul çok az olup da çiftçilerin bu durumdan şikayetçi olmaları üzerine Hz. Peygamber "Bildiğiniz gibi yapın, çünkü siz dünyanızın işlerini benden daha iyi bilirsiniz" buyurmuştur (Müslim, 43/139-141). Yani burada "Dünyalık" bir iş vardır ve bunun araştırılması bilime düşmektedir.

İşte İslâm biliminin "dünyevi karakteri" olarak adlandırabileceğimiz bu özelliği ne yazık ki 13. yüzyıldan sonra yeterince korunamamış, her türlü gerçeğin de dînî naslarda olduğu sanılmıştır. Bu ise Osmanlı'nın belli bir döneminde (özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda) bir skolastiğin oluşmasına sebep olmuş, toplumun değer yargılarıyla dünyevi karakterli bilimi birbiriyle paralel yürümemiştir. Sorokin'in "ideal kültür" adını verdiği bu bileşke korunamamıştır. Her şeye rağmen yükselme döneminde madde ve manayı bu çerçevede bakış tarzını gösteren bir ideal kültür vardı. Bu ideal kültür bir fikri yükselişin de dinamizmini oluşturuyordu. Bu yıkılınca madde ile mana, bireyle toplum, alt ile üst arasındaki birlik de yıkıldı. Bu sonuç fikri hayata öncelikle, teori ile pratiğin birbirinden kopmasını sağladı.

Duraklama ve gerileme devri aydınları Batı'daki teknik icatların hayranı oldukları halde temelindeki tabiatı tanıma ilkesini ve bunun bir tür ibadet (tefekkür) olduğunu kavrayamadılar. Çünkü mevcut görüş tarzı İslâm'ı, belli ibadetlerle ilgili şekillerden ibaret kabul eder hale gelmişti.

h) Sonuç

Buraya kadar ki açıklamalarımızda göstermeye çalıştık ki Osmanlı'da gerçekten fikri bir gerileme söz konusu idi. Ancak bu olgu sırf burada başlayıp burada bitmiş değildi. Başka bir deyişle genel İslâm düşüncesinin gerileme sürecinin bir uzantısı idi. Osmanlı'nın elinde gidişin karşılaştırılmasına yarayacak bir birikim de mevcut değildi.

Batı'da yepyeni hamlelerin yapıldığı 16. yüzyıl sonrasında Osmanlı'da ilmi bir skolastizme dönüşmüş, mesela Kepler, Kopernik ve benzeri düşünürler uzayı yeniden keşfederken bizde, daha önce yapılan rasathane yıkılarak astronomi bir muvakkitlik[7] derecesine indirilmişti. Gelişme dönemi medresesinin esnekliği de gerilerde kalmıştı.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki bu 16. yüzyıl sonrası skolastiği baskıdan kaynaklanmamıştı. Halbuki Batı'da skolastizmi temsil eden kilise, Tanrı adına ileri sürdüğü görüşlerin yıkıldığını görünce karşı koymaya çalıştı; engizisyon mahkemeleri kurdu. Mesela görüşleri kendine ters düşen G.Bruno, 1600 yılında Roma meydanında yakılarak öldürüldü. Galile Kopernik'in heliosantrik (güneşmerkezci) sistemini kabul etmekle yargılandı. Ancak iddiasını yalanlayarak canını kurtarabildi. Ama bu boyutta bir çelişki Osmanlı'da hiçbir zaman görülmemiştir.

Ulema aslında genel olarak yeniliklere karşı çıkmamıştı II. Mahmut devri gibi dönemlerdeki ulemadan gelen tepkiler hem mevzii idi, hem de daha başka sebeplere dayanıyordu. Ulemanın üzerinde durulması gerekli asıl problemi kendini yenileyememesi idi. Buna karşılık Batı'da Rönesans'tan itibaren bilgi dünyasında esaslı gelişmeler olmuştu.

18. yüzyıldan sonra İslâm dünyası Batı'daki bu gelişme ile karşı karşıya geldi, ani ve güçlü bir Batı etkisinde kaldı. Şüphesiz bu da yeni bir fikrî gelişme sebebi idi. Ne var ki bunun bir sonucu olarak ikilik gibi sorunlar doğdu. İslâm dünyası ve özellikle Osmanlı, Batı'daki gibi bir gelişme sürecini kendi içinde kurmada zorlandı.

---

7 Muvakkitlik, yalnızca ibadet vakitlerini bildirmeye yarayan araç- gereç veya sistem demektir.

Şüphesiz kendine has bir fikri ortamı vardı. Esasen Osmanlı kendisinin nesnel dünyayı "açıklamak" için değil, "yönetmek" için geldiğine inanıyordu. Bu konudaki başarısı tartışılamaz da. Toplumculuğu açısından onunla karşılaştırılabilecek tarihte pek az toplum vardır.

Yukarıda geriliğin sebebi olarak sıraladığımız pek çok nedenin belli bir noktaya kadar yarardan uzak oldukları söylenemez. Hatta bütün sebeplerin bunlardan ibaret oldukları da iddia edilemez. Böylesi toplumsal bir olguda ekonomik şartlardan tasavvufi uygulamalara, ferdin gelişememesinden dünya siyasi ortamına kadar pek çok faktörün payı vardır.

Ne var ki yine de Osmanlı örneği göstermiştir ki bir sosyal düzenin sürekliliği, ona eşlik edecek güçlü bir fikir ortamına bağlıdır. Esasen Bilgi Sosyolojisi bize, toplumsal yapılarla o toplumun bilgi sitemi arasında göreli de olsa bir denkliğin bulunduğunu göstermektedir. Bunun bir başka ifadesi, toplum yönünden gerilemeyle fikri gerilemenin bir bakıma aynı anlama geldiğidir. Bunun için geleceğe güvenle bakmak isteyen toplumlar bilgi sistemlerinin sağlıklı çalışması için de çaba harcamak zorundadırlar.

4. KLASİK İSLÂM UYGARLIĞINDA BİLGİ SİSTEMİNİN DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE GAZALİ'NİN BAZI DÜŞÜNCELERİ

1- GENEL OLARAK GAZALİ

Klasik İslâm uygarlığında[8] bilgi sisteminin dönüşümünün sorunlarına ilişkin düşünceleriyle Gazali ilgi çekici bir tablo çizmektedir. Ünlü İslâm düşünürünün bir hayli anlamlı ve yukarıdaki Osmanlı örneğini de pekiştirici bulduğumuz düşüncelerini aşağıda Bilgi Sosyolojisi çerçevesinde kısaca değerlendirmek istiyoruz.

Bilindiği gibi Gazali, İslâm tarihinde popülaritesi bir hayli yüksek bir düşünürdür. 12. yüzyılda klasik İslâm uygarlığının yine de canlı denebilecek bir döneminin sonlarında yaşamış sistemci, çok yönlü bir bilgindir. Daha sonraları etkinliği göz önünde bulundurularak kendisine birinci binin yenileyicisi (müceddidi) olarak bakılmıştır. Uygulamada her ne kadar beklenen sonuç elde edilememişse de toplumda statikleşmeyi gidermek için ortaya çıkmış müceddıtlerden[9] birisi olarak kabul edilmiştir.

---

8 Klasik Islâm uygarlığı deyimi genelde 9.-13. yüzyıllar arası İslâm kültürünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu Arap, Türk, Fars, Berberi vb. farklı Müslüman toplulukların değişik alanları kapsayan ortak bir kültürel birikimidir.

9 Yenileyici anlamına gelen müceddit, Sosyolojik açıdan bir hayli ilgi çekicidir.

Gazali sistemci ve çok yönlü oluşuyla İlk çağların Sokrat'ına, Helenistik dönemlerin Epiküros'una, orta çağların Albertus Magnus'una ve yeni çağların Kant'ına benzemektedir. Pek çok konuyu ele almış, çağdaşlarından farklı, mevcut fikri ortamın tabir caizse global düşünce yapısının üzerinde görüşler ileri sürebilmiştir. Hatta hâlâ geçerli diyebileceğimiz görüşlerin sahibidir.

Söz konusu kapsamlı ve ufuklu bakış, onun eleştirici özelliğine bağlanabilir. Çağının disiplinlerini ayrıntılı biçimde incelemiş, sonra da tutarlı bir biçimde eleştirmiştir. Öyle ki pek çok disiplin için bir dönemeç olmuş, daha sonraları "Gazali öncesi" ve "Gazali sonrası" olarak ayırmayı getirebilmiştir. Bu çerçevede Gazali sırayla batınilik, felsefe ve kelamı inceleyip eleştirmiş, sonunda sufiliğe meyletmiştir. Bu onun ahlaki yoğunluğunun da bir sonucudur. Gazali Doğu'da ve Batı'da yüzyıllarca Ahlâkçılığı ile tanınmış, referans alınmıştır. Gerçekten de başta ana eseri İhya-i Ulumiddin (Din Bilimlerinin Canlandırılması) olmak üzere hemen bütün eserleri fert ve toplum bazındaki ilişkilere, tutum ve davranışlara ayrılmış; makro plandaki bir siyasal olaydan ferdin psikolojisini analize kadar her şey ahlâki bir düzlemde cereyan etmiştir. Çağının devlet başkanlarına yazdığı uyarıcı mektupları, bir manevi yüceliş içinde olduklarını sanan bazı tarikat şeyhlerinin varabilecekleri manevi açmazları analiz eden yazıları bu konuda ilk elde verilebilecek örneklerdir.

Şüphesiz Gazali'nin bütün açıklamalarında göz önünde bulundurduğu kriteri İslâm'dır. Tüm kaygı ve çabaları, ahlâkçılığı buraya dayanır. Bunun için de çoğu kere kendisi sırf bir ilâhiyatçı gibi anlaşılmış, Gazali dendiği zaman da kafalarda genellikle orta çağ büyük skolastik düşünürleri Albertus Magnus, Aquino'lu Thomas gibi bir düşünür canlanmıştır. Ünlü eseri İhya da genel olarak dinin ihyası (yeniden canlandırılması) gibi anlaşılmıştır. Halbuki Gazali kurallı bir din anlayışı açısından eleştirilmiş tefsir ve özellikle hadis konusunda yetersiz olduğu belirtilmiştir.

