

**T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI  
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ ESER ÇALIŞMASI**

**BİLİMİN MAHİYETİ BAĞLAMINDA  
COLLINS'İN *FELSEFELERİN SOSYOLOJİSİ***

**YAKUP KALIN  
11730107**

**TEZ DANIŞMANI  
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ**

**İSTANBUL  
2015**

T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM / ANA SANAT DALI  
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ ESER ÇALIŞMASI

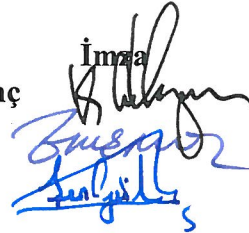
**BİLİMİN MAHİYETİ BAĞLAMINDA COLLINS'İN  
*FELSEFELERİN SOSYOLOJİSİ***

YAKUP KALIN  
11730107

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: ..30..11..2015.....  
Tezin Savunulduğu Tarih: ..12..11..2015.....

Tez Oy birliği / Oy çokluğu ile başarılı bulunmuştur.

Tez Danışmanı :	Unvan Ad Soyad
Jüri Üyeleri :	Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç
	Prof. Dr. Bilal Kuşpınar
	Doç. Dr. Şengül Çelik

İmza  


İSTANBUL  
EKİM 2015

## ÖZ

### BİLİMİN MAHİYETİ BAĞLAMINDA COLLINS'İN *FELSEFELERİN* *SOSYOLOJİSİ*

Yakup KALIN  
Ekim, 2015

Yirminci yüzyılda bilimin mahiyetine ilişkin süregelen tartışmalarda felsefi çevrelerde birbirinden farklılaşan başlıca üç yaklaşım geliştirilmiştir. Genel olarak Pozitivist, İzafi ve Marksist geleneklere bağlanan bu yaklaşımlar, bilimin toplumsal boyutlarını soruşturan bilim sosyolojisi geleneklerinin de teşekkülünü sağlamışlardır. Bilimin mahiyetini tespit için bu yaklaşımların müktesebatının zemin olarak kullanılacağı bu çalışmada, bilimin mahiyetine ilişkin süregelen tartışmalara yeni soluklar katmaya namzet bir çerçeveye sahip olan çatışmacı bilim teorisi incelenecektir. Collins'in *Felsefelerin Sosyolojisi* isimli çalışması bu teorinin temel kavramlarını, Doğu ve Batı felsefi geleneklerine uygulanış biçimini ihtiva etmektedir. Ayrıca bu çalışmanın bağlamını teşkil eden bilimin mahiyetine ilişkin soruşturmalara da uygulanabilecek bir kapsayıcılığa sahip olan çatışmacı bilim teorisinin sunulduğu bu eserin müspet ve menfi yönleri, alternatif yaklaşımlarla mukayese edilerek sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:**Bilimin mahiyeti, bilim felsefesi, bilim sosyolojisi, bilim epistemolojisi, bilimin özerkliği, yerellik, çatışma teorisi, bilim teorisi, etkileşim merasimleri, tabakalaşma, kültürel sermaye, duygusal enerji, epistemik ağlar, makro yapı, mikro yapı.

## ABSTRACT

### COLLINS' *SOCIOLOGY OF PHILOSOPHIES* IN THE CONTEXT OF NATURE OF SCIENCE

Prepared by YakupKALIN  
October, 2015

In the twentieth century, three different approaches are developed in ongoing philosophical debates regarding the nature of science. As connected to the schools of Positivism, Relativism and Marxism these approaches have contributed to the formation of sociology of science traditions which investigate social dimensions of science. Using the acquisitions of these approaches to determine the nature of science as basis, in this research, the theory of conflict, as a new challenge for the ongoing debates in terms of the nature of science, will be examined. The book of Collins', *the Sociology of Philosophies*, contains basic concepts of the theory as well as the form of application to the Eastern and Western philosophical traditions. In addition, the positive and negative aspects of this study, in which the theory of conflict is presented as an applicable framework for the debates about the nature of science, will be presented in comparison with alternative approaches.

**Keywords:**the nature of science, the philosophy of science, the sociology of science, the epistemology of science, the *autonomy* of science, *locality*, the theory of *conflict*, the theory of science, *interaction rituals*, *stratification*, *cultural capital*, *emotional energy*, *networks*, *macro-structure*, *micro-structure*.

## ÖNSÖZ

Bilimin ve bilimsel geleneklerin mahiyetini tespit etmek için yaptığı çalışmalarla bana ilham veren ve bu mütevazı çalışma için beni yüreklendiren, çok kıymetli hocam Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç'e, felsefeyi bir yaşam biçimi olarak temellük eden ve bu sayede hakikat araştırmam sürecinde felsefeyle bir muhabbet bağı kurmamı sağlayan Doç. Dr. Ali Utku Hocam'a, bu çalışma sürecinde katkılarını esirgemeyen ve motive olmamda büyük payı olan pek değerli Ceylan Coşkun'er'e, değerli dostlarım, meslektaşlarım Ahmet Hamdi Eren, Ahmet Göksel Uluer, Vahap Alıcı ve Gürkan Kemal Akkoyun'a teşekkürü bir borç bilirim.

## İÇİNDEKİLER

<b>1. GİRİŞ</b> .....	1
<b>2. BİLİMİN MAHİYETİ</b> .....	10
2.1. Bilimin Felsefi Temeli .....	11
2.1.1. Mahiyetçi Bilim Felsefesi ve Tarihsel Dönüşümleri.....	13
2.1.2. Nominalist Bilim Felsefesi ve Temsilcileri.....	19
2.2. Bilim Sosyolojisi Yaklaşımları .....	24
2.2.1. Bilgi/Bilim Sosyolojisinin Tarihi ve Tarihsel/Toplumsal Epistemoloji.....	24
2.2.2. Pozitivist Bilim Sosyolojisi: Robert K. Merton Örneği.....	32
2.2.3. İzafi Bilim Sosyolojisi.....	34
2.2.4. Marksist Bilim Sosyolojisi: Bilim-Ekonomi/Politik İlişkileri .....	39
2.3. Sosyolojik Bir Bilim Felsefesi Yaklaşımı: Bilim Epistemolojisi.....	42
<b>3. COLLINS'İN BİLİM SOSYOLOJİSİ TEORİSİ VE UYGULAMASI</b> .....	44
3.1. Çatışmacı Toplumsal Teori ve Çatışmacı Bilim Sosyolojisi .....	44
3.1.1. Collins'in Çatışmacı Toplumsal Teorisi .....	44
3.1.2. Çatışmacı Bilim Sosyolojisi Teorisi ve Temel Kavramları.....	48
3.1.2.1. Kültürel Sermaye .....	53
3.1.2.2. Duygusal Enerji.....	54
3.1.2.3. Epistemik Ağlar.....	55
3.1.2.4. Tabakalaşmalar.....	57
3.1.2.5. Makro Yapıların Mikro Dönüştürümü .....	60
3.2. Teorinin Batı Felsefi Geleneğine Uygulanması.....	62
3.2.1.8. Yüzyıl - 12. Yüzyıl İslam Felsefe Geleneği.....	63
3.2.1.1. Mutezililer, Hadisçiler, Eş'ariler.....	66
3.2.1.2. Meşşailer ve Muhalifleri .....	72

3.2.1.3.Sufiler .....	78
3.2.2.Rönesans ve On Yedinci Yüzyıl Dönemleri Felsefi Gelenekleri ...	80
3.2.2.1.Matematik Devrimi.....	90
3.2.2.2.Bilimsel Devrim .....	90
3.2.2.3.Felsefi Devrim: Bacon ve Descartes .....	90
<b>4. COLLINS'İN TEORİSİNİN BİLİMİN MAHİYETİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ .....</b>	<b>94</b>
4.1. Collins'in Bilim Sosyolojisi Teorisinin Değerlendirilmesi.....	94
4.2. Teorinin Uygulamasının Değerlendirilmesi .....	100
4.2.1.Bilim Epistemolojisinden Eleştiri: İslam Felsefi Geleneği Örneği .....	100
4.2.2.Marksist Eleştiri: On Altıncı ve On Yedinci Yüzyıl Batı Felsefi Geleneği.....	103
4.2.3.İzafi Eleştiri: On Altıncı ve On Yedinci Yüzyılların Kültürel Atmosferi.....	107
<b>5. SONUÇ .....</b>	<b>111</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>116</b>

## 1. GİRİŞ

İnsan topluluklarının kâmilleşen bir sıra ile dini, felsefi, bilimsel dünyagörüşlerinin çerçevesinde dünyanın algılanmasının ve açıklanmasının savunulduğu on dokuzuncu yüzyılın fikri atmosferinde *felsefenin ölümü* (the end of philosophy) gündeme getirilmiştir. Bunun nedeni bilimsel gelişmelerin bu yüzyıllarda gösterdiği göz kamaştırıcı başarılarıdır. Bilimsel gelişmelerin başarısının yönlendirdiği bu doğrultuda başlıca aktörlerinin Pozitivizm'in ve onun Viyana'ya taşınmış bir biçimi olan Mantıksal Pozitivizm'in olduğu bu süreçte, felsefi veya dini akletme, açıklama tarzları karşısında bilimsel açıklama tarzları bariz bir üstünlük elde etmiştir.

Ne var ki, bilimsel gelişmelerin göz kamaştırıcı başarısı, insana arzu edilen huzuru verememiş, bilimsel gelişmelerin neticesinin üretimleriyle iki büyük dünya savaşı yapılmış ve milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Bunun gibi durumlar da yoğun bir şekilde bilimin mahiyetinin ve meşruiyetinin soruşturulmasına kapı aralamıştır. Bilimin mahiyetinin ve meşruiyetinin soruşturulduğu bu düzlemde başlıca iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Bu yaklaşımlar felsefe tarihi boyunca baskın bir şekilde kabul gören ve bilimin külli olarak geçerli olan bir mahiyetinin bulunduğunu iddia eden mahiyetçi yaklaşım ile umumi olarak mahiyetin, hususi olarak ise bilimin mahiyetinin gerçekte bulunmadığını ve mahiyete ilişkin düşüncelerin aslında birer yanılsama olduğunu öne sürerek bu iddiayı eleştiren izafi yaklaşımlardır.

Mahiyetçi bilim anlayışının yirminci yüzyıldaki en önemli mümessili Mantıksal Pozitivist gelenektir. Mantıksal pozitivist gelenekten olan filozoflar yetkin bilimsel faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için birtakım epistemolojik ve ahlaki koşulların sağlanmasının gerektiğini savunurlar. Bu koşullardan özellikle ahlaki olan koşullar, bilimsel faaliyetlerde bulunan kişilerin tarihsel, toplumsal koşullardan, önyargılardan ve değer yargılarından arınık olması gibi durumları içermektedir. Bu koşulların gözetilerek yapıldığı bilimsel faaliyetin neticesinde külli, nesnel, mutlak, genel geçer ve güvenilir bir bilgi birikimi üretilebilir. İşte bu noktada Mantıksal



Pozitivistler'in savunduğu gibi bilimsel faaliyetlerin bu epistemolojik ve ahlaki koşulları hiç de taşımadığını öne süren karşıt bir konumlanış gerçekleştirilmiştir. Bu konumu benimseyen izafi bilim yaklaşımları, değil bilim insanlarının, herhangi bir insanın bile toplumsal ve tarihsel koşullardan yalıtılamayacağını, dolayısıyla yapacağı faaliyetlere ister istemez mensubu olduğu toplumun ve tarihsel sürecin birtakım önyargılarını ve değer yargılarını zorunlu olarak taşıyacağını öne sürerler. Bu doğrultuda Pozitivizmin öne sürdüğu önyargılardan, değerlerden ve mensubu olunan toplumsal dünyadan yalıtılmış bilim *öznesi* yerine *tarihsel* ve *toplumsal* bağlamda iş gören bir bilim öznesi teklif edilmiştir. Bu da zorunlu olarak bilimin tarihsel ve toplumsal bağlamı ile birlikte incelenmesi ihtiyacını doğurmuş ve bu yönde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların sonucunda ise en radikal çeşitlenmelerinde bilimin herhangi bir mahiyetinin olmadığını ve toplumdan topluma, kültürden kültüre değişkenlik arz eden bir kültür ürünü olduğunu; en ılımlı tarzlarında ise bilimin tarihsel ve toplumsal bağlamlı bir mahiyete sahip olduğunu savunan izafiyetçi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

İzafi bilim yaklaşımının öncü temsilcileri Hermeneutik geleneğe ve Pozitivizm karşıtı bir Fransız fikri geleneği olan Fransız Nominalist geleneğine mensup filozoflar/düşünürlerdir. Hermeneutik gelenek daha çok on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren Avrupa felsefesinde geliştirilen dışsal koşullardan yalıtık özne figürünün aslında idealize edilmiş ve gerçekte olmayan bir figür olduğunu öne sürerken; bilimsel geleneklerden gelen düşünürlerden müteşekkil olan Fransız Nominalist geleneği ise epistemolojik koşullara, bilimin yöntemlerine, teorilerine, vargılarına odaklanarak çalışmalar yapmışlardır. Bu geleneklerin her ikisinin de temel savları yüzyılın ilerleyen zamanlarında geliştirilerek bilgi/bilim sosyolojisi geleneklerinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Bilgi/bilim sosyolojisi çalışmalarının müjdeleyici isimleri esasında bu iki gelenekten daha önceki zaman diliminde yaşamışlardır. Bilgi ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri problem edinen isimlerden özellikle Comte, Marks ve Durkheim'ın fikirleri ile Hermeneutik gelenek ve Fransız Nominalist geleneğinin fikirlerinin geliştirilerek kaynaştırılması bu noktada önemlidir. Bu düzlemde farklı akımların müktesebatıyla hermeneutik geleneğin temel meselelerini ve çözümlerini birleştiren Karl Mannheim ile bu akımlardan bağımsız bir biçimde kendi çalışmalarını yürüten Max Scheler'in fikri projeleri özellikle Amerikan Sosyoloji

okullarının teşekkülünde rol oynamıştır. Amerikan Sosyoloji geleneğinde yetişen ve bilimsel gelişmelerin neticelerinin iki büyük dünya savaşında kullanılması gibi menfi durumlardan müteessir olan Robert K. Merton gibi isimler, tarih boyunca bilimsel faaliyetlerin içerisinde gerçekleştiği kültürel atmosfer ile ilişkisini araştıran çalışmalar yaparak bilim sosyolojisi disiplininin temellerini atmışlardır. Öte taraftan Fransız Nominalistleriyle organik bağları olan Bachelard ve Koyre gibi filozoflar da Fransız *Tarihsel Epistemoloji* hareketini oluşturmuşlardır. Fransız Tarihsel Epistemoloji hareketinin Anglo-Sakson dünyadaki yansımada ise özellikle Thomas S. Kuhn'un geliştirdiği *toplumsal epistemoloji* dikkat çekmektedir. Edinburgh çevresinin Güçlü Program olarak isimlendirilen çalışmalarında toplumsal epistemoloji ile Durkheim'ın fikirlerinin sentezlenmesiyle izafi bilim sosyolojisi yaklaşımı oluşmuştur.

Tüm bu çalışmalardan bağımsız olarak bilgi/bilim sosyolojisi disiplininin habercilerinden birisi olan Marks'ın düşüncelerinden hareketle bir bilim sosyolojisi hareketi daha geliştirilmiştir. Böylesi bir bağlama sahip çalışmalar, tahmin edilebileceği gibi *ekonomik* ve *politik yapılar* gibi *makro yapıların* toplumun zihinsel dünyasını belirlediğini söyleyen Marks'ın temel tezlerinin bilim tarihine uygulanışından neşet etmiştir. Bu bağlamda Sovyet düşünür Boris Hessen Newton'un *Principia*'sının toplumsal ve ekonomik kökenlerini inceleyen bir makale yazmıştır. Bu makale sonraki dönemlerde Marksist düşünürlerle ilham vermiş ve bunun sonucunda tüm bilim tarihini bu perspektifle inceleyen çalışmalar yapılmıştır.

İşte bilimin mahiyeti üzerine yapılan felsefi ve sosyolojik tezlerin bu denli çeşitlendiği, karmaşıklaştığı ve çatıştığı bir düzlemde Randall Collins bilimin işleyişine yönelik birtakım ilkeler öneren çatışmacı bir bilim sosyolojisi teorisi geliştirmiştir. Yirminci yüzyılda yaşanan bilimin mahiyetine ilişkin bu tartışmanın ve soruşturmanın bizzat kendisine de uygulanabilme yeterliliğine sahip olan bu teori hem Marksist geleneğin, hem pozitivist geleneğin, hem de izafi geleneğin temel ve olumlu tezlerini Amerikan sosyoloji<sup>1</sup> geleneğinin müktesebatıyla harmanlanmış bir şekilde içermektedir.

Collins'in teorisi aslında bir toplum teorisidir. Onun *Felsefelerin Sosyolojisi* ise bu toplum teorisinin, bilimin mahiyetine ilişkin süregelen tartışmanın zeminine

---

<sup>1</sup> Collins'in mensup olduğu Amerikan Sosyoloji geleneğinin tarihçesi için (bkz. McCarthy, 1996, 69-93).

çekilmiş bir uzantısıdır. İşte bu çalışmada, bilimin mahiyetine ilişkin fikirler serdeden bu yaklaşımlara nazaran Collins'in teorisinin avantajları ve dezavantajları incelenecektir. Yukarıda arz edildiği gibi Collins bu yaklaşımların müspet yönlerinden istifade etmiştir, menfi, kendisine makul gelmeyen veya öncelikli olmayan yönlerini dışarıda bırakmıştır.

*Çatışma* kavramından başlanacak olursa, bu mefhumun Marksist literatürün en önemli ve temel kavramlarından birisi olduğu görülür. Marksist toplum teorilerinde, toplumun ekonomik üretim ilişkileri zemininde yükselen tüm kademelerinde ve makro yapılarında çatışmalara sahne olduğu iddia edilmektedir. Collins bu tezi kendi toplum teorisine temel bir ilke olarak aktarır. Fakat bunu yaparken kendine has bir fikre uygun olarak yapar. Bu fikir toplumda makro yapılar olarak kabul edilen yapıların aslında *mikro yapıların* basitçe toplamından ibaret olduğudur, bu sayede makro yapılar mikro yapılara dönüştürülebilir. Öyleyse makro yapıların Marksistlerin iddia ettiği gibi düşünce ve toplumsal zihniyet üzerinde belirleyiciliği (determination) olamaz. Bu düzlemde Collins çatışma ilkesini en basit ölçekte iki kişiden oluşan toplumsal birime uygulamıştır. Bu durumun çatışmacı bilim sosyolojisindeki uzantısında ise tefekkür tarihinin aslında bir çatışmalar ve uzlaşımlar tarihi olduğu gösterilir. Collins'in araştırması gerçekten de tefekkür tarihinin her döneminin birbirleriyle rekabet eden, çatışan irili ufaklı çevrelerden oluştuğunu göstermektedir.

Öte taraftan izafi bilim anlayışının ilk örneklerinden biri olan Rothacker'in "dogmatik düşünce biçimleri", Kuhn'un ise *paradigma* olarak ifade ettiği yapılar, Collins'in teorisinde *kültürel sermaye* (cultural capital) ifadesiyle kavramsallaştırılmıştır. Collins kendisini izafi bilim anlayışlarına yaklaştıran bu kavramı oluştururken Amerikan sosyoloji geleneği ile kurduğu bağlardan istifade etmiştir. Durkheim'in dini cemaatlerin bir kutsal nesnesi olduğunu, bu kutsal nesne etrafında bir takım *merasimlerin* (rituals) gerçekleştirildiği, buna bağlı olarak sembollerin üretildiği, merasimlerde bulunan bireylerin *duygusal enerji* ile dolduğu ve bu enerji sayesinde toplumsal dayanışmanın gerçekleştiği yönündeki iddiaları Amerikan sosyoloji geleneğinde geliştirilmiştir. Özellikle Sembolik Etkileşimcilik olarak bilinen akım toplumsal hayatın etkileşim merasimlerinden oluştuğunu öne sürmektedir. İşte Collins *etkileşim merasimlerini* (interaction rituals) *epistemik*

*cemaatin*<sup>2</sup> (scientific community) en temel aktivitesi olarak kabul eder. Mütefekkirlerin (intellectuals) etkileşim merasimleri ise hem kongreler, sempozyumlar, dersler gibi aktivitelerle yazılı metinler üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Bu merasimlerde mütefekkirlerin dikkatlerini çeken mesele(ler) (problematic) epistemik cemaatin kutsal nesnesini oluşturur. Meseleler etrafında yapılan tartışmalar, çatışmalar sürecinde ve sonrasında oluşturulan semboller ise, topyekûn kültürel sermayedir.

Kültürel sermaye kavramsallaştırması ile birlikte Collins'i izafi bilim anlayışına yakınlaştıran önemli hususlardan biri de *yerellik* (locality) meselesine verdiği önemdir. İzafi bilim sosyolojisi yaklaşımının radikal; özellikle post modern veya post yapısalcı ifadelerinde bilimlerin bir mahiyetinin olmadığı, dolayısıyla bir kültürel yapıdan diğerine değişkenlik arz edebileceği öne sürülmektedir. Bu tezlerin temel dayanak noktalarından birisi, dil yapılarının belirli bir düşünce biçimlenimini (formation) sonuç vermesidir. Buradan hareketle dünya üzerinde farklı dil yapılarına sahip yığınla toplumun mevcut olduğu dikkate alınır, bir o kadar düşünme biçimleniminin mevcut olduğu anlaşılır. Collins bu hususu kabul etmektedir. Hatta eserinde “felsefe”nin değil “felsefe”lerin sosyolojisini yapma niyetine sahiptir. Ona göre dünya üzerinde belli başlı toplumlar kendi *yerel* meseleleri (kutsal nesnelere) etrafında birtakım felsefeler geliştirmiştir. Fakat bu toplumların dilleriyle birlikte düşünme biçimlenimleri de sabit, durağan bir yapıda değildir. Toplumların birtakım ihtiyaç ve temayülleri onları dış etkileşimlere açmaktadır, böylelikle dilsel yapılar ve düşünme biçimlenimleri değişim göstermektedir. Bu durumda Collins'in yerelliğe yüklediği anlam kültür adacıkları içerisinde yaşayan kapalı toplumların sabit zihniyetleri ile sınırlı değil; dinamik, değişkenlik arz eden bir niteliğe sahip olan bir muhtevaya sahiptir. Yerellik, Collins için o kadar önemlidir ki, bir toplumda belirli kutsal nesnelere etrafında şekillenen kültürel sermaye yeterince tekâmül etmemişse, o toplum dışsal kaynaklarla irtibata geçme hususunda başarısız olur.

Bir toplumun başka toplumların kültürel sermayesi ile ilişkilenerken yerelliğini aşması *epistemik ağlar* (network) ismi verilen yapılar sayesinde gerçekleşir. Yani bilgi ve bilimden oluşan kültürel sermaye bir toplumdan diğerine bu epistemik ağlar üzerinden aktarılmaktadır. Epistemik ağlar yalnızca bir coğrafi bölgeden diğerine

---

<sup>2</sup>“Scientific Community”nin Türkçe karşılığı olarak Hüsamettin Arslan'ın “epistemik cemaat” şeklindeki çevirisi bu çalışma boyunca kullanılacaktır (bkz. Arslan, 2007)

uzanmakla kalmaz, epistemik cemaatin içsel yapısında da kültürel sermayenin aktarıldığı yapılardır. Bununla birlikte epistemik ağlar nesiller boyunca da özellikle hoca-öğrenci ilişkileneleleriyle uzanır. Bu durumda epistemik ağlar kültürel sermayenin hem mekânsal olarak, hem de zamansal olarak geçişkenliğini mümkün kılmaktadır. Epistemik ağ mefhumu, diğer çalışmalarda bu kadar belirgin ve esaslı bir biçimde ele alınmadığı için Collins'in teorisini bilimin mahiyeti üzerine yapılan çalışmalar arasında ayrıcalıklı bir konuma yükseltir.

Epistemik ağlar üzerinden kültürel sermayenin aktarılmasına benzer bir biçimde, duygusal enerji de aktarılır. Hatırlanacağı gibi Durkheim'ın dini merasimlerinde bireylerin dayanışmasını sağlayan bir duygusal enerjinin mevcudiyetinden söz edilmişti. Mütefekkirlerin merasimlerinde de bireyin kutsal nesnelere/meseleler üzerine yaptığı çalışmalara epistemik cemaat tarafından olumlu veya olumsuz dönütler verilir. Bu dönütlerin olumlu olması bireyin duygusal enerjisini yükseltir ve onu daha fazla çalışma yapmak üzere şevklendirir. Olumsuz olması ise onun duygusal enerjisini düşürür. Bir mütefekkirde duygusal enerjinin yüksek olması oldukça önemlidir. Zira mütefekkirin tüm yenilikçiliğinin ve yaratıcılığının temel kaynağı duygusal enerjidir. Collins bilim psikolojisi alanında yapılan çalışmalardan istifade ederek mütefekkirler için gerekli olan en önemli duygunun *yaratıcılık* (creativity) olduğunu düşünmektedir. Bu duygu ise, tabii olarak duygusal enerjiye bağlı olarak şekillenir. Epistemik cemaat incelendiği takdirde bir kısım mütefekkirin duygusal enerjisinin oldukça yüksek, diğer bir kısmının ise düşük olduğu gözlenebilir.

Duygusal enerjinin epistemik cemaatin bir kısmında yüksek, diğer bir kısmında düşük olması gerçeği ile Collins epistemik cemaatin *tabakalı* bir yapıda olduğunu ortaya koyar. Buna göre epistemik cemaat başlıca üç tabakadan oluşmaktadır: En üstte veya en iç kesimde bulunan tabaka duygusal enerjisi dolayısıyla yaratıcılığı en yüksek mensuplardan oluşan tabakadır. Bu tabakanın mensuplarının sayısı epistemik cemaatin mensuplarının toplam sayısına nazaran oldukça azdır, buna rağmen bu az sayıdaki kişi, epistemik cemaati yönlendiren ve yöneten *otoriter azınlığı* (small numbers) teşkil etmektedir. Otoriter azınlığın kültürel sermayesi de diğer tabakalara nazaran ezici bir üstünlüğe sahiptir. Orta tabakada ise otoriter azınlıkla yakından irtibatlanmış, daha fazla sayıda fakat kültürel sermayesi ve duygusal enerjisi daha az olan mütefekkirlerden oluşmaktadır. En dış veya en alt seviyedeki tabakaya gelince,

bu tabakadaki bireylerin duygusal enerjilerinin veya kültürel sermayelerinin seviyesi düşüktür. Buna rağmen epistemik cemaatin oldukça fazla sayıdaki mensubu bu tabakadadır ve bu tabaka epistemik cemaatin geleceği için hayati öneme sahiptir. Zira bu tabakadaki bireylerin otoriter azınlığın çalışmalarını tekrarlayıcı, yorumlayıcı çalışmaları sayesinde epistemik ağlar nesiller boyunca uzanır. Bu noktada Collins'in teorisinin avantajlarından birisi daha dikkat çeker. Çünkü bugüne kadar yapılan çalışmalar, örneğin Kuhn'un çalışması bilimin mahiyetine ilişkin soruşturmasında otoriter azınlığın eserlerini incelerken, dış tabakada kalan mensupların çalışmalarını ihmal eder.

Marksist ve İzafi bilim yaklaşımlarıyla bu şekilde benzerlikleri ve farklılıkları olan Collins'in bilim sosyolojisi teorisinin pozitivist bilim sosyolojisi yaklaşımıyla da birtakım benzerlikleri ve farklılıkları vardır. Pozitivist bilim sosyolojisi yaklaşımının ilk ve önemli temsilcilerinden biri olan Merton, dönemindeki bilimsel gelişmelerin sonuçlarının birtakım yıkıcı faaliyetlerde kullanılmasından rahatsız olur. Bu nedenle toplumdaki farklı yapıların, farklı ethosları bulunduğunu ve bu ethosların sınırlarının korunması gerektiğini savunur. Mesela siyasi ethos, dini ethosun alanına girmemelidir. Bu sayede toplumsal yapılar *özerklik* kazanır. Bu bağlamda bilimsel ethos özellikle dini ve siyasi ethos tarafından işgal edilmemeli ve böylece bilimin özerkliği korunmalıdır. Bilimin yirminci yüzyılda menfi faaliyetlerde araçsallaştırılması bu ahlaki ilkeye riayet edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Merton'a göre bu ilkeye ancak demokratik ve liberal topluluklarda riayet edilir.

Merton'ın bu düşüncelerinin doğruluğunun ve geçerliliğinin incelenmesi başka çalışmalara bırakılabilir. Fakat Collins'in çalışmasında özerklik mefhumuna iki anlamda yer verildiği gözlenebilir. Bunlardan birincisi epistemik cemaatin diğer toplumsal organizasyonlardan farklı bir yapıda ve onlardan nispeten bağımsız olduğudur. Öyle ki epistemik cemaatin merasimleri bile yer yer diğer tarz merasimlerden farklılaşmaktadır. Özerklik mefhumunun ikinci kullanım biçimi ise Merton'ın kullandığı anlamda bilimsel ethos ile dini veya siyasi ethosların tarih boyunca sürekli olarak geçtiğidir. Fakat Collins bu durumu Merton gibi kati surette bir olumsuzluk olarak ele almaz. Çünkü bu durum zorunlu olarak gerçekleşir. Örneğin dini yapıların güçlü olduğu toplumlarda, mütefekkirlerin dikkatleri (kutsal nesnelere) ister istemez dini içerikli olacaktır. Bu durum kimi zaman çok olumlu sonuçlar vermiştir. Örneğin İslam medeniyetinin ilk dönemlerinde toplumsal yapının

meşgul olduğu dini gündem, İslam mütefekkirlerine bir meseleler yumağı sunmuş ve bunun etrafında bir felsefenin gelişimini sağlamıştır. Ya da siyasi yapılanma yine İslam medeniyetinde felsefenin gelişimine kimi zaman müspet, kimi zaman da menfi yönlerden etki etmiştir. Diğer toplumsal yapıların bilimsel faaliyetlere menfi yönden etki ettiği zamanlar için Collins zımni olarak bilimsel özerklikten yana tavır almaktadır.

Ana hatları bu şekilde özetlenebilecek olan Collins'in bilim sosyolojisi teorisi ve bu teoriyi sunduğu *Felsefelerin Sosyolojisi* isimli eseri iki yönden çok önemlidir. Birincisi, eserin teorik muhtevasıdır ki bu eser, yukarıda arz edildiği gibi yirminci yüzyılın belli başlı bilim nazariyelerinin avantajlı yönlerini kendisinde toplamıştır. İkincisi ise eserde bu teorinin uygulanmasıdır. Collins, felsefe faaliyetinin Avrupa merkezli bir faaliyet olup olmadığının, Batı medeniyetinin dışında kalan medeniyetlerin zihinsel faaliyetlerinin felsefe olarak mı, yoksa düşünce olarak mı değerlendirilmesi gerektiğinin tartışıldığı bu günlerde felsefenin Avrupa merkezli bir düşünsel faaliyet olmadığından ve diğer medeniyetlerin zihinsel üretimlerinin de felsefe olarak isimlendirilebileceğinden yana tavrını koymuştur. Öyle ki, eserinde teorisini hem Doğu felsefi geleneklerine, hem de İslam felsefesini de dâhil ettiği Batı felsefi geleneklerine uygulamıştır.

