

CİLT 1

GÜZ 1414/1993

SAYI 1

İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılāb

Sosyal Bilimlerde Teori Geliştirme Üzerine İslâmî Yaklaşımlar *

*İbrahim A. Receb ***

İslâm'ın modern "bilimsel" düşünceye uygunluğu konusu, iki aşırı akımın saldırısına uğramıştır. Ancak biraz araştırırsak, aslında bu akımların sistematik tahlil ve belirli yapısal ve kişisel etmenlerce sürdürülen, belli yanlış kavramları yansıttığını görürüz. Bir tarafta, halâ İlâhî vahiyle bilimi bütünleştirme çabalarını görmezlikten gelen birçok Müslüman sosyal bilimci vardır. Bunların çoğu, bu araştırmanın başlığını şüpheli, açık açık söylemeseler de, kendisiyle çelişkili bulurlar. Onlar, İslâm ya da herhangi bir dinin konumuz olan bilimle ya da teori geliştirmekle ne alâkası olduğunu sorgularlar.

Bu, hepimizin aldığı akademik ve meslekî şartlandırılmalar gözönüne alınırsa, normal bir cevaptır. Deneye dayanana müsbet yaklaşımları üstün gelen bilimsel kurumlar, bilim ve din arasındaki ayrımı çoktan benimsemiş ve böyle bir yaklaşımı -daha doğrusu inancı- teşvik etmiştir. Meselâ, bir A.B.D. Millî Bilimler Akademisi yetkilisinin, 1981'deki şu ifadesini gözönüne alın:

Din ve bilim, herhangi birinin aynı muhtevada sunulmasının, hem bilimsel teori, hem de dinî inancı yanlış anlamaya götüreceği, insan düşüncesinin ayrı ve birbirinden bağımsız sahalarıdır (Sperry 1988, ss. 608-9).

Modası geçmiş bilimsel yaklaşımın bu keskin ifadesi, her kesimden kaynaklanan temel eleştirilerden tamamıyla bîhaber gözükene, bu eski paradigmaya

* İbrahim A. Ragab, "Islamic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences," *AJISS*, Vol: 10, No. 1 (Spring 93), ss. 1-22.

** İbrahim A. Ragab, İmam Muhammed bin Saud İslâm Üniversitesi (Riyad, S. Arabistan) Sosyal Araştırmalar Bölümü başkanıdır.

katılan görüşlerin temsilcisidir.

Diğer yandan, bu araştırmanın muhtevası, halihazırda aktif olarak İslam bilimi (Islamic Science) hareketinin içinde bulunan Müslüman bilim adamları tarafından da Batı bilim modellerinden yeteri kadar ayrılmadığı gerekçesiyle sakıncalı bulunabilir. İslâm, onlar için orijinallik ve kendine özgülük ile eş anlamlıdır. İslâm biliminin tüm beşerî biçimlendirmelerden ayrı tutulması beklenmektedir. Çağdaş maddeci, batı zihniyetli, müsbet-deneyci etki altında bulunan bilim modelinden bizim öğreneceğimiz çok az şey vardır. Onlar, yapısı gereği yanıltıcı olan bu modellerle kurulacak herhangi bir ilişkinin, istemeden de olsa saf-İslâmî hakikat ifadesine zarar vereceği görüşünde ısrar ederler.

Bu iki görüş mensupları aralarındaki farklılığa rağmen, bir noktada ittifak ederler: Gerçeği aramada herhangi bir dargörüştülükten öte, fıtrî bütünlüğü görmede bir yanılğı. Genel İslâmî kaidelere göre, “hakikat” insanlığın hâkimidir. Fertler hakikate hükmedemezler. Allah, ihlâs ve samimiyetle arayanları gerçeğe götürecektir. İlk kısımdaki itirazcılar, aslında kanıtlanmış bilgi anlamına geliyor ise bilimin, Müslüman bir bilim adamının bütün hayatını yönlendiren aynı İslâmî değerlerle peşine düştüğü bir başka çalışma sahası olduğunu unutmamalıdır. İlâhî vahiy, özellikle insanlığı incelediğimizde *gayb* (görünmeyen) kavramı ile uğraştığımız zaman, onun gözardı edemeyeceğimiz ana kaynağı olmalıdır. İkinci grup ise, İslâmın bütün insanlar için bir rehberlik olduğunu hatırlamalıdır. Birleştirici olmaktan çok ayırıcı sun’i sınırlar oluşturmak, ne insanlığa, ne de İslâm’ın amacına hizmet eder.

Bu tetkikin birinci kısmı, daha çok birinci grubun lehine olarak, geleneksel bilim modellerinin ayrıntılı bir eleştirisine ayrılmıştır. Onun pozitivist-deneyci kökleri, sistematik olarak açığa çıkarılmıştır. Dinî inanç ve modern bilim arasındaki ayrımın gereksiz, sun’i, ideolojik kökenli olduğu ve özel bir takım tarihî ve coğrafi vak’alardan kaynaklandığı tartışılmaktadır. Ümidimiz, bu çalışmanın birçok hata ve eksiklerinin âcilen düzeltilmeye ihtiyacı olan, *dünyayı bilmenin sadece tek yolu* olarak bilimsel metodu gören, şu andaki Batılı paradigmanın meslekî toplumsal yapılarını belirleyen, sosyal bilimcilere yardımcı olmasıdır.

Biz sosyal bilimcilerin fen bilimcilerden devraldığı geleneksel bilimsel görüş ve metodun, insanlığı anlamayı ve insanın durumunu geliştirmeyi engelleyici çabalar içinde olduğunu göstereceğiz. Hem de onun pozitivist-deneyci eğilimlerinin, insanın herhangi bir ruhî-dinî yönünün bilimsel olmadığını, hatta mantıksız olduğunu ileri sürerek sosyal bilimlerin gözle görülür zaafiyet kazanmasına ileri derecede katkıda bulunduğunu göstereceğiz.

Tetkikin ikinci kısmında, İslâmî paradigmadan hareketle, insan davranışlarının anlaşılmasında insanlığın deneysel olan ve olmayan boyutun bütüncül bir

açıklama sistemine sahip alternatif plân teklif ediyoruz. Bu üstün noktadan ele alındığında, teori geliştirmede özellikle vahyin kullanımı üzerinde durulacaktır. Bunlar, akla yatan hipotezlerin ana kaynağı olarak, Kur'ân ve sahih hadislerdir. Bu, dinî kökenli kavramları sosyal bilimlere üstün kılmaya yönelik ispatlanmamış saf ve basitleştirilmiş bir çaba değil, bilakis onlardan türetilen önerilerin doğruluğu denemeye tâbi tutulduktan sonra, bu aşkın olan (transcendent) kaynaklardan elde edilen zengin anlayışları kullanmak için tasarlanmış bir teşebbüstür. Yeni model, Müslüman olmayanlardan gelen herşeyi peşinen reddeden, istenmeyen dogmatizm veya yersiz yabancı düşmanlığına izin vermez. Gerçeği anlama, bilimin geleneksel kendini düzeltme usûlü olan deneme-yanılmayı, eski ve faydalı mekanizmalar yoluyla değişik bir incelikle gerçekleştirilir.

Gerçek İslâm biliminin tabiatındaki hakikatlik, hatta belki de ispat edilebilirliği onun diğer bilimlerden tamamen müstakil olmasında ya da dar fikirliliğinde değil, kapsamlılık ve evrenselliğinde, kimin bulduğunu kâle almadan tüm müsbet temelli gerçekleri kucaklaması ve kabul etmesinde yatar. İslâm gaybî bir ilim değil, bütün insanlık için bir dindir. İslâm medeniyetinin bâtınî yönlerini ortaya çıkarıp, aşırı detaylara girenler İslâm'a ve bilime zararlı tavır sergilerler. Nasr (1988) İslâm düşüncesinin ana görüşünden ayrılarak, İslâm biliminin bir takım seçilmiş dervişvârî sūfîlerin metafizik ve kozmolojik doktrinlerine dayandırılması gerektiğini ileri sürerken, tam olarak bu duruma düşmüştür. Sardar (1988), haklı olarak ıslahın tasavvufî olmayan geleneklerini hesaba katmayarak, tüm problemlere devamlı bir şekilde tek mükemmel çözümü tasavvufî zenginlik olarak sunan Nasr'ı bir gelenekçi (traditionalist) olarak tanımlar.

Sardar, istediğimiz zaman ve özgürce ulaşamayacağımız için -Nasr'ın üzerinde ısrar ettiği- ruhanî geleneksel metodolojinin, bilhassa tasavvufun yürüme-yeceğini açıklar (s. 14). Bu iddiaya, İslâmî epistemolojinin evreni bilme vasıtası olarak sezgilere ilaveten insan zihni ve duyularının rolünü kabul ettiğini de ekler. Nasr'ın biçimlendirmelerini, yetersiz ve tek taraflı olduğu için reddeden Sardar: "İslâm bilimini yorumlayanların, ruhaniyetin de ötesine giderek, bilim kadar açıkça tefriki kabil birşeyler üretmeyi" tavsiye eder (s. 15).