İslâm toplumlarında statikleşmeyi önleyecek bir mekanizma olarak düşünülmüştür. Ne var ki genelde doğu toplumlarının bir özelliğine uygun olarak kurumsallaşmış olmaktan çok kişisel bir çabadır.

Sözün kısası Gazali, klasik bir din bilgini olmadığı gibi Doğu ve Batı'daki benzerleri gibi bir teolog da değildir. Ahlâkçılığına paralel olarak sosyal bilimci yönü ağırlıkta olan bir düşünürdür. O, gerçekten pek çok şeyin toplumla olan bağlantısına dikkat çekmiştir. İslâm toplumlarında ahlâk kavramı yüzyıllardır edepli olmak gibi çok bir dar anlamda kullanıldığı için onun ahlakçılığı ve toplumsal olaylara dikkat çekmesi de yeterince anlaşılamamıştır. Bu çerçevede Gazali'nin üzerinde durduğu konulardan birisi şüphesiz bilgi sorunlarıdır.

2- GAZALİ'DE BİLGİ-TOPLUM İLİŞKİSİ VE AYDINLAR

Gazali'ye göre bilgi sistemi genelde toplumsal gelişmelere bağlıdır. Bir kere ortaya konulduktan sonra öylece ebediyen sürüp gitmez. Bilgi genelde araştırmaya dayanır. Bu araştırma ise beli öncüller ve yöntemlerle olur. Bu yapılamadığı zaman kavramlar anlamlarını bulmaz, bilgi statikleşir. Halbuki genelde çağdaşları ilmin tüm kadrosuyla kitaplarda tespit edilip bir kereliğine ortaya konduğunu, bilim adamına düşen işin oralardan okuyup öğrenmek olduğuna inanmaktadırlar.

Gazali'ye göre her hangi bir dönemde ortaya konulmuş kavramların toplumsal değişmelerin etkisiyle içleri boşalmakta, önceki anlamlarını yitirerek yerine göre olumsuz bir mana kazanabilmektedirler. Gazali bu tezini ispatlayabilmek için beş kavram seçmişti: İlim, hikmet, fıkıh, tevhid, tezkir. Gazaliye göre şimdi bu dini terimlerin hiçbiri beş yüz yıl önce Kur'an tarafından yüklendikleri anlamı taşımamaktadırlar. Üstelik daha iyiye ve daha ileriye bir gelişme olmamış, aksine anlamlarını yitirmişlerdir (İhya, C.I, 28).

Gazali ilk defa bilimleri "dini" ve "dünyevi" olarak ikiye ayırır. Din bilimleri genelde tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi bilimlerdir. Dünyevi bilimler ise "felsefi bilimler" de dediği matematik, mantık, doğa bilimleri, ilahiyat, siyaset ve ahlâktır. Gazali bunlardan sadece ilahiyata yani metafiziğe karşıdır. Metafizik insanların inandığı dine hastır. Esasen bundan dolayıdır ki felsefenin genel metafiziği İslâm ile uyuşmaz. İslâm'ın metafiziği

her dininki gibi kendine özgüdür. Ama diğer bütün bilimler herkesin ortak bilgi alanlarıdır. İlgi çekicidir ki Gazali yaklaşık 800 yıl önce bilimler sınıflamasında Comte'un sosyolojiyi koyduğu yere ahlâk bilimini koymuştur.

Ne var ki Gazali'nin incelikli ve tutarlı açıklaması başından beri yeterince anlaşılmamış, sırf metafizik karşıtlığı, felsefe ve genel olarak dünyevi bilimlere karşı imiş gibi algılanmış, hatta iş daha da ileriye götürülerek "İslâm düşüncesini durduran adam" ithamında bulunulmuştur.

Gazali, ilmin temel taşları olan kavramlarda kendini gösteren söz konusu olumsuz fikri tablonun dînî ve dünyevî iki bilim alanını da kapsadığını düşünür. Gazali'ye göre yeterli bir araştırmaya konu yapılmadığı için, felsefi bilimler dediği dünyevi bilimler de gerilemiştir. Şüphesiz Gazali'yi ilgilendiren daha çok dînî bilimlerdi. Çünkü bunlar daha beşinci yüzyılda esaslı bir gerilemenin içindedirler. Ünlü İhya'sını öncelikle din bilimlerini bu çıkmazdan kurtarmak ve yeniden canlandırmak amacıyla yazmıştır. Ne var ki çağında ve daha sonra çok ilgi gören eserin bu tezi anlaşılmamış, genelde dinin canlandırılması, dindarlık duygusunun güçlendirilmesi olarak anlaşılmıştır.

Gazali toplumdaki bilgi sisteminin gerilemesini, kavrama bağlı genel bir açıklama ile yetinmemiş analitik bir yorum da getirmiştir. Buna göre bir toplumdaki bilgi sistemi öncelikle aydınlarla (o günkü adıyla ulema ile) ilgili bir durumdur. Yani ilerleme onların payesi olduğu gibi bir gerilemeden de öncelikle onlar sorumludur. Ona göre çağının aydınları ilmi yeterince temsil edememektedirler ki bunun değişik sebepleri vardır.

Bilim adamları saraylarda konaklarda sultan ve meliklerin koltuklarının altında yağcılık yapmaktadırlar. İlmî denen iş de "horoz dövüşü" ne dönüşen ve hiçbir sonuç elde edilmeyen tartışmalardan ibarettir. Sarayda sultanın huzurunda iki alim karşı karşıya getirilmekte, toplanan bilginler iki tarafı cesaretlendirmekte, çoğu kere de sultanın tuttuğu bilgin diğerini "ilzam" edip susturmaktadır.

Aslında Gazali'ye göre bilginler bir toplumun yol göstericileridir. Ama ne yazık ki bu kurum iyi işlememektedir. Bilim adamlığının o deruni niteliği bozulmuş, iş çıkarcılığa dökülmüştür.

Halka kadılarca bilinmesi gerekli hukuki/fıkhi ayrıntıda bazı bilgiler verilmekte, bilginler kendi aralarında ise genel yapısı itibariyle karşısındakini susturmaya yönelik cedelci (tartışmacı) bir ilimle uğraşmakta, ya da dinleyicileri etki altında tutmaya yarayan ve daha çok da vaazlarda kullanılan cinaslı-kafiyeli sözlerle meşgul olmaktadırlar. Bunların ikisi de genel olarak halkı etki altında bulundurup nüfuz sağlamaya yöneliktir (İhya, C.1, 3).

Gazali'ye göre toplumsal çözülmenin asıl nedeni sırf yönetici olarak değil, bilgin olarak aydın kesimin bozulmasıdır. Onun deyişiyle bilginler toplumun doktorlarıdır. Ne var ki önce kendileri hastadır. Siyasal bozuluşun asıl nedeni de bilginlerin eleştirici-yol gösterici muhalefet görevlerini yerine getiremeyişleridir. Düşünürümüze göre bir toplumdaki bilginler hiyerarşisi bozulunca siyasi yapı da bozulur. Eğer kötü kadılar, ehliyetsiz alimler olmasaydı, melikler bu kadar yozlaşmaz, dolayısıyla halk da bu kadar dejenere olmazdı. Çünkü basit ve çıkarcı bilginler yöneticilerin çevresinde dönmekte, hiçbir yanlışlığı eleştirmediği gibi olumsuzlukları da onaylamaktadırlar (İhya, C.II, 132).

Gazali aydınların yozlaşmasını mal düşkünlüğüne, aşırı çıkarcılığa, bilgide deruniliğin kaybedilmesine, alimin manevi ve moral dayanaklarını yitirmesine bağlamaktadır. Bu noktada Gazali daha ilginç bir şey üzerinde durur: Bilgi iyiden formelleştirilip belli kalıpların içine hapsedildiği zaman şeklen bir şeyler oluyor görünse de içeriğini yitirmektedir. Mesela onlara formel biçimlerden bir şey sorulduğu zaman ciltler dolusu konuşur da çözüm gerektiren hayati bir şey sorduğunuz zaman bir şey söylemeye gücü yetmez.

Bilgi daralmasına paralel olarak bilginlerin toplumdaki fonksiyonları da pek daralmıştır. Bunlar cami görevliliği, vakıf mütevelliliği, vasiyet memurluğu, yetim malı bakıcılığı ve biraz da kadılık ve devlet memurluğudur. Tabi böyle bir görevi elde edebilmek için de rakiplerini ahlâk dışı yollarla alaşağı etmek zorundadırlar.

Devlet adamlarıyla ilişki arttıkça aydının bilgi seviyesi de düşmektedir. Güncel bir ifadeyle bilim siyasallaşmaktadır. Çünkü devlet adamının anlayıp teşvik edeceği bilgi düzeyi ile bilim

adamının ilgileneceği bilgi düzeyleri birbirlerinden çok farklıdır. Gerçek devlet desteği, bilginin içeriğiyle ilintili olmamalı, genel olmalıdır. Daha önce Osmanlı örneğinde de gördüğümüz gibi sultan olsa olsa şair olur, bu da devletin şairi teşvik edici görünümüyle sonuçlanır.

Gazali bu durumdan kurtulabilmek için bilim adamlarının melik ve sultanların koltuklarının altından çıkmalarını, saraydan inip halkın arasına, araştırma alanına inmelerinin gerektiğinin ısrarla vurgular; çünkü saray, bilim adamını olumsuz bir şekilde şartlandırmakta, bilim de gerilemektedir.

Gazali bilim adamının fiilen siyasette bulunmasını da onaylamaz. Yönetici ayrı olmalı ama bilim adamı onu uyarmalı ve ona yön vermelidir. Sultanlar ve diğer yöneticiler karşısında deyim yerindeyse hep bir aydın muhalefeti bulunmalıdır.