İşte bu eserin özellikle teorisinin değerlendirilmesinin yapılacağı bu çalışmada ilkin yirminci yüzyılda bir girizgâh olmak üzere yukarıda yüzeysel olarak verilen bilimin mahiyetine ilişkin başlıca yaklaşımların temel tezleri klasik kaynaklarından hareketle sunulacaktır. İkinci olarak ise, Collins'in çatışmacı bilim sosyolojisi teorisi detaylarıyla birlikte sunulacaktır ve bu teorinin sadece 8.-12. yy İslam felsefi geleneklerine ve 16.-17. yy Avrupa felsefi geleneklerine uygulanışı özetlenecektir. Yeri gelmişken belirtelim ki, Collins'in uygulamasının bu çalışmada incelenmeyen kısımları, özellikle Doğu Felsefesine ilişkin bölümleri de önemlidir. Fakat 8.-12. yy İslam felsefi geleneklerinin ve 16.-17. yy Avrupa felsefi geleneklerinin incelenmesinin bu çalışmanın özellikle teoriye yönelik hedefleri için yeterli malzemeyi sağlaması hasebiyle diğer dönemlerin incelenmesi başka çalışmalara bırakılacaktır. Ayrıca Collins'in İslam'ın Batı medeniyetine dâhil edilmesi gibi ön kabullerinin araştırılması veya kullandığı tarihsel verilerin doğruluğunun tespiti de bu çalışmanın sınırları dışındadır. Örneğin İslam medeniyetinde tasavvuf hareketinin doğuşu dönemine ilişkin kullandığı tarihsel verilerin doğruluğuyla veya yanlışlığıyla

bu çalışmada ilgilenilmeyecek, bu dönemler Collins'in okuyuş ve yorumlayış biçimine mümkün merteye sadık kalınarak aktarılacaktır. Bu çalışmanın son bölümünde ise Collins'in çatışmacı bilim sosyolojisi teorisinin olumlu ve olumsuz yönleri aktarılacak, diğer yaklaşım biçimlerinin bu çalışmada incelenen düşünce dönemlerini nasıl incelediği ve bu çalışmalara göre Collins'in ihmal ettiği temel noktalar serimlenecektir.



## 2. BİLİMİN MAHİYETİ

Antik Yunan Medeniyetinde hâkim olan dünyagörüşüne göre evren, düzenli ve akla uygun bir yapıya sahiptir. Evrenin düzenli ve akla uygun yapısı Grekler tarafından kozmos olarak isimlendirilmiştir. Evrendeki düzenin genel ilkelerinin tespiti ile akla uygunluğunun ortaya çıkarılması faaliyetleri neticesinde oluşan birikime *theoria* faaliyeti denir. Antik Yunan düşüncesinde *theoria* faaliyetinin en önemli örneklerinden biri kuşkusuz üzerine odaklandığı konunun sabit, değişmez, genelgeçer ilkelerini araştıran felsefedir. Öte yandan değişebilen, rastlantısal, gelip geçici ve cüz'î olan şeyler ise, oluş olarak isimlendirilir. Bu bağlamda felsefe, *physei* (tabiat) alanında gerçekleşen ve bilgisi tecrübî gözlemlerle kazanılan oluşun değil de; değişmeyen, sabit olmayan görünür gerçekliğin arkasındaki varlığın bilgisini araştırır (Özlem,1996, 32).

Filozofların *theoria* faaliyetinin çağrışımlarından ötürü Antik Yunan felsefi geleneği, Antik Yunan bilim geleneği olarak da ifade edilebilir<sup>3</sup>. Bu nedenle felsefenin bir tür bilim olduğu iddiası, bilimin yeni bir tanımını gerektirmektedir. İhtiyaç duyulan bu tanım, Alparslan Açıkgenç tarafından literatüre kazandırılmıştır. Bu tanım oluşturulurken bilginin bilime dönüşme süreci anlatılır. Buna göre, bir dünyagörüşü içerisinde oluşan belirli sorunlar setine, bilgi erbabı tarafından birtakım çözümler getirilir. Çözümler sorunlar setinin etrafında, bilgi kümelerinin oluşmasını sağlar. Bir süre sonra bilgi kümeleri belirli yöntemlerle incelenmeye başlanır ve sınırları tespit edilir ve bilgi kümesi disiplin haline gelir. Son aşamada disiplin isimlendirilir, isimlendirilen bu disipline artık bilim denebilir. Bu süreçlerden geçen

---

<sup>3</sup>Hâlihazırdaki koşullardan geçmişe bakılarak işleyen tarih yazımı anlayışına whiggism denir. “Bilim”(“Science”) kavramının şu anki anlamda kullanımı on dokuzuncu yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. Daha öncesinde ise bilim değil, tabiat felsefesi vardır. Bu açıdan bakılacak olursa örneğin, Galileo'nun çalışmalarına bilimsel demek ya da bilimler tarihi diye bir disiplinden söz etmek Whiggish bir tutum olur. Fakat bilim kavramına yeni bir tanım getirme olanakları da mevcuttur, bu durum da bizi whiggish bir tutumdan kurtaracaktır, ayrıca sosyal bilimlerin statüsü üzerine yapılan tartışmalara yeni bir soluk getirme potansiyeline sahiptir.

bilimin Açıkgenç tarafından yapılan tanımı şudur: “Bilim, açık seçik tanımlanmış bir konu etrafında, belli bir yöntemle elde edilen nazariyeler bütünlüğünün bilimsel bilinç sayesinde adlandırılmasıyla oluşan düzenli bilgi kümesidir,” (Açıkgenç, 2008, 20). Söz konusu nitelikleri taşıması hasebiyle de felsefe bir sistem bilimidir.

Bu bölümde, çalışmada bilimin mahiyeti hususunda yine Açıkgenç’in çerçevesinden hareketle bilimin oluşum sürecine ilişkin tespitlerindeki bilimin oluşumunun ilk iki aşaması, bilimin mahiyetine ilişkin çalışmalar yapan disiplinlerin müktesebatından istifade edilerek incelenecektir. Açıkgenç’in bilimin oluşumu sürecinde ilk etapta incelediği aşama dünyagörüşü aşamasıdır. O, bir toplumun çeşitli yollarla ve belki de uzun bir vadede bireylerde oluşan dünyagörüşünden bahseder. Sürecin ikinci aşamasında, bilgi erbabının bir sorun etrafında nazariyeler üretmesinden bahseder. Ancak, bilimin teşekkülünden sonra dahi bilimsel faaliyeti mümkün kılan dünyagörüşünün ve bilgi ya da bilim erbabının sürekliliğine ihtiyaç vardır (Açıkgenç, 2008, 123). Bilimin tarihsel ve toplumsal boyutlarına ilişkin mahiyeti tespit edilmelidir. Bu durumda, “dünyagörüşünün” kültürel gönderimlerinden dolayı bilim epistemolojisi; “bilgi/bilim erbabının” içerimlerinden dolayı bilim sosyolojisi; bilimin oluşumunun bir süreç içerisinde gerçekleşmesinin tarihsel gönderimlerinden dolayı “bilim tarihi” ve son olarak mahiyet araştırmasının bizatihi bir theoria faaliyeti olmasından dolayı bilim felsefesi gibi bilimin mahiyetini soruşturan disiplinlerden hareketle bilimin tarihsel ve toplumsal boyutları tespit edilecektir. Bununla birlikte bölümde bilim felsefesinin, bilim sosyolojisinin, bilim antropolojisinin temel yaklaşımlarının klasik örneklerinin temel iddiaları ele alınacaktır. Bilim tarihine ise bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi başlıklarında yer verilecektir.

## **2.1. Bilimin Felsefi Temeli**

Bilim felsefesinin temel meselelerinden biri nesnellik-izafilik meselesidir. Epistemolojik bağlamda nesnellik; varlığın bilgisinin, insandan bağımsız olarak mevcut olan dışsal gerçekliğin hakikatının ve tabiatının belirlenmesinde mutlak, genel geçer, sürekli ve tarihsel olmayan, külli bir çerçevenin var olduğu ve buna erişilebileceği fikrinin savunulmasıdır. Nesnelliği savunan filozoflar için bir filozofun asli görevi bu çerçeveyi bulmaktır. Öte taraftan epistemolojik bağlamda izafilik ise, filozofların en temel kavramlarının dahi özel bir kavramsal şemaya, hayat biçimine, topluma veya kültüre göre şekillendiğini öne sürer. Bu bağlamda,

objektivistler uygun bir temel, sabit kategorik bir şema buldukları her zaman sabit, ebedi, nihai, kesin ilkeler ortaya koymaya yönelirken, izafiliği savunan filozoflar objektivistleri tarihsel ve istikrarlı yapıdaki herhangi bir ilgi nesnesini, aslında öyle olmadığı halde onun ebedi ve sürekli olduğunu savunmakla itham ederler.

Tarihte epistemolojik anlamda nesnelciliğin ortaya çıktığı hemen her dönemde, bunun karşısında bir epistemolojik izafilik teşekkül etmiş ve bu ikisi arasındaki tartışma günümüze kadar gelmiştir. Nesnelciler ile izafiliği savunan filozoflar arasındaki tartışmanın kökleri Antik Yunan felsefe geleneğinde *theoria* faaliyetini yürüten ve bu faaliyetin önemli bir savunucusu olan Platon'la, felsefi ilgilerini insani-toplumsal dünyaya yönelten Sofistlerle mücadelesine kadar geri götürülebilir (Bernstein, 2009, 12). Platon sonrası dönemlerde epistemolojik nesnelcilik; metafizik realizm (Aristoteles), metafiziksel subjektivizm (Descartes), transandantal subjektivizm (Kant) ve bilimsel nesnelcilik (pozitivizm) gibi çeşitli dönüşümlerle varlığını sürdürmüştür. İzafilik ise yirminci yüzyılda özellikle hermeneutikçi gelenek, Fransız tarihsel epistemoloji<sup>4</sup> hareketi veya postmodern düşünce geleneklerinde nesnelciliğe meydan okumuştur. En radikal çeşitlerinde söz konusu felsefe akımları, bilimin herhangi bir mahiyetinden söz edilemeyeceğini savunmasına rağmen izafiliğin kendisini temel aldıkları için, zımni olarak izafi bir mahiyet anlayışını ortaya koymaktadır (Bernstein, 2009, 13).

Bu bağlamda bilimin mahiyeti üzerine yapılan tartışmaların başlıca iki ana felsefi yaklaşım üzerinden sürdüğü söylenebilir: Mahiyetçi, nesnelci, külli yaklaşım ve nominalist, izafi ve tarihselci yaklaşım (Özlem, 2002, 53). Bu çalışmada tarih boyunca çeşitli örnekleri olan mahiyetçi bilim yaklaşımı, modern bilimin temellerinin Rönesans döneminde atılması hasebiyle, bu dönemin bilim anlayışından başlanarak yirminci yüzyılın yerleşik bilim anlayışı olan mantıksal pozitivizme kadar sunulacaktır. Öte taraftan izafi, nominalist yaklaşım ise, felsefe ve bilimlerde dahil olmak üzere insan ürünü olan her şeyin toplumsal, tarihsel ve kültürel boyutları olduğunu savunan Vico'dan hareketle hermeneutikçi geleneğin ve Fransız nominalistlerinin<sup>5</sup> düşünceleri üzerinden aktarılacaktır.

---

<sup>4</sup>Bu filozoflar kendi hareketlerini tarihsel epistemoloji hareketi olarak isimlendirmemiş de sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda böyle bir isimle anılırlar.

<sup>5</sup>Hermeneutikçi gelenekle Fransız Nominalistlerinin başlattığı hareket, bilim felsefesi için benzer savları ileri sürse de talihsiz bir biçimde birbirlerinden bağımsız olarak gelişmiştir.

### 2.1.1. Mahiyetçi Bilim Felsefesi ve Tarihsel Dönüşümleri

Bir varlığın ya da nesnenin mahiyeti, nesnenin kendisiyle kaim olduğu (tüm değişimlere rağmen değişmeyen ve o şeyi, o şey yapan) ve onu bir cinse dâhil eden ve nesneyi başka nesnelere ve başka cinslerden ayıran ayırt edici nitelikleri ve nesnenin değişmeyen, sabit ve sürekli yönüdür. Bu bağlamda mahiyetçilik tüm değişimlere rağmen bir şeyin hiç değişmeden kalan bir kendiliği bulunduğunu öne sürer. Bununla birlikte nesnelere gibi kavramların da bir mahiyeti olabilir. Kavramların mahiyeti ise, hangi koşulda olursa olsun kavramların değişmeyen, sabit, evrensel ve zorunlu gerçekliklerine işaret eder. Mahiyetçi bilim yaklaşımını savunan filozoflar, bilim kavramının da hiçbir zaman değişmeyen, sabit, külli, nesnel yön veya yönlerinin bulunduğunu öne sürerler (Özlem, 2002, 53). Mahiyetçi felsefe ve bilim anlayışının temsilcileri modern dönemde Bacon, Descartes, Kant, Hegel gibi filozoflar; yirminci yüzyılda ise, Mantıksal Pozitivistlerdir. Bu bağlamda, Modern bilim mercek altına alınacak olursa, temellerinin yeniçağda atılması nedeniyle yeniçağ felsefesinin bilhassa epistemolojisinin özellikleri incelenmelidir.

Yeni Çağın ilk dönemlerinden bu güne bilimsel bilginin kaynakları hususunda süregelen en önemli tartışmalardan biri empirizm-rasyonalizm tartışmasıdır. Bu iki akım nesnel, külli, genel geçer bilginin edinilmesinin mümkün olduğu hususunda mutabıktır, fakat bu bilginin kaynakları, yöntemleri ve ölçütleri hususunda ihtilafa düşerler. Empiristler, doğuştan hiçbir veri ve ilke taşımayan zihnimizin tecrübelerimiz sayesinde şekillenerek tabiatın bilgisini edindiğini, dolayısıyla nesnel bilginin tecrübî bir yöntemle mümkün olduğunu iddia ederler. Rasyonalistler ise, zihnimizin a priori olarak sahip olduğu matematiksel ilkelere uygun olarak tabiatın işlediğini ve bu ilkeler doğrultusunda edinilecek bilginin nesnel ve külli olacağını iddia ederler.

Tartışmanın tarihsel dönüşümünde karşılaşılabilecek önemli isimlerden biri Kopernik'tir. Cizvit eğitim sisteminde yetişen Kopernik, Batlamyusçu kozmoloji modelinin birtakım meselelere cevap verememesi nedeniyle yaptığı araştırmalar neticesinde 1543 yılında, *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine*'yi yayınlamıştır. Bu eserde Kopernik seleflerinin ve çağdaşlarının hilafına dünyanın hareketli olduğunu ve evrenin merkezinde olmadığını öne sürmüştür (Henry, 2011, 16-18). O, bu düşünceye Antik Yunan felsefesinde üretilen birtakım Pitagorasçı metinler sayesinde

ulaşmıştır<sup>6</sup>. Bu eserin önemli özelliği, yine Pitagorasçı ve Platoncu felsefeden ilhamla, dönemin yerleşik felsefi yönteminden, farklı bir yöntem kullanılarak oluşturulması olmuştur (Kuhn, 2007, 230). Kopernik'in tüm itirazlara rağmen ısrarla savunduğu bu yöntem, çağdaşlarının tabiat felsefesinde geçersiz kabul ettiği soyut ve matematiksel bir yöntemdir<sup>7</sup>. Yeniçağın başlarında, tıpkı Kopernik gibi Cizvit eğitim sistemi<sup>8</sup> içerisinde yetişen ve Kopernik'in düşüncesini savunmakla öne çıkan Galileo da, döneminde etkisini sürdüren Aristoteles fiziğinin yine birtakım meselelere cevap veremediğini fark etmiştir. O da, Kopernik gibi matematiksel yöntemler kullanarak, serbest düşme, atışlar gibi hareket nazariyeleri üzerine çalışmıştır (Henry, 2011, 23).

On yedinci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Descartes da *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı 1637'de kaleme almıştır. Descartes bu eserinde kırılmanın yasaları, gökkuşağının nedeni ve soyut cebirsel problemlerin uzaysal ve geometrik bakımdan nasıl tanımlanabileceği meselelerin incelenmesine giriş yapmıştır (Henry, 2011, 26). Bu eserin önemi, kendisinde felsefi yöntem sorununun ele alınması ve ilerleyen dönemlerde benimsenecek matematiksel, mekanik doğa felsefesine yeni bir metafizik oluşturma çabasının ilk adımı olmasıdır. Descartes aynı zamanda modern dönemi karakterize eden ve metafiziksel subjektivizm olarak da isimlendirilen özne-merkezli felsefeyi başlatmıştır. Onun matematiksel ilkeler uyarınca düşünen öznesi, tarafsız, tarihsel ve toplumsal bağlamından kopuk, kısaca nesnel bilgiye ulaşabilecek bir öznedir. Bu üç figürün konumuz açısından önemli olmalarını sağlayan ortak yönleri güvenilir, nesnel bilgiyi matematiksel yöntemler kullanılarak oluşturulmuş bir tabiat felsefesinde aramalarıdır.

Dünya resminin matematikselleştirilmesi projesinin, başka bir ifadeyle tabiat felsefesinin matematiksel yöntemler kullanılarak yeniden inşa edilmesinin zirvesi olarak Newton'un çalışmaları kabul edilir. Newton 1687 yılında *Tabiat Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'ni yayımlar. Newton bu çalışmasını, Kopernik, Galileo ve Descartes gibi filozofların, fikir çevrelerine tabiat felsefesinin, aklın matematiksel ilkeleriyle ilişkili olduğunu kabul ettiren çalışmalarının oluşturduğu zeminde

---

<sup>6</sup> Bu konuda Kopernik'in çalışmalarını İslam medeniyetinde yapılan çalışmalardan aldığını iddia eden çalışmalar da mevcuttur (bkz. Ragep, 2007).

<sup>7</sup> O dönemler, üniversitelerde hâkim olan anlayış, bilimsel çalışmalarda matematiksel yöntemleri kabul etmemekteydi. Hatta matematik itibarlı bir çalışma alanı değildi. Matematiğin öneminin artması uzun bir zaman almıştı.

<sup>8</sup> Cizvit eğitim sisteminde matematikle tabiat felsefesinin aynı anda verilmesinin önemsenmekteydi. Bu nedenle iki filozofun da Cizvit eğitim sisteminde yetiştikleri vurgulanmıştır.

yayınlamıştır. Çalışmada, gezegenlerin güneş etrafında dönüşlerinin ve hareketlerinin yasaları matematiksel ispatları yapılarak tespit edilmiştir (Henry, 2011, 28). Bununla birlikte bu eserde Aristoteles'in *gai* fizik anlayışının yerine tam olarak mekanik bir fizik anlayışının ikamesini gerçekleştirilmiş olması önemlidir. Artık tabiat, matematiksel yasaların belirlediği mekanik bir yapı olarak düşünülecektir.

Yeniçağda epistemoloji tartışmalarının tecrübî kanadında ise, önemli tesirleri olan filozof Francis Bacon vardır. Dönemin etkili aktörlerinden olan ve tecrübî yöntemi geliştiren zanaatkârların çalışmalarından etkilenen Bacon, tecrübî yöntemin en ünlü ve katı savunucusu olarak bilinmektedir. Bacon, yukarıda ismi geçen dört figürün aksine matematiksel bir yöntemle tabiatın anlaşılabilirliğini reddetmiştir. Fakat bu dört isimle kendisinin bulunduğu ortak payda Orta Çağ'a damgasını vuran Aristotelesçi felsefeye olan itirazdır. Aristoteles'in mantık kitabı *Organon*'a nispeten, bilginin insan türünün faydası için kullanılmasını sağlamak gayesiyle kaleme aldığı *Novum Organum*'da Bacon, doğa felsefesi için Skolastik kıyas mantığı yerine, yeni bir yöntem ve tümevarımcı bir mantık önermiştir. Bacon'ın önerdiği yeni yönteme göre herhangi bir hipotez öne sürülmeksizin, olgular toparlanarak, tek tek bir olgular tablosuna kaydedilir. Sonrasında bu olgulardan hareketle bir teori geliştirilir (Henry, 2011, 35-36). Empirist geleneğin en katı savunucusu olan Bacon'un yanına, en yetkin savunucusu olarak John Locke eklenebilir. Locke'un geliştirdiği epistemoloji daha sonra pozitivizmin temeline alacağı bilgi teorisidir (Benton, 2009, 24). Locke, *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*'de, felsefenin ilgilendiği tanrı, ruh, evren, madde gibi meseleleri incelemekten önce insanın bilme yetisinin araştırılması gerektiğini savunur. Çalışmasının nihayetinde vardığı nokta, insan zihninin boş bir levha olup, insan zihninin rasyonalist filozofların iddia ettiği gibi mantıksal ve matematiksel idelerle a priori olarak donatılmadığı, bunlar da dâhil olmak üzere insanın tüm bilgisinin yegâne kaynağının duyu ve tecrübe verileri olduğudur (Özlem, 2008, 41).

Bilginin kaynağı meselesi ile ilgili süregelen empirizm-rasyonalizm tartışmasına yeni bir soluk katan en önemli filozof ise Kant'tır. Kant, evvela klasik metafizikçilerin üzerine tüm sistemlerini oluşturdukları tanrı, varlık, oluş, gibi meselelerden değil de insanın epistemik mekanizmasından hareket eder. Çünkü o, fizik alanında sadece âlimlerin konuşmasına rağmen, metafizik alanında deyim yerindeyse, ister âlim olsun, ister cahil olsun herkesin serbestçe at koşturduğuna

tanık olmuştur (Kant, 1929, 25). Kant, önceki birçok filozof gibi alimin cahilden ayırt edilememesine neden olan spekülâtif felsefenin tuzağına düşmek istemez. Bunun için insanın bilgisinin sınırlarını araştıran Kant, tabii dünyanın hakiki durumu olan numenlerin, tanrının, ahiret hayatının, bu sınırlar içerisine giremeyeceğini düşünür. Fakat tüm insanların epistemik mekanizmalarının aynı olması gerekçesiyle de fenomenlerin/görünüşlerin bilgisinin mümkün olup, araştırılabileceğini söyler. O, bilginin kaynağı olarak, hem rasyonalist filozofların düşüncelerinin temeline aldığı aklın/zihnın, hem de empirist filozofların temel olarak kabul ettiği tecrübenin sentezini yerleştirir; fakat her iki geleneği de eleştirerek kendi transandantal felsefesini oluşturur. Kant için bilgi, tecrübe vasıtasıyla oluşmaya başlar, ancak tek başına bilgi ile sonuçlanmaz. Bilgi, dış dünyadan edindiğimiz tecrübelerin akılsal formlarımız ile karşılaşması ve bu formlarda işlenmesi sonrasında üretilir. Akılsal formların tüm rasyonalist geleneğin iddia ettiği gibi doğuştan olmadığını, sadece öznenin tecrübe esnasında sahip olduğu a priori formlar olduğunu öne sürer. Aynı zamanda tecrübenin bilgi kaynağı olduğunu öne süren empiristlerin iddialarını da tecrübenin kendisinin bile akılsal yapıların biçim verici etkinliğinden kurtaramadığı gerekçesiyle eleştirir. Kant için her iki kaynak eş zamanlı çalışır (Özlem, 2008, 60-61). O, bilginin tecrübeler ile akılsal formların eş zamanlı bir çalışmasını tecrübesiz kavramların kör, kavramsız tecrübelerin ise boş olduğu yönündeki düşünceleriyle özetler.

Döneminin felsefi/bilimsel çalışmalarıyla da yoğun bir şekilde ilgilenen ve bu yönde çeşitli eserler de veren Kant, *Tabiat Bilimlerinin Metafiziksel Temelleri*'ni yayımlar. Bu çalışmada Newton'un *Tabiat Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'ni incelenmiştir. Newton'un eserinin, Kant'ın ilgisini çekmesinin nedeni, *Teorik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu transandantal, soyut felsefesinin kusurlu olmakla birlikte somut bir örneğini teşkil ettiğini düşünmesidir (Friedman, 2015, 194). Kant, bu eseriyle *Principia*'nın ilkelerinin ve madde, hareket, uzayın doldurulması, eylemsizlik gibi kavramlarının eleştirel, metafiziksel tahliline girişir. Kant, Newton gibi matematiksel fizikçilerin madde, hareket, eylemsizlik gibi tecrübî kavramların akılsal/matematiksel ilkeleri yönetmesine izin vermek istememelerine rağmen bunu temellendiremediklerini fark eder (bkz. Kant, 2004). İşte bu noktada Kant'ın transandantal felsefesinin tecrübî verilerin, a priori akılsal formlardan geçerek bilgiyi oluşturduğu iddiası devreye girerek söz konusu meseleyi çözebilmektedir.

Kant'ın da önemli temsilcilerinden biri olduğu, Aydınlanma Düşüncesi'nin bilgi ve bilim anlayışını, yine Kant'ın düşüncelerinde görmek mümkündür. Bu dönemin kendine has özelliği, yukarıda belirtilen nedenlerle metafiziğin felsefeden dışlanmasıdır. Oysaki metafiziğin felsefe etkinliğinde temellerin tespiti gibi önemli bir işlevi vardır (Bernstein, 2009, 19). Metafiziğin dışlandığı bu dönemde felsefe faaliyeti için yeni temeller aranır. Bu dönemde metafiziğin yerine ikame edilen temel, başkalarının vesayetinden, ergin olmama durumundan kurtulmuş; değerlerden, içgüdülerden, tarihten, kültürden, toplumsal bağlamdan yalıtılmış saf akıldır (Hekman, 1999, 15-17). Aydınlanmanın bu temeli aşağıda takip edileceği gibi pozitivism üzerinden mantıksal pozitivism'e nüfuz etmiştir.

Tabiat biliminde yasaların bulunması gibi vuku bulan fevkalade gelişmeler ve dönemin toplumsal-fikri atmosferinin oluşturduğu ortam, on dokuzuncu yüzyılda Fransız düşünür Auguste Comte'u, tespit edilen tabiat yasaları gibi toplumsal dünyanın yasalarını aramaya itmiştir. Öyle ki, sosyolojinin kurucularından biri olarak kabul edilen Comte'un sosyoloji için önerdiği ilk isim "toplumsal fizik" olmuştur (Bal, 2004, 104). Yaptığı çalışmalar neticesinde Comte, toplumsal dünyayı belirleyen üç hal yasasını ortaya atmıştır<sup>9</sup>. Buna göre toplumlar tabiatı sırasıyla dini/mitsel, felsefi/metafiziksel ve bilimsel dünya görüşleri içerisinde anlama, algılama, yorumlama faaliyetlerini yürütür. Külli, nesnel bilgiye ancak bilimsel dünyagörüşüne sahip toplumlardaki insanlar ulaşabilir. Bu düşünce kısa bir süre içerisinde benimsenir ve pozitivism olarak bilinen akımı doğurur. Bu akımın etkisiyle yegâne nesnel bilgi türü olan, bilimsel bilgi aşırı bir şekilde yüceltilir ve diğer bilgi türlerinin itibarı sarsılır (Lecourt, 2013, s. 24).

Ne var ki, bilimlerdeki gelişmelerden önemli ölçüde etkilense de pozitivism kendini asla saf bir empirizm olarak sunmamıştır. Pozitivism, esasında toplumsal

---

<sup>9</sup>Pozitivist anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan Auguste Comte'un üç hal yasası Bilgi/Bilim Sosyolojisi disiplinlerinin ortaya çıkmasında da önemli olmuştur. Comte için toplumlar tarihte ilerleme kaydederken, her aşamada siyasal ve toplumsal düzen ile geliştirilen bilgi sistemi arasında sıkı bağlar bulunur. Comte, toplumların geçirdiği teolojik, metafizik, pozitif evrelerde insan zihninin tabiatı gereği farklı şekillerde işlediğini savunur. Comte, söz konusu ilerleme sürecinde ortaya çıkan bilginin bireylerin değil, toplumun hatta insanlığın tarihsel birikimi sayesinde üretildiğini ve insanlığın ortak malı olduğunu söyler. Comte bilginin toplumsal ve tarihsel bağlamına vurgu yapsa da, bilgi-toplum ilişkilerinde bilgiye öncelik tanır. Öyle ki, bilgiyi oluşturan fikri yapıda meydana gelecek kaos, toplumu da kaosa sürükleyecektir. Comte'un ortaya koyduğu sosyal fizik sayesinde, mütefekkirler arasında düzen sağlanacaktır. Bunun neticesinde oluşturulan bilimsel toplumda, toplumsal durumlar ve problemler önceden kestirilerek problemlerin ortaya çıkışı engellenecektir. Sosyal fizik projesi, bilginin sosyal boyutunu inceleyen bilgi/bilim sosyolojisi alanındaki temel yaklaşımlardan biri olan, pozitivist bilgi/bilim sosyolojisine temel teşkil etmiştir (Bal, 2004, 103-104).



yapılar ile bilgi sistemlerinin ilişkisine yaslanan temelleriyle tecrübeyi yadsımaksızın, tefekküre dalmayı sağlayacak bir spekülasyon sayesinde bilginin üretildiğini öne sürmüştür. Ancak, Ernst Mach'ın pozitivistliği Viyana'ya taşıma biçimi bilgi-toplum ilişkilerini ve bilginin oluşumunda spekülasyonun önemini göz ardı ederek, pozitivistliği farklı bir çehreye büründürmüş ve kendini tecrübî geleneğe bağlamıştır (Lecourt, 2013, 107). Mantıksal Pozitivistler ismini alan ve Viyana Çevresi olarak da bilinen filozoflar fikri dünyada çok önemli bir etkisi olan bilimin mahiyetini sorunsallaştırmıştır. Onlara göre, iki tür bilgi vardır: Bilimsel bilgi ve bilimsel olmayan bilgi. Aslında Hegel'e tepki olarak ortaya çıkan çeşitli felsefi hareketlerden ilhamla felsefi-metafizik bilginin geçersizleştirilmesi projesinde Kant'ı takip eden Yeni Kantçı filozoflardan etkilenen bu okulun amacı, zaten mevcut olan bilimin dünya betimlemesi ameliyesinden spekülatif/olgusal olmayan felsefenin el etek çekmesini sağlamaktır (Bal, 2004, 13-14).

Mantıksal Pozitivistliğin mahiyetçi, külli bir bilim anlayışıyla yaptığı tanıma göre bilim; tecrübe ve gözlemlere dayanarak, olay ve olguların genel, yasalı bilgisini üretme faaliyetidir (Özlem, 2002, 56). “Yasalı bilgi” ifadesi, olay ve olguların tekrarlanabilmesi sayesinde bilginin denetlenmeye, doğrulanmaya açık oluşunu ifade eder. Mantıksal Pozitivistler için doğrulanabilecek bilginin en önemli özelliği anlamlı önermelerden oluşmasıdır. Anlamlı bir önerme ise ancak olgulardan çıkarılabilir. Bu doğrultuda olgulara dayanmayan her türlü felsefi, metafiziksel spekülasyon bilim-dışıdır. Olgusal önermeler hem Baconcu tecrübî-tümevarım yöntemi, hem Descartes'ın rasyonalist tümdengelimci yönteminin sentezi olan bir yöntemle toparlanarak bilimsel faaliyet gerçekleştirilir (Özlem, 2002, 57). Söz konusu yöntem; olgular hakkında, deney ve gözlemler yapılması, gözlem ve deneyler sonucu genellemelere gidilmesi (tümevarım), genellemelerden varsayımlar üretilmesi (tümdengelim), varsayımların deney ve gözlemlerle sınanıp doğrulanması ve böylece yasaların elde edilmesi aşamalarından oluşmaktadır (Bal, 2004, 11-12).