Anees ve Davies (1989), İslâm bilimini; aksine daha geniş bir perspektifle algırlar. Araştırmacılığı İslâmî dünya görüşüyle yönlendirilen bilginin İslâmî kavramı olarak tanımladıkları "ilm"i yeniden canlandırılmasını talep ederler. İslâm'da bilim, ancak değerler çerçevesinde izlenebilir. Bu değerler, İslâm biliminin vahiy ve idrak ile sağlıklı ve dengeli bir şekilde ilişki kurmaya doğru götürürler. Bilimsel çalışma, "sosyal sorumluluk ve hesap verilebilirlik üzerine temellendirilmelidir." İslâm biliminin "tekerleği yeniden keşfetmekle bir tutulmaması" gerektiğini ileri sürerler. İnsanlığın kümülatif emek ve hikmetini gözardı etmeye

veya sabote etmeye yönelik kurnazca bir çaba yoktur (s. 253). Gerçekten de çok kıymetli bir tavsiye.

Ancak aynı yazarlar abartılmış lisanları ile, Batı bilimini İslâm biliminden ayırma çabaları için kullandıkları reçeteleri kendileri için uygulamazlar. Mükerrer defalar “İslâm bilimi kendi başına bir bütündür, hâli hazırda olan bir bilimi düzeltici olarak tanımlanamaz” görüşünü vurgularlar (s. 253). Bilginin İslâmîleştirilmesi hareketini, güya, İslâmî bir bilgi teorisinin olmamasına göz yummakla suçlarlar:

... (bu) batılı “bilimsel” bilgi ile İslâmî duygu ve inanç arasında bir yere ikame etme görünümünü taşır... Yani zihnî atâlete giden zevkli bir yol.. Bu, statükocuğa dayanan basit sentezden, hiçbir senteze gerek olmaması fikrine giden kısa ve cazip bir yoldur (s. 256).

Winkel (1990) bunlara aynı şiddette ve suçlayıcı ifadelerle cevap vermiştir. Hatta Sardar ve Anees'in benzer ve daha sonraki yazılarını “yıkıcı”, “yapıcılıktan” çok “tahripkârlığa” yönelik olarak vasıflandırmıştır. Bu mesele hakkındaki İslâmî yaklaşım, hüsnîyet ve itidale dayanmalıdır. Batı biliminin aşırılıklarını reddederken âdil olmak gerekir. Çünkü, “Ey iman edenler, Allah adâletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adâletten saptırmasın. Âdil davranın, takvaya yakışan budur. Allah’tan korkun, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haber almaktadır.” (Mâide sûresi [5]: 8).

Batı bilimi, önyargılı ve belli unsurları gözardı ederek suçlu olduğu halde (Capra 1982; Augros ve Stanciu 1984; Alvarez 1988; Ravetz 1988, Wilber 1990), yine de incelenmeye değerdir. Batı biliminin metodolojisi, daha geniş dünya görüşleriyle uzlaştırılabilir. İslâm, bilime onu olumsuz neticelerinden temizleyerek bir dizi tutarlı değerler sağlamanın yanında, değerlerle yüklü parametrelere de uygun, daha bütünleştirici ve holistik bir metodoloji sunar. Anees ve Davies’in ifade ettikleri gibi (ss. 154-5), IIT’nin “Bilginin İslâmîleştirilmesi” yayınları ve Sardar’ın çalışması bize İslâmî değerlerle, İslâmî bilimsel düşüncenin karşılaştığı genel bir çatısını sağlar. Bu çatı etkin bir şekilde, Müslüman bilim adamının işinin sınırlarını düzenler ve ona günlük çalışmasında rehberlik oluşturur. Âcilen ihtiyacını hissettiğimiz şey, İslâmî inançlarla bütünleşen ve onu yansıtan teori geliştirme için bir çerçevedir. Bu tetkikin ikinci kısmında tetkik edilen plân, bu boşluğu doldurmaya yönelik bir teşebbüstür.

Burada tercih ettiğimiz yaklaşım, birçok Müslüman sosyal bilimci için “devrimci” görülse de, genelde “asgari düzeyde” olarak tanımlanabilir. Bu, sosyal bilimcilerin bazı gerçek radikal değişimlerin sancılarını hissettiği görülen bir geçiş dönemidir. Ancak, birçok Müslüman sosyal bilimci, hâlâ kayıtsız bir şekilde katı bir ontoloji ve epistemoloji ve bunlardan kaynaklanan metodolojilerle,

Batı bilimlerinin geleneksel modelleriyle oluşturulmuş fikirlerine saplanırlar. İslâm biliminin ve onun çoğulcu metodolojisinin ne kadar büyük, nasıl iyi olduğunu süslü ifadeler kullanarak bunları eleştirmek, gerçekten de mantıkdışı ve yararsız bir yoldur. Aynı şekilde, İslâm adına bunları, sūfî tecrübeleri ve sezgilerinin meçhul diyarlarına seyahatleri, metodoloji olarak almak yararlı değildir (Bakar, 1985). Eski konsessustan hareketle, gerçekçi zeminler üstünde daha yüksek bir fikirbirliği oluşturmak uygun olur.

Burada benimsenen strateji, geleneksel bilimsel yöntem içinde güçlü olduğu varsayılan unsurları, dikkatle inceledikten sonra kurtarmaya yönelik bir girişimdir. Hiçbir unsur, uygulanacak yöntem tarafından, değersiz, zararlı ve kusurlu olarak hükmedilmeden atılamaz. Müslüman sosyal bilimciler, atalarının oluşturduğu bir mirası diğerlerinin elinde çarpıtmalara maruz kalmış da olsa, egoistçe yaklaşımlarla atma lüksüne (ya da delice cesaretine) sahip olamaz. Geleneksel İslâm bilim metodunun tüm yaklaşımlarının önyargılı bir şekilde gözardı edilmesinin ölçüsü, İslâm düşüncesinin akîdeleriyle uygunluğudur. Öngörülen model, İslâm'ın ontolojik ve epistemolojik tahminlerinin metodoloji tartışmalarına girilmeksizin genel çerçevesini oluşturur.

Bu stratejinin bir avantajı, İslâm tarihinde işler kötü gitmeseydi bugün nerede olurduk noktası yerine, İslâmî idealleri esas alan bakış açısını kaybetmeksizin, şu anda bulunduğumuz noktadan başlayabilme imkânıdır. Olay sürdükçe, bu yaklaşım aynı zamanda batı bilimsel toplumunun kendine yönelik eleştirilerinden faydalanma fırsatı verir. Bu, İslâmî bir bakış açısından, ne tamamen yeni batılı uygulama reçetelerinin geçerli olduğu anlamına gelir, ne de onların durduğu yerde bizim durmamızı gerektirir. Geleneksel bilimsel yöneme batıdan gelen eleştiriler çok karışık ve zihin karıştırıcı gözükmektedir. Müslüman sosyal bilimciler, İslâm ümmetinin asırlarca süren durgunluğu boyunca rayından çıkmış olan bilimsel gidişatın rayına oturmasına yardım etmek için bir kez daha el uzatmalıdır.

İlmî Metod ve Pozitivist-Deneyci Miras

Yaygın olan kanaatin aksine, bilim tarihi üzerine yapılan çağdaş değerlendirmeler, bilim fikrinin (bugün bildiğimiz hâli ile) birçok görüşten sadece birinin geçici ürünü olduğunu göstermiştir (Ravetz 1973, s. 366). Ravetz'e göre, bilim tarihçileri günümüzdeki bilim kavramlarını, "devam eden evrimin bir safhası" ve bildiğimiz gibi, modern bilimi de Avrupa medeniyetini (ve Batı hayat tarzını), "meziyet ve hatalarıyla" yansıtan bir parçası olarak görme noktasına gelmektedir (s. 375). Johan Galtung (1977) "temel olarak sosyal yapıyı gözönüne almayan" herhangi bir bilimsel metodoloji tartışmasının yanlış yola götüreceğini ekler. Bu

çeşit tartışmalar sadece evrensellik ve mutlakçılık iddiasına götürür... (s. 113)

Tudor (1982), gizemsizleştirme sürecini “bilim, diğerleri gibi toplumsal bir harekettir ve bu şekilde benzer mantıkdışı sınırlamaları ile birlikte, meziyetleri de olabilir” diyerek, tamamlar. Böylece kesin, tarafsız, değişmez ve kahramanca olmaktan öte, bilimsel metod aslında hem geçmişte hem de günümüzde kültür, ideoloji, siyaset, bencillik ve kin gibi dünyevî şeyler içindeki gelişimiyle şekillenmiştir. Bu ve benzeri ibret verici kavrayışlar, bize hepimizin ne kadar hataya düşebilir olduğumuzu ve bilime bile bir zamanlar sadece dinin sahip oluşu ve bilimin (şiddetle mahrum bırakmaya uğraştığı) “saygı” ve “güveni” veremeyeceğini öğretir.