Platon'un Devlet ütopyasında belirttiği ve Batı'da düşünürler arasında yüzyıllarca benimsenen, siyasi yapının bilgelerin elinde olmasının isteyen düşüncesine karşıdır. O, salt bilgin elitiyle siyasal elit arasında bir ayrımı çok erken bir dönemde yapabilmiştir ki bu nokta çağdaş siyaset sosyolojisi açısından varılmış önemli bir sonuçtur. Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu sonuçlar, yalnızca 800 yüzyıl öncesinde değil, günümüz için bile geçerli noktalar içermektedir.

Gazali'nin bilgi-toplum ilişkileri, kavramların toplumsal içeriği ve sistemin işleyişinde bilginlere yüklediği önem dikkat çekicidir. Üstelik Gazali'nin bu yaklaşımı kendinden önce ortaya konan ve genel olarak siyaset ve bilgiyi birleştirip "sağlıklı toplum, bilgelerce yönetilen toplumdur" şeklinde formüle edilebilecek ütopyalardan çok farklıdır. Ona göre, yöneticilikle bilginlik, ilişkili olmakla birlikte ayrı olması gereken kesitlerdir. Bilginler önemlidir ama bu önem yöneticiliğinden gelmiyor, daha geniş kapsamlı bir sosyal işlevinden kaynaklanıyor.

5. BİLGİDE İSLÂMÎLİK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Daha önce bilginin değer ve din ile olan ilişkisini göstermiş, değerin arka planda yaklaşım düzeyinde katıldığını, dinin ise bu çerçevede bir projeksiyon sistemi olarak her şeye olduğu gibi bilgiye de yansıdığını belirtmiştik. Burada konunun bir örneklemini sunacağız. Yaklaşık yarım yüzyıldır tartışılan "bilginin İslâmîliği" konusu üzerinde göstermeye çalışacağız. Umarız ki şimdiye kadar işlenen temel yargıları daha bir anlaşılır kılsın ve pekiştirsin.

Aslında bilgi-İslâm ilişkisi farklı düzeylerde tartışılagelmiş bir sorundur. Konunun en azından birbirinden az çok farklı beş düzeyi vardır:

1) Bilgi- İslâm ilişkisi (genel olarak İslâm'ın bilgi ile olan ilişkisi.)

2) Bilim-İslâm ilişkisi (uzlaşan ve ayrılan noktalar)

3) Sosyal bilimler-İslam ilişkisi (sosyal bilimlerin özel olarak İslâmî oluşu.)

4) Bilimin İslâmîleştirilmesi (İslam dışında oluşmuş bilim verilerinin İslâmlaştırılması sorunu)

5) Bilginin İslâmîliği sorunu (bilginin İslâmîliği nerede aranmalı konusu.)

Biz bunlardan aşağıda sadece bir örneklem olarak 5. maddeyle ilgili kısaca bilgi vermekle yetineceğiz.

1-BİLGİ VE İSLÂMÎLİK[10]

Önce başlıkta kullanılan bilgi ve İslâmîlik kavramlarını açıklamalıyız. Bir ön çerçeve olarak belirtmeliyiz ki İslâmilik bir modern oluşum olarak bir kimlik sorunudur. Bir niteleme olduğu nispette de dıştan bir etiketlemedir. Burada önemli sorun özüne ilişkin bir durumla bir etiketleme arasındaki farkı görebilmek ve gösterebilmektir.

İslamilik, kabaca, her hangi bir inanç, düşünce, eylem vb.nin İslâm'a uygunluk durumu, ölçeği, kriteri anlamına gelmektedir. Gerçekten de tüm insan eylemlerinin bir etik çerçevede olup bittiği düşünülürse Müslüman'ca bir eylemin, İslâmî bir değer sistemine dayanması gerektiğinde şüphe yoktur ve ilk bakışta da Müslüman'ca bir eylem, İslâm'ın yönlendiriciliğinde meydana gelmiş bir iş olarak anlaşılabilir. Ne var ki bu etki ve yönlendiriciliğin düzeyi bir hayli önemlidir ki tartışmak istediğimiz nokta da burasıdır.

Şüphesiz geçmiş yüzyıllarda her hangi bir şeyin İslâmîliği ya da İslâm'a uygunluğu önemsiz değildi. Sıradan bir mümin buna bir hassasiyet gösterdiği gibi entelektüel düzeyde İslâm'ı yansıtma temel bir kuraldı. Yani eskiden de bir Kuran'a uygunluk sorunu vardı. Fıkhî faaliyetler ve özellikle ictihat bu çerçevenin bir görünümü idi. Ancak orada İslâmîlik ince ama önemli bir nüansla bir kimlik sorunu, bir tanım, olgu, olay ve kurumları bir kurgulama değil, aşağıda söz konusu edeceğimiz üzere bir bakış, bir yaklaşım sorunuydu. Bir başka deyişle vurgu, nesnel dünyanın kendisine, ona iliştirilmiş bir varlığa değil; içeriğine, Müslüman'ın hayatındaki yerine, gerçekleştirimine idi. Söylediklerimizi örneklendirmek gerekirse total bir İslâmî devlet, İslâmî aile, İslâmî ekonomi vb. yoktu; Müslüman'ın yaşadığı ve yaşattığı, Kur'an ve sünnetin şöyle yada böyle yansıtıldığı

10 Bu kısım Mustafa Aydın, "Bilgide İslâmîlik Üzerine Düşünceler" Umran dergisi, Temmuz-Ağustos 1997'de yayınlanmış bir makalenin metnidir.

devlet, aile, ekonomi vardı. Bunların tartışılan bir tarafı varsa bu, (meselâ) total biçimde tanımlanmış bir devlet teorisine filen uyup uymadığı değildi. İslâmî tavra göre şura ya da burasının aksadığı idi ve bu aksaklık da genel olarak teorik bir düzlemde değil yaşayış süreci içinde giderilebilirdi.

Burada önemli olan bir başka nokta da dünkü İslâmî tavrın sırf bilgisel olmadığıdır. Esasen her türlü yaşam biçimi zihinsel bir sürece göre işlemez. İnsan eylemini yönlendiren duyumsal, sezgisel, bilinçsel, bilinç üstü ve dışı nice etkenler, kognitif bir yapı olarak insanı yönlendirirler ve yerine göre salt zihinsel bir kurgu, gerçeğin yaşamasını sabote bile edebilir. Buradan ulaşabileceğimiz önemli bir sonuç, İslâmî tavrın (veya şimdiki deyimiyle İslâmîliğin) yalnız bilgisel düzeyle ilgili olmadığıdır. Deyim yerindeyse İslâm sırf zihnimizi düzene sokmaz, bizzat hayatın kendini, ruhsal dünyamızı şekillendirir. Meselâ bu açıdan baktığımızda İslâm'ın en önemli hedefi olan takva (arınma) bilgilenmeyle özdeş bir işlem değildir. Ve hatta işlem sırf bilgisele indirgendikçe gerçek dışı kurgulamanın verdiği şeyle insanı beklenen tavrın dışında sonuçlara götürebilir.

Ne var ki modern kültür başlangıçlarda bir bütün olan ve kalp ekseninde dizayn edilmiş bulunan düşünme, inanma ve eylem süreçlerini birbirinden koparark düşünmenin odak noktası olan zihni ön plana geçirmiş, onun ürünü olan bilgi her şeyin yegane test aracı haline gelmiştir. Hatta daha da ileride, bir bilgi türü olan bilimsel bilgi tüm bilgi tür ve tarzlarının referansı sayılmıştır. Her şeyin kendinden referans aldığı, ama kendisinin hiç kimsenin referansına ihtiyacı olmayan bir olgu olup çıkmıştır.

Günümüzde bilginin bu ilginç vurgusu herkesi etkilemektedir ve buna göre dînî, siyasal, sosyal her türlü işlem, öncelikle bir bilgi olarak varolmak zorundadır. Hatta bu "zorundalık", yeterlilik anlamı bile taşımaktadır. Söyleneni örneklendirmek gerekirse, İslâmî tavır İslâm'ı bilmekle özdeş bir şeydir. Yani burada gereklilik yeterliğe dönüşmüştür. İslâmîlik sırf zihinsel bir sürece dönüşünce de modern tavır İslâm düşüncesini şekillendirir olmuştur.

2-BİLİM-İSLÂM İLİŞKİSİ

Günümüzde İslâmilik, vurgusundan dolayı daha çok bilgi üzerinde tartışılmaktadır. Ancak bu durumu derinleştiren diğer bir önemli neden, özellikle bilimsel bilgininin dinlere karşı olan tavrıdır. Müslümanlar bu tavırla 19. yüzyılın sonunda karşılaştılar ve uzunca bir zaman bilimle İslâm arasındaki çelişkiyi anlama ve çözmede zorlandılar, bu ilişkiyi İslâm'ın genelde ilim veya salt bilgiyle ilişkisi sandılar.

Öyle ya İslâm'ın doğuşundan beri ilim ile bir çelişkisi söz konusu olmamıştı. Klasik İslâm uygarlığı döneminde de çağına göre göz kamaştırıcı veriler ortaya konmuştu. Kısacası İslâm'ın özü de ilime açıktı. İnsanın ilmi arttıkça daha iyi bir Müslüman olacağı kabul ediliyordu; meselâ "Allah'tan layıkıyla ancak alimler korkar" ayeti bunun açık bir örneğiydi. Halbuki modern dönemlerin bilimi, dinin cahillik üstüne kurulduğu, insanların bilgisi arttıkça Allah'tan korkacaklarının değil, "dînî korkularından" kurtulacaklarının söylüyordu. Müslümanlar bu iki zıt önermenin dayandığı iki farklı dünyayı değerlendirmede zorlandılar. Halbuki Kuran'ın bahsettiği "ilim", muhatap oldukları yeni bilgi türü ise "bilim" idi. Pek çok kurum gibi bir bilgi de akılcılaşıp sekülerleşerek bilimleşmiş din dışı bir şekil kazanmıştı.