Burada bilimin iki temel özelliği dikkat çekmektedir: Yasalara kendisi vasıtasıyla ulaşılan tümevarımsal yöntemin malzemesi olan, olay ve olgulardan oluşan tecrübî temeli ile yasalardan hareketle teoriler üretilmesini sağlayan bilimin rasyonel, külli, mantıksal yapısı. Söz konusu iki epistemolojik özellikte birlikte yapılan bilimsel faaliyetin nesnel sonuçlara sahip olması için birtakım ahlaksal şartların da yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunlar; failerin/bilim adamlarının

ahlaksal, dini ve estetik değer yargılarından; insani eğilim, istek, arzulardan ve kişisel veya grupsal çıkarılardan tamamen arınık olmasıdır (Özlem, 2002, 57). Nihai anlamda, herhangi bir bilimsel faaliyette, söz konusu epistemolojik ve özellikle ahlaki özellikler sağlanırsa genel geçer, nesnel ve külli olan bilimsel bilgi elde edilebilir. Bu şekilde Mantıksal Pozitivistlerle yirminci yüzyılda hâkim olan mahiyetçi bilim felsefesine, izafi bir bilim felsefesi anlayışını savunan filozoflarca çeşitli yönlerden eleştiriler getirilmiştir.

### **2.1.2. Nominalist/İzafi Bilim Felsefesi ve Temsilcileri**

Nominalizm, felsefe tarihinde Sofistlerden ve septiklerden itibaren mahiyetçiliğin karşısında konumlanan bir felsefi akımdır. Nominalistler için bir şeyin aynı cinsten diğer şeylerle ortak, sabit ve değişmeyen yönü olarak tanımlanan mahiyeti, sadece bir kurgudur. Umumi, külli kavramların, şeylerden bağımsız bir varoluşu yoktur. Kavramlar, şeylere verdiğimiz adlar yani dilsel ürünler olmaktan öteye geçemezler. Nominalistlere göre küllilik, cüz'i nesnelere incelememizi kolaylaştırması amacıyla üretilen mantıksal tasarımlar, yapılarıdır (Özlem, 2002, 54). Dolayısıyla külli olana denk düşen varlık gerçek dünyada olmayıp, sadece düşüncede içkindir. Yani, gerçek dünyada bulunan varlıkların zihinde var olan adlarıdır. Mahiyetçiliğin felsefe tarihinde, nominalizme karşı oldukça baskın bir şekilde geliştiği yadsınamasa da o, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarihselcilik ve devamı olan felsefi hermeneutik yollarıyla kendisine tezahür olanağı bulmuştur (Özlem, 2002, 59). Bu bağlamda mahiyetçi bilim anlayışına, çarpıcı hatta yıkıcı eleştiriler getiren nominalist bir bilim anlayışı teşekkül etmiştir. Nominalist, izafi bilim anlayışını savunan filozofların mahiyetçi bilim anlayışına yönelttikleri eleştiriler, onun yapısına ve yöntemine yönelen epistemolojik temelli eleştiriler ve kültürel/tarihsel temelli eleştirilerdir. Bu eleştirilerin her iki çeşidi de mahiyetçi bilimin nesnellliğini tehlikeye soktuğu için, nominalist bilim anlayışına izafi bilim anlayışı da denebilir.

Nominalistlerin eleştirilerinden ilki Mantıksal Pozitivistlerin olguların tekrarlanabilmesi sayesinde geliştirdikleri doğrulamacılığa yöneliktir. Yukarıda arz edildiği gibi, Mantıksal Pozitivistlerin tanımladığı mahiyetçi bilim, olgulara dayalı tecrübe ve gözlemlerle, tümevarımsal ve tüm dengelimsel yöntemlerin kullanımı sonrasında oluşturulan, denetlenebilen ve sürekli tekrarlanarak doğrulanabilen bir yapıdadır. Bilimin söz konusu işleyişi sonrasında yegâne külli ve geçerli bilgi türü

olan bilimsel bilgi, bilimsel olmayan bilgiden ayırt edilir. İşte bu noktada, Nominalistler hiçbir şeyin tam ve eksiksiz olarak doğrulanamayacağını düşünürler (Özlem, 2002, 60).

Mahiyetçi bilime getirilen ikinci eleştiri ise, metodolojik bir eleştiri olup üretilen bilginin hiçbir zaman olguya tam olarak denk düşmeyeceği ve olguya örtüşmeyeceğidir. Çünkü bilim insanının tecrübeleri ve gözlemleri hiçbir zaman kendi kişisel eğilimlerinden, durumlarından kısaca bütünlüğünden koparılmış, izole edilmiş bir biçimde nötr olmaz (Özlem, 2002, 61). Bunun aksi muhayyeldir ve gerçek dünyada imkânsızdır. Dolayısıyla Mantıksal Pozitivistlerin öne çıkardığı nesnellik ve nötralite nominalistlere göre mümkün değildir.

Söz konusu mahiyetçi bilim anlayışına getirilen önemli eleştirilerden bir diğeri de bilimsel yöntemlerin ve kuralların mutlak, külli ve genelgeçer oluşu iddiasına getirilir. Bilimdeki genelgeçer yöntem ve kurallar, aslında bilim insanlarının kendi aralarında kabul ettikleri bir çeşit *örfe* (convention) dayanır (Bolay, 2010, 13). Yöntem ve kurallar genelgeçerliklerini bu örften alır. Farklı bir zaman diliminde, farklı bir örf yeni bir yöntem ve kural dizisinin kabulü ile sonuçlanabilir. İlerleyen bölümlerde ayrıntılarına girileceği gibi, bilim felsefesinde yapılan birtakım çalışmalar bilim tarihinde böylesi örneklere bolca şahit olduğunu göstermektedir (bkz. Kuhn, 1970). Tarih boyunca bilimsel faaliyetlerin tamamı “dogmatik düşünce biçimleri”<sup>10</sup> ismi verilen yapılar içerisinde gerçekleştirilmiştir (Rothacker, 2008, 22). Ayrıca özellikle bilim adamlarının genel geçerliğe ulaşırken kendi aralarında kurdukları örf odaklanan çalışmalar yapan Fransız nominalistlerine kısaca değinilmesi gerekmektedir.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk on beş yılında Emile Boutroux pozitif bilimleri eleştiri hareketini başlatır.<sup>11</sup> Bu hareket doğrudan doğruya felsefeden doğmuş bir hareket olmayıp bir grup fizikçi ve matematikçi düşünür tarafından yürütülmüştür. Bu harekete mensup düşünürlere Fransız Nominalistleri denir. Pozitif bilimleri eleştiri hareketine katılan Fransız Nominalistlerinden en önemlileri fizikçi Pierre Duhem ve matematikçi düşünür Edouard Le Roy’dur (Bolay, 2010, 22).

---

<sup>10</sup> “Dogmatik düşünce biçimleri” ifadesi, Alman filozof Rothacker’e aittir. Rothacker’in düşüncelerine aşağıda değinilecektir.

<sup>11</sup>Emile Boutroux’nun çalışmaları pozitif bilimleri kökten yadsımayı değil, onlara bir sınır çizerek; ahlak, din, sanat gibi alanları pozitivistlerin dejenerasyonundan korumayı amaçlamıştır.

Pierre Duhem fiziksel kanunların matematiksel sistemlerden oluştuğunu ve olguların etraflıca bir bilgisi olmaktan ziyade olguların basit bir tasavvurunu sağlayan sembollerden ibaret olduğunu savunur. Bilim tarihine dair çalışmaları sayesinde fikirlerini oluşturan Duhem'in nominalizmi iki esasa dayanır: Olguyu bilim adamları yaratır ve söz konusu yaratım edimi bilim adamlarının kendisine uyduğu örf vasıtasıyla gerçekleşir. Ona göre tecrübeler teorik bir yorumu da ihtiva eder. Ayrıca gözlemlerin de bilim insanının sahip olduğu teorik donanımın aracılığıyla sembolik ve soyut temsillerden toparlandığını iddia eder. Bu durumda bilim adamının eseri olan olgular ve olgulardan çıkarılacak yasalar mutlak, külli hakikat hakkında bilgi vermeyecek, sadece bir aktivite olacaktır (Bolay, 2010, 42-43).

E. Le Roy'a göre ise, matematiksel ilkeler tamamen arzu ve kişisel eğilimlere tabi olup bilimlerdeki her şey bu örfeye dayalı yapay ürünlerdir. Bilim insanları kendilerini çevreleyen dünyaya kendi zihinsel nizamlarını, nedenselliklerini ve belirlenimleri yüklerler. Elbette bilim tamamen bilim adamlarının keyfi temayüllerine bağlı değildir. Bilim, bilim adamları arasındaki örfeye kaçınılmaz bir şekilde tabidir ve bilimin gelişim sürecinde sabit olan birtakım unsurlar olabilir. Bilimin ilerlemesinde sabit olan unsurları tespit etmek için Le Roy teorileri inceler. Teorinin içerdiği semboller ile gerçek dünya arasındaki münasebet, teorilerin sürekli değişiminden dolayı sabit değildir. Ayrıca semboller de sürekli değiştiğinden sabit değildir. Ona göre incelemelerinin sonucu bilimlerin sabit, değişmeyen tek hakiki unsurunun değişim olduğunu ortaya koymuştur (Bolay, 2010, 48-50).

Mahiyetçi bilim anlayışına getirilen metodolojik eleştiriden hareketle bir diğer eleştiriyi yapmak mümkündür. Gerçeklikte bilim, hiçbir zaman içerisinde bulunduğu kültürü, tarihi ve toplumu önceleyemez. Bu düşünce, köklerini on yedinci yüzyılda Descartes'ın epistemolojisine alternatif bir epistemoloji geliştiren İtalyan filozof Giambattista Vico'ya borçludur. Yukarıda değinildiği gibi Descartes için doğru dili matematik olan tabiatın, tüm nedensellikleriyle külli, nesnel bilgisinin edinilmesi felsefi/bilimsel faaliyetin ana hedefidir. Vico bu noktada Descartes'a itiraz eder. Ona göre bir şeyi tüm yönleri ve nedenleriyle bilebilmenin koşulu onun yapıcısı, yaratıcısı olmayı gerektirir. Tabiatın yaratıcısı da tanrı olduğuna göre, insan tabiatı tüm nedensellikleriyle asla bilemez. Bizler ancak gerçek tabii nedenleri değil, bizim algularımıza açık görünen nedenleri saptayabiliriz. Yine Descartes'in bel bağladığı

matematiksels kesinlik, bizim bilme imkânımızın ürünü ve kendi yaratımımız olan bir kesinliktir. Vico için sayılar, geometrik şekiller gibi matematiksels semboller tabiatın kesin hakikatini bilmemiz için bize bir olanak vermeyecek soyutlamalardır. Kesinlik ancak kendi eserimiz olan geometrik, matematiksels sistemler içerisinde bulunabilir (Utku, 2007, 264-265). Fakat bu sistemler tabiata uygulandığında aynı kesin sonuçları vermez. Bu sistemleri böyle bir kesinlik beklentisiyle uygulamak dışında başka bir şey yapılamaz. Bu düzlemde, insan sadece kendi yapıp etmesinin bir sonucu olarak tarihsel ve kültürel dünyanın kesin bilgisine erişebilir (Özlem, 1996, 18-21).

Vico'nun düşüncelerinden etkilenen Hegel kendinden önce tarihsel ve toplumsal dünyadan izole edilmiş öznesinden farklı olarak özneye tarihsel bir statü vermiştir. İşte, Hegel ve Alman Tarih Okulu'nun düşüncelerinin oluşturduğu bu zeminde Dilthey'in düşünceleri teşekkül etmiştir. Hermeneutikçi geleneğin kurucusu Dilthey bilimler, bilhassa toplumsal bilimler için farklı bir epistemoloji geliştirir (Özlem, 1996, 26). Aslında Dilthey'in hesaplaşması tabiat bilimleriyle olmayıp, toplumsal olguların, tabiat bilimsel yöntemlere benzer yöntemlerle incelenmeye çalışılmasıylaadır. Fakat geliştirdiği epistemoloji ister istemez, tabiat bilimci epistemolojiye de temas etmektedir. Çünkü Yeniçağ epistemolojisinin çizdiği özne resmine göre insandan, kendisini çevreleyen kültürel dünyadan, hatta kendi kimliğinden tamamen yalıtılmış olması beklenir. Konuyla ilgili Dilthey şunları söyler: “Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç hakiki kan dolaşmaz; tersine, bu bilen öznenin damarlarında, katıksız bir düşünce etkinliği olarak aklın imbikten geçirilmiş özsuyu dolaşır.” (Özlem'in aktarımıyla, 1996, 26). Oysa söz konusu kültürel ve insanın bütünlüğüne dair unsurlar insanın bilme ediminden önce gelip, onu şekillendirmektedir. Bu bütünlük atlanarak bilme meselesine geçilemez. Dilthey'in yaşama bütünlüğü olarak da isimlendirdiği bu bağlamda tabiat bilimsel tüm tasarımlar yaşamımızdan türeyen soyutlamalardır ve Vico'nun geometrik yapıntılar için söylediği gibi bunlar tabiatın bizatihi açık bilgisi değildir. Tabiat olduğu gibi değil, ancak kendi yaşam bütünlüğümüzden dolayı bize, bizim yaşam bütünlüğümüze göre kendini açar. Buradan hareketle Dilthey epistemolojinin, Yeniçağın özne merkezli saf aklın eleştirisine dayalı epistemolojisinden ziyade, kültürel/tarihsel aklın eleştirisine dayalı bir epistemolojiye ihtiyaç duyduğunun bilincindedir. Yaşam bütünlüğümüzce şekillenen

yaşamsallık dolayısıyla geliştirilecek olan kültürel/tarihsel akıl eleştirisi tam olarak genel geçerliğin karşıtıdır ve tarihsellik, izafiliğin ifadesidir (Özlem, 1996, 29-31).

Dilthey'in başlattığı hermeneutik gelenek içerisinde yer alan Alman filozoflarından biri de Rothacker'dir. Rothacker, felsefeyi ve bilimi kültürün bir unsuru olarak görür. Yeniçağda temellerini bulan özne merkezci felsefeyi benimseyen Rothacker'in öznesi diğerinden farklı olarak epistemik özne değil, tarihsel öznedir. Dilthey'in de savunduğu gibi, belli bir kültürün içinde bulunarak, onun taşıyıcısı olan öznenin bilgiyi bu perspektiften hareketle kavraması kaçınılmazdır. Bu durumun neticesi ise, felsefe ve bilimlerin izafiliğidir. İzafiliği kaçınılmaz bir biçimde bünyesinde taşıyan bilimler, pekâlâ sistemli, tutarlı yapılar olarak kurulabilir. Fakat felsefe ve bilimler, bilimsel yapı, kural ve yöntemlerin belirli bir örfün ürünü olması hasebiyle dogmatik düşünce formları içerisinde şekillenir. Dogmatik, oluşturulan felsefe ve bilimlerin tartışılmaz ve zaruri ilkeleridir. Dolayısıyla felsefi veya bilimsel yapılar, mantıksal kuruluşu bakımından değil de, dayandığı aksiyomlar açısından eleştirilebilir bir nitelik taşımaktadır (Rothacker, 2008, 58-59).

Bilimin izafi mahiyeti hususunda benzer iddiaları olmasına rağmen talihsiz bir şekilde hermeneutik gelenekle kesişmeyen<sup>12</sup> ve bağımsız olarak gelişen bir diğer felsefi ekol de Fransız Tarihsel Epistemoloji hareketidir (Lecourt, 2013, s. 108). Fransız Tarihsel Epistemoloji hareketi biraz evvel değinilen Fransız Nominalistlerinin düşüncelerinin oluşturduğu bağlam üzerine düşüncelerini tesis etmektedir. Her iki ekolün de delillerine göre bilimler, epistemolojik ve yöntembilimsel cihetlerden nesnel olamaz, küllinin mutlak, genelgeçer bilgisini veremez. Ayrıca bilimler, dayandığı kültürel/tarihsel bağlam nedeniyle izafi bir yapıya sahiptir. Mantıksal Pozitivistlerin iddia ettiği gibi epistemik öznenin kişisel bütünlüğünden ve mensup olduğu toplumsal, tarihsel yapıdan koparılmasının mümkün olmayacağı anlaşılmıştır. Bu gelişmeler neticesinde yirminci yüzyılda bilgi edinme sürecine giren öznenin kültürel, tarihsel ve toplumsal kimliği ile bilgiyi nasıl edindiğini konu edinen bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi gibi disiplinler ortaya

---

<sup>12</sup>Fransız tarihsel epistemoloji hareketinden önemli ölçüde etkilenen Kuhn, bu konuda şunları söylemektedir: “Bir fizikçi olarak kendi başıma bulmak zorunda kalmış olduğum şeyi, birçok tarihçi mesleki öğrenimi esnasında örnek yoluyla öğreniyor. Bilinçli ya da değil, onların hepsi, hermeneutiğin uygulayıcısıdır.” (Kuhn, 1994, 11) “...kendi durumumda hermeneutik terimi bundan beş yıl öncesine gelinceye değin, benim sözlüğüme girmiyordu.” (Kuhn, 1994, 13).

çıkmıştır. Şimdi Bilim Sosyolojisi disiplininin kısaca tarihçesine yer verilecek ve alana ilişkin çeşitli yaklaşımlar üzerinde durulacaktır.

## **2.2. Bilim Sosyolojisi Yaklaşımları**

Yirminci yüzyılda (yukarıda etraflıca arz edildiği gibi) mahiyetçi bilim anlayışının önemli bir örneği olan Mantıksal Pozitivizm, bilimsel bilginin tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız, nötr, nesnel ve külli olduğunu iddia etmiştir. Fakat bu dönemde bilginin toplumsal ve tarihsel boyutlarının olduğunu iddia eden düşünceler de geliştirilmiştir. Gerek Hermeneutikçi geleneğin ve Fransız Nominalistlerinin katkısıyla, gerekse klasik toplum teorisinde gündeme getirilen bilgi-toplum/tarih/kültür münasebetleri üzerine yoğun refleksiyonla, (bilimsel) bilginin toplumsal ve tarihsel boyutlarını inceleyen bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisi disiplinleri teşekkül etmiştir. Bu bölümde öncelikle kimi kaynaklarca ilk bilgi sosyologu olarak takdim edilen Durkheim ile bilgi sosyolojisi disiplininin isimlendirilmesini sağlayan Mannheim'ın genel düşünceleri anlatılacaktır. Sonra Fransız Nominalistlerinden etkilenen Fransız Tarihsel Epistemoloji hareketi ile Kuhn'un toplumsal epistemolojisi sunulacaktır. Daha sonra başlıca bilim sosyolojisi yaklaşımları olan Pozitivist, İzafî ve Marksist yaklaşımların en temel tezleri klasikleşmiş metinlerinden istifade edilerek sunulacaktır.

### **2.2.1. Bilgi/Bilim Sosyolojisinin Tarihçesi ve Tarihsel/Toplumsal Epistemoloji**

Aydınlanma döneminde filozoflar, felsefeden metafiziksel sistemlerin elenmesiyle kurtulmaya çalışmışlardır. Ne var ki, felsefeyi metafiziksel yapılardan arındırmak, felsefenin sahip olması gereken temellerin de yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bu dönem filozofları, elimine edilen metafizik temeller yerine zamanlar üstü saf akli ikame etmişlerdir. Aydınlanmacı geleneği takip eden Pozitivist akım da zamansız/zaman-dışı saf aklın ilkeleri uyarınca gerçekleştirilen bilimsel etkinlik vasıtasıyla nesnel, mutlak, külli bilginin elde edilebileceğini savunmuştur.

Aydınlanma düşüncesinde felsefi/bilimsel faaliyetler için temel olarak kabul edilen, formel ilkelere sahip ve zamanlar üstü akıl anlayışını, Emile Durkheim çalışmalarında problem edinmiştir. Durkheim, Aydınlanma düşüncesinin nesnel bilginin temeline yerleştirdiği formel aklın dahi toplumsal dünya tarafından

şekillendirildiğini, bu nedenle nesnel bilginin hakiki temelini; bilginin araçlarının, yapısal ilkelerinin, oluşumunun ve gelişiminin kaynağı olan, toplumsal dünya olduğunu savunur (Durkheim, 2010, 32). Toplumsal dünya bireylerin bir araya gelmesiyle oluşmakla birlikte bireysel dünyaları aşmaktadır ve onlara indirgenemeyen bir yapıdır.

Durkheim'a göre felsefe ve bilimler dinden neşet etmiştir (Durkheim, 2010, 31). Dinler insanın zihinsel yapısını zenginleştirmekten öte, şekillenmesinin nedenidir. Aydınlanma düşüncesinin formel aklının temel unsurları dahi din tarafından şekillendirilmiştir. Uzay, zaman, mekan, sınıf, sayı, sebep, öz gibi formel aklın kategorileri düşüncenin kendisi içerisinde teşekkül ettiği çerçevelerdir. Kategoriler zihnin olağan çalışmasından ayrılamazlar. İşte bu kategoriler dinden doğmuştur. Örneğin zaman, kavranmak için bölünmek ve ölçülmek zorundadır. Zamanın bölünmesini ve ölçülmesini de birtakım nesnel araçlarla yaparız. Bu araçlar ise tamamen dinsel faaliyetlerin, başka bir ifadeyle kolektif bilincin ürünüdürler (Durkheim, 2010, 33). Aynı şekilde uzay kategorisi de, dinsel faaliyetler esnasında duyulan ihtiyaca binaen, bölünüp, farklılaşarak oluşmuştur. Kategorilere paralel olarak, mantıksal ilkeler de toplumsal bilinç tarafından geliştirilirler ve tecrübeden önce var olarak tecrübeyi yönlendirirler. Söz konusu akıl, toplumun örgütlenme tarzına, dinsel, ahlaki, ekonomik kurumlarına tabidir. Başka bir ifadeyle aklın kaynağı toplumdur (Durkheim, 2010, 35).

Bilgi sosyolojisinin temel sorunlarını felsefi bir antropoloji kurarak, derinleştirmeye ve alanın sınırlarını belirlemeye çalışan ve “Bilgi Sosyolojisi” ifadesini kullanan ilk filozoflardan biri de Max Scheler'dir (Hekman, 1999, 40). Fakat Scheler'in çalışmaları kendi kavramsallaştırmasıyla “Felsefi Antropoloji”dir. Scheler insan bilgisinin kaynağını belirleyen fikir yasalarının tarihsel düzlemde kendisini açığa vurduğu gerekçesiyle bilgi sosyolojisinin görevinin cüz'i düzlemde toplumların geleneklerinin bilgiyi nasıl mümkün kıldığı sorunuyla ilgilenmek olduğunu öne sürer (Bal, 2004, 132). Scheler'in *grup bilinci* veya *grup ruhu* dediği bilgi yapısı toplumlarda küçük seçkin gruplarda ortaya çıkar ve onlar vasıtasıyla topluma yayılarak dünya görüşünü oluşturur. Ona göre, izafi- tabii dünya görüşü ismini verdiği toplumların dünya görüşü, o toplumun bilgi yapısını belirler ve bu yapılar toplumdan topluma değişebilir niteliktedir (Hekman, 1999, 41-42). Öyle ki aydınlanma düşüncesiyle dillendirilen mutlak aklın mevcut olmadığını, kategorilerin



külli olmayıp sadece Avrupa düşünüşünün temeli olduğunu öne sürer (Bal, 2004, 129). Nesnelere hakkında aynı biçimli bilme şekillerini sonuç verecek kolektif bilginin ya da dünya görüşlerinin zihinsel çerçeveler oluşturmasıyla toplumsal hakikat bilgisi ile toplumsal çerçeveler arasındaki bağlara dikkat çekmesiyle bilgi sosyolojisinin disiplinleşmesinde önemli bir konuma sahip olan Scheler, Schutz gibi fenomenologlar kanalıyla Amerikan bilgi sosyolojisinde önemli etkiler yaratmıştır (Hekman, 1999, 44). Scheler'in fikirlerinin Schutz üzerinden, Anglo-Sakson dünyaya uzanan çeşitleri, birtakım başka etkilerle de<sup>13</sup> birleştirilerek, Garfinkel tarafından etnometodoloji hareketi başlatılmıştır (Hekman,1999, 48; Coulon, 2010, 20).

Bilgi Sosyolojisinin disiplinleşmesinde ismi Scheler'inkiyle birlikte anılan bir diğer önemli düşünür de Karl Mannheim'dır. Mannheim bilgi sosyolojisinin hazırlayıcısı olan Pozitivist, Marksist, Hermeneutikçi ve Fenomenolojik geleneklerin müktesebatını, birtakım tutarsızlıklardan kaçınmamakla birlikte sentezleme girişiminde bulunur (Hekman, 1999, 74). Ona göre, zamanın hâkim düşünce geleneklerinin bir araya getirilerek oluşturulacak teorik çerçevenin daha kapsamlı bir anlayış sağlayacağını düşünen Mannheim'ın düşüncelerinde bir yandan bu geleneklerin unsurlarını bulmak mümkünken öte taraftan her bir geleneğin kusurlu yönlerinin tespiti ve eleştirisi de mevcuttur (Hekman, 1999, 74; 84) .

Temelleri Aydınlanma düşüncesiyle atılan Pozitivist gelenek, tabiatla birlikte toplumsal alanda da nesnel bilgiyi talep etmiştir. Toplumların bilgisinin nesnelliği için başvurulacak ölçüt ise, Aydınlanma projesinde önerilen ve Pozitivizm tarafından güçlendirilen zamanlar üstü aklıdır (Hekman, 1999, 78). Zamanlar üstü akıl sayesinde nesneyle meşgul olan bilim adamı kişisel değerlerinden, tarihsel ve toplumsal bağlamından kopmak koşuluyla nesnel bilgiyi elde edebilir. Ne var ki, Mannheim için nesnelereyle meşgul olunan gerçekliğin kendisi tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilir. Hatta Aydınlanma düşüncesinin temel varsayımlarını ve hakikat anlayışını kusurlu bulan Mannheim için, Aydınlanma düşüncesinin kendisi ve varsayımları bile tarihseldir. Mannheim, Marks'ın<sup>14</sup> ideoloji olarak kavramsallaştırdığı toplumsal varoluşun düşünce sistemlerine etki ederek

---

<sup>13</sup> Etnometodolojik hareketin öncüsü Garfinkel, Collins'in de hocası olan Talcott Parsons'un sembolik etkileşimciliğinden de etkilenmiştir. Collins'in teorisinde Garfinkel'in etkilerini ilerleyen bölümlerde tespit edeceğiz.

<sup>14</sup>Marks'ın ideoloji-reel ayrımının ayrıntılarına ilerleyen bölümlerde girilecektir.

gerçekliğin şekillendirmesi olgusunun, zorunlu bir insani durum olduğunu söyler. Bu durumda gerçekliğin nesnelere, zorunlu olarak kendilerini tarihsel olarak ve toplumsal konumlarına göre farklılaşmış bir perspektife sahip olan özneye sunar (Mannheim, 2009, 82). Öznenin konumunun araştırılan nesneye nispeten üstünlüğü, tarihsel ve toplumsal süreç tarafından belirlenen konumundan kaynaklanır. Bu nedenle tarihsel ve toplumsal bağlamla benzer şekilde ilişkili olan nesneye yönelen araştırmacı zorunlu olarak ön kabullere sahiptir. Mannheim önkabullerin hem araştırmacı hem de araştırılan nesne açısından kaçınılmazlığını savlayan bir yorum teorisini benimsediği için Hermeneutikçilere yaklaşmaktadır. Fakat bilginin tarihsel olarak belirlendiği bilincinin, bilgi için bir başlangıç noktası olduğu kabul edilerek ve tarihsel bağlamın bilinciyle nesneye yaklaşmakla nesnenin nesnel olarak kavranabileceğini savunmasıyla da hermeneutikçilerden uzaklaşmaktadır. Tabiat bilimleri, mantık ve matematiksel bilimler nesnel içerimlere sahiptir ve bunlar statik ve değişmezdir (Mannheim, 2009, 269). Kültür bilimlerinde ise anlam değişken bir nesnellığe sahiptir ve bu nesnellik tabiat bilimlerinin geçerlilik standartlarına tabi tutulabileceği için de bilimseldir. Şu farkla ki, tabiat bilimlerinde özneye sunulan nesnelere sabit ve değişmez olarak kavranılırken, yine kültür bilimlerinde (toplumsal bilimlerde) özneye sunulan nesnenin, öznenin bütünlükçü tutumunu gerektirir (Bal, 2004, 138). Bu durum normalde Pozitivistlerin onaylayacağı bir durum değildir. Pozitivistler tabiat bilimlerindekiyle aynı düzlemde tek bir çeşit gerçekliği kabul ederek, çeşitli gerçeklik düzlemlerini reddederler. İşte bu noktada Mannheim doğru anlaşılmalı bir Pozitivizmi, kendi Fenomenolojik Pozitivizmini öne sürer. Fenomenolojik Pozitivizme göre, gerçekliğin tek bir çeşit verili alanı yoktur ve eşit ölçüde geçerli olan farklı verlilik alanları birbirine karıştırılmadan incelenmelidir (Hekman, 1999, 97). Bu durum Mannheim'ı kültür bilimlerinde tabiat bilimsel yöntemlerin açık bir reddine ve hermeneutikçi yöntemin savunusuna iter.

Mannheim'a göre bilgi sosyolojisi, "yapı" ve "karşılıklı ilişki"den oluşan toplumsal/kolektif bağlamı içerisinde bilgi sistemlerini incelemelidir. Çünkü düşünce, tüm toplumsal etkinlikleri içeren "yapısal bir çerçeve" içerisinde ve bu etkinliklerle "karşılıklı ilişki" içerisinde üretilmektedir. Mannheim düşüncenin hiçbir zaman toplumsal yaşamdan bağımsız bireysel bir etkinlik olmadığını söyler, toplumsal süreçlerin bilgi sürecini nasıl yönlendirdiğini araştırır (Bal, 2004, 135). Ona göre bilgilenme, dahilerin bile zihninde aniden oluşan bir etkinlik olmayıp

dahiye çevreleyen kolektif-tarihsel yapının deneyiminin ürünüdür. Bireysel dahiler içinde bulunduğu toplumun dilini konuşur, grubun düşündüğü gibi düşünür (Bal, 2004, 135). Tarihsel koşullar bireyin davranış ve düşünme modellerini zaten hazırlamıştır. Düşünme biçimleri tarihsel-kolektif bağlamlarında değerlendirildiklerinde anlam kazanır (Mannheim, 2009, 269). Tarihsel-kolektif bağlam elbette ekonomi-politik ilişkilerini de içermektedir. Fakat Mannheim için toplumsal yapılar, Marksist gelenekte savunulduğu gibi sadece sınıflardan oluşmaz. Toplumlar da kuşak, mezhep, meslek, okul gibi özel gruplaşma biçimleri de vardır ve bunlar bilgi sürecinin şekillenmesinde oldukça önemlidir. Üretim ve hâkimiyet ilişkileri düşünsel modellerin oluşumunda belirleyici olsa da, kaba bir sınıf anlayışıyla bilginin toplumsal yapısı anlaşılabilir. Marks'ın düşünce sistemlerinin arkasında yatan sınıflarla ilişkili görüşü kapsamlı bir olgunun özel durumudur. Bununla birlikte Mannheim bir düşünce tipinin sadece bir sınıfa ait olduğu iddiasının bireyselliği ihmal eden dar bir çerçeve olduğunu öne sürerek kendini Marksist gelenekten ayırır (Bal, 2004, 134).