Bergin (1980) durumu çok güzel özetler:

Bilim, bir zamanlar olduğu gibi, gerçeğin hükmedici kaynağı olma mevkiini kaybetmiştir. Bu değişim, bilimi sezgi yolu ile keşfedilen ve değer yüklü kültürel yapılar olarak açıklayan tahlillerce yansıtılmış ve desteklenmiştir... Bilimsel metoda inanç sürdüğü halde, kullanılış tarzı açısından yaygın bir hayal kırıklığı, insan kötülüklerini düzeltereğine dair ise bir inanç kaybı vardır (s. 95).

Özellikle insanlığın incelemesinde nerede hataya düştüğünü görmek amacıyla, bilimsel yöntem kavramlarının yakından incelemek için, hem ahlâkî, hem de bilimsel bir zaruret ve sorumluluğumuz vardır. Bu bizi doğrudan bilimin pozitivist-deneyci yaklaşımına götürür.

Geleneksel bilimsel yöntem tanımları, onun pozitivist-deneyci önyargısını açıklar. Theodorson (1969) bilimsel yöntemi “gözleme, deneme, genelleştirme ve doğrulama yoluyla bir bilimsel bilgi yapısı oluşturma” olarak tanımlarlar. Aynı zamanda onun, “bilgi, duyularla tecrübe edilen şeyler üzerine kurulur, faraziyesi temeline oturduğu ... (ve) deneysel olarak doğrulanması gerektiğini” eklerler (s. 375).

Aynı kaynak “Pozitivizmi, bilginin sadece duyumsal tecrübelerden kaynaklanacağını savunan felsefî bir konum olarak” tarif eder (s. 306). Pozitivizmin bir çeşidi olan “mantıkî pozitivizm” konuya, sadece duyusal tecrübelerle doğrulanmış ya da hatalı bulunmuş anlamları aydınlatmak için mantiki tahlillere ihtiyaç vardır; fakat böle tahliller deneysel gözlemlerle yakın ilişkide bulunmalıdır...” (s. 307) diye yaklaşır. Mantıkçı pozitivistler aynı zamanda “bütün ahlâkî, estetik ve metafizik iddiaları... saçma olarak” değerlendirirler (gerçekten duygusuzca: demek ki gerçek anlama eksikliği var) (Feigl 1979, s. 879).

Bu yüzyılın ortası ve son çeyreği arasında geliştirilen, yukardakinin değiştirilmiş bir şekli olan “mantıkî deneycilik”, diğer nazarî oluşumların varlığına karşı olumsuz bir yaklaşım taşıdığı için “pozitivizm” sıfatını terk etti. Ancak, gözlem-

ciliği “hipotezler ve teorilerin gözlemsel olarak denenmesi gerekliliğini” savunduğu için yerini korudu (Feigl, 1979-881). Günümüzde bilimsel araştırmaları yönlendiren hakim felsefe olan “mantıkî deneycilik, ahlâkî ve dinî değerler hakkındaki tüm ifadelerin de bilimsel olarak doğrulanmayan ve anlamsız kavramlar” olduğunda ısrar eder (Levi, 1975, s. 273).

Fakat, a) bilimlerin kabul edilebilir tek kaynağı olarak, deneysel duyuların korunmasına yönelik kuvvetli gayreti ve b) bilgi edinmek için diğer tüm kaynakları, özellikle vahyi, tamamiyle dışlamadaki katı ısrarını nasıl anlatabiliriz? Detaylı bir cevap verebilmek için bilim ve bilimsel metodun tarihsel gelişimine bakmak ilginç olacaktır. Ancak bu konu çalışmanın konusu dışındadır. Çok şükür, konu hakkında bazıları her yerde bulunabilecek ve okuyucuya tavsiye edilebilecek, geniş bir literatür bulunmaktadır (Levi 1975; Ravetz 1975; Sperry 1988).

Bu noktayı Polkinghorne’un (1984) şu ifadeleriyle bağlayabiliriz:

Batı felsefesinde, gerçek bilginin üzerinde sağlam bir şekilde oturacağı bir temel ya da zemin arayışı devamlı olmuştur. Dinî makamlar ve Dekart’ın açık ve şüphesiz fikirleri eksik bulunduktan sonra, duyulara dayalı deney genel bir kabul görmüştür (s. 418)

Günümüzde bu insan duyularının deneyimine dayanan önyargılı vurgusuyla pozitivist gözlemci geleneğin ortaya çıkışının, Rönesans ve Aydınlanma süresindeki kilise-bilim çatışmasının ürünü olduğuna dair, genel bir fikirbirliği vardır. Bilim adamları, kilisenin otoritesini ne pahasına olursa olsun kırmaya kararlı olduğu için, kurunun yanında yaşın da yandığı gözükmektedir.

Tarihçiler şöyle der:

Batı felsefesi Ortaçağda, esas olarak ilâhî vahiyleri açıklayan bir Hıristiyan felsefesiydi... (ama) Rönesans dinin egemenliğine karşı başkaldırdı ve bu yüzden de kiliseye, skolastizme, dinî makamlara ve Aristo’ya karşı tepki gösterdi (Levy 1975, s. 261).

Toulmin (1975) ise şunları ilâve eder:

Detaycı tümevarım yönteminin yazarı Francis Bacon doğrudan doğruya deneye dönüşü talep ederek, Aristo’nun nüfuzu altındaki skolastik bağımlılığa karşı çıktı... (ve) tüm bilimlerin başlama noktası olarak deneysel gözlemlere dayalı gerçeklerle uğraşmaya başladı... (s. 378).

Fikirleri resmî kilise doktrinine adapte edilen Aristo’dan kurtularak, gerçek bilgiyi elde etmek için bir seçenek ve bağımsız kaynak bulunmalı ve tahsis edilmeliydi. Cevap, rahip sınıfının tekelinde olmayan ve herkesin uygulayabileceği “duyulara dayalı deney” oldu. Ancak bilimin, kilise ya da herhangi bir etkin otoritenin pençesinden sonsuza değin özgür olması için, duyusal deney fenni bilgi-

nin “tek kaynağı” olmuştur. Bu ise ilâhî bilgileri, -doğru ya da yanlış, Hristiyan veya diğer- bilimsel girişimlerden tamamiyle dışlamak için yapılmıştır.

Bu algılamalar, insan dışındaki hâdiseleri inceleyen fizikî bilimlere yaradı. Onların konusu, duyular ve bunun menzillerini artırmak için hazırlanmış âletler yolu ile gözlemeydi. Bulguların doğrulanması, deneyler yoluyla teminat altına alınmıştır. Bir kesinliğe ulaşmak daha kolaydı veya en azından öyle görülüüyordu. Bu tabii hâdiselerr gözönüne alındığında, “geleneksel” bilimsel yöntemin örnek başarısını ifade etmektedir.

İnsana yönelik çalışmada daha yüksek bir başarı derecesi elde etmeyi uman bilim adamları (daha doğrusu filozoflar) doğal bilimlerde kullanılan yöntemlerin, sosyal bilimlere de uygulanmasını talep ettiler. Ama fizikî bilimleri taklit etme isteğinin arkasındaki tek âmil bu değildi: bilim adamları kilisenin, insanlığın bilimsel etüdü üzerindeki etkilerini sona erdirmek istediler. Bu noktada, ısrarla “bilgi elde etmede sadece fizikî bilimlerin yöntemleri doğru vasıtalar olarak kabul edilmeli ve bu yüzden sosyal bilimler, bu yöntemlerin kullanımıyla sınırlandırılarak fizikî bilimlere göre biçimlendirilmelidir” diyen August Comte'un pozitivizmi devreye girdi (Theodorson 1969, s. 306). Feigl (1975) bu çağrının arkasındaki kilise karşıtı hareketi “temel ideolojik tavrında Pozitivizm'in dünyevî, laik, din ve metafizik karşıtı olduğunu belirtti (s. 877).

Fakat bu, sosyal bilimler ve yan kolları için ne anlama geliyordu? Fizik bilimcileri tarafından savunulan dünya ve onu tanıma yöntemleri üzerine 19. yüzyıldaki görüşler, insanlığı incelemede nasıl etkili oldu?

Sosyal Bilimler Üzerindeki Etki

1843'te John Stuart Mill “ahlâkî (insanî) değerlerin gelişmemiş durumuna, fiziki bilimleri uygun bir şekilde genişleterek ve genelleştirerek bu bilimlerin metodunu uygulamak çare olabilir” demiştir (Polkinghorne 1984, s. 410). Bu tavsiye, sosyal bilimciler tarafından çok ciddi olarak kabul edilmiştir. Benzer duyular, hala Williard Quine (Wilber 1990, s. 13) gibi önde gelen filozoflar tarafından dile getirilmektedir. Fizikî bilimleri taklit etme safhaları, gerçekten korkunçtur. Verilen zararın miktarını değerlendirmek için, o zamanlar başlanıp günümüze kadar gelen fizikî bilimlerde uygulanan bilim ve yöntemlerinin mahiyetini incelemekte fayda vardır. Konunun uzmanları, o zamanlar yürürlükte olan gerçeği anlama tarzını yansıtan 19. yy. biliminin materyalist, mekanikçi ve indirgeyici olarak tanımlanacağını söylerler.