Batı kültürü ve özellikle bilimin bu olumsuz tavrı karşısında Müslüman aydınlar önce genel çizgide ve birkaç kategoride özetlenebilecek tepkide bulundular. Meselâ bu çerçevede:

a) Cemalettin Afgani gibi düşünürler İslâm ve bilim arasında hiçbir çelişkinin olamayacağını iddia ediyorlardı. Bilimin doğasını henüz kavrayamamış bu mantık tarzına göre İslâm'ın bilimle uyuşmayacak hiçbir verisi olamazdı... Bu görüş biraz da bilimin sünnetullah ile özdeşleştirilen doğa yasalarının tespiti demek olduğu kabulünden kaynaklanıyordu. Ancak henüz bilimin konusu olan olgunun inşai bir durum olabileceği henüz hesaba katılmıyordu.

b) Muhammed Abduh gibi düşünürler ise bir çelişmenin varlığını kabul ediyor, ancak bunun bilim lehine bir yorumlama ile aşılabileceğine inanıyordu. Buradaki yorum günümüze

kadar pek çok İslâmi eğilimi, içinde bulunduğu İslâmi düşünce birikiminin varılması arzulanan modern hedefe geçişini sağlayan (bir başka deyişle mantıksal açıklamayı dînîleştiren) bir işlem anlamına geliyordu.

c) Muhammed İkbal gibi düşünürlerse bir çelişmenin varolduğunu ama bunun İslâm lehine çözülmesi gerektiğini savundular.

20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, hem bilimsel bilginin doğası anlaşılmış, hem de bilgi sistemlerinin toplumsal yapılardan soyutlanamayacağı, objektif gerçekler sayılan Batı kültürünün, öncelikle sosyal biliminin öyle olmadığı kanaatine varılmıştı. Gerçekten de bilgi için tek tür bir açıklamanın olabileceği tüm bilgi türlerinin bir tek tipe indirgenebileceği, değerlerin ve irtibatlı bulunduğu metafizik dünyanın reddedilmesi gerektiği, vb. gibi yargılar modern bilimin temel özellikleriydi. İşte bu gelişme, bilginin İslâmîliği konusunda önceki İslâm-bilim ilişkisi üstüne yapılmış genellemelerden daha analitik bir tartışma konusunu gündeme getirdi. 1960 lı yıllardan itibaren de "Bilginin İslâmîleşmesi" ve "İslâm bilimi" şekillerinde ifade edilen bir tartışma dönemi başlamış oldu. Konuyu daha anlaşılır bir biçimde sergilemek ve ortalama bir sonuca götürebilmek için, burada birbirinden farklı birkaç görüşü kısaca gözden geçirmek gerekecektir. Üstelik bunlar genel anlamda bilginin değil, özel olarak bilimin İslâmîliği üzerine düşüncelerdir.

3- BİLGİNİN İSLÂMÎLİĞİ ÜZERİNE GÖRÜŞLER

S. Hüseyin en-Nasr'ın Görüşü: Nasr'a göre bilimin kendi içinde bir problemi ve dolayısıyla da İslâm için doğurduğu bir sorun yoktur. Problem, bilimin gerisindeki modern yapılardan gelmektedir. Yani bilim bizatihi olumsuz değildir ama onu kullanan modern devlet, Kapitalizm vb. ona bir misyon yüklemekte ve belli bir talebe göre işler hale getirmektedirler. Bilimin İslâm için problem oluşu da bu noktada düğümlenmektedir.

Şüphesiz Nasr, gerideki modern yapılarla arka plandaki değer yapısını kastetseydi, konuyu daha çözümleyici olabilirdi.

Şüphesiz buradan bir sorun doğmuyor değildir. Ancak bilimin söz konusu yapılarla ilişkisi çok yönlüdür ve sorun oluşu sırf kullanımına bağlı değildir.

Cafer el-İdris'in Görüşü: İdris'e göre bilimde bir İslâmilik sorunu vardır. Ancak bu yalnızca sosyal bilimlerde olur. Fen bilimlerinin, değer yapılarıyla ilgisi bulunmadığından, İslâmî olan ya da İslâmî olmayanlarından söz edilemez. Buna göre İslâmî bir fizik olmadığı gibi (H2O) nun da bir İslâmisi yoktur. Ama sosyal bilimler, içinde bulundukları toplumların değer yapılarına bağlıdırlar, kurucu, koruyucu bilimlerdir. Onun için de İslâmiliğin aranacağı yer burasıdır.

Şüphesiz değer yapılarının sosyal bilimlerde daha etkin olduğuna ilişkin bu tespit doğrudur, ancak bu, fen bilimlerinin değerler ıskalasının dışında kaldığı anlamına gelmez. Bir de bu görüş, bir "İslamilik" perspektifi bulunduğunu söylemesine rağmen bunun ölçütünün ne olduğunu göstermemektedir.

İsmail el-Faruki'nin Görüşü: Farukiye göre de bilimde bir İslâmilik sorunu vardır ve bu kendini ifade biçiminde gösterir. Bilimde İslâmilik fen ve sosyal bilim ayırımını kabul etmez, ikisini de kapsar. Yağmurun kendiliğidenliğini veren bir fen bilimi nereye kadar İslâmi olabilir? İşin gerçeği sorun ikisini de kapsar ve İslâmi olup olmamanın temel ayırımı kendini ifade etmede gösterir. İslâmilik bir değer farkı ise mantıksal alanda onun yeri, ifade biçimi yani dil ile ilgilidir. Buna göre mesela Batı fiziği İslâmi bir ifade ile İslâmîleştirilmiş olur (el- Faruku, 1988).

Bu görüşün (öncekilerde olduğu gibi) doğru olan bir yönü vardır. Değerin ilk yansıdığı yer yargı, dolayısıyla dildir ama İslâmilik daha öte bir şey olmalıdır. Dil ile bir paradigma, bir yöntem kurma, modern bir tavırdır ve sakıncaları vardır. Çünkü sözle yapılan bir kurgulama her zaman gerçeğe tekabül etmeyebilir.

Nakib el-Attas'ın Görüşü: Konuya, bir alan ve bir ifade biçiminin ötesinde zihniyet sorunu olarak bakan Attas'a göre İslâmi bilgi "Dînî olan bir şeyin dünyevileştirilmesine" bağlıdır. Böylece her hangi bir şeye İslâmi bir boyut kazandırılmış olur.

Ruhculuk, cincilik, üfürükçülük, bir başka deyişle batıl ve hurafeler bir tür dînî alandır ama İslâmi değildir. İslâm'ın bu tür bir kutsallıktan temizlenmesi gerekir.

Demek ki El-Attas, görüşlerini üç ayrı alanın olduğu kabulüne dayandırır: Profan (dünyevi), sakrament (kutsal), desakrament (kutsal dışı). Düşünüre göre İslâm'ın asıl problemi profan olanın dînîleştirilmesi değil, sakrament olanın desakrament hale getirilmesi, yani kutsallıklardan arındırılmasıdır (el-Attas, 1994, 30 vd). Bu sorunlu dinsellik alanı bir sekülerleştirmedir. Attas'a göre İslâm'ın bulunduğu alan salt kutsal ve dünyevi alanların dışında kutsallıklardan arındırılmış bir alandır. Yani İslâm için sorun tarih boyunca sekülerleşmeden çok kutsallaştırma olmuştur. İlk bakışta din açısından anlamsız gözüken "dînî olanın dünyevileştirilmesi" derken kastettiği şey de budur.

Görüldüğü gibi Attas, bir tür sekülerleşme sürecini bir İslâmlaşma süreci olarak algılamaktadır. Bilindiği gibi sekülerleşme (ki en açık ifadesini Weber'de bulmuştur) din ve dünya olarak iki ayrı alanın bulunduğunu ve geçişin hep dinden dünyaya olduğunu kabul eden anlayıştır. Buna göre herhangi bir şey dinden doğmakta ama zamanla din ile bağlantılarını koparark sırf dünya haline gelmektedir. Üstelik bu tek yönlü ve zorunlu bir süreçtir. Eğer bu tez doğruysa (ki bize göre oluşumun sadece bir yönünü vermektedir) ve dini tedirgin edecek şekilde bir sekülerleşme yaşanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslâmî olan bir şeyin özel olarak dünyevileştirilmesinin mantığı yoktur. Yani bu zaten doğal olarak işlemektedir. Kaldı ki dînî olanın dünyevileştirilmesinin İslâmîleştirme olarak adlandırılmasının da mantığı yoktur. Attas'ın bu tezinin İslâm ve Batı bilimi arasındaki açığı kapatmak gibi pratik bir amaca yönelik olduğu söylenebilir.

Fazlur Rahman'ın Görüşü: Fazlur Rahman'a göre şüphesiz modern bilim ile İslâm arasında bir problem (dolayısıyla bir İslâmîlik sorunu) vardır. İslâmîlik kendini fen ve sosyal bilim gibi alan farklarında ya da ifade biçimlerinde göstermez. Hatta

bilimin kendisi İslâm'a karşı kayıtsızdır, bir başka deyişle bilimin İslâmî olanı ya da olmayanı yoktur. Mesela bir Yahudi veya Budist Sosyolojisi olmadığı gibi bir İslâm Psikolojisi de yoktur. Ama İslâm'ın bilim ile bir ilişkisi vardır ve bu, temelde zihniyet sorunu olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda bilime yansıması, başka deyişle Attas'ın iddiasının tam aksine "dünyevi olanın dînîleştirilmesi" sorunudur (Fazlur Rahman, 1981). Yani bir yaklaşımla İslâm, tüm bilimlere yalnızca bir projeksiyon görevi yapar. Böylece de "İslam'a ait" bir bilgi değil, "İslam'a uygun" bir bilgi ortaya çıkmış olur. "Allah rızası için çalışmanın bir ibadet mi yoksa bir kapitalist eylem mi" olacağına ilişkin önerme bu konuda bir örnektir. Allah rızası için çalışma onu bir ibadet kılar. Düşünüre göre İslâmî bilgi sırf İslâmî değerlerin yargılaştırıldığı bilgi değil, onların belirleyiciliğinde ortaya çıkan bilgidir.