Mannheim ve Scheler'in başını çektiği bilgi sosyolojisi disiplininin bağımsız olarak yürütülen, fakat bu çalışmalarla paralel olarak ve eş zamanlı olarak yapılan çalışmalar da bilim sosyolojisi çalışmalarının doğuşunda etkili olmuştur. Yukarıda değinildiği gibi, Pierre Duhem bilim tarihi üzerine yaptığı çalışmalardan hareketle bilimin mahiyetini araştırmıştır. Mantıkçı Pozitivist gelenekten farklı olarak, bilginin tarihsel ve toplumsal bağlamına dikkat çeken, fakat empirizme temkinle yaklaşan Fransız nominalistlerince de birtakım tarihsel çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Fransa'da Alexandre Koyre ve Gaston Bachelard'ın başını çektiği Tarihsel Epistemoloji Hareketi oluşur. Tarihsel Epistemoloji Hareketi, bilim felsefesinde tarihsel ve toplumsal süreçlere karşı daha hassas bir tutumun gelişmesini sağlamıştır. Tarihsel epistemoloji hareketine mensup olan filozoflar bilim tarihine ve bilimlerin işleyiş süreçlerine ilişkin yaptığı tarihsel çalışmalarda, bilimlerin gelişiminde bilim adamlarının önceden üretilen bilimlerde yapılan hata ve yanlışlara karşı verdikleri mücadeleler üzerine odaklanırlar. Düşünülenin aksine bilimin üretiminden önceki dönemde cehalet değil, yanlış ve hatalı bilgiler ağı mevcuttur ve bu ağlar bir tür epistemoloji oluşturur. İşte üretilecek yeni bilim için bu ağlar epistemolojik bir engel oluşturur ve oluşacak yeni bilimi yok etme tehdidi içindedir. Hatalar ağı, aynı zamanda bilimsel fikirlerin güçlü bir şekilde birbiriyle bağlantılı kavramsal yapılar

içerisinde ortaya çıktığını da ima etmektedir. Bilimsel bilgiler kavramsal ağlarla birbirine eklenmiş bir sorunsallar çerçevesi içerisinde yürütülürken, yeni bir sorunlar setinin oluşmasının önüne söz konusu epistemolojik engeli koyar. Yeni bir bilim önerisi farklı bir sorunlar setini önererek, hatalar ağını kırabilirse, yeni bir kavramsal ağ yaratmaya muvaffak olur. Bu çizgide önceki bilimin sorunlar setinin ve kavramsal ağının yeni bilimin önüne koyduğu epistemolojik engelden, Bachelard'ın epistemolojik kopuş ismini verdiği kopuşu sayesinde bilimlerin süreksiz, birikimsiz olarak ve eski kavramsal yapıyı aşarak geliştiği sonucuna varılmıştır (Benton, Craib, 2008, 78).

Kuhn'un 1970 yılında yazdığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli eseri Fransa'da başlayan tarihsel epistemoloji hareketinin Anglo-Sakson dünyada da tartışılmasının başlanmasının ve toplumsal epistemoloji<sup>15</sup> fikrinin ilk örneklerinden biri olmuştur (Rheinberger, 2007, 54-55). Bilim tarihi ve fizikle alakalı çalışmalar yaparken, bilimsel gelişmelerin tabiatının Pozitivist geleneğin iddia ettiğinden, farklı bir şekilde gerçekleştiğini fark eden Kuhn, Pozitivist geleneğin bilimin işleyişine yönelik iddiasının aksine bir bilimsel gelişme modeli önerir. Önerdiği bilimsel gelişme modelini, tabiat bilimlerinden aldığı örneklerle destekleyen Kuhn için bilimsel gelişmelerin dönemleri vardır. Bu dönemler sırasıyla; paradigma öncesi dönem, normal dönem, normal dışı dönem ve tekrar normal dönemdir (Kuhn, 1970, 35-92). Kuhn modelini oluştururken, Platoncu bir kökene sahip "paradigma" ve politik bir kökene sahip "devrim" kavramlarını kullanır (Lecourt, 2013, 97). Paradigma; bilim adamlarının tarihin belirli bir döneminde inceleme nesnesi hususunda gerçekleştirilen mutabakatı (ontolojiyi), yine incelenmeye değer bulunan olguları sınırlayan ve sorunsallaştıran normlar, değerler toplamını, disiplinlere özgü ana kalıpları, teorik kabuller setini veya bilimsel faaliyetin araştırma programını ifade eder (Benton, Craib, 2008, 82). Şimdi Kuhn'un öne sürdüğü bilimsel faaliyetin dönemlerini inceleyelim.

Tarihte bilimsel faaliyete girilen ilk dönemde anlaşılmayı, çözülmeyi bekleyen bir olgular-sorunlar kümesi mevcuttur. Bu dönemde söz konusu olguları-sorunları açıklamayı talep eden birden fazla rakip paradigma vardır. Kuhn bu döneme paradigma öncesi dönem ismini verir (Kuhn, 1970, 17). Bu paradigmalardan

---

<sup>15</sup> Kuhn'un çalışmalarının toplumsal epistemoloji (social epistemology) olarak isimlendirilmesine örnek olarak Wray'in çalışması zikredilebilir (bkz. Wray, 2011)

birinin diğerlerine baskın gelerek tercih edilmesi neticesinde paradigma içerisinde bilimsel faaliyetler yürütülür. Rakip paradigmalardan birisinin tercih edilmesiyle bilimsel faaliyetlerin gerçekleştirildiği normal bilim dönemi başlar. Normal bilim döneminde yapılan bilimsel faaliyetler bulmaca çözüme etkinliğine benzetilir (Kuhn, 1970, 23,35). Bu dönemde her şey normlara uygun bir şekilde yürütülürken Kuhn'un *anomali* ismini verdiği birtakım krizler patlak verir (Kuhn, 1970, 65). Bilim adamları küçük çaplı krizler için, daha fazla araştırmayı programlayacak olan paradigmalarından vazgeçmezler (Kuhn, 1970, 80-81). Fakat kriz yeterince güçlüyse yeni sorunlar/olgular kümesinin açıklanması için farklı bir paradigma arayışına gidilir. Bu dönem paradigma öncesi döneme benzeyen yeni bir dönemdir ve normal dışı dönem olarak isimlendirilir. Bu dönemde de farklı paradigma adayları mevcuttur (Kuhn, 1970, 145). Yeterince güçlü olan paradigma adayı benimsenerek tekrar normal bilim dönemine girilir. Kuhn'a göre din değiştirmeye benzerlik arz eden, eski paradigmanın reddedilip, yeni bir paradigmanın kabul edilmesi olayı bilimsel devrim olarak isimlendirilir (Kuhn, 1970, 111).

Kuhn'a göre bilimsel faaliyetin içerisinde yürütüldüğü eski, yeni ya da rakip paradigmalarda, kavramsal yapıları aynı kalsa bile bu yapıların mahiyet değiştirmesi gibi gerekçelerle birbiriyle mukayese edilemez niteliktedirler (Bernstein, 2009, 31). Paradigmalarda epistemik cemaatin sadece bir tercihidir. Hatta bu tercihi zaman zaman epistemik cemaatler arasındaki güç mücadeleleri, retorik ve propagandalar bile yönlendirebilir. İzafilik arayışı bilimsel yapıların epistemik cemaatlerle böylesi ilişkileri nedeniyle ve Kuhn'un sonraki dönemlerde yumuşattığı mukayese edilemezlik<sup>16</sup> tezi ile topyekûn bilimsel faaliyetlere uygulanma çalışmalarına ivme kazandırmıştır. Yukarıda Hermeneutikçi geleneğin temsilcilerinin<sup>17</sup> ve Mannheim'ın bilgi süreçleri ile tarihsel-toplumsal süreçler arasındaki sıkı ilişkiyi fark etmelerine rağmen izafiliği tabiat bilimlerine yansıtması hususunda isteksiz olduklarına değinilmiştir. Kuhn'un çalışması tabiat bilimlerinin bilgi türleri içerisinde farklı bir statüde görülmesi gerekliliğini ortadan kaldırarak, bilgi sosyolojisinin bilimsel bilgiyi de kapsayacak kadar genişlemesine neden olmuştur. Bilimsel bilginin sosyolojisi ya

---

<sup>16</sup>Kuhn'un izafiyetçi olduğu iddialarının temelinde hayatın ilerleyen dönemlerinde girdiği tartışmalar neticesinde yumuşattığı *mukayese edilemezlik* (incommensurability) kavramını kullanmış olması yatmaktadır (Kuhn, 1970, 148). Bu nedenle araştırmacılar Kuhn'un olgun döneminde izafiliğe mesafesi hususunda fikir belirtmekte temkinlidir. Fakat Kuhn'un eserinin izafi bilim sosyolojisi çalışmalarına, hatta bilim antropolojisi çalışmalarına ilham verdiği söylenebilir.

<sup>17</sup>Rothacker bunun istisnasıdır. Hermeneutikçiler kültür bilimleri için bir epistemoloji geliştirirken izafiliğe düşerken, Rothacker izafiliğin, zihinsel bir zorunluluk olduğunu öne sürmüştür.

da bilim sosyolojisi<sup>18</sup> alanında her ne kadar önceki dönemlerde çalışmalar yapılmış olsa da, Kuhn izafi bilim sosyolojisinin gelişmesinin öncü ismidir. Önceki dönemlerde yapılan bilim sosyolojisi çalışmaları Pozitivist ve Marksist fikirler üzerine inşa edilmiştir ve Marksist bilim sosyolojisi, Pozitivist bilim sosyolojisi olarak bu alandaki iki ana yaklaşımı temsil etmektedir. Bilgi sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar ve Kuhn'un çalışması sonrasında bilim sosyolojisi disiplinini problem edinen başlıca üç yaklaşım biçimi teşekkül etmiştir: Pozitivist, İzafi ve Marksist yaklaşım.

Bilim sosyolojisi çalışmalarının ilk örneği Mantıksal Pozitivist geleneğin temsilcilerinden Hans Reichenbach'ın *Tecrübe ve Öngörü* isimli eserinde verilmiştir. Bu eserde Reichenbach bilimsel araştırmaların keşif bağlamı ve gerekçelendirme bağlamlarından oluştuğunu söyler. Psikolojik, politik, tarihsel, toplumsal yönler gibi dış etmenler, bilimsel araştırmaların keşif bağlamını oluştururken; gerekçelendirme bağlamında bu etmenlerden bağımsız bir akıl yürütme faaliyeti içerisinde bilimsel yapılar oluşturulur. Buna göre bilimsel araştırmanın doğruluğu, keşif bağlamını oluşturan liberal bilim topluluğuna/epistemik cemaate; tutarlılığı ise dış etmenlerden bağımsız olan, kuramsal yapıları inşa etmeleri için mantıkçılara emanet edilir (Öğütler, Balkız, 2010, 11). Dolayısıyla bilimsel doğruluk ve geçerlik ölçütleri hiçbir şekilde tarihsel ve toplumsal bağlamla ilişkili değildir. Bilim adamlarının oluşturduğu topluluğun liberal bir topluluk olduğunu fikirlerinin ayrıntılarına aşağıda girecek olan Robert K. Merton'ın formülasyonu ile "saf bilim normları/değerleri" çerçevesinde meşru bilimsel faaliyetler yürütülmektedir.

Kuhn'un epistemik cemaatin hiç de açık görüşlü olmadığını gösteren çalışmalarının etkisiyle ortaya çıkan izafi bilim sosyolojisi yaklaşımı ise Merton'ın bilimsel faaliyetler için öne sürdüğü bilimsel normların/değerlerin aslında epistemik cemaatin bilimsel faaliyetleri meşrulaştırmak amacıyla ortaya konulduğunu iddia eder. Ancak bilimin söz konusu normatif karakteri tecrübî çalışmalarla yeterince desteklenmemiştir. İzafi bilim sosyolojisi geleneği Edinburgh'ta ortaya çıkan ve çalışmalarına "güçlü program" ismi verilen bir fikri harekette zirvesine ulaşmıştır. Mannheim'ın bilgi sosyolojisini bilimsel bilgiyi de kapsayacak şekilde genişletmeyi hedefleyen bu program, Merton'ın "normlar" ismini verdiği kavramın içerimini

---

<sup>18</sup>İzafi bilim sosyolojisini savunan düşünürler, kendilerini pozitivist bilim sosyolojisini savunan düşünürlerden ayırmak için yaklaşımlarına bilimsel bilginin sosyolojisi ismini vermişlerdir.

“çıkarlar”a aktarır (Öğütle, Balkız, 2010, 15). Güçlü programın savunucularına göre epistemik cemaat bir çıkarlar çerçevesi içerisinde, kültürel kaynakları da kullanarak bilimsel bilgiyi inşa etmektedir.

Bu tartışmalardan görece bağımsız bir kanalda Marksist bilim çevrelerinde farklı bir bilim sosyolojisi hareketi gelişmiştir. Sovyet bilim adamı Boris Hessen’in 1931’de yayınladığı “Newton’un Principia’sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri” isimli makalesi bu yönde yapılan ilk çalışmadır. Bu makale Newton’un *Tabiat Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* isimli eserini hazırlayan toplumsal ve ekonomik temelleri açığa çıkarma girişimidir. Hessen’in makalesi J. D. Bernal gibi Marksist düşünürlere ilham kaynağı olmuştur. Bernal bu yaklaşımla düşünceler tarihini inceleyen bir bilim tarihi çalışması yapmıştır.

### **2.2.2. Pozitivist Bilim Sosyolojisi: Robert K. Merton Örneği**

Pozitivist bilim sosyolojisi yaklaşımının önemli ve kurucu figürlerinden biri olan Robert K. Merton, bilimsel faaliyetlerin eski itibarını yitirmesinin nedenlerini tespit etmek istemiştir. Bunun nedenlerini ilkin Weber’in bilimin değerlerinin doğadan değil de kültürel kaynaklar vasıtasıyla teşekkül ettiğini söyleyen çalışmalarında bulmuştur. Merton’a göre bu çalışmalar, bilime olan güveni, güvensizliğe dönüştürmüştür (Merton, 1973, 254). Bilimin itibarının zedelenmesinin diğer bir nedeni ise, bilimin değerlerini içeren “Bilim Ethosu”<sup>19</sup> ile “Siyasi Ethos” ya da toplumsal veya diğer kültürel ethosların sınırlarını aşarak birbirlerinin özerkliklerini yok etmeleri gösterilmektedir.

Yirminci yüzyılda siyasi ethosun, bilimsel ethosun özerkliğini ele geçirmesine sıkça tanık olunmuştur. Bu duruma bilimi güç olarak gören siyasi ya da toplumsal grupların bilimden fayda odaklı beklentileri neden olmuştur (Merton, 1973, 268). Söz konusu toplulukların bilimlerden devletin ve sanayinin hizmetine koşulacak çalışmalar yapmaları dayatılmıştır. Birinci ve ikinci dünya savaşlarında bu durum siyasi ethosun, bilim ethosunu baskı altına alarak askeri teknolojileri üretmek zorunda bırakması olarak tecessüm etmiştir. Örnek olarak, Nazi Almanyasında ve Sovyetlerde, bilim ethosunun siyasi ethos tarafından baskı altına alınması daha radikal boyutlara varmış ve epistemik cemaatler toptan resmi ideolojinin normlarına

---

<sup>19</sup>Ethos: Herhangi bir düzlemde (politik, dini, ekonomik, bilimsel) insanların uyması gereken, kurallar, değerler, inançlar, ön kabuller, gelenekler bütünüdür. Bilimsel ethos ise bilimsel faaliyet gerçekleştirilirken, faillerden beklenen birtakım ahlaki anelerin bütününe verilen isimdir.

boyun eğmek zorunda bırakılmıştır. Nazilerin ideolojik tutumları o kadar katı olmuştur ki, Aryan ırkına mensup olmayan bilim adamları epistemik cemaatlerden ya sürülmüştür ya da öldürülmüşlerdir (Merton, 1973, 272). Sovyetlerde ise burjuva bilimi yaptıkları ithamı ile Sovyet genetikçiler ülkelerinden ayrılmak zorunda kalmışlardır (Benton, Craib, 2008, 74-75). Sonuçta, bilimsel ethosun özerkliğinin, siyasi ethos tarafından ele geçirilmesi durumlarında faydayı öncelikli amacı olarak öne sürmeyen bilimin teknolojik/pratik boyutunun yıkıcılığı<sup>20</sup> bilimin güvenilirliğine yönelik tartışmalara ivme kazandırmıştır.

Merton böylesi tatsızlıklarının faturalarının bilime kesilmesi taraftarı değildir. Ona göre, bilim adamlarının faaliyetleri ister istemez mensup olduğu toplumun siyasi, ekonomik, dini yapılarından çeşitli boyutlarda etkilenecektir. Bu etkilerin asgariye indirilmesi ise, Merton'ın "Saf Bilim Değerleri" ismini verdiği normatif bir çerçeve içerisinde mümkündür. Saf bilim değerleri, bilim adamlarının dini, ekonomik, politik hiçbir kurumun hizmetçiliğini yapmaksızın ve bilim dışı hiçbir ölçüte başvurmaksızın, bilimsel bir tutkuyla sırf bilim için çalışmalar yapmasını sağlayan değerler kümesidir. Saf bilim değerleri kümesinin içerdiği değerler ise *küllilik*, *ortaklaşacılık* (communism), *nesnellik* ve *örgütlü şüpheliktir* (Merton, 1973, 270).

Küllilik, yapılacak bilimsel çalışmanın kişisellikten ve yerellikten bağımsız olmasıdır. Küllilik, bilimin nerede olursa olsun tekrarlanabilen ve doğrulanabilen karakterine işaret etmektedir. Bilimsel çalışmalar bu değere uygun bir şekilde yapıldığı takdirde yerel etnik merkeziliğin muhtemel itirazlarından korunur (Merton, 1973, 270). Newton'un yerçekimi kanunu etnik merkezi ne olursa olsun tüm toplumlar için geçerlidir. Ortaklaşacılık bilimsel faaliyetlerin, failinin dâhil hiç kimsenin, ya da hiçbir ulusun mülkiyeti olarak sahiplenemeyeceğini vurgulayan bir değerdir. Kopernik sistemi ya da Dalton yasaları gibi, Kopernik'in ya da Dalton'un malik olduğu sistem veya yasalar olmayıp, bu isimlerin anılması için birer vasıta sadece. Çünkü bilimsel faaliyetlerin yarışmacı tabiatı sadece faaliyet süreci ile ilgilidir ve faaliyet gerçekleştirildikten sonra ortaya çıkan ürün kamulaştırılır (Merton, 1973, 273). Nesnellik değeri, bilim adamının diğergamlık ile bencillik arasında durmasını gerektiren bir değerdir. Rekabete ve yarışmaya dayalı modern

---

<sup>20</sup>Özellikle Hiroşima olayından sonra, bilim adamlarının kendilerinin bile yaptıkları çalışmalara güveni sarsılmıştır. Bu olay bilim adamlarını kendilerini sorgulamaya itmiştir.



bilimsel faaliyetlerde, bilim adamının rakibine karşı sorumluluğuna işaret eden nesnellik epistemik cemaatin içsel yararlılığını ve toplumsal bütünlüğünün sürekliliğini sağlar (Merton, 1973, 276). Örgütlü şüphecilik ise, bilim adamlarının empirik ve mantıksal ölçütleri merkeze alarak kutsal/kutsal dışı ayrımı yapmaksızın tüm olguları incelemelerini salıklayan bir değerdir. Bu değer bilimsel ethosun, başta dini ve politik olmak üzere farklı zeminlerdeki kurumsal ethosların özerkliklerine tehdit oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir (Merton, 1973, 268-270).

Ne var ki, Merton'a göre detayları arz edilen saf bilim değerlerinin oluşması istibdadi, totaliter siyasi sistemler içerisinde değil; demokratik, liberal sistemlerin teminatı altında mümkündür (Öğütte, Balkız, 2010, 12). Liberal toplumlarda farklı düzlemlerdeki (dini, politik, ekonomik ve bilimsel) ethoslar özerktir ve bir diğerini baskı altına almaz.

### **2.2.3. İzafi Bilim Sosyolojisi**

Mahiyetçi Pozitivist bilim felsefesi ve bunun bilim sosyolojisi alanındaki izdüşümü olan Pozitivist bilim sosyolojisi yaklaşımları bilim insanlarının bilimsel faaliyetlerde kültürel ve toplumsal önyargılarını çalışma sahasının/laboratuvarının eşliğinde bıraktığını, hiç olmazsa bırakması gerektiğini, ancak böylelikle nesnel olgulara sadık kalındığını ve nesnel olduğunu savunmaktadırlar. Ne var ki, bir önceki bölümde arz edildiği gibi yirminci yüzyılın tarihsel tecrübesi göstermiştir ki, bilim adamlarının değil kişisel önyargılarının, değerlerinin, dünyagörüşlerinin çalışma sahasının dışında bırakılarak objektif olunması, siyasi egemenlerin faydacı amaçları dahi bu çalışma sahasının içerisine nüfuz ederek, onu yönlendirmektedir. Merton'ın bu problemden kaçınmak için liberal yönetim şekillerinde söz konusu müdahalenin gerçekleşmeyeceğini ve bilimin özerkliğinin korunacağını iddia etmiştir. İşte İzafi bilim sosyolojisinin temsilcileri, liberal olsun olmasın, egemen siyasi yapılarla ilgilenmeksizin en basit ölçekte bilimsel faaliyetin bizatihi kendi mahiyetinin, zorunlu olarak bilim adamlarına önyargılar yüklediğini savunur.

Bilimin bizatihi kendi yapısından dolayı bilim insanlarına birtakım önyargılar yüklemesinin nedeni, bireyin bilim insanı olmak için alması gereken eğitim ile ilişkilidir. Bir birey herhangi bir bilimsel alanın uzmanı olmak isterse alanın müktesebatını öğrenmekle yükümlüdür. Birey, söz konusu müktesebatı kazanırken birtakım ders kitapları ile muhatap olur. Özellikle yirminci yüzyılda tabiat bilimleri

alanında hazırlanan ders kitapları öğrencilerin bilmesi gereken şeyler hususunda benzerdir ve alana ilişkin tüm müfredat aşağı yukarı birbirlerinin aynısıdır. Ders kitaplarında bilim adamı olmaya aday bireylerin üzerinde çalışması gereken meseleler ve bunların çözümüne ilişkin yöntemler zaten belirlidir. Bireylere neye bakacakları, neyi arayacakları ve neyi bulacakları önceden söylenir. Bireyin yapması gereken, zaten verili olan problem çözümlerini laboratuvarlarda ya da kâğıt kalemlerle uygulamaktan ibarettir. Eğitim sürecinde birey sistematik ders kitaplarının örüntüsünden başarılı bir şekilde geçtikten sonra, başka bir ifadeyle hâlihazırdaki epistemik cemaatin bilimsel önyargılarını edindikten sonra bilim insanı olur. Bilimsel faaliyetler bu nedenle zorunlu olarak birtakım dogmalar içerisinde gerçekleşir ve nihai anlamda dogmatik faaliyetlerdir (Kuhn, 1990, 198-201).

Bilimsel dogmaları kanıksayan bilim insanları herhangi bir araştırma projesinde, daha projenin en başındayken bile birtakım ayrıntıları dışında araştırmanın süreç ve sonuçlarını bilir ve önceden zaten tespit edilmiş sonuca ulaşacak biçimde faaliyetini gerçekleştirir (Kuhn, 1990, 197). Önceden tasarlanan sonuca ulaşamadığı takdirde, istenilen sonuca ulaşılana kadar tekrar tekrar denemeler yapılır. Öngörülmeleyen sonuçlar her zaman bilim insanlarını rahatsız eder ve bilim insanları bunlara psikolojik bir direnç gösterir. Önyargıların ve direncin kökleri, sözü edilen mesleki eğitim sürecinden kaynaklanmaktadır. Bilimsel eğitim sürecinde bilim insanına telkin edilen epistemik cemaatin daha evvelden kazandığı ve örfle oluşturduğu müktesebata bağlılık, yani önyargılara ve teorik çerçeveye uygun olmayan olgusal durumlara dirence sahip olunması fizikçi, kimyacı, biyolog vs. olmanın koşuludur (Kuhn, 1990, 198-199). İşte Kuhn bilim insanının sahip olduğu bu kavramsal set, önyargılar, dirençler bütününe paradigma olarak isimlendirir. Paradigmalar içerisinde bilim insanları keşifler yapmaktan ziyade sonucunda ne olacağı zaten belli olan Çin küpünün parçalarını birleştirme benzeri faaliyetlerle meşguldür (Kuhn, 1990, 213).

Bu bağlamda nesnel, önyargsız ve açık görüşlü oldukları düşünülen bilim insanlarının çalışma alanları olan laboratuvarları konu edinen çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalara göre bilim insanları laboratuvarlarda birtakım nesnelere, geçmişin tecrübelerinden miras kalan birtakım maddi gereçlerden, inançlardan, kararlardan, kurallardan oluşan bir çalışma kültürü oluştururlar (Latour&Woolgar, 1986, 43-44). Tıpkı, antropologların incelemesini yaptıkları birtakım topluluklarda olduğu gibi

laboratuvar cemaatlerine de geçmişten kapsamlı bir miras kalır. En basit ölçekte bilim insanlarının laboratuvarlardan kullandıkları gereçlerin tamamı önceden yapılan laboratuvar çalışmalarının sonucunda üretilen gereçlerdir (Woolgar, 1999, 118-119). Bilimsel söylemlerin, tabiatın kavranılması, tanımlanması, sınıflandırılması gibi içerimleri büyük ölçüde bu araç gereçlere, bir enstrümantasyon sistemine bağlıdır. Bu enstrümantasyon sistemi geçmişin bilimsel tercihlerinin, kararlarının, bilimsel bulgularının hatta dillerinin kristalize edilişi veya maddileşmesidir. Buna dayanılarak gözlemlerin teoriyle yüklü olduğu söylenir (Woolgar, 1999, 123).

Bununla birlikte laboratuvar çalışmaları incelendiği takdirde, zihinlerdeki laboratuvarın muntazam, düzenli bilimsel izleğin uygulandığı bir yer olduğu imajına rağmen, onların gündelik pratiklerde önemli ölçüde düzensiz olduğu fark edilir (Latour&Woolgar, 1986, 44). Bilim insanlarının laboratuvar çalışmalarında kullandıkları soyut karar ölçütleri bu pratiklerle pek uzlaşmaz ve bilimsel pratiklerde kararlar yerel şartlara, durumlara ve imkânlarla bağlı olarak verilir. Gündelik laboratuvar hayatına yerel şartların, durumların veya imkânların baskısı, faaliyetleri tarafsız hakikat arayışı olmaktan uzaklaştırır (Woolgar, 1999, 117, 122). Bu durumun felsefi/epistemolojik sorgulanmasına, marjinaler veya cemaatin bağlılıkları zayıflamış mensupları haricindeki bilim insanları pek zaman ayırmazlar. Çünkü bilim insanlarının ilgileri epistemolojik ilgiler değil, araçsal ilgililerdir. İşlerin yürütülmeye devam etmesi en öncelikli hedeftir. Bu nedenlerle bilimsel faaliyetler/laboratuvar çalışmaları tanımlayıcı olmaktan ziyade inşa edici faaliyetlerdir. Seleflerinden miras kalan kültür içerisinde laboratuvarda sıkıca sınırlandırılmış, araçsal ilgilere sahip bilim insanlarının gerçekleştirdiği inşa edici bilimsel faaliyetlerin epistemolojik sorgulaması, Pozitivist bilim felsefesince iddia edilen bilimin nesnelliğinin bağlı olduğu bilimin rasyonel karakterinin sorgulanmasına yol açar (Woolgar, 1999, 117).

Bilimin rasyonel boyutlarının sorgulanması David Bloor ve Barry Barnes'in başını çektiği Edinburgh Okulundan gelen düşünürlerce yapılmıştır. Bilimin anti-rasyonalist ve anti-normatif karakterini ortaya çıkarmak isteyen ve bu nedenle açıkça izafiliğini ilan eden bu akımın yaklaşımı "güçlü program" olarak da isimlendirilir (Öğütte, Balkız, 2010, 15). Güçlü program bu güne kadar yanlış bilginin üretilmesine neden olan toplumsal faktörleri inceleyen sosyologlarla, rasyonel temellere uygunluğu çerçevesinde doğru bilginin hakikatini tescilleyen felsefeciler arasındaki

işbölümünü doğru bulmaz (Woolgar, 1999, 57). Onlara göre, bilimsel faaliyetlerde aklın/ rasyonalitenin kullanımı, doğruluğu garantilememektedir. Çünkü aklın ve mantığın kuralları bilimsel faaliyetlerin belirleyicileri olmayıp, onları araştırma sonrasında rasyonalize ederler (Woolgar, 1999, 62-63,70). Bununla birlikte rasyonaliteyi sağlayan mantıksal kurguların kendilerinin de doğrulanmaya ihtiyacı vardır. Bu nedenlerle doğru bilginin üretilme biçimi kuşku uyandırıcıdır ve yanlış bilgiyle birlikte doğru bilginin de bilim sosyologlarınca araştırılması gerekmektedir. Bu araştırmanın yürütülmesi esnasında araştırmacıların sahip olması gereken dört kilit ilke vardır. Bunlar, *nedensellik*, *tarafsızlık*, *simetri* ve *refleksivitedir* (Woolgar, 1999, 58).

Nedensellik; bilimsel bilginin inşa edilişi sürecinde kendilerinden istifade edilen inançların ve bilgi durumlarının toplumsal, ekonomik, kültürel, tarihsel nedenlerin/çıkarların sonucunda oluştuğunu ifade eder. Dolayısıyla Merton'un "saf bilim normları" yanılısamadan ibarettir ve aslında mevcut olan "saf bilim çıkarları"dır. Tarafsızlık (impartiality); mahiyetçi yaklaşımlarda görülen değerden, toplumdaki, kültürden bağımsız olma durumunu değil de, üretilen bilginin yanlış veya doğru olma durumlarına karşı benimsenecek tarafsızlık tutumu ile ilişkilidir. Simetri; sosyologların yanlış inançların sosyolojik nedenlerini incelemekle birlikte doğru inançlara neden olan durumların da serimlenmesini savunur. Son olarak refleksivite ise önerilen bilimsel bilginin tahlili için kullanılan yöntemlerin, bizzat bu yöntemlerin kendilerine de uygulanabilir olmasıdır (Woolgar, 1999, 58).

Özetle, izafi bilim sosyolojisi yaklaşımını savunan düşünürler, bilimsel bilginin hem teorik hem de pratik alanlarda geçmişten miras olarak alınan müktesebat üzerine inşa edildiğini, bununla birlikte bilime objektif meşruiyetini sağlayan araç ve yöntemlerin de sorgulanabileceğini savunur. Hem geçmişten alınan müktesebattan dolayı hem de araç ve yöntemlerin tabiatından dolayı bilimsel bilgi izafidir. Bilimsel bilginin izafiliği 1980'lerden sonra özellikle etnometodoloji geleneğinden olan düşünürler tarafından radikalleştirilerek bilimin kültürel boyutlarını vurgulayan sosyo-kültürel bilim incelemeleri yapmalarına kapı aralamıştır (Öğüt, Balkız, 2010, 15).