Fizikte 17. yüzyıldan beri yalnız “maddenin” varlığını temel alan Newton'un öğretileri, fizikî dünyanın büyük bir kısmının açıklanmasında başarıyla uy-

gulanmıştır. Bunun sonucunda bilim adamları “maddeciliği” vazgeçilmez bilimsel metod olarak algılama noktasına geldiler. (Augros ve Stanlin 1984). Bu, Capra'ya göre (1982), evrene mekanik bir bakışla birleşti:

İki buçuk asırdan beri fizikçiler, klasik fiziği geliştirmek ve arıtmak için, mekanik bir dünya görüşü kullanmışlardır. Madde, tüm varoluşun temeli olarak düşünüldü ve maddi dünya, yalın kısımlardan oluşmuş birçok parçanın büyük bir makineye monte edilmiş hâli olarak görüldü. Bir karmaşık olgu, her zaman, onu oluşturan yapı taşlarına indirgenip, bunların birbiri arasındaki etkilerini oluşturan mekanizmalara bakarak anlaşılabilir. Bu, indirgemecilik diye bilinen tavrı, sıkça bilimsel yöntemle özdeşleştirilmiştir (ss. 31-2).

Geleneksel bilimsel metodun, sosyal bilimlere uygulandığı zaman aynı nitelikleri yansıttığına dair genel bir fikir birliği vardır. İnsanlık, aynı mekanikçi, indirgeyici ve maddeci yaklaşımlarla incelenmiş ve anlaşılmıştır. Bu araştırma yöntemi ve modelleri, aynı ontolojik ve epistemolojik faraziyeleri kullanılmıştır (Ford 1984). Bütün bunlar, sosyal bilimlerin konusunun fizikî bilimlerden önemli bakımlardan ayrıldığını yansıtmaksızın yapıldı. Çok değişik sınıftaki olguların benzermiş gibi işlem yapıldığı “tasnif hatası” olarak adlandırılan hataya düşülerek, farklı olgular karıştırıldı (Werck 1987, s. 22). Etkileri gerçekten zayıflatıcıydı.

Sosyal ve davranış bilimlerinin, insanlığı anlamak ve davranışa verdiği önemi belgelemek için çok uzaklara gitmeye gerek yoktur, çünkü bunlar halihazırda iyi belgelenmiş olup, aşîkârdır. Bu hatalar ve sosyal bilimlerle, hâlâ hakim olan modası geçmiş bilim ve dünya görüşü arasındaki bağlantıyı gösteren, birçok eleştiri başlatılmıştır.

Meselâ psikolojik araştırma ve uygulama eleştirileri, aşağıdakilere benzer kelimelerle, bunu yansıtmaktadır.

Psikolojinin bir kimlik problemi vardır. Yüzyılı aşan resmî bir varoluştan sonra dahi, konu üzerinde hâlâ tartışma vardır. Staats ve Koch, psikolojinin parçalanmış durumunun, psikolojinin epistemolojik destekleri hususundaki keskin bir şekilde kutuplaşmış fikirlerden kaynaklandığı hususunda hemfikirdir. (Kimble 1984, s. 833).

Benzer değerlendirmelere psikolojide de sıkça rastlanır (Howard 1985; Augros ve Stanciu 1984; Bergin 1980; Polkinghorne 1984). Aynı şey sosyoloji için de geçerlidir (Dixon 1973; Gouldner 1979). Bunların yankıları, diğer sosyal bilimlerde de duyulur (Moten 1990). Sosyal çalışmada, on senedir hararetli bir tartışma aynı yönde devam etmektedir (benzer çalışmalara kaynak olarak, bkz. Peile 1988).

Bu eleştirel tetkiklerin çoğunun ana teması, insanların maddeler, makineler veya diğer yaşayan organizmalardan birçok yönde farklı olduğu gerçeği çevresin-

de oluşur. Bundan dolayı teorik modellerde veya kullanılan araştırma yöntemlerinde, uygun değişikliklerin yapılması gerekir. Howard (1985, ss. 259-60): "... Eğer insanlar, diğer bilimlerde incelenen konuların niteliklerine benzer niteliklere sahip değillerse, o zaman insan davranışına uygun bir bilimin, diğer mevcut bilimlerden biraz farklı olması gereklidir" der. Polkinghorne (1984) "insanlık âleminin" farklı olduğu beş alan tanımlar ve herbirine tekabül eden uygun araştırma konumunu öne sürer. İnsanlık âlemi aşağıdaki kıstaslar açısından farklıdır:

- a) Sistemli yapısı: Yani, bütünsel ilişkiler, parçalar arasındaki ilişkilerden daha önemlidir;
- b) Çerçevenin belirsizliği istisna olmayıp, genel bir kural olması: yani, sayısal işlemler uygun değildir.
- c) Zaman içindeki değişken niteliği; diğer bir ifadeyle, insanlık âlemi değişiklik içindedir ve bir tarihi vardır, çeşitli unsurları arasındaki karşılıklı ilişki bazen birbirini tutar, bazen de tutmaz.
- d) Terkibi: Yani; insanları bilmek, "insanî" bir faaliyettir ve bu yüzden, bizim kendimizin dışında araştırılacak daha mükemmel bir nokta yoktur.
- e) Ulaşma zorluğu: Yani, insanlık âlemi doğrudan doğruya, dışardan gözlemlenemez ve mânâyla yüklüdür; bu da varlığını kabul etmemiz gereken farklı bir yapının delilidir.

Bu tip eleştirilerde geçerli diğer bir husus da, bir insanın ruhî ve dinî boyutlarının tümüyle dışarılanmış olmasıdır. Mesela Bergin (1989) "30 psikoloji ders kitabının incelenmesinde, manevî ve ruhî faktörlerle ilgili herhangi bir atıfta bulunmadığını" ifade etmiştir. "İslâm ülkelerinin çoğunda da okutulan bu tip ders kitapları incelendiğinde, kesinlikle aynı bulgular ortaya çıkacaktır. Bu, körükörüne taklit ve eleştirisiz bir hayranlıktan başka nasıl anlatılabilir.

Neyse ki, Sperry (1988) psikolojide bir "teorik yerine dönüş" oluştuğunu anlatır:

Ortaya çıkmakta olan yeni "gerçek" anlayışı, sebebe dâir gerçekler olarak manevî ve ruhî nitelikleri kabul eder. Yeni görüş, düşünce ve ruhu dışlamak yerine, beynin sebebe dair kontrol hiyerarşisinin üst kısmına yakın olarak, öznel manevî güçleri yerleştirir ve insanlığın yaptığını belirlemede bunlara öncelik verir (ss. 600-9).

Fakat bu geriye dönüş nasıl oldu? Bu, teori olarak bozguna yakın bir tecrübe geçiren sosyal ve davranış bilimcilerinin, gerçek anlamı bir "ruhî" arayışı sonucu mudur? Bilakis, ortaya çıkan yeni paradigma, büyük ölçüde fizikî bilimlerdeki devrimsel buluşların doğrudan sonucudur. Evvelâ, klâsik fizik, bu asrın ilk otuz

senesinde yeni buluşların ağırlığıyla darbe yedi. Sonra, yeni paradigma, fizikteki eski kavramları değiştirdi. Sosyal bilimlerin, yeni fizikî bilim paradigmasını ko-yun gibi izlemeden, yeni gelişmeler olana kadar bir 50 sene daha beklemesi ge-rekti. Müslüman sosyal bilimcilerin bu konuyla alâkadar olabilmeleri için kendi-lerini harekete geçirmeden önce, bütün bu değişikliklerin ortaya çıkışını görmele-ri lazımdı.

Yeni Paradigma

Augros ve Stanciu (1984) bilimin, bu asrın başından beri fizik, nöroloji, kozmozoloji ve psikolojide, çeşitli heyecan verici devrimlere uğradığını öne sü-rerler. Bir fizikçi olan Capra (1982) bunları detayıyla belgeledi ve günümüz kül-türünde bu köklü değişimleri ayrıntılı olarak belirtmiştir:

Fizikte ve şu andaki madde ile ilgili teorilerimizde oluşan fikir ve kavramlar-daki keskin değişmelerin, maddenin doğası ve insan düşüncesiyle ilişkisinin derin sezgilerine, mekanik görüşten holistik ve çevrebilimci dünya görüşüne doğru köklü bir değişme getirmiştir. Modern fizik tarafından öngörülen dünya görüşü, günümüz toplumuyla uyuşmamaktadır. Tamamen farklı sosyal ve eko-nomik bir yapı, kelimenin gerçek anlamıyla kültürel bir devrim gerekecektir (ss. xvii-xviii).