Genel çerçevesi itibariyle tutarlı gözüken bu görüşün şüphesiz eleştirilebilecek yönleri vardır ki din ve dünya ikilemi bu aşılması gerekli noktalardan birisidir.

Ancak İslâmiliğin temelde bir değer projeksiyonu olduğu, bunu Müslüman'ın, iman, amel vb, gibi bilgisine de yansıdığı ve yansıma oranında bir bilginin İslâmî olduğu doğrudur. Yani İslâmî bilgi Müslüman'ın taşıdığı bilgi değil, İslâmî değerleri yansıtan bilgidir.

4- BU KONUDAKİ ÖLÇEK

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için değerle insan eylemleri arasındaki ilişkiyi hatırlamamız gerekiyor. Bilindiği üzere bütün insan eylemleri (bilme, inanma, vb.)bir etik/ahlaki değerin gerçekleşmesidir; hukuk, devlet, aile, dil, sanat ve benzeri kültürel alanların hepsi bu değer sisteminin bir yansıma ve dışlaşma alanıdır. Esasen bir eylemin komünist ya da Müslüman'ca olması bu değerlerin yansımasına bağlıdır. Hiçbir eylem naiv/tabii biçimiyle olumlu veya olumsuz, dolayısıyla da İslâmî ya da İslâm dışı sayılamaz. Onu bu açıdan anlamlı kılan (kişisel, toplumsal, dinsel) bir değerin yansımasıdır. Tüm alanlar bir değer/

dünya görüşünü yansıttığı gibi bilgi de bir değer sisteminin gerçekleştirimidir. Aslında İslâm'ın modern bilimle olan bazı problemleri onun İslâm ile doğrudan uymayan bir değer sistemine dayanmış olmasından kaynaklanır. Burada bilgi ve değerin, hangi seviyede ilişki kurduğunun iyi bilinmesi gerekir. Bu açıdan baktığımızda bilginin gerisinde onun oluşmasını sağlayan arka arkaya iki mekanizmanın olduğunu biliyoruz: Yöntem ve yaklaşım. Yöntem, üstte bir bilgi türünün hemen oluşma şartlarını belirleyen bir metot sorunudur. Bir bilginin dînî, bilimsel, estetik, vb olmasını da gösterir. Mesela bilimsel bilginin yöntemi, gözlem ve deneye dayalı bir açıklama yoludur. Ancak bilimsel bilgi bu düzeyle sınırlı kalsaydı İslâm açısından hiçbir sorun çıkmayacaktı. Sorun, yöntemin gerisindeki yaklaşım ile ilgilidir. Geniş anlamda kullandığımız yaklaşım, kabul edilen değerlerin asıl etkinlik alanıdır. İşte burası farklılıklar dünyasıdır. Batı biliminin bu alanına girdiğimiz zaman üstteki yöntemi yönlendiren bir seri inanç ilkesiyle karşılaşırız: mesela varlığın kendisi değil, olguların bilinebileceği, değerlerin bilmenin dışında olduğu, metafiziğin bilinemeyeceği, bilime uygun düşmeyen şeyin de değersiz olduğu, bilimin din karşıtı bir düzlemde yer aldığı, vb. Bütün bunlar bilimin doğası değil, bir değer ve dünya görüşüdür. İnsanları yanıltan şey de bu arka planın hemen görülememesidir.

Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki bilgide İslâmilik de yaklaşım düzeyi ile ilgilidir. Müslüman şüphesiz açıklama yöntemiyle işleyen bir bilimsel bilgi ile de ilgilenir. Ama bir başka dünyanın yaklaşımını izleyemez. Zira bu kendi kendisiyle çelişmek olur. Ancak İslâmilik yöntem bazına indirgendiğinde de sorunlar yaşanır. Mesela açıklama bilgisinin yeri (Batı anlamında) bir din bilgisiyle, yani anlam verme veya yargı ile doldurulmaya çalışılırsa yanlış yapılmış olur. Bir tarladan, daha fazla nasıl ürün elde edilebileceğine veya hangi ağaca nasıl bir aşı yapılabileceğine ilişkin bir bilgi söz konusu projeksiyondan bağımsız değilse de açıklamaya (bilime) dayalı bir işlem olmalıdır

Kur'an'a dikkatlice baktığımızda görüyoruz ki orada bir seri bilgi türü vardır: İlim, fıkıh, marifet, hüküm, hikmet, vb. hatta bunlar kendi arasında hüküm gibi doğrudan hazır olarak verilen ve hikmet ve özellikle fıkıh gibi insanın gerçekleştirimine bağlı olan iki kategoriye ayrılabilir. Ancak bunların hepsi Allah'a ait bir eksende birleşirler. Müslüman hep bu birliği (tevhidi) görme durumundadır.

Ne var ki tarihi gelişimi içinde İslâmilik, genelde üstte bir bilgi türünün, perspektifi ne olursa olsun bir hükmi bilgiye dökülmesi çabası olarak anlaşılmıştır. İlke olarak yanlış olmayan bu eğilim, yaklaşımı yöntemin yerine koyduğu oranda, Osmanlı örneğinde olduğu gibi kendi içine bir katlanma ile karşı karşıya kalmıştır. Günümüzde bazı İslâmî eğilimler ve karşıtları, İslâmiliği söz konusu ettiğimiz yüzeysellik içinde değerlendirmektedirler. Buna göre mesela, bir İslâmî devlet vardır ve bu Müslüman'ın kullanabildiği devlettir. Yine bir "İslâmi sermaye" (ki İslâm karşıtlığından öte fikri bir derinliği olmayan çevrelere göre yeşil kapital) vardır ve bu da Müslüman'ın elinde bulunan kapitaldir, aynı şekilde Müslüman'ın taşıdığı veya bazı İslâmi terimlerle ifade edilmiş bir İslâm bilimi vardır. Aslında bütün bu "İslâmiler" belirtmeye çalıştığımız yaklaşım eksikliği nedeniyle İslâm'ın lehinden çok aleyhine işleyebilmektedir.

Sonuç olarak denebilir ki özellikle bu modern çağlarda bir İslâmilik sorunu vardır. "Kur'an'a ve Sünnete uygunluk" olarak ifade ediliveren bu ölçek, gerçekleştirimi itibariyle iki farklı düzeye sahip bulunmaktadır. İslâmilik öncelikle, İslâmi değerlerin (Kur'an ve Sünnet'in) yaklaşım düzeyinde bir projeksiyon mekanizması olarak algılanabildiği yerde kendini gösterir. Bu ilgi eğer üstte bir formel ilişki düzeyinde kalınsa İslâmilik de formel bir işleme dönüşmüş olur. O zaman da nice İslâmi olmayan tavrı onaylamak, ya da bazı İslâmi tavırları yadsımak için bir neden kalmaz.

SONSÖZ

Genel yazım kurallarına uyarak galiba son birkaç söz söyleme gerekiyor. Gerçekten bilgi insanlığın önemli bir sorunudur, çünkü yaşantıdan arta kalan en belirgin şeydir. Esasen insan, çok eski çağlardan beri "düşünen (bilgi sahibi) varlık" olarak tanımlanagelmiştir. Bilginin bireysel boyutu üzerinde çok durulmuş, özellikle felsefe ve psikolojinin önemli konularından birisini oluşturmuştur. Ama şüphesiz bilginin bir diğer önemli yönü toplumsallığıdır. Çünkü bilen (düşünen) öze, bir toplumda yaşamakta, onun inanç duygu ve heyecanlarıyla hareket edip uygun görmediklerine antipati duymaktadır.

Bunun içindir ki bilgi, zihniyet gibi yaygın eğilimler halinde karşımıza çıkmakta günümüzde sıkça kullandığımız geleneksel, modern ve postmodern deyimler bu bilgisel eğilimleri ifade etmektedir

Önce Bilgi Sosyolojisi'nin bir çerçevesini çizmeyi amaçlayan çalışmamız, sonra bilginin en yakın olduğu sosyal olgularla ilişkisini kurmakla sürdürülmüştür. Kapsamlı bir zihniyet sorununun yanında ideoloji, değer, din, dil gibi olguların, ilkece önce ne oldukları açıklanmış sonra da toplum üzerinden bilgi ile olan bağlantıları gösterilmeye çalışılmıştır.

Böylesi bir araştırma toplumumuz ve İslâm düşüncesi ile ilgili sorunlara da değinmek zorundaydı esasen bu durum eserin de anlatmaya çalıştığı bilginin toplumsallığının tipik bir örneğiydi. Yazar da toplumda yaşamakta ve bir değerler ıskalasına bağlı bulunmaktadır. Bunun bir projeksiyon görevi yapmasından daha doğal bir şey olamazdı.

Her ne kadar Bilgi Sosyolojisi bilgi ve toplum arasında bir tekabüliyetin olduğunu kabul ediyor ve bu genel olarak doğru ise de modern çağlarda bu dengeyi bozan pek çok gelişme vardır. Teknolojik gelişime bağlı olarak iletişimin artması ile toplumlar, kendi yaşantılarıyla birebir örtüşmeyen bir bilgi sistemi ile de karşı karşıyadırlar. Bu bilgi kutbundaki gelişmenin toplumu da dönüştürmesi açısından öncelikliyse de toplumda bütünüyle dönüştürülemeyen bilginin sorunlar doğurabileceğinde şüphe yoktur.

Biz üçüncü bölümde modern çağlarda bilginin dönüşümüne ilişkin kısa bazı değerlendirmelerde bulunmuşsak da bu konuların yeni araştırmalarla ayrıntılı olarak tartışılmasına ihtiyaç vardır.

KAYNAKLAR

Adıvar, Abdulhak Adnan, 1970, Osmanlı Türklerinde ilim, Remzi Kitabevi , İstanbul.

Akdağ, Mustafa, 1974, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaı Tarihi, Cem Yayınevi, İstanbul.

Aktay, Yasin, 1993, "Anlama, Vahy ve Tarih", Tezkine, Sayı 5, s. 23-46.