Etnometodolojinin bilimsel faaliyetlere uygulanmasında toplumsal ve kültürel faktörlerin bilimsel buluşlara ve ürünlere etkisinden ziyade bizzat bilimin kendi kültürel yapısı ele alınır. Bilim kültürü içerisinde yürütülen bilimsel faaliyetlerin

bizatihi kendisini konu edinen etnometodolojik çalışmalar neticesinde, artık pratik bilimsel faaliyetle ilişkisi kalmamış olan birtakım kaynakların (teoriler, geçmiş deney sonuçları, mantıksal akıl yürütmeler vs.) araştırmalarda kullanıldığı tespit edilir. Bilimsel faaliyetler bu tarz şeyleştirmeler sayesinde yürütülmektedirler (Coulon, 2010, 78-79). Etnometodologların bilimsel faaliyetin iç işleyişine olan ilgilerini paylaşarak laboratuvar hayatının işleyişini inceleyen bilim antropologu Latour, bu çalışmalarını bir adım daha ileri götürerek kültürel yapılar ile bilimsel faaliyetler arasındaki ilişkileri soruşturur. Ona göre, bir antropologun bu konudaki avantajı, tüm yabancı topluluklar hakkındaki tüm bilgileri bütünlüklü bir bakışla kavrayabilmesidir (Latour, 1993, 14-15). Latour modern dönemde Avrupa’da siyasi iktidarın oluşturduğu “özne” ile bilimsel iktidarın oluşturduğu “nesne” mefhumlarının ilişkisini Hobbes ve Boyle’un çalışmaları üzerinden etraflıca sunar. Buna göre, toplumsal ve kültürel temelli özne ile toplumsal temeli olmayan fakat tabiat temelli olan nesne laboratuvarında birbirinin içine geçirilerek “nesnenin ve toplumsal bağlamın” laboratuvarında üretilmesi sağlanır (Latour, 1993, 29). Günümüz dünyasında da durum geçerlidir: “Toplumsal bağı laboratuvarında üretilmiş nesnelere olan toplumlarda yaşıyoruz; fikirlerin yerine pratikler, zorunlu akıl yürütmelerin yerine denetim altındaki *doxa* ve evrensel uyum yerine meslektaş grupları konmuştur.” (Latour, 2008, 31). Ancak bu türden ilişkiler dikkate alındığında bilimin gerçekçi temelleri ortaya konabilir.

Bu çalışmalarla dolaylı olarak bağlantılı çalışmaları olan Fransız sosyolog ve antropolog olan Lévi-Strauss ise çalışmalarında dilbilim çalışmalarından istifade eder ve özneleri belirleyen yapıları, kültürleri anlamak için üzerinde çalışılması gereken bir kavram olarak tasarlar. Dil, unsurlar ve bu unsurların birbiriyle insicamından oluşan bir yapıdır ve ancak yapı bütün olarak dikkate alınırsa anlaşılabilir. Kültür de benzer bir yapıdır ve unsurlarıyla birlikte unsurlarının insicamı dikkate alınırsa anlaşılır olacaktır. Arkaik toplumlarda kültür unsuru olan mitler, din, akrabalık ilişkileri ve bilgi sistemleri, o toplumların kültür unsurlarıdır ve bu unsurların insicamı birlikte incelenirse anlaşılır. *Yaban Düşünce*’sinde Lévy-Strauss, söz konusu toplumların bilgi sistemlerini konu edinir. Arkaik toplumlarda âleme bir düzen verme isteğinin varlığın sınıflandırılması ihtiyacını doğurduğunu ve bu ihtiyacın iddiaların aksine bu toplumlarda soyut dili ve kendilerine özgü mantık yapılarını geliştirdiğini öne sürer. Bu durum dillerinin farklı bir şekilde oluşmasına

neden olmuştur. Örneğin, Chinookça'da "Kötü adam zavallı çocuğu öldürdü." önermesinin karşılığı yoktur. Chinookça'da söz konusu durum "Kötü adam çocuğun zavallılığını öldürdü." şeklinde ifade edilir (Lévi-Strauss, 2010, 25-26). Yine Japon kültür yapısının unsurlarından biri olan Japonca, diğer yapı unsurları ve bilhassa dünya görüşü ile ilişkisinden dolayı, özne merkezli olmayan bir yapıdadır. Bu nedenle "Düşünüyorum, o halde varım." gibi özne-merkezli önermeler Japoncaya tercüme edilemez (Levi-Strauss, 2012, 29). Toplumların farklılaşan dil yapıları, tabii olarak büsbütün bilim sistemlerinin de farklı dinamikler üzerinde gelişmesiyle sonuçlanır. Bu düşünceler ilerleyen dönemlerde Postyapısalcı ve Postmodern hareketleri etkilemiştir. Bu hareketlerin temel savlarına göre ise, dilsel yapıları farklı olan her kültürün geliştireceği bilimsel model farklı bir karakterde olacaktır, öyle ki bu bilimlerin birbirleriyle mukayese edilebilmeleri mümkün değildir (Collins, 2002, 11-12).

#### **2.2.4. Marksist Bilim Sosyolojisi: Bilim-Ekonomi/Politik İlişkileri**

Bilgi sosyolojisinin Comte ve Durkheim ile birlikte öncü figürlerinden biri de Karl Marks'tır. Marks'ın bilginin toplumsal boyutla ilişkisine dair fikirlerine göre üretim ilişkilerinin determinasyonu toplumsal sınıfların bilgi sistemleri teşekkül eder. Buna göre insanlar istek ve iradelerinden bağımsız olarak birtakım zorunlu üretim ilişkilerine girerler. Üretim ilişkileri insanların zihinsel yapılarını belirleyerek hukuki, siyasal ve entelektüel yapıların oluşumunu sağlar. Marks'a göre maddi/ekonomik süreçler zihinsel/entelektüel süreçleri öncelemektedir. Çünkü maddi yaşamda alt yapıyı oluşturan üretim biçimleri ve ilişkileri toplumun siyasi, entelektüel, hukuki yönlerinden müteşekkil olan üst yapıyı belirlemektedir. Başka bir deyişle toplumsal pratikler, teoriyi öncelemektedir (Bal, 2004, 104-105). Toplumlarda üretim ilişkilerini ele geçiren hâkim sınıflar, hâkim olacak düşünceyi de kontrol altına alır. İnsan varlığının bilinci maddi/ekonomik süreçleri değil, maddi/ekonomik süreçler insan varlığının bilincini belirler.

Marks'ın kavramsallaştırmasıyla toplumun ekonomik üretimini üstlenen insan topluluğu *alt yapıyı*; hukuk, siyaset, felsefe, bilim gibi etkinliklerle uğraşan insan topluluğu ise *üst yapıyı* oluşturur. Alt yapı ve üst yapılar aslında toplumsal sınıflara işaret eder. Her sınıfın kendine özgü bir bilinci ya da ideolojisi vardır. Bu ideolojileri de maddi üretim biçimi ve ilişkileri tayin eder. Dolayısıyla bir toplumun maddi üretim gücünü ve üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, o toplumun entelektüel gücünü ve entelektüel üretim araçlarını da belirler. Marks'ın ideolojileri, doğal gerçekliğin hilafına, çıkar gözetken, dogmatik bir öğreti olma eğilimindedir. Böylesi ideolojiler yanlış bilinçlenmeyi dolayısıyla yanlış bir bilgi sistemini de beraberinde getirir. Ona göre, hakikatin ve bilginin maddi/reel şartları aştığını öne süren her felsefi/bilimsel sistem yanlış bilinci doğurur (Hekman, 1999, 33-35).

*Alman İdeolojisi*'nde Alman felsefe geleneğinden Genç Hegelciler ve Alman Sosyalistleri ile bir çeşit hesaplaşma içerisine giren Marks hâlihazırdaki bilimi, düşünceyi, maddi hayatın ürünü olarak iddia eden ideolojik unsurlarından ayırmaya çalışır. Çünkü gerçeklik/hakikat-ideolojinin tam karşısında bulunur ve bu ikisi tarihsel olarak sürekli bir çatışma durumu içerisindedir. Hakikat, insanoğlunun tarihsel ve sosyal yönlerden belirlenen koşullarından müteşekkildir. İdeoloji ise maddi şartlardan soyutlanarak üretilen kavramlardan oluşur (Hekman, 1999, 35-37). İdeolojinin karşıtı olan realiteden doğacak hakikati tesis edecek sınıf ise tam da reel ve maddi koşullar ile muhatap olan *proleterya*sınıfıdır. Tüm tarih, proleteryanın hâkimiyetiyle sonuçlanacak bir çatışma durumunun resmidir. Bu sınıfın hâkimiyeti hakiki bilinci ve proleter hakikat öğretisini insanlara kazandıracaktır. Bilginin tarihsel ve sosyal boyutunu gündeme getirerek Aydınlanma geleneğinden kopmasına rağmen Marks, nesnel/objektif bilgi için zamanlar üstü aklı değil de maddi unsurları kabul edilmesi gereken yeni bir temel olarak sunmasıyla da bu geleneğin devam ettiricisi olarak konumlanır.

Bu bağlamda, bilimin mahiyetiyle ilgilenen Marksist düşünürler, ekonomi ve politika temelli çözümler olmaksızın yapılacak felsefi ya da tarihsel tahlillerin, bilimin gelişiminin yalnızca dâhilerin bireysel başarılarından ibaret, bağlamından kopuk, anlamsız bir düşünceler tarihi olmaktan öteye gidemeyeceğini düşünür. Zira bilimsel faaliyetlerin merkezlerine aldığı problemler, bilimlerin bizatihi ürettiği problemler olmayıp, toplumsal ve ekonomik temellerden türerler. Dolayısıyla bilimin mahiyeti, tarihte öne çıkan bireylerin kendinden menkul başarılarından çok daha fazlası olan bilimin toplumsal ve ekonomik temelleriyle birlikte anlaşılmaya çalışılırsa kavranılabilir. Bu doğrultuda Newton'un *Tabiat Felsefesinin Matematiksel Prensipleri* isimli eserini okuma girişimi Sovyet bilim adamı Boris Hessen tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hessen *Pricipia*'yı incelemeyen önce, *Principia*'nın ortaya çıkması için zemin oluşturan teknik üretim ilişkilerine ve bu üretim ilişkilerinden neşet eden bilimsel gelişmelere odaklanır. Buna göre bu dönemde ortaya çıkan teknik problemler başlıca üç kategoride toparlanabilir: ulaşım ile ilgili problemler, sanayi ile ilgili problemler ve savaş endüstrisi ile ilgili problemler. Hessen araştırmasında teknik üretim ilişkilerinden doğan problemleri tespit ettikten sonra, bilimsel faaliyetlerin başlıca problemlerini incelemeye girişir. Bu problemler genel olarak; sıvıların kaldırma kuvveti, gök mekaniğinin ve hidrostatiğin ilkelerine ilişkin problemler, basit makineler, eğik düzlemler, havalandırmada kullanılacak pompalar ile ilişkili aerostatik problemleri, etki-tepki yasası, maddelerin direnci, yerçekimi kuvveti, madde direnci-hız ilişkisi, atmosfer yoğunluğu, eğik atış problemleri gibi problemlerdir. Hessen üretim ilişkilerine ilişkin problemler ile bilimsel faaliyetin konu edindiği problemlerin benzerliğine daha doğru bir ifadeyle onları nasıl belirlediğine dikkat çeker. Sonrasında Newton'un *Pricipia*'sının temel ilgi odaklarını dönemin üretim ilişkileri tarafından nasıl tayin edildiğini tespit eder (Hessen, 2010, 69-96). Bunlarla birlikte o dönemin dini-politik yapısı ile *Principia*'nın dini içerimlerini de değerlendirir (Hessen, 2010, 108-109). Hessen'in klasik metni, sonraki dönemlerde Marksist düşünürleri bu perspektiften hareketle bilimsel faaliyetleri incelemeye teşvik ederek Marksist Bilim Sosyolojisini doğurmuştur.



### 2.3. Sosyolojik Bir Bilim Felsefesi Yaklaşımı: Bilim Epistemolojisi

Bilim sosyolojisi çalışmalarının bilgi sistemleri ile kültürel yapılar arasındaki ilişkileri merkeze alan çalışmalarından bağımsız bir şekilde, fakat bunlarla paralel olan bir sosyolojik bir bilim felsefesi yaklaşımına değinmek, çalışmamızın merkezini oluşturacak Collins'in bilim sosyolojisi yaklaşımını değerlendirmek açısından önemli olacaktır. Bilgi sisteminin teşekkülünü ve sürdürülmesini yönlendiren ilkeleri tespit etmek amacıyla Açıkgenç, İslam Medeniyeti üzerine yaptığı çalışmalar neticesinde bilimin mahiyeti hususunda birtakım saptamalarda bulunmuştur. Ona göre, medeniyetlerde bilimlerin oluşması birtakım toplumsal, kültürel aşamaların gerçekleşmesine bağlıdır. Bu aşamalar sırasıyla dünya görüşü aşaması, sorunlar ve bilgi geleneği aşaması, yöntem aşaması ve isimlendirme aşamasıdır (Açıkgenç, 2012, 95-104). Bir kültürde söz konusu aşamalar gerçekleşmemişse, o kültürde bilimsel faaliyetten de bahsetmek mümkün değildir. Bilimsel faaliyetlerin gerçekleşmesinin koşulu olan bu aşamalar şöyle izah edilebilir:

İnsanların yaşamlarını sürdürebilmesi için kendilerine göre algılayacağı, düşüneceği, davranacağı bir zemine ihtiyaçları vardır. Dilthey'in "yaşam dünyaları" ismini verdiği yapıyla benzer fonksiyonlara sahip bu zeminsel yapıya Açıkgenç, "dünyagörüşü" ismini verir. Her toplumun kendine özgü bir dünyagörüşü vardır. İnsanlar dünyagörüşleri uyarınca düşünür ve davranırlar. İnsanlar çevrenin şekillendirmesi, kendi iradi çabalarıyla inşa etmeleri ve hem çevrenin hem de kendi iradi çabalarının birleşmesi suretiyle dünyagörüşlerini kazanırlar. Sadece çevrenin şekillendirmesi ile oluşan dünyagörüşü tabii dünyagörüşü, diğer iki surette oluşan ise, şeffaf dünyagörüşüdür. Tabii dünyagörüşü zihnin tabii işleyişi ile şekillenirken ve daha fazlasını içermezken şeffaf dünyagörüşünde hayat, bilgi, iyilik, varoluş gibi meseleler tartışılır. İlgilendiği sorunlar nedeniyle şeffaf dünyagörüşünde hayat yapıları, âlem yapıları ve bilgi yapıları oluşur. Hayat yapılarında dünyaya ilişkin anlayışlar dolayısıyla oluşan karmaşık kavramsal zihniyet; âlem yapılarında insana ve âleme verilen anlamlar bütünü bulunur. Hayat yapısı ile âlem yapısı birbiriyle insicamlı bir şekilde çalışır. Bunun sonucunda açık, berrak öğretiler oluşur ve bilgi yapısı denilen yapıyı şekillendirir. Zaten bu nedenle bu tür dünyagörüşüne şeffaf dünyagörüşü ismi verilmektedir (Açıkgenç, 2012, 57-60). Şeffaf dünyagörüşüne sahip toplumlarda hayat, insan, âlem hakkında bilgiler üretilmeye başlanır ve sonrasında meseleler ya da bilgi geleneği aşamasına geçilir (Açıkgenç, 2012, 98).

Şeffaf dünyagörüşü sayesinde doğan bilgi yapıları, toplumda belli sorunlar etrafında güçlü bir bilgi edinme faaliyetini başlatır. Bu faaliyetler bilgi erbabı denilen bir topluluk/cemaat tarafından gerçekleştirildikten sonra, o sorunlar etrafında muazzam bilgi kümeleri oluşur. Bu aşama, sorunlar ya da bilgi geleneği aşamasıdır. Bilgi geleneği aşamasında insanlar dağınık bilgi yığınlarıyla muhatap olur (Açıkgenç, 2012, 99). Fakat insan zihni, tabiatı gereği bilgiyi tasnif ve tertip ederek intizamlı bir şekle sokmaya eğilimlidir. Bilgi geleneği aşamasında sorunlar etrafında oluşan öğretisel bilgi kümeleri tasnif ve tertip edilerek disiplinleştirilir, bilgi edinme yöntemleri belirlenir, buna ilaveten disiplinlerin konu ve sınırları da bu aşamada belirgin bir biçimde ortaya konur. Böylece yeni bilgilerin edinilmesi daha kolay bir hale gelecektir. Bu aşama disiplinleşme ya da yöntem aşamasıdır. Budan sonra, disiplinleşen, yöntemli bilgi kümelerine isim verilir. Bu aşamaya isimlendirme aşaması denir (Açıkgenç, 2012, 102-106). Bu aşamada bilim tam olarak teşekkül eder. Böylece bilimsel gelenek başlamış olur. Açıkgenç teorisini Antik Yunan felsefi geleneğiyle de şöyle örneklendirir:

Yunanistan'da M.Ö. 2000-1500 yılları arasında Miseniya ve Minoa medeniyeti mevcuttur. Bu medeniyetlerin kültürel birikimlerine göçlerin de katkısıyla Homeros'un eserlerine bir dünyagörüşü oluşur. M.Ö. 700'lü yıllarda yedi bilge ve Thales'le başlayan felsefi çalışmalar bir sorun öbeği ve bilgi kümesinin oluşmasını sağlar. Sofistler, Sokrates ve Platon döneminde bu bilgi kümeleri disiplinleştirilerek, bilgi kümelerinin yöntemleri, sınırları ve konuları belirlenir. Son olarak Aristoteles'in bu disiplinleri isimlendirmesiyle de bilimler oluşur ve bilimsel gelenek başlar (Açıkgenç, 2012, 100-101).

Şimdilik yüzeysel olarak aktarılan ve Antik Yunan Medeniyetiyle örneklendirilen bu teori, Açıkgenç tarafından İslam Bilim Geleneğine uygulanmıştır. Çalışmamızın dördüncü bölümünü teşkil eden Collins'in teorisinin değerlendirilmesinde bu teorinin İslam Medeniyetine uygulanmasına tekrar dönülecektir.

### 3. COLLINS'İN BİLİM SOSYOLOJİSİ TEORİSİ VE UYGULAMASI

Mantıkçı Pozitivist gelenekle yirminci yüzyılda tecessüm eden mahiyetçi bilim anlayışı, bir önceki bölümde etraflıca arz edildiği gibi Hermeneutikçi gelenek, Tarihsel/Toplumsal Epistemoloji hareketleri tarafından eleştirilmiştir. Buna paralel olarak bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisi disiplinleri içerisinde bilginin/bilimin, toplumsal/tarihsel bağlamını inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Bu düzlemde, genel olarak yapılan çalışmaların olumlu ve olumsuz yönlerinin farkında olan Collins, tüm dünya geneli için felsefi geleneklerin tarihsel ve toplumsal bağlamlarını tespit eden bir bilim sosyolojisi teorisi geliştirmiştir. Bu bölümde Collins'in çatışmacı bilim sosyolojisi teorisi ve bu teorinin 8.-12. yüzyıl İslam felsefesi geleneği ile 16.-17. yüzyıl Avrupa felsefi geleneğine uygulama şekli ortaya konulacaktır.

#### 3.1. Çatışmacı Toplumsal Teori ve Çatışmacı Bilim Sosyolojisi

Collins kendisinden evvel üretilen birçok toplumsal teorinin kültürel sermayesinden istifade eder. Marksist geleneğin, Pozitivist İşlevselciliğin, Sembolik Etkileşimciliğin, Etnometodolojinin kültürel sermayesinin birtakım yönlerini, kendine has bir biçimde sentezleyerek çatışmacı bir toplumsal teoriyi ortaya koyar. Sonrasında bu teoriyi bilimsel geleneklerin içyapısına uygulamaya koyulur. Onun bu uygulamasını içeren *Felsefelerin Sosyolojisi*, yirminci yüzyılın toplumsal/tarihsel epistemoloji hareketlerinin iddia ettiği gibi bilimin toplumsal ve tarihsel bağlamlarının bulunduğu savunan ve bu bağlamların tahlilinin sunulduğu kapsamlı bir eserdir. Collins'in bilimin toplumsal ve tarihsel bağlamlarını nasıl incelediği sorusunun yanıtlarını araştırmaya geçmeden önce, onun bu çalışmasının temellerini oluşturan çatışmacı toplumsal teorisini incelemek faydalı olacaktır.

##### 3.1.1. Collins'in Çatışmacı Toplumsal Teorisi

Randall Collins Amerikan toplum teorisyenlerinden olup, çatışma teorisinin son temsilcilerinden biridir. Çatışmanın toplumsal hayatın en temel olgusu olduğunu

iddia eden Collins kendisinden evvel üretilen çatışma teorilerinin<sup>21</sup> ideolojik veya makro ölçekte olduğunu düşünür (Tatlıcan, 2011, 104). Onun çatışma teorisi, çatışmanın iyiliği veya kötülüğü ile ilgilenmeksizin, çatışmaya toplumsal hayatta her zaman gözlemlenebilen gerçek bir olgu olarak bakar (Tatlıcan, 2011, 103).

Collins'in çatışmanın toplumsal hayatın temeli olduğunu iddia etmesinin nedeni onun insanın mahiyetine yönelik benimsediği anlayıştır. Collins'e göre insanlar toplumsallaşmaya ihtiyaç duyarlar, fakat toplumsal hayatta çatışmaya eğilimlidirler. Bunun temelinde ise insanın bencil bir yapıda olması ve kendi öznel statüsünü en üst düzeye çıkarma isteği yatmaktadır. Bu zeminde insanların toplumsallaşma sırasında kurdukları ilişkiler üç temel ilkeye bağlıdır. Bunlar; insanların kendi kurguları olan öznel bir dünyada yaşamaları, insanların birbirlerinin öznel deneyimlerini etkileme potansiyeline sahip olmaları ve insanların rakip veya muhalif olduğu insanları kontrol altına almaya çalışmalarıdır (Tatlıcan, 2011, 107). İnsanların birbirleriyle ilişkilerinin bu ilkeleri, toplumsal yapıların temeli olan "karşılaşmalar"<sup>22</sup>da gözlemlenebilir ve toplumsal yapıların oluşmasından sonra gerçekleşecek tabakalaşmanın da nedenidir (Layder, 2010, 245; Tatlıcan, 2011, 104).

Karşılaşmalar Collins'in teorisinin bir çeşit ölçü birimidir. Bunun için yüz yüze etkileşim içerisinde en az iki insanın karşılaşması gerekmektedir. İnsanların karşılaşmalardaki ilişki biçimleri, onların kaynaklarının alış veriş biçimlerini belirler, karşılaşma durumlarında kaynaklar iç içe geçer. İnsanların sahip oldukları temel iki kaynak tipi vardır: Kültürel sermaye ve duygusal enerji. Kültürel sermaye karşılaşmaların özel ve genel özelliklerinin, niteliklerinin birleşimidir. Anılar, kimlikler, mensubiyetler, konular, bilgiler, otoriteler kültürel sermayenin birleşimidir (Tatlıcan, 2011, 105-106; Layder, 2010, 245; Wallace&Wolf, 2012, 202-203). Karşılaşmaların duygusal enerjileri ise, karşılaşmalarda kendilerinden istifade edilecek duygulanımlar ve içsel hassasiyet durum ve tiplerini içermektedir. Collins, karşılaşmalarda insanların bu iki kaynak türünü kullanmalarından hareketle bir kaynak tipolojisi geliştirir. Bu tipolojiye göre kaynaklar; maddi ve teknik kaynaklar (mülkiyet, araç-gereçler, hatta silahlar), fiziksel güç ve cazibe, karşılaşmalarda statü oluşturmak için gerekli olan müttefik sayıları ve toplumsal dayanışmanın (aynı

---

<sup>21</sup> Marks ve Weber, Collins'ten önce çatışma teorisini ortaya atan düşünürlerdir. Collins bu isimlerden aldığı çatışma kavramını kendine has bir dönüştürüme uğratar ve teorisine ekler.

<sup>22</sup>Goffman Durkheim'in dini merasimlerine, etkileşim merasimleri kavramsallaştırmasıyla yeni bir boyut kazandırmıştır. Etkileşim merasimleri Collins'in Goffman'dan aldığı bu kavram teorisinde kullanılan önemli kavramsallaştırmalardan biridir.

toplumsal gerçekliğin paylaşılması) gerçekleşmesi için gerekli olan kültürel araçlardan oluşmaktadır (Tatlıcan, 2011, 106). Bu doğrultuda insanlar karşılaşmalarda kendi kültürel sermayelerine ve duygusal enerjilerine katkıda bulunacak olanaklar ararlar. Bu nedenle insanlar yüksek statülü bireylere yakın olmak, toplumsal anlamda güçlü gruplara katılmak isterler. Bunlar insanların karşılaşmalarının ya da birazdan açıklanacak olan etkileşim merasimlerinin temel dinamikleridir (Tatlıcan, 2011, 107; Layder, 2010, 246).

Karşılmalarda kaynakların iç içe geçmesi durumlarına *etkileşim zincirleri* veya *etkileşim merasimi zincirleri* ismi verilir. Etkileşim merasimlerinin içeriği, karşılaşmaların eşitsizlik derecesine, ne kadar insanın karşılaştığına ve karşılaşmaların toplumsal çeşitliliğine bağlı olarak değişir. Etkileşimlerin iki boyutu vardır. Bunlar karşılaşmaların eşitsizliği durumunda, başka bir ifadeyle birinin diğer(ler)inden kaynaklar bakımından güçlü olması durumunda baskıyı, zorlayıcılığı doğuran güç boyutu ve karşılaşmaların etkileşim dışında kalan başka ağlardaki konumlarına bağlı çeşitliliklerinin oluşturduğu ağ boyutlarıdır (Tatlıcan, 2011, 106). İnsanların mahiyeti gereği toplumsallaşmaya ihtiyaç duyması ve toplumsallaşma esnasında çatışmaya eğilimli olmasının temel nedeni güç ve ağ boyutlarını içeren etkileşim merasimlerinde kaynaklarını geliştirme arzusudur. İnsanların güç ve ağ boyutları, onların birtakım hayat alanlarında yaşadıklarına işaret eder. Bu hayat alanları genel olarak, insanların meslekleri dolayısıyla oluşturduğu sınıflar, insanların içerisinde yaşadıkları etnik, eğitsel topluluklar veya cinsiyet, yaş toplulukları gibi gruplar ve siyasi arenadır. Bu hayat alanları insanların etkileşim merasimlerinde eşitsizliklerinin ya da kaynak farklılıklarının ve toplumsal tabakalaşmanın<sup>23</sup> nedenidir (Layder, 2010, 246; Tatlıcan, 2011, 107).

Collins görüldüğü gibi toplumsal hayatı etkileşim merasimleri gibi mikro bir düzeyden başlatır. Etkileşim merasimleri büyüyerek etkileşim merasimi zincirlerini oluştururlar. Etkileşim merasimi zincirleri makro yapıların oluşmasının ilk aşamasıdır (Layder, 2010, 222; Tatlıcan, 2011, 109). Makro yapıda olan toplum yukarıda izah edilen nedenlerden ötürü tabakalı bir yapıdadır.

Collins'in toplumsal tabakalaşma fikrini Weber'den almasının nedeni, Weber'in Marksistler gibi çok nedeni olabilecek tabakalaşmayı tek bir nedene indirgememesidir. Weber, çok çeşitli çatışma biçimlerinin olduğunu ve bunların

---

<sup>23</sup> Collins'in teorisinde kullanılan toplumsal tabakalaşma fikri yine Weber'den alınmıştır.

toplumlarda çok çeşitli tabakaların oluşmasına neden olduğunu savunur (Wallace&Wolf, 2012, 202). Weber'in tabakalaşma teorisini benimseyen Collins, tabakaların analizi için ise Marksist ilkelere başvurur. Bu ilkeler; mülkiyetin ve mülkiyet kontrol derecesinin insanların hayat tarzını belirlemesi, maddi koşulların sınıfların tabiatını belirlemesi dolayısıyla hâkim sınıfların karmaşık iletişim ağlarını ellerinde bulundurması sayesinde daha bütünlüklü yapıda olması ve toplumsal sınıflar arasında kültürel sisteme ulaşma olanakları bakımından farklılıkların olmasıdır (Tatlıcan, 2011, 104). Kültürel sistemlere ulaşma olanaklarının farklılıkları hâkim sınıfların semboller sistemi ya da ideolojiler geliştirerek alt sınıflara dayatmasının kaynağıdır. Hâkim sınıflar ideolojileri dayatırken, alt sınıfların bu ideolojileri benimsemekten başka çareleri yoktur (Tatlıcan, 2011, 108).

Collins'in teorisinin kendinden evvelki teorilerden bir diğer önemli farkı ise, kaynağı yapı-fail problemi olan bir ayrışmaya, makro ölçekli yapıların ön plana çıkarılması ya da mikro ölçekli yapıların ön plana çıkarılması arasında bir orta yol tavsiye etmesidir. Marks gibi toplum teorisyenleri makro yapıların (ekonomi, politika, eğitim, din) mikro yapıları (tekil bireyleri ve düşüncelerini) belirlediğini öne sürer. Öte taraftan Mead, Schutzs, Goffman gibi teorisyenler de makro yapıların, mikro yapıların (tekil bireylerin) bir ürünü olduğunu dolayısıyla tekil bireylerin değişiminin, makro yapıyı değiştirebileceğini, yani makro yapıların birey üzerinde herhangi bir belirleyiciliğinin olmadığını iddia etmektedirler (Wallace&Wolf, 2012, 199). Collins'in öne sürdüğü orta yol, birazdan açıklanacağı gibi makro yapıların mikro dönüştürümüdür.

Collins, bireysel hatta duygusal bağlara odaklanan mikrososyal bir perspektifle toplumsal tabakalaşmanın cüz'i karşılaşmalara indirgenebileceğini düşünür (Layder, 2010, 222). Bu güne kadar mevcut olan makro ölçekli yapı yaklaşımları oluşturulma süreçlerinden koparılmıştır. Oysa makro yapıların bireyleri belirlemesi bir yana, aslında failleri olan bireylerden koparılarak incelenemez. Makro ölçekli yapıların inşa edilmeleri sürecindeki en temel faaliyet yukarıda detayları verilen etkileşim merasimleridir. Toplumsal yapı somut ortamlardaki bireylerin tekrarlar sayesinde zamana yayılan etkileşim merasimi zincirleridir. Tüm bu nedenlerle tabakalaşma analizlerinde kullanılacak çatışma teorisi; insanların tabiatları icabı hangi koşullarda karşılaştıklarını ve bu karşılaşmalarda nasıl davrandıklarını; etkileşim merasimlerine etki eden ve insanların kaynaklarını teşkil eden maddi faktörleri ve insanların bunları

karşılaşmalara nasıl taşıdıklarını, kaynakların karşılaşmalarda kişilerin üstünlüğüne veya altta kalmalarına neden olma biçimlerini; inançlar veya idealler gibi kültür olgularının kaynak olarak kullanılmasının gerçek hayata odaklanılarak araştırılması gerektiğini öne sürer (Tatlıcan, 2011, 105-107). Toplumsal bütünleşme teorisine ya da mikrososyal teoriye, çatışma teorisini ya da makrososyal teoriyi bu şekilde eklememesi Collins'in teorisinin en özgün yönüdür (Wallace&Wolf, 2012, 1999).

### **3.1.2. Çatışmacı Bilim Sosyolojisi Teorisi ve Temel Kavramları**

Topyekûn toplumsal hayatın tahlili için önerdiği çatışma teorisini, özel epistemik topluluklara/cemaatlere de uygulanmasını öneren Collins, bilimin mahiyetine ilişkin yaklaşımların farkında olmakla birlikte, birtakım gerekçelerle bunlardan hiçbirisini benimsemez. Pozitivistlerin bağlamından koparılmış, nesnel hakikati tespit edici öznesini idealize edilmiş ve hiçbir zaman var olmamış bir özne olarak görür. Ona göre hiçbir toplumsal ve tarihsel etkiye maruz kalmamış, böylesi ideal bir öznenin, muhtemel mevcudiyetinin söz konusu olması durumunda muhatap olacağı topluluğun da zaman ve mekân tarafından kısıtlanmamış bir toplum olmasını gerektirir. Hakikat, klasik felsefede arzulanan niteliğinden farklı olarak, değişen bir toplum içerisinde, değişen bir öznenin, girdiği toplumsal epistemik ağlar içerisinde ortaya çıkan bir bilgi türüdür (Collins, 2002, 7). Ne var ki, bu iddiası Collins'i izafiyetçi yapmaz.