Uzay, Einstein'in öncülüğünü yaptığı izafiyyet çalışması ve Bohr ve Hissen-berg'in Kuantum teorisinin sonucu olarak, modern fiziği şekillendiren harika ge-lişmelerin izahını tümüyle vermez. Bu açıdan Capra'nın çalışması daha yeterli detayları içerir. Ancak gündemimizin odak noktası olması bakımından Capra'dan genişçe bahsedeceğiz. Capra bu gelişmelerin,

Newtoncu mekanikçilerin ve Kartezci dünya görüşünün tüm ana kavramları paramparça ettiğini söyler. Bunların hiçbirisi; meselâ, mutlak uzay ve zaman fikri, yalın masif parçalar, temel maddi cisim, fiziki olgunun sadece sebepçi doğası ve doğanın objektif tanımı, fiziğin şu andaki girdiği yeni alanlara uza-namaz (s. 62).

İzafiyyet teorisinin çok önemli bir neticesi, “madde, enerjinin bir hâlidir” an-la-yışdır. Fizikçiler...parçacıkların kütlelerini, bunlara tekabül eden enerji birim-leriyle ölçerler...Atomlar parçacıklardan oluşur ve bu parçacıklar herhangi bir maddi şeyden yapılmamıştır. Onları izlediğimiz zaman herhangi bir cevher görmeyiz...(Sadece) devamlı birbiriyle değişen dinamik modeller enerjinin sü-rekli dansı (ss. 81-2).

Atom fiziği ve atomun parçalarını inceleyen fizikteki yeni keşifler, bilim adamları üzerinde “büyük bir şok” tesiri yaptı. Einstein bile “sanki birinin ayak-larının altından, bastığı yeri çektiğini” hissettiğini belirtti. Atomun parçaları bile

klâsik fizikteki katı cisimler gibi değillerdi.

... (onlar) çift yönlü görüntüsü olan, çok soyut varlıklardı. Bunlar bakış şekline göre bazen parçacık, bazen de dalgalar şeklinde gözüküyorlardı.... Parçacık ve dalga kelimelerinin atomsalolguyu tanımlamaya tam olarak yeterli olmayan klâsik kavramlar olduğu anlaşılana kadar, durum aşırı karmaşık görünüyordu. Bir elektron ne bir parçacık, ne de bir dalgadır. Fakat bazı durumlarda parçacık gibi, bazı durumlarda da dalga gibi görüntü verir (s. 67).

Maddenin çift yanlı görüntüsünün keşfinin, evreni anlamamıza da etkileri vardır. Buhr'un ifadesine göre:

Yalıtılmış madde parçacıkları, özellikleri ancak diğer sistemlerle ilişkide oldukları zaman tanımlanabilen ve gözlemlenebilen soyutlamalardır. Atom parçacıkları, o zaman "nesne" değil, fakat nesneler arasındaki bağlantılardır, ve bu böyle sürüp gider. Kuantum teorisinde hiçbir zaman nesnelerle sonuca varılmaz, her zaman bağlantılarla uğraşılır. Modern fiziğin evrenin tekliğini açıklaması bu şekildedir (ss. 69-70).

Capra, bu anlayışları, çağdaş bilim teorilerinin, konu üzerinde çalışan bilim adamlarının "amaç ve dinî inançlarıyla tam bir uyumluluk içindeki dünya görüşünü açıkladığı" şeklinde yorumlar. Capra'yı eleştirenler, özellikle Alvorez (1988), Capra'nın doğu dinleriyle kurduğu bağlantıyı belirtme lüzumuna dikkat çeker.

Son yirmi yılda nöroloji ve psikolojideki yeni gelişmeler de, fizikteki yukarıda belirtilen değişikliklerden daha az devrimci nitelikte olmadığını göstermiştir. Geleneksel nöroloji ve psikoloji modeli,

bilimsel tecrübeyi gözönüne almadan... beyin işlevlerinin ve davranışlarının tümüyle doğrudan fizikokimyasal ve psikolojik şartlarla mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Eğer var ise, ahlâkî değerler insan ruhu, gaye onur ve seçme hürriyeti gibi kavramlar, güya gerçek dünyadaki olayların akışını hiçbir şekilde değiştirmeyen, sadece olguüstü kavramlar olarak alınmıştır (Sperry 1988, ss. 607-8).

Sperry'ye göre 1970'lerin başlarında, düşünce ve beyin ilişkisine getirilen bilimsel tarzla hızlı bir devrim yaşanmıştır:

Yeni düşünce, nedensel anlatıma temel yenilenmeler getirerek, bilim adamlarına yeni bir felsefe, yeni bir bakış açısı / kendimizi ve dünyayı anlama ve anlatmada yeni bir yol getirmiştir. Böyle yeni sahalara ve iç tecrübenin niteliklerine, sadece bilimde yeni bir meşruiyet tanımakla kalınmaz, aynı zamanda fiziko-kimyasal güçlere de öncelik verilir (s. 608).

Sperry, "idrakçı", "maneviyatçı" ve "insancıl" devrimin temel aldığı nedensellik modelinin daha da ayrıntılı olarak incelenmesini şöyle anlatır:

Bütün tabiî bilimlerde...zımnen olduğu gibi...sinir biliminde de geleneksel varsayımlar, herşeyin, aşağıdan yukarıya doğru bir evrim sürecini izleyerek belirlendiğini öne sürer. Bu maddeci "mikrodeterminist" doğa görüşünde, tüm ruhi ve beyinsel işlevler...(son tahlilde) atom parçaları fiziği ve Kuantum mekaniğiyle açıklanır ve neticelendirilir...(Aksine) Yeni maneviyatçı-idrakçi düşünceler, şu anda varolmayan, ortaya çıkmakta olan maneviyatı içeren, birbiriyle üst seviyelerde ilişkiye girer ve yeni özellikleri meydana getirir. Mikro-determinizm ortaya çıkmakta olan determinizmle bütünleşmiştir (s. 609).

Yeni Paradigma, şimdi "yeni bir bilim felsefesi" içinde sunulmuştur. Bu paradigma, tüm sosyal bilimler ve yan uğraşlarında, hızlı bir ivme kazanmaktadır. Bu durum, kendini çok değişik yollarla göstermektedir. Meselâ geleneksel bilim modelini bilgilendiren temel iddiaların "artık yaşayabilir sayılmadığı" beyanatları sürekli yapılmaktadır. 1974'te Suppe, bilim felsefecilerinin çoğunluğunun, yelpazenin, geleneksel bilim görüşünü "savunulmaz ve yetersiz" bulan kısmına düştüğünü belirtmiştir. Polkinghorne, Suppe'nin beyanından başlayarak geleneksel bilimsel yöneme karşı şikâyetleri şöyle sıralar: a) Temel olarak gözem metodlarını kullanmada karşılaşılan zorluklar, b) bireysel gözlemlerden genel ifadelere geçmedeki zorluklar ve, c) lisanın, lisan ötesi gerçekliği anlatışındaki zorluklar (s. 420). Polkinghorne bunları ayrıntılarıyla inceler ve her konuyla ilgili destekleyici deliller verir.

Sosyologlar, deneysel model ve araştırmalarda devamlı istatistik ve rakamlarla uğraşılması karşısında, artan bir şekilde tatminsizlik gösteriyorlar. Tatminsizliğin boyutunu açıklayan bir diğer önemli yön de, bir zamanlar popüler hale getirilen "değeryargısız" sosyoloji "mit"ine olan isyandır. Gouldner (1973)'te, birçok sosyoloğun yaydığı "sen, bir değer yargısına sahip olmayacaksın" dogmasına, şiddetle saldırdı. Weber'in değer yargısız sosyal bilimlerini tahlil ettikten sonra, onun sadece zaman ve mekanla sınırlı olduğu sonucuna vardı. Ancak ilginçtir ki Gouldner, doktrinini bilim-din çatışmasına bağlar:

... değer yargısız sosyoloji doktrini, iman ile mantık arasındaki ortaçağ çatışmasının, modern bir uzantısıdır. İkisi arasındaki barışı sağlamak için, bu ikisi arasında mesafe oluşturmayı savunan, 13. yüzyıldan beri varolan eğilimin dışına çıkmaya çalışır ama yine de başaramaz (s. 20).

Değer yargısızlığını savunan sosyal bilimciler, bu doktrinin hâlâ bilim adamının tarafsızlığını ve kişisel olmayan eğilimlerini teminat altına almak için olduğunu tartışır. Ancak yeni paradigmanın, nesnelliğin yerine çok yönlü özneliği nasıl koyduğunu daha önce görmüştük. "Dış gerçeklik, algılayan kişiden uzak bulunduğu için tabiatıyla nesnel olarak bilinemez. Paylaşılan gerçekler çok yönlü olarak geçerlidir, fakat objektif geçerliliği bilinemez." (Strong 1984, s. 471). Değerleri dışlamak meseleyi çözmeyecektir. Bilimsel araştırma, belli de-

ğerlerle temellendirilmiş teorik bir çerçeve açıklıkla ortaya konur ve (böylelikle değerlerin farkında olmadan, gizlice etki etmesi yerine) diğerleri tarafından eleştiriyeye açılırsa daha faydalı olacaktır.