Alkan, Türker, 1977, Gelişen Ülkelerde Aydınlar Ve Siyaset, ODTÜ Yayınları, Ankara.

Ana Biritannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, "Zihin", c. 22.

Armağan, İbrahim, 1974, Bilgi ve Toplum (Bilgi sosyolojisine Giriş), Otağ Matbaası, İstanbul.

Aron, Raymond, 1963, Sınıf Mücadelesi, çev. Erol Güngör, M. E. Basımevi, İstanbul.

Aron, Raymond, 1979, Aydınların Afyonu, çev. İzzet Tanju, Tur Yayınları, İstanbul.

Arslan, Hüsamettin, 1992, Epistemik Cemaat, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Ayvazoğlu, Beşir, 1982, Aşk Estetiği, Birlik Yayınları, Ankara.

Aydın, Mustafa, 1990, "Osmanlıda Fikri Gerilemenin Genel seyri ve sebepleri", Selçuk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Dergisi, Sayı 5, s. 163- 184.

Aydın, Mustafa, 1995, "Modernizmin Dinden bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin sürecinin Ayrışması", Bilgi ve Hikmet, Güz Sayısı, İstanbul, s. 119- 132.

Aydın Mustafa, 1996, "Aydının tarihsel Misyonu ve Toplumumuzdaki Konumu", Umran, İstanbul, Sayı 29, s. 13-16.

Aydın, Mustafa, 1997, "Bilgide İslâmîlik Üstüne Düşünceler", Umran, İstanbul, s. 31- 35.

Aydın, Mustafa, 1997, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Bazı Problemleri, Tezkire, Sayı 11- 12, s. 123- 152.

Aydın, Mustafa, 2001, "Dil Bağlamında Din ve İslâm Dili", Umran, Sayı 85, s. 47- 54.

Baltacıoğlu, İsmail Hakka, 1934, sosyoloji, sebat Basımevi, İstanbul.

Barnes, Barri, 1990, Bilimsel Bilginin Psikolojisi, çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.

Başgil, Ali Fuat, 1985, Din ve Laiklik, Yağmur Yayınevi, İstanbul.

Bauman, Zygmund, 1996, Yasa Koyucular ve Yorumcular, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.

Berger, Peter, vd.., 1985, Modernleşme ve Bilinç, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul.

Bottomore, Tom, 1982, Siyaset Sosyolojisi, çev. Erol Mutlu, Teori Yayınları, Ankara.

Bougle, C., 1964, Sosyolojinin Unsurları, çev. N. Kazım Duru, M.E.Basımevi, İstanbul.

Boutroux, Emile, 1988, Çağdaş Felsefede Bilim ve Din, çev. Hasan Katiboğlu, M. E.Basımevi, İstanbul.

Buis, Gerard, 1981, "İlim ve İdeoloji, İlimler ve İdeolojiler, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınevi, İstanbul, s. 36-53.

Çelebi, Nilgün, 1996, "Söz'cüklerden Kavramlara", Türk Sosyoloji Dergisi, İstanbul, Genç Sosyologlar Derneği, s. 88-93.

Danışman, Zuhuri, 1972, Koçibey Risalesi, M. E. Basımevi, İstanbul.

Delaney, Carol, 2001, Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji, çev. Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dereli, Toker, 1975, Aydınlar Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi, Ankara.

Dikeçligil, Beylü, 1993, "Batıda Gelişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmaları", Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri", UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara.

Dikeçligil, Beylü, 1994, "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyal-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerinne Bir İnceleme", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, Ankara Sosyoloji Derneği Yayınları.

Dikeçligil, Beylü, 1997, "Sosyal Yapı Analizi", Yeni Türkiye, sayı 15.

Dimitriu, Paul, 1981, "İdeolojilerin Çöküşü", İlimler ve İdeolojiler, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınevi, İstanbul, s. 64-83.

Durkheim, Emile, 1998, "Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi", Din Sosyolojisi, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara.

El-Attas, M. Nakib, 1994, İslâm ve Laisizm, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul.

El-Faruki, İsmail Raci, 1988, "Sosyal Bilimlerin İslâmileştirilmesi", Niçin İslâm Sosyolojisi, çev. İ. Güner, Akabe Yayınları, İstanbul.

El-Gazali, Ebu Hamid b. Muhammed, R. 1341, İhya-i Ulumiddin, İlim Basımevi, İstanbul.

Eliade, Mircea, 1992, Kutsal ve Din Dışı, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

En-Nedvi, Ebu'l Hasan, 1977, İslâm Düşünce Hayatı, çev. Said Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul.

Fazlur, Rahman, 1981, İslâm, çev. Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul.

Fazlur, Rahman, 1990, İslâm ve Çağdaşlık, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yayınevi, Ankara.

Feyerabend, Paul, 1991, Bilim Kilisesi, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul.

Fichter, Joseph, 1990, Sosyoloji Nedir, çev. Nilgün Çelebi, Selçuk.Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Konya.

Foucault, Michel, 1993, Ders Özetleri, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Gallo, Max, 1981, "Faşist İdeoloji", İlimler ve İdeolojiler, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınevi, Ankara, 167-184.

Garaudi, Roger, 2000, Entegrizm, Çev. Kaliy Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul.

Göka, Erol- Abdullah Topçuoğlu- Yasin Aktay, 1996, Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme, Vadi yayınları, Ankara.

Gökberk, Macit, 1983, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Guenon, Rene, 1991, Modern Dünyanın Bunalımı, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul.

Guiraud, Pierre, 1981, "Dil ve İdeoloji", İlimler ve İdeolojiler, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınevi, İstanbul, 104-121

Gurvitch, George, 1985, Sosyoloji ve Felsefe, der. Kadir Cangızbay, Değişim Yayınları, İstanbul.

Günaltay, Şemsettin, R. 1341, Zulmetten Nura, İkbal Kütüphanesi, İstanbul.

Güngör, Erol, 1975, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İrfan Matbaası, İstanbul.

Güngör, Erol, 1983, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Güngör, Erol, 1987, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Habermas, Jurgen, 1993, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Özel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hançerlioğlu, Orhan, 1982, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Hekman, Suzan, 1999, Bilgi sosyolojisi ve Hermeneutik, Çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Hughes, H. Stuard, 1985, Toplum ve Bilinç: Avrupada Toplumsal Düşüncenin şekillenişi (1980- 1930), Çev. Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul.

İzzetbegoviç, Ali, 1992, Doğu ve Batı Arasında İslâm, Nehir Yayınları, İstanbul.

Katip Çelebi, R. 1306, Mizanü'l Hak, İstanbul.

Koç, Turan, 1994, "Dini Hayatın Dili: Kapalı Dil", Bilgi ve Hikmet sayı 8, s. 83-93.

Koç, Turan, 1995, Din Dili, Rey Yayıncılık, Kayseri.

Krech, David vd., 1983, Cemiyet İçinde Fert (2. c.), çev. Erol Güngör, M. E. Basımevi, İstanbul.

Kurtkan-Bilgiseven, Amiran, 1985, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul.

Lapierre, Jean William, 1981, "İdeoloji Nedir", İlimler ve İdeolojiler, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınevi, Ankara, s. 6-35.

Laroque, Pierre, 1963, Sosyal Sınıflar, çev. Yaşar Gürbüz, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Mardin, Şerif, 1993, Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif, 1994, Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif, 1999, İdeoloji, İletişim Yayınları, Ankara.
Mengüşoğlu, Takiyettin, 1971, Felsefi Antropoloji, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayanları, İstanbul.
Mengüşoğlu, Takiyettin, 1983, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul.
Mensching, Gustve, 1951, Sociologie Religieuse, Payot, Paris.
Meriç, Cemil, 1974, Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
Meriç, Cemil, 1978, Mağaradakiler, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
Outwaite, William, 1991, "Hans George Gadamer, cev. Ahmet Demirhan, Çağdaş Temel Kuramlar, Der. Quentin Skinner, Vadi Yayınları, Ankara.
Özemre, Ahmet Yüksel, 1990, "Bilginler Hiyerarşisi ve Zaafları", Türkiye Gazetesi, 15 Mart 1990.
Özemre, Ahmet Yüksel, 1990, "Effendia Olayı yada Beyefendiler Takımı", Türkiye Gazetesi, 15 Şubat 1990.
Öztuna, Yılmaz, 1983, Başlangıçtan Günümüze Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
Sayyid, S., 2000-01, "Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslâmcılık", Tezkire Düşünce Siyaset Ve Sosyal Bimim Dergisi, yıl 9, sayı 18, Ankara.
Shayegan, Daryush, 1991, Yaralı Bilinç, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.
Sorokin, P. Alexandre, 1971, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, İstanbul.
Straus, Levy, 1984, Yaban Düşünce, çev. Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
Şeriati, Ali, 1980, İslâm Sosyolojisi, çev. Kamil Can, Düşünce Yayınları, İstanbul.
Taşköprülüzade, Ahmet Efendi, R. 1313, Mevzuat'ül-Ulum, terc. Oğlu Kemalettin Mehmet Efendi, İkdam Matbaası, İstanbul.
Taylan, Necip, 1979, Bilim ve Din (İlişkileri, Sahaları, sınırları), Çağrı Yayınları, İstanbul.
Tuna, Korkut, 1991, "Bilgi, Toplumve "ithal bilgi" Üzerine I, Sosyoloji Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 3. Dizi, 2. sayı, s. 87-114.
Turhan, Mümtaz, 1967, Garplılaşmanın Neresindeyiz, Yağmur Yayınları, İstanbul.
Turhan, Mümtaz, 1967, Üniversite Problemi, Yağmur Yayınları, İstanbul.

Turhan, Mümtaz, 1987, Kültür Değişmeleri, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul.

Uludağ, Süleyman, 1979, İslâm Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yayınları, İstanbul.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 1965, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Ülgener, Sabri F., 1981, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, Der Yayınları, İstanbul.