Kuşkusuz kültürel unsurların toplumsal ve bireysel oluşumlara önemli bir etkisi vardır. Dolayısıyla kültürel unsurların farklılaşması ayırt edici bölgeler, ayırt edici epistemik ağlar, ayırt edici meseleler ve ilgi odakları oluşturur. Öyle ki, bir kültür unsuru olan dilin farklılaşması, farklı toplumlarda farklı düşünme biçimlenimlerinin gelişmesine neden olur. Çin, Hint-Avrupa ve Semitik dillerin sentaks yapılarındaki farklılaşma, bu dillere sahip toplumların farklı düşünme disiplinlerine, farklı felsefileştirme biçimlerine sahip olacağı anlamına gelir (Collins, 2002, 9). Bu nedenle tek tip bir felsefeden değil, "felsefeler"den söz etmek gerekmektedir. Collins'in "felsefeler"den söz etmesini sağlayan bu çoğulcu anlayışına rağmen, teorisini izafilikten uzaklaştıran özelliği tüm felsefeler için külli bir sosyolojik teori geliştirmiş olmasında bulunabilir.

Bu teoriye göre, düşüncenin oluşabilmesinin temel koşulu iletişimdir. Bir süreç ameliyesi olan düşünme edimi, iki kişinin karşılıklı etkileşimi, iletişimi esnasında ve sonrasında gerçekleşir. İkinci bir bireyin olmadığı durumlarda bile tekil birey içsel

düşünmelerinde, kendi kendisiyle iletişim halindedir. Yaratıcı mütefekkirlerin sürekli olarak düşünsel inzivalara çekilmeleri veya deyim yerindeyse içe dönük bir mizaca sahip olmaları bir gerçek olsa da, onların hem içsel tefekkürlerinin bir çeşit iletişimi gerektirmesi, hem de üzerinde tefekkür ettikleri meselelerin zorunlu olarak tarihsel ve toplumsal bir bağlamdan kaynaklanması gibi nedenler, düşünce faaliyetini toplumsal bağlama sahip bir faaliyet kılmaktadır. Bu doğrultuda bireysel düşünceler bile toplumsal karşılaşmalarda kazanılan bir kişisel tarihle ilişkilidir (Collins, 2002, 3).

Umumiyetle yalnızlık içerisinde ortaya çıkan fikri yaratıcılığın, toplumsal kökleri çok güçlüdür. Çünkü fikri çevreler, epistemik ağlar, fikri rekabet gibi toplumsal unsurlar, söz konusu bireysel düşünmelerin şekillenmesinde etkilidir. Fikri çevreler, arkadaş grupları, tartışma ortaklıkları, hoca-öğrenci ilişkileri gibi müspet ittifak durumlarının sağlandığı ortamlardır. Tarih boyunca kayda değer tüm felsefi etkinlikler tekil etkinlikler olmaktan ziyade bu tür fikri çevrelerin, düşünce ekollerinin etkinlikleri olarak süregelmiştir. Fikri rekabet ise, düşüncelerin üretilmesinin en kilit kavramlarından ve yapısal unsurlarından biridir. Felsefe tarihine şöyle bir göz atıldığında en önemli filozofların çiftler, üç kişilik gruplar vs. halinde ve diğer çevrelerle rekabet içerisinde ortaya çıktıkları görülür (Collins, 2002, 6). Rekabet içerisindeki bu çevrelerden rakiplerine galip gelenler fikri ilgi odağını belirlerler. İşte, bu rekabet durumlarının doğurduğu çatışma, toplumsal hayatın en temel durumu olduğu gibi, fikri hayatın da enerji kaynağı ve en temel durumudur. Yaratıcı fikirlerin ortaya çıktığı en önemli yerler çatışmanın, karşıtlıkların mevcut olduğu yerlerdir. Fikri tartışmalar belirli konular etrafında, müttefik bulmayı hedefler ve bu tartışmalar bireysel bir çerçevede değil de, az sayıda üyeye sahip çevreler arasında gerçekleşir (Collins, 2002, 1).

Düşüncenin bu şekilde bariz bir biçimde toplumsal-tarihsel içerimleri olmasına rağmen, hakikatin toplumsal/tarihsel koşulları aşması gerektiğine duyulan inanç, mütefekkirleri yerellikten ve uygulayıcılarından azade, bağlamsızlaştırılmış fikirler üretme eğilimine sokmuştur. Matematik, hatta tarih ve edebiyat alanlarında bile kişisel kanılardan uzak bir disiplin inşası arzu edilir (Collins, 2002, 19). Felsefe, ikinci bölümde ayrıntılarına girildiği gibi küllinin, değişmez olanın ve genelin bilgisini araştırdığı için tüm disiplinler arasında hususi bir konuma sahiptir. Buna rağmen felsefede dahi klasik şüpheci gelenekten başlayıp, yirminci yüzyılın izafi geleneklerine kadar farklı fikri çevreler her şeyin değiştiğini ve tüm bilgi çeşitlerinin



yerel ve tarihsel olarak konumlandığını iddia ederler. Bu bağlamda kesinlik belirten, nesnellik iddiası taşıyan felsefi geleneklere alternatif yaklaşımlar ortaya çıkar. Söz konusu yaklaşımlara göre, fikri ürünler en azından üreticilerinin ve onları kullananların oluşturduğu bir fikri cemaate aittir (Collins, 2002, 19). Bir önceki bölümde üzerinde etraflıca durulan bu nokta fikri cemaatlerin araştırılması için önemli olan toplumsal araştırmalara kapı aralamıştır.

Fikri cemaatlerin mensupları, insanın, hayatın, âlemin vs. nihai temelini, hakikatini ellerinde tuttuklarını düşündükleri, hiç olmazsa böyle bir eğilime sahip oldukları için Durkheimyen bir perspektifle dini cemaatlerdir. Durkheim'a göre her dini cemaatin birtakım kutsal nesnelere sahiptir. Bu kutsal nesnelere etrafında dini cemaatlerin merasimleri şekillenir. Dini cemaatlerin kutsal nesnelere etrafında şekillenen merasimlerinde ortaya çıkan semboller insanlar arasındaki iletişim kodlarını ve dünyagörüşünün yaratılmasını sağlar. Bu semboller sayesinde insanlar ahlaki bir güçle (saikle) birbirlerine bağlanarak dini cemaati oluştururlar. Dini cemaatlerde zamanla bu semboller vasıtasıyla insanların neyi konuşup neyi konuşmayacağını, neyi düşünüp neyi düşünemeyeceğini belirleyen zihinsel kategorik yapılar oluşur (Collins, 2002, 22). Bu mekanizma içerisinde toplumsal dayanışma gerçekleşir. Toplumsal dayanışmanın kendileri sayesinde sağlandığı dini merasimler, Goffman'ın "etkileşim merasimleri" ismini verdiği organizasyonun arketipidir. Goffman, gündelik hayatta vuku bulan her karşılaşmada, dayanışma neticesinde oluşan bir gerçekliğin insanlarca paylaşıldığını öne sürer. Etkileşim merasimleri toplumsal hayatın her veçhesinde çeşitlenerek ve değişkenlik arz ederek görülebilir (Collins, 2002, 21).

Etkileşim merasimleri asgari iki insandan oluşur. Bu iki insan aynı nesne, olay veya durumlara bakar ve birbirlerinin nesneye, olaya veya duruma yönelen odaklanmalarını canlı tutma hususunda dikkatlidirler. Aynı zamanda bu esnada benzer duygulara ve hallere sahiptirler. Gündelik hayatta sıkça gerçekleşen bu tür durumlara tabii merasimler de denebilir. Tabii merasimler toplumsal etkiler de yaratabilir. Ortak duygular ve ortak halet-i ruhiye başka bireylerle paylaşılıp daha geniş çaplı bir toplumsal olgu haline gelirse, bireyler arasında ortak bir gerçeklik algısı oluşur. Bu algı bir toplumsal çevreyi diğerlerinden ayırt eden bir çeper niteliğindedir. Bireyler böylesi bir oluşuma mensubiyetlerini hissettikleri takdirde, üzerinde odaklanılan nesne, olay veya durum hakkında semboller üretilir. Semboller, merasimin toplumsal anlamlarını içermektedir ve sürekli olarak bireylerin önüne

sürülerek, merasimin toplumsal anlamı hatırlatılır. Aynı zamanda sembollerin ömrü, onların yoğun kullanımına, yani merasimlerin tekrarlanmasına bağlıdır. Yoğun bir şekilde gündeme getirilmeyen semboller zamanla değerden düşerken, iyi oluşturulmuş semboller bireylerin kimliğini şekillendirerek, ötekilerin tehditlerine karşı bireye bir korunma sağlar. Etkileşim merasimlerinde toplumsal semboller, karşılaşmada duyguların belirlenmesi ve bunların tutumlara, davranışlara taşınması açısından önemlidir. Etkileşim merasimlerinde, merasimlere katılan bireyler Durkheim'ın ahlaki güç olarak isimlendirdiği duygusal enerjiyle doludur. Duygusal enerji merasimlerin gerçekleşmemesi halinde bile, bireylere sembolik amaçlar vererek, merasimlerin yerini tutabilir. Katmanlı bir yapıya sahip olan etkileşim merasimlerinde en yüksek katmanda karizmatik liderler, toplumsal yıldızlar varken, altta daha mütevazı pasif, başarısız katılımcılar bulunur. Etkileşim merasimlerinden uzaklaşan bireyin duygusal enerjisi de düşer (Collins, 2002, 23).

Collins bir çeşit dini cemaat olan fikri cemaatin genel toplumsal teorisini üretirken Etkileşim Merasimleri Teorisini kullanır. Bu teori, yukarıda değinildiği gibi fikri cemaatlerin külli işleyişini sunma iddiasındadır. Bir fikri cemaatin kutsal nesnesi o cemaatin hakikat anlayışına tekabül eder. Dini cemaatlerin kutsal nesnelere zorlayıcı, nesnel olma iddiasında ve saygı talep ediciyken; fikri cemaatlerin, örneğin matematiğin kutsal nesnesi (nesnelere) de zorlayıcı, nesnel olma iddiasında ve saygı talep edicidir. Kutsal nesnelere böylesi talepleri doğrultusunda mütefekkirlerin yargılarını mümkün kılan zihni ve ahlaki kategorileri yapılandırılır. Mütefekkirlerin kutsal nesnelere etrafında cereyan eden etkileşim merasimlerinde aynı zamanda birtakım semboller üretilir ve bu semboller merasimlere katılan bireylere aktarılarak tüm fikri cemaatte dayanışma duygusu ve toplumsal çevreler oluşturulur (Collins, 2002, 24-25). Bireysel yaşamın dinamikleri de etkileşim merasimlerinde gösterilir, etkileşim merasimlerinde ortaya çıkan ve üyeler arasında paylaşılan duygusal enerji ise, bireysel yaşamda yaratıcılığın kaynağını oluşturur (Collins, 2002, 33).

Kutsal nesnelere etrafında cereyan eden etkileşim merasimleri fikri cemaatler için yüz yüze buluşmalar, toplantılar, tartışmalardır. Bu merasimler fikri yaşamın güdüleyicisidir. Mütefekkirlerin ibadet seremonisi için bir araya geldikleri konferanslar, dersler, tartışmalar esnasında mütefekkirlerin dikkatlerini üzerine yönelttikleri nesnelere ya da konular, yukarıda değinildiği gibi bu cemaatlerin kutsal nesnelere etrafında cereyan eden etkileşim merasimleri (Collins, 2002, 25).

Mütefekkirlerin etkileşim merasimlerinde dinleyiciler tamamen sessiz kalsalar bile pasif bir konumda değildirler, çünkü özerk bir varoluşa sahiptirler ve olup biten hakkında bir farkındalığa sahiptirler. Merasimlerde sessiz kalan bireylerin pasif olmamalarının nedenleri, bu bireylerin hem geçmişlerinden kaynaklı birikimleri, hem de hâlihazırda yürütülen tartışmanın kıymete sahip olup olmadığına dair muhtemel araştırma planlarıdır. Mütefekkirlerin etkileşim merasimlerinde sessizliğin vuku bulmadığı genel hallerde ise sık sık sorular sorulur, tartışmalar yapılır. Merasimlerde basit, somut, pratikler değil, kavramsal, soyut kavramlar tartışılır ve dünyagörüşleri oluşturulur. Dikkat sürelerinin uzunluğu ve dinleyici kitlesinin aktifliği fikri etkileşim merasimlerini diğer etkileşim merasimlerinden başlıca farklarından (Collins, 2002, 28).

Bu merasim çeşidinin diğer merasimlerden bir diğer farkı da merasimlerin metinlerle ilişkisidir. Yukarıda arz edilen fikri etkileşim merasimi biçimi aslında metinlerin fiili tecessümüdür. Etkileşim merasimlerinde oluşan durumlar uzun vadede yazılı metinlere dönüşürler. Mütefekkirler özellikle modern zamanlarda yazılı dünyayla ilişkilidirler. Fikirlerinin oluşum aşamasında sözlü ve zihinsel faaliyetlerde bulunsalar bile, çalışmalarını yalnız başlarına yaparak fikirlerini disipline ederler. Ürettikleri makaleler güçlü bir sembolik kümeyi içermektedir ve çalışmayı yapan mütefekkir, cemaatin ürünlerinden (sembol kümesinden) yeterince istifade edememişse, cemaatin gerçekliğine de yeterince giremez. Yazma edimi genellemeler yapabilmenin ilk adımıdır. Dolayısıyla fikri cemaatlerin oluşması ve ağlarının belli bir mesafe ve zaman dilimine ulaşması için yazılı metinler gereklidir. Metinler epistemik cemaatin etkileşim merasimlerinin yoğun bir sembol dağarcığını içerirken, hakikat ve bilgelik anlayışı ise bu cemaatin kutsal nesnesidir. Fakat yazılı metinler tek başlarına, tıpkı ibadet edenlerinin merasimler için bir araya gelmediği ölü dinlerde olduğu gibi duygusal enerji oluşturamazlar (Collins, 2002, 27).

Etkileşim merasimlerinin bu betimlemesinden sonra Collins'in bilim sosyolojisi teorisinin temel mefhumları olan kültürel sermaye, duygusal enerji, epistemik ağlar, tabakalaşmalar ve makro yapıların mikro dönüştürümünü maddeler halinde sıralayalım.

### 3.1.2.1. Kültürel Sermaye

Kutsal nesnelere gönderme yapan semboller, aslında bireylerin mensubiyetlerini simgelemektedirler. Fikri cemaatlerde her birey etkileşim merasimi zincirinde kendi sembol dağarcığına sahiptir. Sembol dağarcığı bireyin yaşantısına göre soyutlaştırma, somutlaştırma gibi durumlardan genel ve özel içeriğine kadar farklılık arz edebilir. Sembol dağarcıkları bireylerin kültürel sermayesini oluşturur (Collins, 2002, 31). Mütefekkirler birbirleriyle iletişim kurarak, birbirlerinin kültürel sermayelerinden istifade ederek kendi kültürel sermayelerini artırırılar. Tabiatları gereği insanlar toplumsal hayatta birbiriyle yarış içerisindedirler. Kültürel sermayesi ve duygusal enerjisi yüksek olan bireyler diğerleri üzerinde baskı kurarak etkileşimde daha etkin olurlar. Fikri cemaat aşağıda detaylandırılacağı gibi tabakalı bir yapıya sahiptir. Zirvede otoriter azınlık ismi verilen bir grup bulunmaktadır. Otoriter azınlığın kanunları, bu azınlık mevcut olduğu müddetçe cemaati şekillendirir ve yönlendirir (Collins, 2002, 42).

Yüz yüze merasimlerde olduğu gibi, yazılı metinler vasıtasıyla oluşan bir çeşit merasim olan ve kesikli diyaloglar yığından oluşan okuma-yazma faaliyetlerinde de kültürel sermaye akışı olur. Metinlerin merkezinde de kutsal nesnelere mevcuttur. Her bir metin kendi kutsal nesnesine ilgiyi çekmek için diğerleriyle yarışmaktadır. Söz konusu ilginin çekilmesi için aday kutsal nesnelere yeni veya önemli olması gerekmektedir. Yenilik ilerleyen bölümlerde etraflıca izah edeceğimiz gibi duygusal enerjinin bir getirisi olan yaratıcılıkla ilişkilidir. Fakat yenilik tek başına yeterli değildir. Bağlamdan ve süregelen tartışmadan kopuk olarak gerçekleştirilen yeniliğin keyfiyeti ne olursa olsun kıymeti bilinmeyecektir. Süregelen tartışmalarla ilişkili olan ve mevcut meseleler için önemli olan fikirler, bu meselelerle ilişkisiz olan yeni fikirlere nazaran daha yüksek bir ihtimalle tercih edilir. Yeni fikirlerin kutsal nesnelere, eski kutsal nesnelere de kapsayacak şekilde etkileşim merasimine farklı bir çehre kazandırır. Bir kültürel sermayenin sembolik içeriği, dilsel yapıları, kavramları, geçmiş başarıları, kutsal nesnelere gibi özellikleri, hâkim olan kültürel sermayeninkilere göre daha iyiye diğerinin yerini alır. Yine de tarihin birçok zaman diliminde fikri cemaatlerde görülen okullaşmalar geçmişin metinlerine sadık kalınmasına neden olmuştur. Çünkü fikri yaratıcılık geçmiş zamanlardan kalan ürünlerin bir çeşit birleşiminden ibarettir (Collins, 2002, 28).

Fikri cemaat okullaşmışsa, cemaat için hakikatin ya da geçmiş öğretilerin anlatılması, öğretilmesi ya da yorumlanması çok daha önemlidir. Fakat fikri cemaat yenilikçi bir karaktere sahipse büyük hakikatler bir dezavantajdır. Yenilikçiliğin cazip görüntüsüne rağmen başarılı fikri cemaatler birbirleri ile nesiller boyunca epistemik ağlar kurabilmiş cemaatlerdir. Bu epistemik ağlar üzerinden kültürel sermaye nesiller boyunca aktarılır (Collins, 2002,58).

Başarılı bir kültürel sermayenin özelliklerinden biri de kişinin kendi kültürel sermayesini oluşturmasına ve geliştirmesine olanak sağlayabilmesidir. Yoksa öğrenilen bir paradigmanın kültürel sermayesi tek başına değerli değildir. Kültürel sermaye başarılıysa, yani bireylere yeni olanaklar sağlayabilirse, yeni meseleler üretilir. Yeni meseleler üretimi fikri cemaatler için çok önemlidir. Örneğin Platon'un felsefesinin belirsiz noktaları nesiller boyunca filozofları çok uğraştırmakla birlikte felsefeye yeni soluklar kazandırmıştır. Ya da Fermat'ın son teoremi bilim adamları için çözümünden daha önemli bir mesele olmuştur. Öyle ki, fikri cemaat için bu meselenin kendisi, çözümünden daha fazla geliştirici etki göstermiştir. Elbette bu durum, mütefekkirlerin mesele yaratmak için uğraştıkları anlamına gelmez. Mütefekkirler meseleleri çözmek isterler. Çünkü nesiller boyunca gelen epistemik ağın içerisinde, meseleleri çözerek geleceğe kalmak, onların en büyük arzularındandır (Collins, 2002, 32).

### **3.1.2.2. Duygusal Enerji**

Mütefekkirlerin gelecek nesillere kalma isteği, aslında duygusal enerji ismi verilen psikolojik saikin etkilerinden biridir. Kimi zaman kutsal nesnelere dönüşen Platon, Hegel, Wittgenstein gibi geçmişin büyük kahramanları, mütefekkirlerin bilinçli veya bilinçsizce arzuladıkları bir pozisyondadır. Bazen kimi kahramanlar ölümlerinden sonra hak ettikleri ilgiyi görmüşlerdir. Bu durum birçok mütefekkire umut verir ve onların çalışmalarını sürdürmelerini sağlar (Collins, 2002, 36).

Bilim psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda ortaya konulmuştur ki, duygusal enerjinin en önemli belirtisi mütefekkirlerde ortaya çıkan yaratıcılıktır. Epistemik ağlarda en çok eser veren mütefekkirler ya da kültürel sermayeye en çok katkıda bulunan kişiler, epistemik ağlar içerisinde en uzun süre kalan kişilerdir. Bir mütefekkirin çok fazla sayıda eser vermesi, ya da üretkenlik seviyesi onun yaratıcılığını gösterir. Bir mütefekkirin yaratıcılığının yüksek düzeyde olması, onun

duygusal enerjisinin yüksek düzeyde olmasını gösterir. Duygusal enerjinin de fikri merasimlerden kaynaklandığı hatırlanacak olursa, yaratıcılığın toplumsal yapı ile ilişkisi fark edilecektir. Bireyin etkileşim merasimlerinde muteber bir konum sahibi olması, duygusal enerjisini dolayısıyla yaratıcılık duygusunu güçlendirir. Bireyin duygusal enerjisi yani, yaratıcılık kapasitesi yüksek ise, diğer mütefekkirler bu enerjiden istifade etmek için dikkatlerini söz konusu bireye yöneltilir. Çünkü kültürel sermaye gibi duygusal enerji de epistemik ağlar içerisinde geçişkenlik gösterir (Collins, 2002, 35). Tarihte sıkça karşılaşılan bir durumu, bir arkadaş grubu üyelerinin fikri cemaatte topluca önemli pozisyonlara yerleşmesi gibi ilgi çeken bir durumun nedenini de bize söyler. Örneğin, Kant, Fichte, Schelling, Hölderlin, Schelegel kardeşler aynı arkadaş grubunun üyeleridir ve birbirleri arasında sürekli olarak kültürel sermaye ve duygusal enerji akışı olmuştur (Collins, 2002, 3).

Duygusal enerjinin mütefekkirlerde ortaya çıkan diğer etkileri ise, yoğun odaklanma gücü ve fiziksel dayanıklılıktır. Bu etkiler sayesinde mütefekkirler yılmadan, azimle çalışmalar yapabilir. Fakat nasıl ki, kültürel sermaye duygusal enerjiden yoksun olduğu zaman keyfiyeti yüksek üretimi sağlayamıyorsa, kültürel sermayeden yoksun duygusal enerji de kişisel hırs gibi duygulardan öteye geçemez ve mütefekkirin bilimsel üretim yapmasıyla sonuçlanmaz (Collins, 2002, 34).

Yukarıda değinildiği gibi, epistemik cemaatin etkileşim merasimleri sadece yüz yüze karşılaşmalar, dersler, toplantılar ile sınırlı değildir. Mütefekkirlerin okuma-yazma faaliyetleriyle yüksek seviyedeki yaratıcılığın ürünü olan zengin sembollerini içeren metinlerdeki problemler üzerine çalışması gibi ikincil etkileşim merasimlerine de girebilir. Bu kanaldan da bireylerin duygusal enerjisi etkilenir (Collins, 2002, 35).

### **3.1.2.3. Epistemik Ağlar**

Mütefekkirlerin etkileşim merasimlerinde, sık sık meydana gelen tartışmaların içeriğinden ziyade bizzat tartışma aktivitesinin kendisi çok önemlidir. Tartışmalar doğrulama, sürdürme, eleştirme, çürütme gibi kanallarla sürekli olarak geçmiş metinlerle ve önemli düşünürlerle ilişkilendirilir. Dolayısıyla eski kutsal nesnelere ya güçlendirilir, ya da değerden düşürülerek yerine yeni kutsal nesnelere önerilir. Aslında fikri faaliyetin gerçek ve daimi kutsal nesnesi hakikati arayış faaliyetinin bizatihi kendisidir. Hakikat arayışının kendisi tarihe gömülü tek hakikattir ve asla

sonuçlanmamıştır. Epistemik cemaatin etkileşim merasimlerinde hakikat arayışının sürekli olarak devam etmesinden dolayı nesiller boyunca uzanan epistemik ağlar oluşur. Mütefekkirler hâlihazırda ders veriyorken bile bu ağların bir parçası olurlar. Çünkü öğrencileri de gelecekte birtakım faaliyetlerle bu ağı devam ettireceklerdir (Collins, 2002, 65).

Epistemik ağlar vasıtasıyla tarihsel bir boyut kazanan epistemik cemaatlerin, etkileşim merasimlerinden müteşekkil kapsamlı bir yapısı mevcuttur. Etkileşim merasimlerinde bireyler arasında kültürel sermaye ve duygusal enerjinin akışının epistemik ağlar üzerinden gerçekleştiği artık bilinmektedir. Bu akışın yoğunluğu ve miktarı ise bireylerin birbirine ne kadar yakın konumlandığına bağlıdır. Epistemik cemaatte kutsal nesnelere belirleyicilerinin bulunduğu merkezde veya genel olarak süregelen tartışmalarda bir tarafın taraftarı olan çevre noktalarda gerçekleşen rekabet veya dayanışma durumları bir bütün olarak yapıda bölüştürülür (Collins, 2002, 44-46). Duygusal enerji ise, bir çeşit havuzda birikir ve epistemik ağlar üzerinden bireylere akar. Bunların hepsi bir zaman diliminde ve bir yerellik çerçevesinde süren mikro süreçlerdir. Fakat bunların gerçekleştiği makro zemini oluşturan yapı ise söz konusu zaman dilimini ve yerelliği aşan yapıdır. Makro yapı, alandaki insanların tam sayısını, epistemik ağların tamamını ve tüm tarihsel süreci ifade eder. Buna ilaveten bu yapı ile ilgili şu soru sorulabilir: Ağ yapısının zaman içerisindeki dinamikleri ve rekabetin ilkeleri ile bireylerin birbirleriyle nasıl etkileşime girdikleri ve bu etkileşimde konumlanmalarının önemi nedir?

Epistemik ağların tarihe gömülü olması, onlara en önemli özelliklerini verir. Bu epistemik ağların nesiller boyunca uzanmasıdır. Nitekim Collins'in eseri iki bin yılı aşkın bir geçmişi olan tefekkür tarihinde mevcut olmuş epistemik ağları ortaya çıkarma teşebbüsüdür. Buna göre felsefe tarihi büyük filozoflar, ikincil filozoflar ve üçüncül filozoflardan oluşmaktadır. Büyük filozofların sayısı, diğerlerine nazaran oldukça azdır. Fakat tarihin en yenilikçi kesimini teşkil ederler. Ayrıca büyük filozofların isimleri ve çalışmaları gelecek kuşaklara da etki eder (Collins, 2002, 59). Büyük filozoflar alanın temel kabullerini, dikkat odaklarını ve meselelerini belirlerler. İkincil filozoflar ise büyük filozoflara nazaran daha az yenilikçi, fakat daha fazla sayıda olan filozoflardır. İkincil filozofların isimleri de gelecek kuşaklarda anılır. Felsefe tarihinin en kalabalık kitlesini oluşturan filozof grubu ise, üçüncül filozoflardır. Üçüncül filozoflar bilim tarihçilerinin diğer bilim sosyolojisi geleneklerinin önemini ihmal ettiği bir filozof grubudur. Bu filozofların isimleri her

ne kadar bilinmese de büyük filozofların çalışmaları üzerine yaptıkları yorumlama, tekrarlama gibi faaliyetleri, büyük filozofların fikirlerinin sonraki nesillere aktarılmasının sebebidir. Üçüncül filozoflar sayesinde epistemik ağlar nesiller arası bir yapı kazanmaktadır (Collins, 2002, 64).

Öte taraftan yukarıda değinildiği gibi kutsal nesnelere üretildiği merkezi noktalarda olması gereken şeylerden biri dikkat ve odaklanma yoğunluğudur. Yapılarda problemin belirli bir noktasında dikkat toplanırken, diğer noktalara yönelik dikkat azalır. Kültürel sermaye belirli bir dikkat alanı içerisinde pay edilir. Bu nedenle dikkat kanalları açık bireyler diğerlerinden daha fazla kültürel sermaye kazanır. Kültürel sermaye bireylere yarışma ve çatışma olanağı sağlıyorsa kıymetlidir. Rekabet durumlarında bireylerin birbirini dinlemesini sağlayan iki temel neden vardır. Gündelik yaşamda iki insan bir yerde kavga ederse etraflarında bir kalabalık toplanır. Bunun gibi epistemik cemaatin etkileşim merasimlerinde iki rakip pozisyon arasında gerçekleşecek bir yarışma veya tartışma bir dikkat uzayı yaratarak diğer bireylerin ilgisini çekecektir (Collins, 2002, 38). İkincisi ise, birinin akıl yürütmelerinin dinlenmesi, onaylanması, fakat yapıcı eleştirilerle geliştirilmesidir. Bu da genelde hoca-talebe ilişkilerinde gerçekleşecek durumdur. Peki, bir grubun hakikat algısı ya da kutsal nesnesi neden ve nasıl diğerlerine nazaran daha fazla belirlemesi kabul görür? Bir hakikat-tayin cemaatinin oluşumu problemi, araştırmacıların ilgi odaklarının probleminin aynısıdır, fikri cemaatin ilgi odağını oluşturabilen çevre hakikati de tayin eder (Collins, 2002, 39).

#### **3.1.2.4. Tabakalaşmalar**

Epistemik cemaatlerin etkileşim merasimleri yapısının en önemli özelliği tabakalı oluşudur. Çünkü bu ağ özelliği, üyelerinin kaderini etkileyen; dikkat alanlarının tabakalaşmasıdır. Herkes hem doğrudan hem de dolaylı olarak önemli bir fikri itibara sahiptir. Bu nedenle herkes yüksek itibarlı insanlarla ilişkili olan yüksek statülü fikirler üzerine düşünmeye sürüklenir. Bu süreçte mütefekkirler ittifak arayışına girerler (Collins, 2002, 45-46). Epistemik cemaatin her noktasında müttefik arayışı vardır. Yukarıda bahsedildiği gibi ilgi odağını belirlemek için kullanılan iki yöntem ve bu yöntemlerin ilişkilendikleri toplumsal süreç ile akıl yürütmeler ve müttefik temini için gereken bağlantılar aynı anda gerçekleşir. İnsanlar sürekli bağlantılar içerisinde. Birilerinden bir şeyler öğrenir, birileriyle bir şeyler



tartışır. Bu süreçte kültürel sermaye akışı gerçekleşir ve gerekli çoğunluk sağlanır (Collins, 2002, 44-46).

Her mütefekkinin yolun başındayken oldukça yüksek hedefleri vardır. Fakat bireyin kazandığı kültürel sermaye ve duygusal enerjinin miktarı, bireyi bu hedefler hususunda değişikliklere götürür. Çoğu kişi hedefinden vazgeçerek mütevazı konumlarla yetinir. Hedeflenen yüksek konumlar veya razı olunan mütevazı konumlar epistemik cemaatte tabakalaşmanın olduğunu gösterir. Duygusal enerjinin farklılığından ve mütefekkinlerin kişisel farklılıklarından dolayı yaratıcılık mütefekkinler arasında eşit olarak dağılmaz (Collins, 2002, 35).