Dar pozitivist-deneyci eğilime alternatif arayışlar, reform ya da devrim yoluyla devam etmektedir (Peile 1988). Asabiye bilimlerindeki yeni buluşlar -ruhi yönleri de içine alarak- insan davranışlarını belirleyen etmenler olarak iç tecrübe çalışmasını yeniden meşru kıldı. Birçok teorisyen ve klinikçi, ruhî ve dinî etmenlerin teoride ya da pratikte herhangi bir sahada meşruiyetini inkâr eden geleneksel biçimlendirmeleri sorguluyorlar. Geçmişte bu durum, sadece bazı kişisel ya da bilimsel cesareti yüksek bireylerin bu sahaya girmesi (daha önemli ve geniş konuların gölgesinde yeni bir mesele olarak) cüretle haricinde düşünülemezdi.

Burada belli başlı noktaları tekrar özetlemek için, bir dakika mola vermemiz gerekebilir. Bundan önceki bölümde, yeni bir bilim felsefesi içinde sunulan bilimdeki yeni gelişmelerin, sosyal bilimlerdeki pozitivism sonrası diye nitelendirilebilecek döneme yol gösterdiğini ifade etmiştik. Yeni paradigma, insan davranışını belirlemede idrak ve diğer ruhanî bilinçli olgunun oynadığı rolün önemini tasdik eder. Bu yolla, “deneycilik, anlamaya yönelik bir çok yaklaşımdan sadece biri olarak gerçek yerinde görülüyor” (Weilk 1987, s. 223). Netice itibariyle, ruhî faktör ve dinî anlayışların bilimsel girişimde önemli ve hakettiği yerini bulduk. Şimdi bütün bunların, İslâmî bakış açısından teori geliştirmede ne anlama geldiğini gösterecek bir tahlile dönelim.

Teori Geliştirme: İslâmî Bir Yaklaşım

Yeni paradigmaya ve İslâm’a göre insan, sadece maddî bir varlık değildir. İnsanın maddî olarak gözlemlenebilir yönleri (vücut), gözlemlenemeyen manevî yönleriyle (ruh) bölünemez bir bütünlük içindedir. İnsan davranışları, bu güçler arasındaki dinamik etkileşimin sonucunda ortaya çıkar. İnsanlık, sadece bu parçalardan birine indirgendiği zaman, ya da, bu iki parça arasındaki etkileşim gözardı edilerek anlaşılamaz.

Ama, “bu ikisi arasındaki benzerlikler burada biter, çünkü İslâm, insan davranışını oluşturan faktörler ‘ruhî’ âmillerdir”, şeklindeki müphem ifadeyle yetinmez. İslâm bize gerçek kaynağı, insanlığın yaratıcısının yetkisinde olan vücut ve ruh arasındaki ilişkinin uygun bir izahını ilâhî açıklama vasıtasıyla sağlar. Kur’ân ve sahih hadislere göre, insanlar bu dünyaya getirilmeden önce, onlar (ruhları) ve yaratıcı arasında O’nun tek Rableri ve rızaklandırırcıları olduğunu kabul ettikleri bir anlaşma yapıldı. Bu olay, insanların Rablerini tanıdıkları ve insanlık arasındaki ilişkinin başladığı esas noktadır:

Rabb'in, Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak: "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" (demişti). "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyâmet günü "Biz bundan habersizdik!" demeyesiniz. Yahut "(Ne yapalım) daha önce babalarımız (Allah'a) ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen nesil old(duğumuz için öyle yapt)ık. (Gerçekleri) iptal edenlerin yaptıkları yüzünden bizi helâk mi ediyorsun?" demeyesiniz diye (Allah'ın, sizin Rabb'iniz olduğu hakkında sizleri şahit tutmuştu). (A'râf sûresi [7], 172-3).

Bundan sonra insanlar, bireyler olarak doğarlar ve kendilerinin varolan ruhî yapılarını (fıtrat) koruyacakları, ya da ilâhlarıyla aralarındaki anlaşmalarını unutarak, yanlış yola sapacakları beşeri ortama getirilirler. Allah, anlaşmayı hatırlatmış ve onu avdet edici reçeteleri içeren kutsal kitaplarıyla birlikte elçilerini yollamıştır. Halis olanlar ve fıtratını tam olarak korumuş olanlar, derhal gösterilen yola uyacaklardır. Akletmeyenler ve görevini unutanlar ise yüz çevireceklerdir. Allah, kendine sadık olanlara ve emirlerine uyanların, şimdi iyi bir hayat süreceğini ve kurtulacağını, ahirette de hakkıyla ödüllendirileceğini buyurmuştur. Kendilerini ondan ayıranlar şimdi sefil bir hayat yaşayacaklar, ahirette de hakkıyla cezalandırılacaklardır.

...Şimdi benden size bir hidâyet geldiği zaman kim benim hidâyetime uyarsa o, sapmaz ve sıkıntıya düşmez. Ama kim beni anmaktan yüz çevirirse, onun için de dar bir geçim vardır. Kıyâmet günü onu kör olarak haşreder(toplantı yerine getirir)iz. (Tâhâ sûresi [20], 123-4).

Görüldüğü gibi, İslâm, insan davranışını belirleyen ruhî faktörlere (yani; insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin niteliğine) önemli bir yer ayırır. Böylece, İslâm'da insanın ruhî yönlerini dışlayan hiçbir davranış "bilimi" olmadığı sonucuna varabiliriz. Kişinin hayatı üzerindeki en önemli etki, beşeriyetin yaratıcısı ile ilişkisidir. Sosyal bilimciler, insanın görünmeyen bütünlüğü ve bu görünmeyen parçalar arasındaki etkileşimin dinamiklerini ve iç yapısını ilâhî vahiy olmak-sızın nasıl meydana çıkarabilirler? Ama duyumlarla elde edilen tecrübeler ve zihni çalışmalara ilâveten vahyin sosyal bilimlere kaynak olarak dahil edilmesi, pek alışılmış olmayan yöntemlerle çözülmesi gereken, birtakım yeni konuları getirir.

İnceleme odağımız, görülebilir ve denenebilir şeyler olduğunda, normal olarak herhangi ciddi bir sorunla karşılaşmayız. Geçmişteki araştırma yöntem ve tekniklerinin çoğu bu tip olguların araştırılmasına göre ayarlanmıştır. Duyularımız, bilgi için hammaddeyi sağlar, ve "akıl" bunların "mantıkî" olarak, anlamlı bir şekilde birleşmesini sağlar. Esas soru: Varlığımızın gözleme dayanmayan yönlerini, nasıl inceleyeceğimizdir. Ruhî ve manevî yönlerin duyu vedeneylerle incelenmesi, yapıları gereği akla yatkın değildir. İnsan varlığının bu yönü, zaman

ve evrenle sınırlı değildir. Duyu ve organlar, bu tip bir olguyu anlama aracı olamaz. Tekbaşına akıl da olamaz, çünkü akıl sadece hissî ya da diğer veri parçalarını, kendine özgü kuralları ile kullanır.

Şimdi, vahyi epistemolojimize dahil etmeye karar verdiğimizize göre, metodolojik seviyeye nasıl uyarlıyacağız? Bu, İslâmî yönü gözönüne almadan önce, geleneksel açıdan ve yeni paradigma açısından, teori geliştirmeyi değerlendirerek yapılabilir.

“Bilimin amacının teori geliştirme” olduğuna dair genel bir fikirbirliği vardır (Turner 1978, s. 24). Dawis'in dediği gibi: “Teori, bilimsel faaliyetlerin son ürünüdür. Fakat son ürün, hiçbir zaman kesin değildir, çünkü ya yenilenmeye, ya da daha iyi teori bulunursa reddedilmeye tâbidir” (1984, s. 468). Kerlinger, bilim adamlarına teoriye verilen “yüksek” değeri anlatır. Böyle bir saygının “bilimin ana amacından kaynaklandığını ve teorinin, amacı ifade etmede bir araç, olduğunu ifade eder. Öyleyse, bilimin teori anlama ve anlatmadan başka, amacı yoktur” (s. 280).

Birçok insan deneysel gözlemleri, bilimin sağlam yapı taşları olarak görür. Ancak yeni paradigma, önce gözlemlerin yapıldığını sonra yorumlandığını ve bir sıralama teorisiyle, bir ilişki çatısı altında anlam verildiğini açık veya dolaylı olarak göstermiştir. Bu yüzden, gözlemler -bunlara her ne derecede doğruluk atfolunursa da- teoriyi belirlemezler. Howard (1985), teori ve gözlemler arasındaki ilişkinin yapısını şöyle anlatır: “Ampirik ‘gerçekler’ birçok birbirleriyle uyuşmayan -teorik durum- oluşturacağından ve bilimde gözlemler aslen teoriden bağımsız olduğu için, teori ve gözlem arasındaki bağ da, deneysel olmalıdır” (s. 257).