Ülgener, Sabri F., 1983, Zihniyet Aydınlar ve İzmler, Mayaş Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (basım tarihi yok), Bilgi ve Değer, Kürsü Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, 1966, Türkiye'da Çağdaş Düşünce Tarihi, Selçuk Yayınları, İstanbul.

Weber, Max,1985, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul.

Winch, Peter, 1994, Sosyal Bilim Düşüncesinde Felsefe, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara.

Yıldırım, Cemal, 1983, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Zijderveld, Anton C., 1985, Soyut Toplum, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul.

DİZİN

A

Abstrakt bilgi 57
açıklama aktını 25
açıklamalı bilgi 58
A. Comte 42, 55
A. Comte'un Üç Hal Kanunu 50
Ahmedi 249
akıl altı sezgi 62
Akılcı (rasyonel) zihniyet 126
Akılcı zihniyet 126
akıl üstü sezgi 62
Aktlar 20
Aktlar - obje uygunluğu 27
Albert Camus 171
algı aktı 21, 22
Âli Peçevi 246
Ampirizm 22
Anabaptistlerin orgiastik kilizma 164
Anlamalı bilgi 58
A. Pitirim Sorokin 50
Aquino'lu Thomas 193
araç değerler 181
asketik gerilim 112
Attas'a göre İslâmi bilgi 278
Aydın Olgusunda Meydana Gelen Değişim 134
aydın 80, 131, 132, 133, 134
aydın-halk 149
aydın – halk ikilemi 136
aydın-halk ikilemi 221
aydın ile halk 138
Aydınların İhaneti 138
aydınların seleksiyon sistemi 262
Aydınlar Sosyolojisi 131, 148, 151
aydının bilgi sistemi 150
aydının dönüşümü 135
Aydın ve toplum 148
ayırıcı süreçler 34

B

bağlayıcı süreçler 34
Bacon 220
Batı Aydını 139
Batı – dışı toplumların akılcı olmayan zihniyeti 119
Batı dünyasında aydın 145
Batınının akılcı (rasyonel) zihniyeti 119
Batı zihniyeti 108, 116
Beşeri bilgi 57
Beşik uleması 146, 262
Beşir Ayvazoğlu 116
Berger'e göre de, modern ve geleneksel bilinç 109
Bilgi 20
Bilgi aktları 21
Bilgi-değer sorunu 185
Bilgide ilerleme 151

Bilgi ile dil arasındaki ilişki 212
Bilgi ile din arasındaki ilişkinin iki düzeyi 189
bilgi kirlenmesi 223
Bilgiler Sistemi 52
bilginin doğruluğu 27
bilginin gerçekliği 27
Bilginin Hakikatlığı 27
Bilginin kaynağı 25
Bilginin İslamileşmesi 277
Bilginin İslamiliği sorunu 273
bilginin toplumsallığı 47
bilginin üretilmesinde önemli pay aydına 175
bilginler sınıfının bozulmasıyla fikrî gerilik arasındaki bağa 262
bilgisellik 233
bilgi teorisi 19
bilgi-toplum etkileşimi 151
bilgi-toplum ilişkisi 91
bilgi toplumu 221
bilgi türleri 56, 70
bilgi ve İslamilik 274
bilimcilik 147
bilimcilik (scientisme) 167
bilim ile dini bilgi arasında bir sorun 188
bilimin değerle ilişkisi 184
Bilimin İslamileştirilmesi 273
bilimler sınıflaması 39
bilimsel bilgi 80, 81, 82, 83, 239
Bilimsel bilgi aydın ile birlikte 93
bilimsel bilgi ile dini bilginin çelişmesidir 200
bilimsel bilgi skolastizmi 129
bilimsel yaklaşımın en önemli eksiklikleri 224
bilimsel zihniyet 240
Bilim-İslâm ilişkisi 273
bilim zihniyeti 120
Bir bilgi sorunu olarak sezgi 63
Bir varlık sorunu olarak sezgi 63
Bilgi DeğEr İlişkisi 183
Bilgide İslamilik 273
Bilgi-Dil Ilişkisi 203
Bilgi-Din İlişkisi 187
Bilim-İslâm İlişkisi 276
boş levha (tabula rasa) 23
Bruhl'e göre iki toplum kategorisine uygun olarak ilkel ve gelişmiş iki zihniyet tipi 118
bütünlük 209

C-Ç

Cafer el-İdris 278
Celal Devvai 250
Celalettin Hızır (Hacı Paşa) 249
Celali isyanları 248
Cemal Abdünnasır 157
Cemalettin Afgani 276
Cevdet Paşa 255
Codillac 162
Condorcet 41
Cumhuriyet dönemi aydını 145
Çağdaş bilgi teorisi 244
Çağdaşlaştırıcılık 149
çift gerçeklik 193

D

Daniel Bell 171
davranış örüntüleri 33
Değer 181
değer bilgisi 184
Değerler 181
değerler bilgisi 263
Değerlerin bir dışlaşma süreci 182
değerlerin sorunları 183
değerler normlaşıp kurumlaşmaya 183
değer sistemi 183
değer yargıları 183
Deadalus Dergisi 171
Deamonik güç 116
Deneysel bilgi 66
derinlemesine sosyoloji 52, 93
Destut de Tracy 153
Devlet-bilgi ilişkisi 176
devri hareketler teorisi 50
dil emperyalizmi 212
Dilthey 209
Din dili 203, 206, 207
din dili teolojik dilden 208
Dini bilgi 60, 75, 77, 78
dînî bilgi 190, 201, 263
dinin "dünya görüşünü" 76
Dogmatik bilgi 67
düşünsel zihniyet 122

Durkheim 55
Duyumcu zihniyet 124
Duyumsal bilgi 125
Duyumsal (tecrübi, ampirik, sensual) zihniyet 124
duyumsal zihniyet 122, 125

E

E. Durkheim 44, 110
Effendia (Beyefendiler) 147
Egemen olma bilgisi 48
el- Birûni 41
Emotional adı verilen dolaylı (duygusal) aktlar 21
enformasyon toplumu 222, 223
Entelektüel 139
Entelijansiya 147
Epistemik düzeyde bilgi 57
Etkileşimsel toplumlar, iletişimsel toplumlar 227
etkin tarih 211
Evliya Çelebi 246
Evrenselleşme ile küreselleşme 229

F

Faşizm 158, 159
Fazlur Rahman 279
felsefi bilgi 87, 88
fenomenoloji 83
Feuerbech 162
Fıkıh 252
Foucault 238
Foucault'ya göre bu zihniyet değişimi 117
Friederich Nietzsche 163
F. Toennies 110

G

Gadamer 210
Gazali 41, 267, 268, 270
Gazali aydınların yozlaşması 271
Gazali Doğu'da ve Batı'da yüzyıllarca Ahlâkçılığı 268
Gazali ilk defa bilimleri "dini" ve "dünyevi" olarak ikiye ayırır. 269
Gazali'nin bilgi-toplum ilişkileri, kavramların toplumsal içeriği ve sistemin işleyişinde bilginlere yüklediği önem 272
Gazali'ye göre bilginler 270
Gazali'ye göre bilgi sistemi 269
Gazali'ye göre toplumsal çözülme 271
G.Bruno 265
gelenek 33, 231, 233
gelenekçilik 120
geleneksel bilinç 233
geleneksel bilinci 109
George Gurvitch 52
George Lukacs 43
George Sorel 165
Gerard Buis 166
gerileme 244
G. Gurvitch 93
Gorızalo Fernandez de la Mora 171
göreneklerdir 33
Guiraud 212
günlük yaşam bilinci 234
Gurvitch 80
Gurvitch'e göre mikro-sosyolojik yapılar 95
Gurvitch'e göre toplum 93
Gurvitch'in nitelemesiyle topyekün toplum 94
Gurvitch toplum ve toplumlar arasındaki ilişki 94
Gustave Le Bon 163

H

Hacı İlyas 249
hakikat kriteryumu 27
halk-aydın ikilemi 145
Hegel 158
Hegel'in felsefesi 162
Heidegger 209, 211
Helvetius 162
Hermenötik 83, 208, 209
Hermenötik ikinci önemli başarısını Protestanlıkta 210
Hoca Sadettin Efendi 250
Hocazade 249
Hıristiyan skolastizmi 128

I-İ

İbn Haldun 41
İbn Rüşt 128
İbrahim Müteferrika 251
ideal kültür 264
İdealizm 22
ideoloji 42, 153, 154

ideolojilerin din ile olan ilişkisidir 156
ideolojilerin subjektifliği 79
ideolojinin altı çizilmesi gerekli özellikleri 154
ideolojinin felsefi arka planını 161
İdeolojilerin sonu 171
İdeolojinin ikinci bir ilişkisi bilimledir 177
İdeoloji ve ütopya 164
İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişimi 161
İhya-i Ulumiddin 268
iktisat ahlâkı 113
iktisat zihniyeti 114
ilahi bilgi 57
ilerleme 244
iletişimsel toplumlar 228
İmam Gazali 245
İnsan bilgisinin kaynağı 26
İslâm bilimi 277
İslâm-bilim ilişkisi 277
İslâm biliminin "dünyevi karakteri" 264
İslami devlet 282
İslamilik 275
İslâmilik 274
İslâmi sermaye 282
İslâm toplumlarında ahlâk kavramı 269
İsmail el- Faruki 278
İznikli Ali Bey 250

J

J. Bodin 158
J.J.Rousseau 73
Julien Bende 138
J. W. Lapierre 154

K

Kabakçı isyanı 260
Kalvinizm 157
kamu toplumu 222
karşılıklılık ilkesi 42
Karl Mannheim 43, 49, 164
Katip Çelebi 246, 250, 255, 256
Kavramsal bilgi 58
Kemalist program 197
K. Forlander 139
kilise resimlerinde meydana gelen değişiklik 207
Kitaplık müsaderesi 251
kitle toplumu 222
K. Jaspers 123
K. Mannhiem 79
K. Marx 42
Koçi Bey 248, 258
Konkre bilgi 56
Konseptüalizm 26
küçük grup- büyük grup tiplemesi 31
Kültürel bilgi 48
kültürel yabancılaşma 218
kültür kodları 12, 241
kültür kodu 110, 170
kültürleşme 151
kuramsal bilgi 58
Kurtarıcı bilgi 48
kurum ve örgütlerin amaç değişimi 170