Yaratıcılık kapasitesinin farklı oranlarda dağılımından dolayı az sayıda mütefekkin çok sayıda çalışma yapmaktadır. Epistemik cemaatin içyapısı piramide benzemektedir. Taban epistemik cemaatin üyelerinin çok büyük bir kesiminin toplandığı kısımdır. Orta kısımlarda ikincil diyebileceğimiz mütefekkinler bulunur ve bunların sayısı taban kesimine nazaran daha az sayıdadır. Piramidin tepe kısmında ise, oldukça az sayıda mütefekkin bulunur. Fikri üretim hususunda ise piramidin tepesinde bulunan mütefekkinler, en üretken kesimdir. Orta tabakadaki mütefekkinler, ortalama nicelik ve nitelikte çalışmalar yaparken; alt tabakada kalan yoğun kesim ise, çok az çalışma yapmaktadır. Alt tabakada bulunan mütefekkinler yukarıda değindiğimiz geçici, yani her an epistemik cemaatin dışına çıkabilecek bireylerdir. Bu tabakalaşma durumunu istatistiksel verilerle destekleyen Collins ilginç rakamlar vermektedir. Buna göre alt tabakada kalan mütefekkinler nüfus olarak epistemik cemaatin % 70-80 arasında kalan bir nüfusa sahiptir. Orta tabaka % 20-30 arasında bir nüfusa sahipken, piramidin en yüksek tabakasında oturan mütefekkinler ise toplam nüfusun %1.2 sini oluşturur. Fakat fikri üretimde piramidin en üst tabakasındaki mütefekkinler toplam üretimin yaklaşık % 25'ine, orta tabaka % 60'ına, alt tabaka ise % 15'ine katkıda bulunur (Collins, 2002, 43). Yine bu çalışmaların keyfiyeti hususunda kullanılan bir ölçüt olan atıf sayısı da benzer bir orantıya sahiptir. Piramidin üst tabakasına iç çekirdek, en alt tabakasına ise dış çekirdek denilebilir. İç çekirdek yoğun olarak aktif, orta tabaka aktif, dış çekirdek ise çok az aktiftir. Sürekli vurgulandığı gibi dış çekirdekte geçici katkıda bulunan mütefekkinler bulunur ve üyeleri sürekli olarak değişir. Dış çekirdekten, iç çekirdeğe geçişte birçok zorluk vardır. Birisi epistemik cemaate doktora çalışması ile adımını atar. Sonradan özellikle ilk beş yılda yapacağı çalışmalar bireyin kaderinde etkili

olur. Bireyin iç çekirdeğe ya da orta tabakaya geçip geçemeyeceği hemen hemen bu çalışmalara bağlıdır (Collins, 2002, 43).

Modern bilimin özellikle tabiat bilimlerinin önemli özelliklerinden ikisi yarışmacı olmaları ve hızlı değişmeleridir. Keşifler, buluşlar veya yeni fikirler üretilirken, birisinin elini çabuk tutması gerekmektedir. Yoksa başka biri daha hızlı bir şekilde yeni fikri üretecek olursa tüm itibarın sahibi olur. Bu durumda kişinin epistemik ağ içerisindeki konumunun önemli olduğu anlaşılır (Collins, 2002, 44). Yenilikler için elbette kültürel sermaye gerekmektedir. Epistemik ağ içerisinde orta tabakaya ya da iç çekirdeğe yakın olan birey kültürel sermayenin bu noktadaki dolaşımının yoğunluğundan dolayı rakibine göre oldukça avantajlıdır. Bu noktalarda gerçekleşen etkileşim merasimlerinde gerçekleşen hızlı kültürel sermaye akışına, dış çekirdeğe mensup olan mütefekkirin nüfuz etmesi, hatta kültürel sermayeyi anlaması ve kullanması bile neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle mütefekkirin iç çekirdekle veya orta tabaka ile ilişki içerisinde olması, verimli araştırmalar için çok önemlidir. Çünkü alandaki son gelişmeler, değişen araştırma teknolojileri veya dikkat nesnelerinin değişimi iç çekirdekteki bireyler tarafından takip edilmektedir. Bu durum bilgi tekelinin oluşmasının da kaynağıdır. Duygusal enerjinin üretimle karşılıklı bir ilişki kurduğuna değinilmişti. Buna bağlı olarak üretim faaliyetlerinde iç çekirdek ve orta tabaka başarılı olduğuna göre, iç çekirdek veya orta tabakada bulunan mütefekkirlerin de duygusal enerjileri yüksektir (Collins, 2002, 45).

Bu bağlamda düşünce tarihçilerinin birkaç önemli ismi öne çıkarıcı çalışmalarından farklı olarak, istatistiksel veriler dünya üzerinde sadece 1970 yılında 1 Milyon civarında tabiat bilimcinin ve 110.000 civarında sosyal bilimcinin çalışmalar yaptığını göstermektedir. Elbette hakikatte, hâlihazırdaki verilerin bize söylediğinden çok daha geniş bir resim vardır. Fakat olay irili ufaklı birçok düşünürün fikrini vermekten ibaret değildir. Fikri faaliyetlere katılım değişkendir. Bu nedenle fikri faaliyetler kesikli çizgiler üzerinde işler. Fikri cemaatin yapısını birbirini çevreleyen halkalar gibi düşünebiliriz. Merkezde, mıknatıs kutupları gibi, dış halkaları kendine çeken ve dış halkaların fikirlerini şekillendiren otoriter azınlık vardır. Dış çevrelerde ise, ikincil katılımcılar bulunur. Bu katılımcılar merkezdeki düşüncelere destek veya tartışmalara taraf olurlar. En dış halkada ise epistemik cemaate yeni adım atmış bireyler veya epistemik cemaatten ilişkisi kesilmek üzere olan bireyler mevcuttur (Collins, 2002, 40-41). Bu ortamda fikri dünyayı oluşturan kutsal nesnelerin hem yoğun hem hafif ılıman bütünlüğünün kütlesi mevcuttur. Bu

kütle tüm fikri rollerde, ihtilaflarda, uzmanlıklarda, tarihin verili bir zamanındaki disiplinlerde kurumlar ve düşünceler çeşitliliğini içerir. Tekrarlanması gerekir ki, söz konusu çeşitliliği öne sürmesine rağmen Collins, izafi veya pesimist değildir. O, bu çeşitliliğin hepsinin sırf bir hakikat araştırması olduğu için değerli olduğunu ve birçoğunun da kutsal nesne olmayı hak ettiğini düşünür. Collins, çalışmasında iki bin yıldan daha uzun bir süreç için felsefe tarihinin kapsamlı bir resmini çizmeye çalışır.

Yukarıda sözü edilen, bu günkü dünyada epistemik cemaatin büyüklüğünün sonuçlarını anlatmak için Collins bir metafordan istifade eder. Bugünün fikri dünyası her odasında hazineler bulunan, fakat hazineleri bulunamayan büyülü bir saraydır. Saray eğretilmesi, modern zamanların mütefekkirinin özelliklerinin tonlarını fazlasıyla içermektedir. Bunun altında yatan neden, aralarında demokrasinin gelişmemiş olmasıdır. 1900'lü yılların başında fikri keyifsizliğin nedeni budur. Bu gün aslında demokrasi ve tabakalaşmanın her ikisi de vardır. Bu sarayımızın içinde birbirinden habersiz yaşayan insanlarına benzetilebilir. Bu insanların fikirleri gibi kendileri de birbirleri ile ilişkisizdir. Normalde otoriter azınlık içerisinde rakip pozisyonlar da dâhil olmak üzere fikri yaratıcılığın başını çeken bir düzineden kadar insan vardır. Kendi azınlık otoritesinin demokrasisi ile her bir oda bile dışarı kapanmasıyla fikri saray bölünmüştür (Collins, 2002, 41-42). Bu teşekküllü yapı, insanların içinde davrandığı, düşündüğü kuvvetler alanıdır. Onun sorumluluğu mütefekkirlerin rutinini oluşturacak enerji ve fikirlerin sabit örneklerini sağlamaktır. Uzun vadede kuvvetler yaratıcılığa neden olan duygusal enerjini yoğunluğunun ve fikirlerin yeniden birleşiminin neticesinde iç odayı değiştirebilirler birilerini odadan tahliye, birilerini odaya takviye edebilirler.

### **3.1.2.5. Makro Yapıların Mikro Dönüştürümü**

Makro sosyoloji çalışmalarında toplumsal yapının her yerde makro seviyeden mikro seviyeye doğru indiği söylenir. Bu iddia bireylerin toplumsal yapı tarafından belirlendiğini söylemekle paraleldir. Bu durum ise bizi düşünmenin toplumsal boyutlarını incelemeye itmektedir. Mikrososyoloji çalışmalarında ise, bireyler merkeze alınarak durumlar ve yapılar incelenir. İnsan bilinçlerinin bir çeşit etkileşiminden ibaret olan tüm olaylar, eylemler ve durumlar burada ve şimdidir. Dolayısıyla bunların tamamı birer çeşit yerellik olarak konumlanmıştır. Durumların, eylemlerin ve olayların insan bilinçlerinin bir etkileşimi olması, klasik

epistemolojinin iddia ettiği etkisiz ve bağlamından kopartılmış saf öznenin suni ve hayal ürünü bir özne olduğunu gözler önüne serer. Bu durumda öznelere, aslında birtakım durumlardan, olaylardan ve eylemlerden daha makro yapıda olup toplumsal durumların, olayların ve eylemlerin dinamiklerini oluşturduğu için kaynaktır (Collins, 2002, 20-21).

Yerel durumların analizi Collins'in çalışmasının başlangıç noktasıdır. Bireyler makro yapıda olmasına rağmen, mikro düzlemdeki yapılar bireye nüfuz eder, bunun sonucunda makro ölçekte güçlü toplumsal ağlar ortaya çıkar. Tüm tarih toplumsal durumlardan ve bu toplumsal durumların neticesinde ortaya çıkan toplumsal ağlardan oluşmuştur. Toplumsal ağlarda konumlanan tüm bireyler mensup olduğu yerellikten ve bu yerelliğin kendisine sunduğu dünyagörüşünden bağımsız olarak düşünülemez (Collins, 2002, 20). İkinci bölümde arz edilen nesnellik-izafilik problemi üzerine yapılan felsefi tartışmaların kaynaklarından biri de buradadır. Dünyanın geçekliğinin, âlemin, diğer zihinlerin ve anlamın yerel olduğunu iddia eden filozoflar şüpheciler, nominalist veya izafi bir konumlanışa sahipken, yerel olay ve durumları idealize ederek böylece geliştirdikleri külli/ideal teoriye göre her şeyi izah etmeye çalışan filozoflar ise mahiyetçi filozoflardır. Toplumsal teoride sembolik etkileşimcilik ve etnometodolojide söz konusu yerelliğin önemi üzerine çalışılır. Bir önceki bölümde fikirlerine değinilen "güçlü program" üzerine çalışan filozofların geliştirmiş olduğu bilim sosyolojisi yaklaşımının gündeminde de yerellik/izafilik mevzuu vardır ve laboratuvarlarda üretilen bilginin yerelliği üzerine tartışmalar yapılmaktadır. Üretilen her şeyin yerel unsurlar taşıdığı inkâr edilemese de, yerelliğin bir zamandan diğer bir zamana veya bir bölgeden diğer bir bölgeye geçişkenliği de göz ardı edilemez. Aralarında dikey bir tabakalaşma olmayan ve birbirini parşömen kâğıtları gibi sarmalayan makro/mikro yapılar arasında geçişkenlikler söz konusudur (Collins, 2002, 21). Makro yapılara gömülü olan mikro yapılar arasında içsel geçişkenliklerle birlikte, başka makro-mikro yapılara dışsal yapılarla geçişkenliklerin de mevcudiyeti söz konusudur (Collins, 2002, 21; 37).

İçsel geçişkenlikleri, makro yapılara örnek olarak gösterilebilecek üniversitelerin, yayıncıların, kiliselerin, patronların, kaynak sağlayıcıların bireysel karşılaşmalara etkisi oluşturur (Collins, 2002, 51). Onların organizasyonel dinamikleri fikri alanı etkiler, özellikle kriz zamanlarında dikkat odaklarının yeniden organize edilmesini sağlar. Makro yapıların en büyüklerinden olan politik kuvvetler ise fikri

atmosferi bu kadar etkilemez. Çünkü bu çemberlerin merkezinde, yaratıcı deneyim bulunur (Collins, 2002, 51).

Dışsal geçişkenlikler ise yerelliğin bir ölçüde aşılmasının ilk adımıdır. Yerel karşılaşma zincirlerinin oluşturduğu etkileşim merasimleri bu geçişkenliği sağlayan ağları oluşturur. Epistemik ağlar sayesinde aşılabilen yerellik yukarıda değinildiği gibi bilim sosyolojisinin temel meselelerinden biridir. Fakat sadece yerellik eksenini üzerinden yapılacak araştırmalar birtakım önemli meselelerin gözden kaçırılmasına neden olur (Collins, 2002, 21). Yerel toplumsal yapılar arasında geçişkenliklerin olması nedeniyle, düşünce tarihinde önemli fikirlerin bölgeler arasında geçiş gösterdiğine sıkça şahit olunur. Bu nedenle Collins'in teklif ettiği teoride yerellik probleminin ötesinde, epistemik cemaatler, cemaati bir bütün olarak tutan ağlar, ağ ilişkileri, cemaat içi tartışmalarda ortaya çıkan rekabet durumları gibi problemler de önemlidir. Hem cemaat içi grupların, hem de epistemik ağların yönü içe doğru yönelmekle birlikte dışa doğru da yönelebilir. İçe doğrudur; yüz yüze, etkileşim zinciri, fikir amblemleri, kimlik, direniş, baskılamagibi. Etkileşimler vasıtasıyla dışa doğrudur; uzun mesafeli epistemik ağlar vasıtasıyla tarih boyunca süregelmiştir (Collins, 2002, 21). Epistemik ağların dışa doğru yönelmelerinin nedeni etkileşim merasimlerine bağlı olan ve merasimlerin tekrarlanmasıyla makro yapının büyümesidir. Büyüyen makrotoplumsal yapılar dış dünyayla irtibat kurmaya başlayınca değişmeye dirense de değişmek zorunda kalır. Bununla birlikte epistemik ağların hem içe doğru ve hem de dışa doğru olanlarının oluşum süreçleri ve mahiyetleri benzerdir (Collins, 2002, 30).

### **3.2. Teorinin Batı Felsefi Geleneğine Uygulanması**

Collins, ürettiği çatışmacı bilim sosyolojisi teorisinin içerimlerini Doğu ve Batı felsefi geleneklerine uygular. O, Doğu fikri geleneği olarak Hint, Çin ve Japon felsefi geleneklerini kabul ederken; Yahudi, Hıristiyan, İslam gibi semitik dinlerin oluşturduğu düzlemde gerçekleşen felsefi faaliyetler ile seküler Modern Avrupa felsefi geleneğini Batı felsefi geleneği olarak sınıflandırır. Epistemik ağlar vasıtasıyla birbirlerini etkileyebilen bu felsefi geleneklerin her biri öncelikle kendi yerel meselelerine sahiptirler. Bu doğrultuda ancak yerel meseleler etrafında oluşan uygun bir zihinsel/fikri bağlam mevcutsa diğer geleneklerde mevcut olan epistemik ağlar yerel epistemik ağlara etki edebilir. Buna örnek olarak 8-13. İslam medeniyeti

gösterilebilir. Bilindiği gibi İslam medeniyetinde diğer medeniyetlerin fikri kültürel sermayesini içeren bir çeviri faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Fakat bu çeviri faaliyetleri ancak, ilk etapta kendi yerel meseleleriyle meşgul olan Müslüman mütefekkirlerin ilgisini çekmemiştir. Aşağıda ayrıntılarının arz edileceği gibi nesiller boyunca yerel meseleleriyle ilgilenen Müslümanlar, umumiyetle gayri Müslimler tarafından yürütülen çeviri faaliyetlerinin neticesinin kendi problemleriyle ilişkili olduğunu fark ettiği anda çevirilere ilgi duymuşlardır ve böylece dış kaynaklı epistemik ağlar, iç kaynaklı epistemik ağlarla geçmiştir.

### **3.2.1. 8. Yüzyıl - 12. Yüzyıl İslam Felsefe Geleneği**

Ortaçağ Felsefesi kendisinden evvelki felsefi faaliyetlerden kaynaklanan kültürel sermaye üzerine inşa edilmiştir. Ortaçağ Felsefesinin önemli dinamiklerinden biri de fikirlerin bölgeler arasında intikalidir. Fikirlerin bir coğrafi bölgeden diğerine intikalinin basitçe birebir bir tekrarlama faaliyeti olmadığı dikkate alınmalıdır. Çünkü fikirlerin intikal ettiği bölgelerin yerel problemleri ve bunların yol açtığı tartışmalar, yaratıcılığın kaynağı olan çatışmalar, o bölgenin fikri gündeminin merkezini oluştururken; dışsal kaynaklı fikirler, ikincil planda ve pasif bir konumda kalmıştır. Öyle ki, ortaçağ dünyasında gerçekleşen her türlü faaliyet devletin ve dinin kontrolü altında gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla dışsal kaynaklardan alınan fikirlerin egemen ortodoksinin talep ve beklentilerine uygunluğu her zaman için önemli olmuştur. Bu bağlamda fikirlerin intikal edildiği bölgelerin düşünce faaliyetlerinin kendi iç ritminin olduğu söylenebilir (Collins, 2002, 387).

Yerel düşünce faaliyetlerinin iç ritmi, o bölgede teşekkül eden epistemik ağlara, bunların teşekkül sürecinde tezahür eden yerel problemlere ve bunların çözümüne yönelik geliştirilen standartlara bağlıdır. Bilindiği gibi oluşan her epistemik ağ, kendi problemlerini ve standartlarını da üretir. Mütefekkirler edindikleri bir kültürel sermaye dolayısıyla problemlerin çözümüne yönelik benimsedikleri konularından çatışmalara dâhil olurlar. Çatışmalar mütefekkirlerin yaratıcılıklarının ve yerel fikirlerin özgünlüğünün kaynağıdır (Collins, 2002, 388).

Bu doğrultuda herhangi bir felsefi faaliyetin özgünlüğünden söz edilebilmesi için, üretildiği ortamın iç dinamiklerinden neşet eden bir fikri bağlamın gerekliliği şarttır. Bilindiği gibi Ortaçağ Hıristiyan geleneğinin ve 8.-13. yüzyıl İslam dünyasının felsefi faaliyetleri, mahiyeti itibarıyla dini karakterlidir. Bu nedenle kutsal

metinlerin epistemik cemaat üzerinde nesiller boyunca etkisi görülmüştür. Kutsal metinlerin veya dini doktrinlerin merasimlere veya pratik yaşama ilişkin içerimi teorik tartışma veya çatışmalara çok az yol açarken, bu temelden beslenen soyut meseleleri bu toplumlarda felsefi faaliyetler için gerekli zemini hazırlamıştır(Collins, 2002, 394).

İslam'ın ilk dönemlerinde tartışmaya açık olmayan ve düşünsel sistemin omurgası olan nasslar (kanonik yapı) oluşmuştur. Bu dönemlerde mütefekkirlerin aktarmaktan başka bir fonksiyonları olmamıştır. Birkaç nesil boyunca aktarıcı olarak kalan mütefekkirlerin ilk tartışmaları dini bağlamda yeşeren felsefe için tabii olarak akıl ve iman gerilimini merkezine alan meseledir. Akıl ve iman meselesi, felsefi cihetten epistemolojik problemlerin doğuşunun habercisidir. Politik ve dini otoritelerce fikri faaliyetlerin sıkı bir şekilde denetlenmesi nedeniyle çoğu mütefekkir, tercihlerini akıl ile imanın birbirini destekleyecekleri, hatta kimi zaman imanın akli zaten kapsayacağı yönünde kullanırken, öte yanda birtakım toplumsal güçleri olan ve fikri faaliyetlerin özerkliğini savunarak, yeterince izole olmuş kişiler sınırları zorlamıştır. Sınırların bu türden zorlanması neticesinde metafiziksel meselelerin nesiller boyunca yeterince güçlenmesi, aklın önceliğinin vurgulanmasıyla bilhassa epistemolojik noktalara kayması gerçekleşmiştir (Collins, 2002, 389).

Hıristiyan felsefi geleneğinde olduğu gibi İslam felsefi geleneğinde de akıl-iman meselesinin başlangıç noktası antropomorfik tanrı anlayışıdır. Aynı zamanda Hıristiyan gelenekte tanrının cisimleşmiş halinin, ya da tanrının oğlu olan İsa'nın dünyaya insanların asli ilk günahına kefarete olarak gelmesi (dolayısıyla kilisenin tanrısal iktidarının yargılama gücünün olanaklarını yaratması), İslami gelenekte ise melekler, şeytan ya da peygamberler gibi tabiatüstü figürler birtakım fikri meselelerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlarla birlikte, tanrının insan şeklinde tecessüm ederek dünyaya gelmesi ya da insanın *eşref-i mahlûkat* olması gibi nassa dayanan mefhumlar, âlemin insani dünyaya bağlı olduğu düşüncesini oluşturmuştur. Bu bağlamda kilise yetkilileri antropomorfik bir tanrı anlayışıyla kutsal metinleri yorumlarken, İslam'da özellikle Kuran'da mevcut olan Tanrının cismani denilebilecek birtakım niteliklerine işaret eden ayetler tartışmaları alevlendirmiştir. Bu tartışmalarda bir grup düşünür kutsal kitapta lafzen geçtiği gibi Allah'ın cismani anlamda fiziksel olarak ele, kulağa vs. sahip olduğunu ve semavattaki tahtına fiziksel olarak oturduğunu savunmuştur (Collins, 2002, 390). Bu

düşünürlerin aksine Malik b. Enes'in temsil ettiği bir grup düşünür de tanrının oturma, işitme, görme hallerinin nasıl olacağını bilinemeyeceğini ve ayetlerdeki benzetmelerin metafor olmaktan öteye gitmediğini savunmuştur. Malik'in tanrısal kiplerin bilinemeyeceğini öne sürmesi, kasıtlı olmamakla birlikte nesiller sonrasında ortaya çıkacak olan felsefi oluşumların köşe taşlarından birini oluşturmuştur. Bu düzlemde, mütefekkirler mütealin tabiatı hususunda birçok fikir üretmiştir. Sınırsız mükemmelliğin ve yüceliğin her türlü sınırlandırmadan münezzehe olduğu ileri sürülmüştür. Yine bu dönemde İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte Müslümanların farklı kültürlerle ve dinlere sahip insanlarla karşılaşması sonucunda sınırsız mükemmelliğe sahip tanrının varlığının kanıtlanması yönünde başka bir mesele ortaya çıkmıştır. Bu mesele getirilen çözümlerle inanmayanların veya diğer dinlere mensup olan vatandaşların İslam'a yönelmesi arzu edilmiştir. Yine tanrı kanıtlamaları felsefi faaliyetlerin ortaya çıkması için gerekli olan zeminde önemli bir yere sahiptir. İslam dünyasında bu yönde harcanan çaba, 1200'lerden sonra diğer makro yapılarla, Avrupa Hıristiyan geleneğinin epistemik ağlarına geçecektir (Collins, 2002, 391). Bu dönemin antropomorfizmle ve tanrı kanıtlamalarıyla birlikte bir diğer önemli meselesi de özgür irade ve belirlenimcilik meselesidir. Bu meselenin İslam dünyasında fikri geleneğinin oluşumunda çok önemli bir yeri vardır ve felsefi rotanın kaderini tayin etmiştir. İşte İslam düşüncesinin sadece Modern Avrupa düşüncesi ile Antik Yunan arasında köprü olduğunu savunan kısıtlayıcı görüşün aksine yukarıdaki meseleler etrafında şekillenen iç dinamikleri dolayısıyla özgün bir karaktere sahip olduğu savunulabilir (Collins, 2002, 395). Bu meselelerin hepsi, epistemik cemaatin kutsal nesnelereyi oluşturmuştur.

Ne var ki, bu meseleler tamamen dini meseleler olmakla birlikte politik cihetlere de sahip meselelerdir. Kimi zaman bu meselelere mütefekkirlerce getirilen kimi çözümler politik çevrelerden destek almışsa da, kimileri de tehdit edilmiştir. Öyle ki, bazı mütefekkirlerin yaşamı tehlikeyle kol kola yürümüştür (Collins, 2002, 392). İslam dünyasında fikri faaliyetlerin yeşermesinde çok boyutlu etkileri olan politik yapılanma ise şu şekilde özetlenebilir:

İslam'ın ilk kurumsallaşmaları teokratik bir yapıda olmuştur. Politik iktidar ilkin teolojik ortodoksinin yönlendirmesiyle kurulmuştur. Teolojik ortodoksi Araplar'ın İran ve Bizans'a kadar nüfuz alanlarını genişletmesi esnasında vuku bulan Sünniler ve Ehl-i Beyt taraftarları kamplaşmasında galip gelen Sünnilerce temsil edilmiştir. Fakat her iki tarafta da zaman içerisinde birtakım alt gruplaşmalar, sonraki



dönemlerde teorik çatışmaları ortaya çıkarmıştır. Çatışmalar sonrasında Abbasiler güçlenerek 750 yılında Abbasi Devleti'ni kurmuştur. Abbasiler Bağdat şehrini kurarak, merkez edinmiştir. 950-1200 yılları arasında Abbasiler zayıflayarak birçok bağımsız devlete bölünmüştür. Bunlardan en önemlisi 1040-1100 arasında hüküm süren Selçuklulardır. Hemen akabinde 1220-1260 arasında gerçekleşen Moğol İstilasından sonra kurulan Osmanlı İmparatorluğu, İslam dünyasının yüzeysel bir politik resmini oluşturur. Bu arada 970-1170 yılları arasında Mısır'da İsmaili Şiilerin politik bir iktidarı hüküm sürmüştür (Collins, 394-402). Politik yapılanmalarla birlikte teolojik yapıların etkileri çerçevesinde ortaya çıkan çatışmalarda benimsenen konumlar ise şöyledir: ilkin tefsir ve hadis gelenekleri gibi imanı ön plana çıkaran ve nassa dayanan gelenekler, nassa dayanan geleneklere rakip olan ve akli ön plana çıkaran Mutezili gelenek (ilk felsefi kelam geleneği), nassın buyruğu altındaki akli ön plana çıkaran Eş'ari gelenek, Mutezili geleneğin bir uzantısı ve devamı olarak ortaya çıkan Meşşai gelenek ve Tasavvuf gelenekleridir.

İslam dünyasında fikri ayrışmalar ilk zamanlarda yavaş gerçekleşse de 800'lerden sonra başlıca dört hareketin fikri hayatı idame ettirdiği söylenebilir. En önemli kolu Mutezile olan rasyonel teologlar, kitabi mütefekkirler; tefsirciler, hadisçiler ve fıkıhçılar, Sufi mistikler ve bu üç harekete nazaran seküler kalan çevirmenler felsefeciler söz konusu dört hareketin temsilcileridir (Collins, 2002, 395).

### **3.2.1.1. Mutezililer, Hadisçiler, Eş'ariler**

Yukarıda arz edildiği gibi dini ulema fikri faaliyetlerin yürütücüsü olmasına rağmen genellikle pratik mevzularla ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte soyut felsefi faaliyetler, dini ulemanın oluşturduğu zeminde neşet etmiştir. İslam tefekkür geleneği içerisinde konumlanan tüm gruplar hilafetin peygamberin varisleri tarafından yönetilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Bu nedenle zaman içerisinde dini okullar ulema vasıtasıyla saraylara nüfuz ederek saray kanunlarının oluşmasında rol oynamıştır. Saray ulemasının politik himaye altında oluşu, bu grup etrafında önemli bir fikri kümeleşmeye yol açmış olsa da her zaman için yerleşik siyasi yapılanmanın karşısında konumlanmış heretik yapılanmalar da mevcut olmuştur. Böylece zaman zaman gizemli topluluklar olarak ortaya çıkan heretikler mütefekkirler arasından müttefik arayışına girmiştir. Hatta öyle zamanlar olmuştur ki, heretik mütefekkirler

İsmaili suikastçiler veya Şiilerle bile ittifak kurmuştur (Collins, 2002, 394-395). İslam'ın ilk yıllarında fikri çatışmalar genel olarak bu iki grup arasında gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda saray ulemasının karşısında ilk heretik konumlanmış Mutezililer tarafından yapılmıştır. Mutezililer'in düşünceleriyle, karşılıklarına aldıkları hadisçiler ve tefsircilerin düşüncelerini sentezleyen Eş'ari gelenek umumi olarak rasyonel teoloji geleneği olarak isimlendirilmiştir (Collins, 2002, 395).

Rasyonel teologlar tamamen İslam dünyasının iç dinamiklerinden kaynaklanan bir fikri hareketi temsil ederler. Rasyonel teologlar soyut bir düşünce geleneğini başlatarak felsefi ve epistemolojik meselelerin doğması için gerekli zemini hazırlamışlardır. İlk fıkıhçılardan farklılaşmamasına rağmen Hasan el Basri hem Sufilerin hem de rasyonel teologların atası olarak kabul edilir. 700'lü yıllarda ortaya çıkmaya başlayan rasyonel teologlar, ilk teolojik tartışmaları Basra'da bir camide başlatır. 760'larda Bağdat'ta da başlayan rasyonel teoloji hareketi iki fikri merkez oluşturur. Bu iki merkez arasında kısa bir süre sonra epistemik ağlar oluşur. Tartışılan ilk meseleler ise politik kaynaklıdır. Tanrının birliği ve antropomorfizm ile birlikte özgür irade-kader meselesi bu cemaatlerin zihinsel ilgi odaklarını oluşturur. Özgür irade-kader tartışması esasında politik kökenli bir tartışmadır. Peygamberin varisi olan halifelerin birtakım günahlar işlemesi, bir grup mütefekkirce onların kaderiyle ilişkilendirilir. Buna göre halifenin kaderi Allah tarafından belirlenmiş olup, halifenin yaşamını hâlihazırdaki doğrultuda devam ettirmesini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla halife eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Buna karşı, Allah'ın şerri yaratmadığını, insanların bir özgür irade ile dünyaya geldiğini ve eylemlerinin sorumlusu olacağını savunan rasyonel teologlar, özellikle Mutezililer ortaya çıkmıştır. Allah'ın şerri yaratmayacağı hususu mütefekkirleri zaman içerisinde iyinin ve kötünün standartlarının tespiti gibi bir vazifeye itmiştir (Collins, 2002, 397-398).

Basra'da bir camide oluşan karşıt bir rasyonel teoloji cemaati de günahkâr halifeye ne düzeyde sadık olunması gerektiği hususunda bir probleme sahip olmuştur. Hasan el Basri'nin önderliğindeki bu cemaat Allah'ın Kadir-i Mutlak oluşunun insan eylemleri üzerinde sınırsız bir kontrolünü sonuç verdiğini dolayısıyla insanın sadece bir figür olduğunu savunmuştur. Allah'ın hayrı ve şerri yaratması hususundaki meseleler mütefekkirleri yaratıcılığın tabiatı üzerine düşünmeye ve rasyonel tabiatın tespitine iter. Bu durum ahlaki yasaların ve aklın değişmez mahiyetinin ne olduğu gibi meseleleri doğurur (Collins, 2002, 398-399).

Bu hat kutsal kitabın dini merasimlerden felsefe ve metafiziğe uzanan yoludur. Tanrının varlığı, birliği ve sıfatları felsefi karakterli bir sorundur. Bununla birlikte tanrının varlığının ve birliğinin araştırılması hem inanmayanlarca hem de Zerdüştlük, Maniheizm veya Hıristiyanlık gibi rakip din mensuplarına kanıtlanması ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Mutezililer dünyanın yaratılmışlığını kabul eder. Geliştirdikleri tanrı kanıtlamaları ilerleyen dönemlerde Hıristiyanlarca ve Musevilerce benimsenir (Collins, 2002, 397).