Öte yandan teoriler, “teste tâbi olmayan” ve teorinin uygulandığı durumları sınırlayan belirli varsayamlara dayanır. Bu durum faraziyelere aykırıysa “teoriyi uygulamak caiz değildir” (Lin 1976, s. 16). Howard, “o zaman, teorileri nasıl değerlendirebiliriz?” diye sormaktadır. Teoriler arasında seçim yapmayı sağlayacak kıstaslar nelerdir? McMullin, teori değerlendirmesinin, yapı olarak değer yargısına, kurallara bağlı istidlalden (sonuç çıkarmadan) daha yakın olduğunu belirtir (Howard 1985, s. 157). Bu yüzden, test edilmese bile teorinin üzerinde durduğu faraziyeler açıkça ortaya konulmalıdır. Böylece faraziyelerle tartışmaya açılabilir ve üzerinde kurulan hipotezle sınanırken daha kullanışlı olabilecek alternatif faraziyeler ortaya konması mümkün olur.

İşte bu noktada Popper'in yanlışlanabilme fikri takdir edilmelidir. Popper'e göre “teoriler, çoğu zaman cüretli tahminlerdir.” Bilim adamlarının teoriler geliştirmesi, geleneğin dışına çıksalar bile teşvik edilmelidir. Fakat:

Bütün bu tahminlerin gerçeklik iddialarını bulmak için bunları en şiddetli ve

araştırmacı eleştirilere, dikkatli deneysel incelemelere tâbi tutmalıdır. Bilginin artışı, hataların elenmesi, yani mantıken tutarsız olan veya gözlemsel olarak yalanlanabilen neticeler ortaya çıkaran hipotezlerin çürütülmesi yoluyla sağlanabilir (Feigl 1975, s. 880).

Champion'a (1985) göre Popper, mantıkçı pozitivistlerin tümevarım teorilerini yıkmıştır. O, "hayali eleştiri ve gözleme dayalı deneylerle kontrol edilen, deneme ve yanılma süreciyle büyüyen bir farazi nesnel bilgi teorisi" önermiştir. Champion "bunun, sağlam bir temel ya da gerçeklik kriteri oluşturmada...gelecek, gözlem, hayal, matematik ve mantıkî tümünden gelim gibi bilgi kaynaklarının anlaşılmasına dayandığını" ekler (s. 1415).

Bu anlayışlar ışığında, Dawis'in teorilerin azami ölçüde kullanılabilmesi çağrısını reddetmek kolay değildir:

Bilim dünyası, teorilerle tıpkı mal piyasasında olduğu gibi klâsik bir serbest pazar işleyişinde olmalıdır. Teorilere ihtiyaç olduğu zaman, en fazla uygun olanı sunmak tüketicinin yararınadır...Test edilebileceği sürece teorilerine nesnel olarak gözlemlenemeyecek "iç durumları" katmada bir mahzur görmüyoruz (Dawis 1984, s. 464).

Aynı şekilde Bergin (1989), değerlerimizin subjektif olduğunu kabul ederken, berrak ve açık olması durumlarında, bunların incelenmesini teşvik eder. O zaman değerlerimizi, test edilmesi ve başkalarının genel fikrinin alınması için hipotez hâline getirir, sınama, eleştiri ve doğrulamaya tâbi tutarız (s. 102). Bergin, teste tâbi tutulabilecek birkaç hipotez örneği de verir. Epistemolojinin nihâî testinin (teorik veya ampirik), deneysel potanın içinde olduğu hususu daima akılda tutulmalıdır (Bergin 1984, s. 450). Yeni paradigmanın bizi götürdüğü son nokta budur.

Burada vahiy; İslâmî bir sosyal bilim teorisi geliştirmek için gerekli olan genel çerçeveye uygun düşer. Geleneksel modelde teoriler hayalimizi (imagination) kullanarak ürettiğimiz şekli ile mümkün oluyorsa, bunların yerine vahiyden elde edilen anlamları ikame etsek ne kaybederiz?

Homans (1980) de, gözlemleri anlamlı bir yolla biraraya getirmek için, "bir hayal sığramasının" gerekli olduğunu belirtmiştir. Duhin (1978) de, teorisyeninin modelinde kullandığı unsurların kendi hayali dışında hiçbir şeyle sınırlanamayacağını belirtir ve bunun gerçekliğine karar vermenin deneysel araştırmaların vazifesi olduğunu iddia eder (s. 12).

Bu kurallardan, vahyi anlayış tarzımızda kaynaklanan sezgileri muaf tutamayız. Kutsal kitap ayrı bir varlıktır, bizim ondan türettiğimiz beşerî anlam ise başka bir şeydir. Sosyal bilim teorilerinin geçerliliklerini kaybetmeksizin geliş-

mesinde dini anlayışların katılımını sağlayacak temel strateji şunlardan oluşacaktır:

1. İnsan tabiatı hakkındaki teorik çerçeve, insanın evrendeki yeri, sosyal uygulamalar, bireysel ve sosyal meselelerin nedenleri, tefsirlerin yanısıra dinî kaynaklardan (Kur'ân ve sahih hadisler) oluşacaktır.
2. Hipotezler tüm gerçekliği test eden, hem tecrübî dünyayı hem de sınanmayan yönleri (ilerde ayrıntılarıyla açıklanacağı gibi) içine alan bu teorik çerçeveden oluşacaktır.
3. Dinî kaynaklardan husûle gelmiş olan teorik çerçevelerde türetilen hipotezler onaylanırsa, bu: (a) geçerli gerçekleri üretmeyi başardık, ve (b) dinî kaynaklardan türetilen teorik çerçeve güvenimiz artar, demektir.
4. Hipotezler reddedilirse, bu: (a) araştırma yöntem ve usûlümüz eksik, veya (b) Vahyi idrak edişimiz ve yorumumuz yanlış veya yeniden tetkike muhtaç, demektir.
5. Kur'ân ve sahih hadisler veya bunların doğru yorumları ile somut gerçekler arasında çelişki beklemiyoruz, çünkü öncelikle ilahi kitabın kaynağı ve evrenin yaratıcısı Allah'tır.

Önerilen strateji aşağıdaki faraziyelere dayanır:

1. Kur'ân'ı yorumlamada ve sahih hadisleri anlamada doğru olduğu nispette, "tüm gerçekliğin" titiz testlerle denenmesine müsbet cevap verebilecek teorik çerçeveler üretebiliriz.
2. Kur'ân ve hadis kaynaklarından böyle teorik yapı oluşturmak, sadece tahmine kıyasla, daha yüksek kesinlik derecesinde değerli anlayışları temin eder ve böylelikle araştırma çabaları anlamında daha ekonomik olur.
3. Eğer böyle teorik çerçeve içinde oluşturulan hipotezler, "bütünsel gerçeklik"i araştırma denemelerimizde başarısız olursa, (teorik çerçeve hakkında acele hüküm vermeden), araştırma usullerimizi tekrar tekrar incelemek gerekecektir. Araştırma projeleriyle ilgilenenler, araştırma usullerimizin eleştirilere çok açık olduğunu bilirler.
4. Bu teorik çerçeveden çıkarılan hipotez testi, "tüm gerçeği" çıkarmada yaratıcı yöntem ve teknikleri zorunlu kılar. Siporin (1985, s. 212) "insan" bilinçliliğini ve subjektifliğini anlayıcı daha iyi roller bulma, ahlâkî ve dinî boyutları içererek, kişiyi tüm insanlık içindeki konumuyla ilişkilendirmenin zarureti anlatır.

Sonuç

Buraya kadar, fizikî bilimlerde kendimizi ve etrafımızdaki dünyayı görmemizde bir devrim oluşturan bazı göz kamaştırıcı gelişmeleri açıkladık. Bu, sonuçta bizi bir bilim felsefesine götürmüştür. Pozitif-deneyci paradigma içinde kökleşmiş olan geleneksel bilimsel metodun yetersizlikleri görüldü. Ayrıca bunların çağdaş toplumlarımıza ve sosyal bilimlerle yan dallarına olan olumsuz neticeleri tartışıldı.

Yeni bilim felsefesi, gözlemsel olan ve olmayan olguların incelenmesini serbest bırakır. Bu, halen modası geçmiş deneyci geleneklere bağlı olan sosyal bilim araştırmalarına daha geniş içerik sağlamak amacıyla sunuldu. Çünkü sosyal bilim araştırmalarında, “gözlemlenebilir olanla gözlemlenmesi mümkün olmayanın” eşit muamele göreceği, gerçek bir bilimsel devrim âcilen gereklidir. İnsan davranışını belirlemede ruhî ve dinî etmenlerin rolünün önemi de yukarıda belirtildi ve makul bilgi kaynağı olarak vahyin değeri incelendi. İslâm’ın, burada nasıl devreye girdiği açıklandı. Müslüman sosyal bilimcilerin ilâhî vahyi ele alırken disiplin ve yöntemlerinde göstermeleri gereken titizlik vurgulandı.