L

Levent Köker 231
liberal hümaniter görüş 164
Lucien Levy- Bruhl 44
Lucien Levy-Bruhl 118, 123

M

Macchiavelli 158
mana dili 212
Marx 42, 79
Marx'a göre maddi hayattaki üretim biçimi 42
Marx'ın Bilgi Sosyolojisi'ne katkısı 43
Marx'ın sistematiğinde ideoloji 42
Materyalizm 22
Matrahçı Nasuh (matematikçi) 250
Max Gallo 158
Max Scheler 43, 47
Max Weber 46, 103, 110
medrese 246
Mehmet Kudbettin 249
Mevzuatü'l Ülum 250
Milliyetçilik 160
Mirim Çelebi 250
Mistik zihniyet 122, 123, 124
mitos 110, 170
M. Levy 110
modern bilinç 109, 234, 236
modernlik 230
Modern ve geleneksel değer ikileminin ayırım noktası 233

modern zihniyet, 130
Modern zihniyet 235
Molla Kaabız 260
Molla Lütfi 250
M. Scheler 55
Muhammed Abduh 276
Muhammed İkbal 277
Mümtaz Turhan 119
Murat b. İshak 249
Müslüman Kardeşler 157
mutlak rasyonalizmi 24

N

Naima 255
Naiv hayat bilgisi 70, 71, 72
Nakib el-Attas 278
nedenselliğin 224
nihaî değerler 182
Nizamülmülk 246
Nocola Hartmann 20
nominal ampirizm 23
nominalizm 26, 193

O

obje 20, 22
Orhan Bey'in İznik Medresesi 247
Osmanlı'da da fikri birikim 246
Osmanlı'da fikri gerilemeye sebep olan faktörler 257
Osmanlı'da medrese 247
Osmanlı devrinde felsefe 254
Osmanlı'nın ilk açtığı fikri kurum 247

P

Pareto'nun Bakiyeler Sistemi 48
Paul Radin 118
P. Berger'ye göre zihniyet 105
Piri Reis 250
Pluralist Sosyoloji 52
plüralist sosyoloji 93
politik bilgi 78, 80
politik bilgi skolastizmi 129
post modern zihniyet 237
pozitif bilim yaklaşımının da kendine has bazı problemleri 83
pozitif yaklaşımlar 83
Pozitivizm 22, 25
pragmatizm 23
praxis 124
prensip rasyonalizmi 24
Protestan Ahlakı 110
Protestan Etiği 47
Protestan hareketi 157
püriten etik 112

R

Rasyonalizm 22, 23
rasyonel ampirizm 23
Raymond Aron 171
Realizm 25, 193
Rüknettin Ahmed 249

S

Sabri F. Ülgener 113
Sadrazam Damat Ali Paşa 251
Sadrazam Damat İbrahim Paşa 251
Saint- Simon 41
sanatın estetik ve değer 85
Sanatın hareket noktası estetik 85
sanatsal bilgi 60, 84
Sanatsal bilgi (meselâ) bir kavram geliştirememekle bilimden, anlamın yanında güzeli aramakla dini bilgi 86
sanatsal bilginin toplumsallığı 86
santral değer 87
santral-değer 87
Scheler bilgi türleri üzerinde de ayrıntılı olarak durmuştur. Ona göre üç tür bilgi vardır 48
Schelling 123
scientisme (bilimcilik) 83
Semboller 169
sensüalizm 22
sert ideolojilerdir 156
Seydi Ali Reis (Katib-i Rumi) 250
sezgi 24
sezgicilik 22, 24
sezgisel bilgi 51, 62, 63, 64, 124
sezgisellik 233
S. Freud 163
S.H.Nasr 233
S. Hüseyin en-Nasr 277
simge 110
skolastik zihniyet 122
skolastizm 127, 263
Sorokin, zihniyet 121
Sosyal bilimler-İslam ilişkisi 273
sosyalist/komünist ütopya 164
sosyalizasyon 30

sosyal kategori 31
Sosyal/Kültürel Düzey 35
sosyal statü 30
sosyal süreçler 34
Sosyal yapı 36
Sosyolojizm 92
S. Sayyid 229
Statü 30, 34
sûhte 247
suje 20, 22
suje, aktlar ve obje arasındaki bağlantı 27
suje-obje 24
S. Ülgener'e göre zihniyet kavramı 106
Sultan Selim 259
Şakaik-ı Numaniye 250
Şerif Mardin 110, 135, 206, 231, 239
Şeyhoğlan (Şeyh İsmail) 260
Şeyhülislam Ebu İshak İsmail Efendi 251
Şeyhülislam Sun'ullah Efendi 248

T

Taşköprülüzade 255
Taşköprülüzade Ahmet Efendi 250
tafra 248
Tecrübi bilgi 65, 125
teknik bilgi 72, 73
teknik bilginin teknolojik bilgiden farkı 73
teknoloji skolastizmi 129
teoriası 124
T. Hobbes 158
Thomas Jamel Khan 222
Thomas S. Kuhn 165
Tokatlı Lütfi Efendi 250
Toplumsal farklılaşma 155
toplumsallık ve bilgi sistemi 99
topyekün toplum 94
töreler 33
T. Parsons 110
Turhan'a göre Batı zihniyeti 119
tutucu görüş açısı 164

U

ulema-i rüsum 246
Üç Hal Kanunu 42
Ülgener'e göre de zihniyetle ahlak arasında önemli bir ilişki 113
Ülgener'e göre gelenek 232
Ülgener'e göre geleneksellik 235
Ülgener'e göre zihniyet 113
ütopya 164

V

Valery Tarsis 99

W

Weber'e göre iki genel zihniyet 119
Weber'e göre rasyonel olan ve rasyonel olmayan iki zihniyet 108
Weber'e göre zihniyet 113
Weber'in Protestan Etiği 78
Weber, zihniyet oluşum ve değişimi 111
Werner Sombart 103
Wilfredo Pareto 45
Wilhelm Dilthey 164
W. Jerusalem 43
W. Pareto 165
Wrigt Mills 222

Y

Yabancılaşma 218
yaralı bilinç 237
"yeniden anlama" problemi 210
yüksek değerler 181
yumuşak ideolojidir 156
Yusuf Sinan Paşa 249

Z

Zihinle bağlantılı olan zihniyet 104
zihinsel kirlenme 223, 225
zihniyet 104
zihniyet, bir kültürün 107
zihniyet değişimi 239
Zihniyet değişimini benzer bir çerçevede ele alan Habermas 117
Zihniyet gelenek 107
Zihniyetin dönüşümü 108, 115
zihniyetin toplumsallığı 108
Zihniyeti salt bir zihin süreci olmaktan çıkaran şey de şüphesiz onun toplumsallığıdır 105
zihniyet sorunu 103
zihniyet sorununu 104
zihniyet tiplemeleri 118



Bilgi Sosyolojisi

Mustafa AYDIN

- *Yargıların kökeninde bulunan ve düşünce hayatını yönlendiren öncüller, bilginin üretimi, kullanımı ve toplumsallaşmasında nasıl bir fonksiyon üstlenir?*
- *Bilginin zihniyet (bilinç) inşasındaki rolü, zihniyetin, kültür, gelenek, din vb. ile olan irtibatı nedir? Çağın değerleri, global eğilimler, topluma içkin kültürel yapı zihniyet (bilinç) oluşumunda ne kadar etkindir?*
- *Aydınlar ve bilgi-bilim ilişkisi nasıl gelişir? Bilgi-bilim aydının ürettiği araçsal bir veri mi, yoksa kendini var eden amaçsal bir öge midir?*
- *Bilimsel bilgi ile dini bilgi arasındaki ayrım yüzeyde mi perspektifte mi oluşur?*
- *Bilgi değerden bağımsız mıdır? Varlık alanları değer yapılarından bağımsız düşünülemeyeceğine göre, ilişkilerin boyutları nasıl belirlenecektir?*
- *Bilgi-Bilim-İslam ilişkisi nasıl düzenlenebilir?*
- *Bilginin İslamileştirilmesi mümkün müdür?*

Bilgi kısaca yaşantıdan arta kalan zihni bir olgudur. Ancak zihinden kop gelebilmesi, başkaları tarafından alınıp yeniden üretilebilmesi ve niha aktarılabilmesi onu bireysel olmaktan çıkarıp aynı zamanda toplumsal felsefeden ve psikolojiden farklı olarak sosyolojik kılan yönü de budur.

Bilgi, şöyle yad a böyle herkesin konusudur; ama sosyoloğun özel türde Çünkü Bilgi Sosyolojisi bir taraftan genel sosyolojinin diğer taraftan kurum alt disiplinlerinden birisidir. Bir tarafı topluma diğer tarafı zihne uzanan ala oluşan kognitif bir olgudur. Ne var ki bu konuda Türkçe'de toplum bağlam larına dolaylı ve kısmen değinen pek az sayıda kitap ve makalenin dışında sosyolojisini konu alan bir eser yok gibidir. Fazlaca iddialı olmamakla birlik Sosyolojisinin bir çerçevesini çizmeyi ve ilk elde tartışılan konulardan bir amaçlamaktadır. Ulaştığı sonuçlar, aslında İbn Haldun'un modern bilim fe yolojisine pek uzak olmadığını göstermektedir.

Mustafa Aydın: Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. Sosyolojide turan bilgi, inanç, değer ve eylem ekseninde çalışmalar yapmakta, bu çerçevede ö Siyaset Sosyolojileriyle ilgilenmektedir.

AÇILIM KİTAP
Halıcılar Cad. Kocaoğlu Apt. No: 38/1 D:4 Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90 - 631 12 50
www.kitappinari.com

ISBN: 978-9944-105-163
9 789944 105163