Fizik ötesi (transcendental) kaynaklardan elde edilen sezgilerin, deneysel gözlemlerle nasıl birleştirileceği hususu açıklandı. Bunu başarmak için mantıklı bir stratejinin nasıl başlatılabileceği önerildi. Bu stratejinin ana hedefi, istenmeyen doğmatizmden âri olarak, kıymet ifade edebilecek herhangi bir unsuru dışlamamaktır.

Umarız ki, Kur’ân ve sahih hadislerden yapılacak çıkarımları da içermeyi amaçlayan bu plân, sistematik ve denenebilir bir şekilde sosyal bilimlerde dinî çikarmaların daha iyi anlaşılmasını ve kullanılmasını sağlayacaktır.

Önerilen strateji, bilim ve din arasındaki ilişkiyi gözönüne alarak kayıtlarınızı doğru tutmamıza yardım etmelidir. Ama burada bile yeni paradigmatçılar, gelenekçilerle kıyaslandığı zaman, her zaman olduğu gibi daha acele hüküm verirler. Ama maalesef yetersizdirler ve görevi tamamlayamazlar.

Meselâ Wilber (1990)’e göre:

Gözlemci bilim ve din arasındaki çatışma, şimdi ve her zaman dinin sözde bilimsel yönleri ve bilimin sözde dinsel yönleri arasındaki bir çatışmadır. Bilimin bilim, dinin de din olarak kaldığı sürece hiçbir çatışma mümkün değildir. Veya bunun yerine oluşan herhangi bir çatışma bir tasnif hatasına indirgemek için gösterilebilir... (s. 35).

Bilim adamlarının toplumları (August Comte’u hatırlayın) tanrısızlık ve dinsizlik konumuyla zorunlu kıldığı yürürlükteki uygulamayı aşma vaadi taşıyor-

sa da, Wilber'in görüşü, bilimin kompartmantalizasyonundan yanadır.

Eğer önerilen strateji doğru çıkarsa, Müslüman sosyal bilimcilerin insanlığın görünmeyen yönlerini ortaya çıkarabilecek yeterlilikte, daha karmaşık araştırma şekilleri ve daha artırılmış veri toplama teknikleri geliştirmeleri gerekir. Böyle teknikler günümüzde pek az ölçüde bulunmaktadır; çünkü gözlenebilir şeyler üzerindeki geleneksel bakış hâkim durumdadır. Ancak, gittikçe artan bir literatür, bu amacı başarmaya yöneliktir (Reason ve Rowan 1982; Howard 1984; Polkinghorne 1984).

Bu gün için daha önemlisi: Her müslüman sosyal bilimciye günümüzde vacip olan şey, alışkanlıklarından biraz vazgeçme ve yeniyi öğrenme çabasıdır. Onun öğretildiği ve öğrettiği şeylerin büyük kısmının, (çok) eleştirel bir tekrara ihtiyacı vardır; gerçek kavramına yüksek bir saygı duyuluyorsa, zarar verici olduğu anlaşılan bazı bilgileri atılmalıdır. Kur'ân'da belirtildiği gibi, "zan ile gerçeğe ulaşılmaz." (Necm sûresi [53], 28).

Öte yandan, Müslüman sosyal bilimcilerin çoğu, din bilimleri diye adlandırdıkları bilimleri, daha iyi anlamaya çalışmalıdırlar. Şimdiye kadar dinî ve sosyal bilimler arasında yapılan tasnif ve farkın sun'î olduğu anlaşılmıştır. Tabii ki yenden başlamak zordur, fakat böyle bir girişim, modern sosyal bilim çalışmaları için bir zarurettir.

KAYNAKLAR

- Alvarez, Claude, "New Paradigm Thinking", *Science, Exploitation, and the Third World*. Editör Ziauddin Sardar. London: Mansell, 1988.
- Anees, Munawar ve Davies, Merryl W. "Islamic Science: Current Thinking and Future Directions," *Science, Exploitation, and the Third World*. Editör Ziauddin Sardar. London: Mansell, 1988.
- Augros, Robert M. ve Stanciu, George M. *The New Story of Science*. Chicago: Gateway Editions, 1984.
- Bakar, Osman. "The Question of Methodology in Islamic Science," *Muslim Education Quarterly*, Vol. 2, No.1 (1985), ss. 16-30.
- Bergin, Allen. "Psychotherapy and Religious Values", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. No. 48 (1980), ss. 95-105.
- Borgen, Fred. "Are There Necessary Linkages between Research Practices and the Philosophy of Science?" *Journal of Counseling Psychology* No. 31 (1984), ss. 457-60.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Simon & Schuster, 1982.

- Champion, Rafe. "The Importance of Popper's Theories to Psychology." *American Psychologist* (December 1985), ss. 1415-7.
- Dawis, Rene. "Of Old Philosophies and New Kids on the Block." *Journal of Counseling Psychology*, No. 31 (1984), ss. 467-9.
- Dixon, Keith. *Sociological Theory: Pretense and Possibility*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Feigl, Herbert. "Positivism and Logical Empiricism." *Encyclopedia Britannica*, No. 14 (1975), ss. 877-83.
- Ford, Donald, "Reexamining Guiding Assumptions: Theoretical and Methodological Implications." *Journal of Counseling Psychology*, No. 31 (1984), ss. 460-1.
- Galtung, Johan. *Methodology and Ideology*. Copenhagen: Christian Eilers, 1977.
- Gouldner, Alvin. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Basic Books, 1970.
- _____. *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. London: Penguin Books, 1973.
- Howard, George. "A Modest Proposal for a Revision of Strategies for Counseling Research," *Journal of Counseling Psychology*, No. 31 (1984), ss. 430-41.
- _____. "The Role of Values in the Science of Psychology," *American Psychologist*, No. 40 (1985), ss. 255-65.
- International Institute of Islamic Thought. *Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT, 1989.
- Kerlinger, Fred. *Behavioral Research*. New York: Holt, Rinehart ve Wiston, 1979.
- Kimble, Gregory. "Psychology's Two Cultures," *American Psychologist*, No. 39 (1984), ss. 833-9.
- Levi, Albert. "History of Western Philosophy." *Encyclopedia Britannica*. 15. bsk., Vol. 14 (1975), ss. 257-74.
- Lin, Man. *Foundations of Social Research*. New York; McGraw-Hill, 1976.
- Moten, A. Rashid. "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in the Political Sciences," *AJISS*, Vol. 7, No. 2 (September 1990), ss. 161-75.
- Nasr, Seyyed H. "Islamic Science, Western Science: Common Heritage, Diverse Destinies." *Science, Exyloitation, and the Third World*. Ed. Ziauddin Sardar. London: Mansell, 1988.
- O'Doherty, E.F. *Religion and Psychology*. New York: Alba, 1978.
- Peile, Colin. "Research Paradigms in Social Work: From Stalemate to Creative Synthesis." *Social Science Review*, No. 62 (March 1988), ss. 1-19.
- Polkinghorne, Donald. "Further Extensions of Methodological Diversity for Counseling Psychology." *Journal of Counselin Psychology*, No. 31 (1984), ss. 416-29.
- Ravetz, Jerome R. "History of Science," *Encyclopedia Britannica*. 15. bsk., Vol. 16

(1975), ss. 366-76.

_____. "Science, Ignorance, and Fantasies" *Science, Exploitation and the Third World*. Ed. Ziauddin Sardar. London: Mansell, 1988.

Reason, Peter ve John Rowan, Eds. *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. New York: John Wiley, 1981.

Sardar, Ziauddin. "Introduction: The Revenge of Athena." *Science, Exploitation, and the Third World*. Ed. Ziauddin Sardar. London: Mansell, 1988.

Siporin, Max. "Current Social Work Perspectives on Clinical Practice." *Clinical Social Work Journal*. No. 13 (Fall 1985), ss. 198-217.

Sperry, Roger. "Psychology's Mentalist Paradigm and the Religion-Science Tension," *American Psychologist*, No. 43 (1988), ss. 607-13.

Strong, Stanley. "Reflections on Human Nature, Science, and Progress in Counseling Psychology." *Journal of Counseling Psychology*, No. 31 (1984), ss. 470-3.

Theodorson, Feorge and Theodorson, Achilles. *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Barnes and Noble. 1969.

Toulmin, Stephen. "Philosophy of Science." *Encyclopedia Britannica*, 15. bsk., Vol. 16 (1975), ss. 375-93.

Tudor, Andrew. *Beyond Empiricism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Turner, Jonathan. *Sociology*. Santa Monica, CA: Goodyear, 1978.

Weick, Ann. "Reconceptualizing the Philosophical Perspective of Social Work." *Social Service Review*, No. 61 (June 1987), ss. 218-30.

Wilber, Ken. *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*. Boston: Shambhala, 1990.

Winkel, Eric A. "A Reading of Ijmali Critique." *Muslim Education Quarterly*, Vol. 8, No. 1 (1990), ss. 57-62.

Çeviren: İbrahim Tütüncüoğlu