Rasyonel teolojinin Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan uygulayıcıları rasyonel kanıtlarla kutsal metinlerin uygunluğu üzerine bir dizi çalışma yapar. Mutezililer kendileriyle uzlaşmanın olanaksız olduğu kitabi ulema/tefsirciler ve hadisçilerle de karşı karşıya gelirler. Derlenen hadisler kutsal metinlerin yorumlanmasında kullanılır. Bu hadisler de hadisçiler için kutsal metin benzeri olup, nassı (kanonik yapıyı) oluşturur. Malik b. Enes'in başlarını çektiği hadisçiler özgür irade gibi akıl kaynaklı kitabi olmayan düşüncelerin şer'i hükümlere uygulanmasına karşı olmuşlardır. Hadisçiler aynı zamanda Kuran'da mevcut olan Allah'ın birtakım antropomorfik özelliklerinin aslında metaforlardan ibaret olduğunu savunmuştur (Collins, 2002, 413).

Bu tartışmalar bağlamında Aristoteles'in cevher-araz kavramlarının 800'lerin hemen öncesinde fikri gündeme girmesiyle gelişen, tanrının nitelikleri meselesi, cevheri atomculuğun doğmasına neden olmuştur. İslam düşüncesinde fikri dikkatin bu meseleye yönelmesi, onun politik bir refleks olmaktan kendi özerk alanına geçmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda rasyonel teologlar/kelamcılar, Aristotelyen bir dili benimseyerek Tanrının mutlak bir cevheri bulunduğunu, bu cevherin birlik ve basitlik olduğunu öne sürmüştür. Bundan farklı olarak tanrının nitelikleri mevcut değildir. Kelamcılar hadisçilere karşı daha baskın bir faaliyet sürdürmüştür. Bu faaliyetin kaynağında olan Kuran'ın yaratılmış olduğu tartışması, İslam felsefe geleneği açısından önemli bir tartışmadır. Mutezililer Kuran'ın sonradan yaratıldığını ve külli hakikatleri içermediğini iddia etmiştir. Kuran'ın hadisçilerin ve diğer düşünce akımlarının savunduğu gibi sonsuz olmasını bir çeşit putperestlik olarak yorumlayan Mutezililer, Allah'tan başka sonsuz bir şeyden bahsetmenin doğru olmayacağını düşünmüştür. Bu bağlamda Hadisçilerle Mutezililer arasındaki tartışmaların aslında, politik bir hesaplaşmanın fikri uzantısı olduğu söylenebilir (Collins, 2002, 399).

Mutezililerin ilk temsilcileri 700'lerin sonunda Dırar ve çağdaşı Muammer b. Abbad'dır. 800'lerden sonraki önemli temsilcileri ise, Ebu Hudeyl, Bişr b. Mutemir ve Nazzam'dır. Bu kişiler Bağdat ve Basra'da oluşan epistemik ağa mensupturlar. Ortodoks Mutezileyi sistematize eden kişi ise Ebu Hudeyl'dir. Mutezililerin en önemli fikri ilgi odağı tanrının adaleti ve birliğidir. Kuran'ın yaratılmış olmasının kabulü bu birliğin ön koşullarından biridir. Mutezili düşüncenin özgür irade-belirlenimcilik karşıtlığını temellendirebilmek için öne sürdükleri önemli düşüncelerinden biri de atomculuklarıdır. Buna göre her şey atomların nitelikleri olarak zaman içerisinde ortaya çıkar. Atomlar sürekli olarak oluş ve bozuluşa tabidir (Collins, 2002, 399).

Arap teologlarının atomculuğunun Antik Yunan düşüncesinden basitçe ithal edildiği yönündeki düşünceler Collins'e göre tatmin edici değildir. Çünkü Antik Yunan'da büyük otoriteler atomculuğa karşı çıkmışlardır ve atomculuk Antik Yunan'da etkili bir fikri hareket olmamıştır. Fakat atomculuk, Mutezililer için teolojik bir faaliyet alanı yaratmıştır. Atomların sürekli olarak yok olup, sonra yeniden yaratılması Allah'ın sürekli olarak dünyaya müdahalesinin kanıtıdır. Allah'ın sürekli müdahalesi ise nedenselliği savunan düşünürlerin savunduğu determinasyonu imkânsız kılar (Collins, 2002, 398). Yukarıda değinilen mahiyetler ve nitelikler meselesi ile Kuran'ın yaratılmışlığı meselesinin birleşimi farklı bir fikri dikkat odağını geliştirir.

Basra okulunun ilk temsilcisi olan Dırar atomların cevheri varlığını reddederek hiyerarşik bir sırada arazların dizildiğini kabul etmiştir. Dırar'ın düşündüğü atomlar geçici yapıdadır, bu nedenle cevher değildir. Her cevherin sonsuzca bölünebileceği fikrinden kaynaklanan bu düşünceye göre, nedeni atomlar olan hareketin sonsuz çeşitliliğini öne sürer. Bu bağlamda ona göre dış dünyada olup-bitenlerin sorumlusu tanrı olmayıp, özgür iradeye sahip insandır. Bununla birlikte zaman ardışık ve sürekli değildir. Atomlardan oluşan zaman, süreksizdir ve tanrı tarafından sürekli olarak bozulup yeniden yaratılır. Hişam b. Hakem bu noktada Dırar'ın düşüncelerini sürdürmüştür. O, açık bir şekilde antropomorfik tanrı anlayışını savunmuştur. Kuran'daki tanrı benzetmelerini birebir kabul eden Hişam, her şeyi arazlara indirgeyerek açıklamak istemiştir. Mutezile'nin Basra'daki bu temsilcilerine yine Mutezile'nin Bağdat'taki temsilcisi Muammer b. Abbad bir meydan okur. Muammer tanrının atomları ve bileşimlerini yaratarak cisimlerin kökenlerinin oluşmasını sağladığını savunmuştur. Bu nedenle tanrı dolaylı nedendir. Dolayısıyla iyi ve kötü

niteliklerden sorumlu değildir. Muammer maddi olmayan bu akli cevherin bedene ilişik olduğunu savunmuştur. Bu durumda özgür irade bu cevherden kaynaklanırken, beden dış dünyaya ait bir unsurdur. Muammer sürekli olan ve geçici olmayan cevheri atomların mevcut olduğunu öne sürer (Collins, 2002, 399). Bununla birlikte Mutezile’yi sistematize eden Ebu Hudeyl ise, arazların zaman içerisinde bir anlığına oluştuğunu, Tanrı tarafından sürekli yenilendiğini öne sürer. Bu fikir, hareketin ve özgür iradenin tüm uzantılarına uygulanabilir, ayrıca varlığın ontolojik statüsü ve değişim üzerine metafiziksel bir soruşturma alanı açmıştır (Collins, 2002, 400).

Aynı nesilde başka bir Mutezililerin kendi içlerinde yaşadıkları rekabette Muammer’in öğrencisi Bişr b. Mutemir tarafından geliştirilmiştir. Bişr rakiplerine göre daha realist bir ontolojik anlayışı, zaman atomizmini geliştirir. Buna göre tanrı sürekli yaratma vesilesiyle dünyaya sürekli müdahale etmesine rağmen, her varlığın yaratılışı gerçek bir oluş-bozuluş içerisinde. Tanrı zaman atomlarından başka bir şey yaratmamıştır. Bu durum varlık öncesinde tanrının madde dışında başka şeyler yarattığına işaret eder. Öte taraftan Mutezili geleneğin radikal uç noktasında ise Nazzam bulunur. Mutedil Mutezililer arazları zaman atomlarına indirgemek isterken, Nazzam bunu uç bir noktaya zaman fenomenalizmine götürür. Herakletios benzeri düşüncelere sahip olan Nazzam’a göre varlık değil arazlar mevcuttur. Arazların hiçbiri durağan değildir; bunlar değişim içinde olup hareket halindedir. Bu düşünce ile Nazzam, bir mesafe içerisinde sonsuz sayıda nokta olduğunu ve bu durumda bir noktadan diğerine geçme hususunda ortaya çıkan Eleacıların paradoksal durumunu, aradaki noktalar üzerinden sıçramalarla hareketin gerçekleştiğini savunarak aşmak ister. Nazzam İslam dünyasında politik bir krizin patlak vermesinden hemen önce vefat eder (Collins, 2002, 400). Zamansal olanların dışında atomların mevcudiyetini reddeden Nazzam’ın fikirleri, takipçi bulamasa da başka tür atomların bulunduğunu öne süren Mutezili düşünceler devamlılığını korumuştur. Kabi, Ebu Hudeyl’in öne sürdüğü atomik cevher ve arazların sürekli olarak tanrı tarafından yaratılıp bozulduğunu düşünür. Mutezili atomculuk daha sonra Eşari kelamcılar tarafından da sürdürülür (Collins, 2002, 401).

Mutezili rasyonalistlerin kendi içlerindeki birtakım çatışmalar olmakla birlikte, onlar harici okullarla da çatışma içerisinde olmuştur. Harici gruplardan en önemlisi olan kitabi antirasyonalistler rasyonel teologların hilafına oluşan bir fikri geleneği temsil etmektedir. Kitabi antirasyonalizmin doğuşu ve rasyonel teolojinin karşısında kutuplanması hadis ilminin gelişimiyle ilişkilidir. İslam’ın ilk dönemlerinde yüzlerce

hadis okulu olmasına rağmen, zaman içerisinde bunlar en meşhurlarının kontrolleri altına girmişlerdir (Collins, 2002, 401). Hadisçilerin İslam felsefesinin oluşmasında önemli katkıları olmuştur. Öyle ki, hadisçi geleneğe bazı düşünürler somut ve pratik mevzuları soyut bir düzleme çekerek felsefi meselelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kelamcılar gibi ilk hadisçiler de Hasan el Basri'nin öğrencileridir. İlk meşhur hadis okulu 700'lerin ortalarında Bağdat'ta kurulur. Bu okul Hanefiler tarafından temsil edilir. Hanefiler halife ve kader mevzusunda Mutezililere nazaran bir orta yol geliştirmiştir. Malik b. Enes tarafından kurulan Maliki okul ise, radikal bir şekilde kitabidir. Malik b. Enes'in öğrencisi olan Şafii ise, kitapla birlikte hadislerin de kullanılmasını savunurken, üçüncü bir okulun kurucusu olmuştur. Bir başka hadis okulu ise, Ahmed b. Hanbel tarafından kurulan Hanbeli okuludur. Hanbeliler hadislerle birlikte yorumların da kullanılmasına olanak sağlar. Son üç okul keskin bir biçimde kelamcılarının karşısında durmuştur (Collins, 2002, 402).

İlim geleneklerinin kendi aralarındaki çatışmaların elbette politik bir vechesi de olmuştur. Özellikle Abbasi yönetiminin istikrarsız yapısı çeşitli zamanlarda ulemanın çeşitli kesimlerinden destek almıştır. Kimi zaman Şiileri bürokratik görevlere getiren Abbasiler, Mutezililere karşı bir kıyım hareketi başlatırken; kimi zaman Mutezilileri destekleyip hadisçileri ve Şiileri yok etme eğilimi içinde olmuştur. Harun Reşid ve Me'mun dönemleri olan 800'lerin başında ekonomik açıdan gücünün zirvesinde olan Abbasi yönetimi ise tam aksine Mutezilileri desteklemiştir (Collins, 2002, 402). Böylece, Kuran'ın yaratılmışlığı ve sonsuz tanrısal cevherin bulunduğu fikri politik bir güçle kitabi hadisçilerin özgürlüğünü ve çalışma alanlarını kısıtlamıştır. Collins'in "engizisyon" ismini verdiği bu dönemde ciddi bir kovuşturma başlatılır. Ahmed B. Hanbel'de dâhil olmak üzere birçok hadisçi tutuklanır, birçoğu öldürülür, birçoğu da sürülür. Me'mun'un 833'te ölmesinden sonra, 847'de Mütevekkil'in hilafeti döneminde bu kez de hadisçilerin yönetimce himaye edilmesi, Mutezililerin yok edilmesine sebep olur (Collins, 2002, 402).

Hadisçilerin bu mücadeleyi kazanmasından sonraki dönemde kelamcılar daha mutedil bir çizgiye oturtularak ortodokslaşmıştır. Öte taraftan bu dönemde ortaya çıkan iç kaynaklı meseleler; özgür irade, atomcu ara nedencilik, nedensellik teorileri, tanrının varlığı ve tabiatı üzerine kanıtlamaları, hareket ve zaman teorileri, birincil ve ikincil nitelikler vs. İslam düşüncesinin özgünfikri zeminini oluşturarak çeviri faaliyetleriyle gerçekleşecek fikir intikalinin verimliliğini sağlayan zemini oluşturmuştur. Fakat belirtmek gerekir ki Mutezililerin bu dönemde yok edilmesi,

İslam dünyasında tamamen yerel olan felsefi faaliyeti görmezden gelen Batı merkezli düşüncenin İslam felsefesini kendisiyle başlattığı Meşşai geleneğin doğmasına zemin hazırlamıştır (Collins, 2002, 405).

### 3.2.1.2. Meşşailer ve Muhalifleri

Mutezililer politik hesaplaşmalarına girdikleri esnada başka bir çaba antik felsefi doktrinlerin öğrenilmesi yönünde gerçekleşir. 800'lerin ortalarındaki nesilde Bağdat'ta bir yorumcu ve çevirmenler ağı türer. Önceki zamanlarda gayr-ı Müslim çevrelerde tek tük çeviriler yapılmış olsa da Me'mun zamanında Bağdat'ta kurulan Beyt-ül Hikme'de sistematik çeviri faaliyetleri başlar. Beyt'ül Hikme'de üç nesil boyunca çeviri faaliyetleri sürdürülür. Fakat çeviri faaliyetleri ilk dönemlerde Müslüman mütefekkilere teğet geçer. Çünkü bu faaliyetler Bizans İmparatorluğunca aferez edilmiş ve İran taraflarında yaşayan Hıristiyan Nesturi ve Yakubi mezheplerine mensup çevirmenlerce ya da Zerdüştlük, Sabiilik gibi dinlerde olan mütercimlerce yapılmaktadır. Bu dönemlerde tıp, matematik, fizik gibi bilimler dini açıdan nötr kabul edilmektedir. Ayrıca bu bilimlerle uğraşan kişiler saray doktorları, saray fizikçileri, saray astrologları olup, ellerindeki metinlerden başka kültürel sermayeye sahip değillerdir (Collins, 2002, 404). Bu nedenle ilk birkaç nesil boyunca çeviri faaliyetleri yaratıcılık hususunda pasif kalır. Fakat çeviri faaliyetlerinin tamamlanmasından sonra saray dışında mütefekkirlerin dikkatini çeken felsefi mevzular, İslam düşüncesinde bir cevvaliyete neden olur. Euclides, Arşimet gibi antik Yunan dönemi isimlerinden yapılan çeviriler sonrasında, Zerdüş't bir aileden gelen el- Harezmi veya son dönem Sabiilerinden biri olan Sabit b. Kurra matematik ve astronomide önemli yeniliklere imza atarlar. Bu dönemde sadece Antik Yunan eserleri değil, Hindistan'dan gelen eserler de çevrilir (Collins, 2002, 404).

Çeviri faaliyetlerine ilk defa bilinçli bir şekilde yaklaşan ve Mutezili bağlantılara sahip bir düşünür olan El Kindi çevirileri yeniden denetleyerek İslam düşüncesindeki meselelerle, Antik Yunan felsefesindeki meseleleri kavramsal boyutlarını da dikkate alarak yeniden değerlendirir. Dünyanın yoktan yaratıldığını savunan yeni Platoncu anlayışı benimseyen Kindi, hazırladığı ansiklopedik eserle mantık ve felsefe konularını İslam dünyasına tanıtır (Collins, 2002, 405).

Mutezili kelimcilerle bağlantıları olan Kindi'den hemen sonra, yapılan çeviri faaliyetleri sayesinde yeni bir fikri cevvaliyet baş gösterir. Farabi gibi büyük (major) filozoflarla birlikte Ebu Bekir er Razi gibi ikincil (secondary) filozoflar ve son Mutezili Ebu Haşim de bu dönemde, 900'lerin başında bu cevvaliyetin neticesinde ortaya çıkar. Öte taraftan muhalif okuldan olan el-Eş'ari ve bu ikisi arasında orta bir noktada konumlanmış olan Maturidi de bu dönemde ortaya çıkan önemli isimlerdendir (Collins, 2002, 407).

Yunan felsefesi yukarıda değinildiği gibi ilkin sarayın teşvikiyle gayri Müslimler tarafından astronomi, matematik, fizik ve tıp gibi pratik ilimler olarak İslam dünyasına girer. Halkın arasında ise özellikle tıbbın önemli bir itibarı vardır. Bu bağlamda Galen'in ve Aristoteles'in mantığı, ilkin tıp eğitiminin bir parçası olarak uygulanır. Zamanla mantık bilginin disiplinleşerek tasnifi ve tartışmalarda argümantatif akıl yürütme faaliyetlerinde kullanılmaya başlanır. Bu dönemde mantıkçı Matta, öğrencisi Farabi ve onun öğrencisi Yahya b. Adi Bağdat okuluna mantıkçı bir çehre kazandırır. İki nesil sonra ise büyük filozof İbn Sina bu okulun oluşturduğu bu epistemik ağa dâhil olacaktır (Collins, 2002, 418).

Duygusal enerjisi yüksek olan Farabi kendini işine adanarak ve saray himayesine ihtiyaç duymaksızın kozmopolit ağları araştırmış, hatta bu nedenle Bizans'a kadar gitmiştir. Farabi aynı zamanda Bağdat'taki mantıkçı gruba dâhil olan çok az Müslüman'dan biridir ve bu ağda oluşan kültürel sermayeyi İslami bağlama taşıdığı için oldukça önemlidir. Böylece Grek felsefesinin temel meseleleri, tabiat bilimlerinin birikimleri, Yeni Platonculuk'tan devşirdiği tanrının taşması gibi mefhumlar Farabi'nin İslami bağlama taşıdığı meselelerdir. Daha da önemlisi o Platon'un *Devlet*'ini İslam inancına uyarlayarak *Medinet'ül Fazıla*'yı kaleme alır. Bu esnada çatışan grupların tepkisini çekmemesini sağlayan bir dikkate sahiptir. Nihayetinde Yeni Platonculuğun akıl dinini ve naturalist bilimlerini İslam'ın soyut ve genel şekliyle sentezlemeye muvaffak olur (Collins, 2002, 410).

Filozofların öne sürdüğü akıl dininin bir anda epistemik cemaatte baskın olmasının nedeni, daha evvelki dönemlerde gayr-i Müslimlerin, özellikle Zerdüşterin Müslümanların gündeminde itikadi noktalarda birtakım sorunsallara neden olması olmuştur. Öyle ki, halife 932-934 yılları arasında Sabiilere baskı uygulamak zorunda kalmıştır. Yahya b. Adi gibi Hıristiyanlar söz konusu epistemik



ağa dâhil olsa da, Hıristiyanlar da bu durumdan muzdarip olmuştur. Fakat filozofların çalışmalarının merkezi teolojik meselelerden oluşmamaktadır. Örneğin epistemik cemaatte bilimin ve aklın dinden üstün olduğunu ve bilimlerin otonomisini öne süren Ravendi gibi radikal filozoflar bile yetişmiştir. Yine bir tabip olan Ebubekir er Razi, Hint ve Yunan dünyasının ara bölgesi olan Bağdat'ta aklın mevcudiyetinden dolayı nübüvvete gereksinim olmadığını öne sürmüştür. Onun bu düşünceleri sonraki dönemde heretik bir grup olan İhvan-ı Safa'nın düşüncelerini etkileyecektir (Collins, 2002, 418-420).

Yukarıda değinildiği gibi temkinli bir şekilde çalışmalarını sürdüren Farabi ise fikri faaliyeti, hanedan çatışmalarından uzaklaştırarak Sünni ve Şii teolojilere mesafe alır. Bu yönüyle o akıl dininin ilk savunucuları olan Mutezililere yaklaşır. Mutezililer'in bu dönemde heterodoks olmakla suçlandıklarından üreticilikleri azalmıştır. Buna karşın Farabi, selefi Kindi gibi döneminde pek dikkat çekmez ve bu nedenle güvenlik içerisinde çalışmalarını yapar. Böylelikle Mutezililerin üreticiliklerini kaybetmesi, hatta birkaç nesil sonra ise tamamen yok olmasına rağmen aynı epistemik ağa bağlanan Farabi'nin felsefesi varlığını devam ettirir (Collins, 2002, 411).

Mutezililerin muhalifi olan Eş'ari ve takipçileri ise bu dönemde daha muhafazakâr bir tutum takınır. Bunun nedeni aslında Basra Mutezililerinden Cübbai'nin öğrencisi olan Eş'ari'nin hocasına itiraz etmesidir. Eş'ari sonraki dönemlerde Mutezililerden farklılaşarak mahiyet ve varlık ayrımlarından hareketle, Kuran'ın partiküler varlığının mahlûk olduğunu, fakat mahiyetinin mahlûk olmadığını iddia eder. Basra Okulu ise, Cübbai'nin oğlu Ebu Haşim döneminde varlığını sürdürse de onun sonrasında dağılır. Buna karşın Eş'ari'nin kurduğu okul daha baskın ve üretkendir. Bakkilani, Cüveyni, Gazali ve Şehristani bu epistemik ağ üzerinde görülebilecek önemli düşünürlerdir (Collins, 2002, 411).

Eş'arileri felsefi olarak önemli kılan husus, onların kültürel sermayeyi sahiplenmeleri ve geliştirmeleridir. Onlar öncelikle zaman atomizmini kendi metafizikleri olarak benimserler ve Bakkilani zamanına kadar kendi doktrinleri olarak kabul ederler. Yeri gelmişken belirtelim ki, Mutezili-Eş'ari epistemik ağının ürettiği meseleler sonraki dönemlerde Batı felsefesince de miras olarak alınmıştır (Collins, 2002, 412-414).

Bu meseleler umumi olarak şöyle sıralanabilir: Cübbai, Kabi ve Ebu Haşim gibi Mutezililerin tanrının birliğine vurgusu, onları tanrının mahiyetine bağlı olarak sahip olduğun birtakım müspet niteliklerinin bulunduğu iddiası, Eş'ariler'in tanrının hükmünün her türlü ahlaki ve rasyonel şarttan üstün olduğu düşüncesi, hem Mutezililerin hem de Eş'arilerin savunduğu zaman atomizmi, Eş'arilerin 900'lerin sonunda değişmez mahiyetlere ve harici kanunlara itirazı, tanrı kanıtlamaları bunlara örnek olarak gösterilebilir (Collins, 2002, 413). Nesiller sonra Eş'ari epistemik ağa bağlanan Gazali ile Mutezili epistemik ağa bağlanan İbn Sina arasında ortaya çıkacak ihtilafın da temellerinde bu meselelerden bazıları yatmaktadır (Collins, 2002, 414).

Gazali ile en kâmil ifadesini bulan Eş'ari epistemik ağının önemli filozoflardan ikisi Bakkilani ve Cüveyni'dir. Tanrının rasyonel ve ahlaki koşullardan azade ve üstün olması Eş'ariliği sistemleştiren Bakkilani'yi, tanrıyla ahlaki ve rasyonel koşullar altında yaşayan insanı ayıran sofistike olmayan bir epistemoloji inşa etmesiyle neticelenir. Buna göre tanrının bilgisi sınırsızdır; insanın bilgisi ise, birtakım vasıtalara ihtiyaç duyar ve sınırlıdır, tanrısal bilgiye ise insan ancak vahiy vasıtasıyla ulaşır. Cüveyni de bu epistemolojiyi benimser ve bu epistemoloji oldukça soyut bir düzleme taşınmak üzere Gazali'ye miras bırakılır (Collins, 2002, 414).

Gazali ile İbn Sina tartışmasına geçmeden önce heterodoks ve mistik Şii bir topluluktan, İhvan-ı Safa'dan bahsetmek gerekir. 900'lerin hemen öncesindeki politik ve dini zemin Sünnilere daha resmi bir okullaşma olanağı sağlarken, Şiiler toplam nüfusun yaklaşık üçte birini oluşturmalarına rağmen fikri faaliyetlerini ancak 900'lerden sonra gerçekleştirir. Şiiler'in devlet için hem askeri hem de öğretisel anlamda tehlikeli olmaya başlamasını engellemek için 900'lerin başında halife Şiileri önemli görevlere getirir. Bununla birlikte Mısır ve Suriye'de İsmaili devletler kurulur. Sünnilerin kitabi İslam'ına yakın olan Eş'ariler ve Gazali gibi düşünörlere mukabil, güçlenen İsmaili gruplarla ilişkili olan Sicistani'nin önderliğindeki İhvan-ı Safa filozofları ortaya çıkmıştır. İhvan-ı Safa Sünni olmayan, ekletik ve heterodoks bir yer altı topluluğudur. Genel olarak ruhların ve formların tanrıdan taşması gibi Yeni Platoncu bir perspektife sahip olan topluluk Kuran'ın alegorik yorumlarını yapar. Sabiilerin Hermetik astrolojisini ve Hindu reenkarnasyon fikrini benimser. Minerallerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan insanlara yükselen bir evrimi savunur. Yeni Pisagorcu fikirleri felsefesinde işler (Collins, 2002, 416). Bunlar gibi genel olarak Bağdat'ın kozmopolit yapısının ekletik atmosferinin ilginç

bir örneği olan bu grubun birtakım metinleri İbn Sina'nın da fikirlerini etkiler (Collins, 2002, 417). Sonrasında da yukarıda değinildiği gibi Meşşai felsefenin zirvesi olarak kabul edilen İbn Sina ve Eş'ari geleneğin en kâmil temsilcisi olan Gazali arasındaki önemli bir çatışma ortaya çıkar.

Onuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar fikri hareketliliğin merkezi yine Bağdat'tır. Yüzyılın sonlarında siyasi istikrarsızlığın yaşanması ve mütefekkirlerin fikirsel olmayan çatışmalara maruz kalması Bağdat'ın enerjisini Rey, Halep, Şam, Kahire gibi şehirlere dağıtır. Coğrafi parçalanma nedeniyle fikri odaklanmalar, verimlilik ve üretim de düşer. Basra'nın aktifliği ise daha yüzyılın başlarında Nîşabur'a kaymıştır. Abbasiler'in siyasi egemenliğini kaybettiği Gazneliler'in bu egemenliği kazandığı onuncu yüzyıl ve on birinci yüzyılın önemli eserler veren iki filozofu ise İbn Sina ve Gazali'dir. Bu dönemlerde yukarıda değinildiği gibi Basra ve Bağdat Okulları tamamen dağılır. 1055 yılında Bağdat'ın Gaznelilerin eline geçmesi Mutezililerin, Şiiilerin, Hıristiyanların, Sabiilerin tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Çünkü Gazneliler sıkı bir Sünni ortodoksinin yayılması lehine çalışmalar yapmıştır (Collins, 2002, 417). Özellikle Hıristiyanların Bağdat'tan uzaklaştırılması felsefenin tamamen Müslüman icracıların kontrolüne girmesini sağlar. Bu dönemde İbn Sina'yı önceleyen başlıca isimler Biruni, Sicistani ve İbn Miskeveyh'tir. İbn Sina işte tam da Hıristiyanların Bağdat'tan göç ettiği bu dönemlerde yaşar. İbn Sina genel olarak özellikle ilk dönemlerinde Buhara Sultanı'nın kütüphanesinde çalışmalar yaparak kendi kendisini yetiştiren bir filozoftur (Collins, 2002, 417). Ülkenin merkezinden çevresine doğru dağılan fikri kültürel sermaye de İbn Sina'nın İslam felsefesinin en önemli filozoflarından birisi olmasında katkı sahibidir. Örneğin Bağdatlı (muhtemelen Yahya b. Adi'nin çevresinden olan) Hıristiyan bir tıp doktoru İbn Sina'ya mantık öğretir. Bununla birlikte o, İhvan-ı Safa risalelerinden okumalar yapar. Ayrıca bunlardan daha da önemlisi Harezmi sarayında Biruni ile karşılaşır. Büyük astronom, coğrafyacı ve Müslüman Hint uzmanı olan Biruni hem seyyah, hem de Bağdat'ın son tefekkür nesli ile sıkı temasları olan bir düşünürdür. Bu epistemik ağ içerisinde Ebul Vefa Büzcani, İbnül Heysem, Al Karaji ve Alhazen gibi isimler de mevcuttur ve bu kişiler İslam dünyasının dört bir yanına dağılmışlardır (Collins, 2002, 418).

Harezmi sarayının da Gazneliler'in kontrolü altına girmesiyle İbn Sina Buhara'dan uzaklaşır, dini toleranssızlıktan kaçarak Rey, Hemedan, İsfahan gibi

şehirleri dolaşır. Elbette bu durum İbn Sina'ya sayesinde fikri sentezini sağlayacağı kültürel ilişkiler kazandırır. Onun *el Kanun*'u, Yeni Platoncu Farabi kozmolojisinden Aristotelesçi mantığa kadar birçok felsefi konuyu işlediği bir çeşit felsefe ansiklopedisidir. İbn Sina metafizik meselelere bir derinlik kazandırır ve Yeni Platoncu sisteme bir önsöz yazarak kelimadan miras kalan cevher ve arazların tabiatı, tanrı kanıtlamaları ve dünyanın yaratılışı gibi meselelerle Yeni Platonculuğun kültürel sermayesini birleştirir. Buna göre, taşmanın kademeleri neticesinde evren oluşmuştur. En temel varlık meselesine temas eden uçan adam metaforu da oldukça önemlidir. Bu metaforunda boş, karanlık ve hiçbir duyu verisinin bulunmadığı uzayda salınan bir adam hayal edilir. Bu adam en azından sorgulanamaz bir biçimde kendi varlığını bilir. Bu metaforun sonucu ise, mahiyetin varlıktan önce geldiğidir. Aristoteles mantığında bulunan bu düşünce İbn Sina felsefesinde ontolojik ve metafiziksel ilkeleri de açıklanarak yeniden ele alınır (Collins, 2002, 419). Ayrıca İbn Sina, Vacib varlık ve vacib olmayan varlık kategorilerine mümkün varlık kategorisini de ekler. Bilindiği gibi Vacib varlık içsel ayrımları olmayan, tek, basit, cisimsiz bir Varlık olan tanrıdır. Mümkün varlıklar ise, varlığını Vacib-ül vücuda bağlı olarak kazanan varlıklardır. Bunlarla birlikte, İbn Sina, tanrının nitelikleri, dünyanın yaratılış şekli, nedenselliğin bileşenleri üzerinde yaptığı çalışmalarla tüm kültürel sermayeyi sistematize edip metafiziksel ilkelerle izah ederek İslam düşüncesinde soyutlamanın zirvesine çıkar. Fakat İbn Sina'nın çalışmaları o dönem için birkaç yerel öğrencisi ile sınırlı kalır, çünkü dönemin etkili aktörleri Hanbeliler ve Eş'ariler'dir (Collins, 2002, 420).

Eş'ariler'in en önemli ve etkili temsilcisi olan Gazali de İbn Sina'dan hemen sonraki dönemde Nişabur Okulu'nda yetişir. İslam düşüncesinde epistemik cemaatlerin ve epistemik ağların en zayıf düştüğü bu dönemde tüm düşünce ekolleriyle ilişkileri olan Gazali yapısal krizin yaratıcılığını bünyesinde toplar. Felsefeye müsamahanın neredeyse yok olduğu bu dönemde yaşayan ve muhalif olduğu İbn Sina gibi, evvelki İslam düşüncesinin kültürel sermayesine hâkim olan Gazali'nin felsefesi, felsefenin eleştirildiği ve en yüksek akıl yürütme tekniklerinin kullanıldığı bir anti-felsefedir. *Filozofların Tutarsızlığı*'nda itiraz ettiği Meşşailerin önermelerini sıkı bir mantıksal analize girişir ve zorunlu nedensellik gibi konularda muhalif düşünceler öne sürer. Bunlara göre Eş'ariler'in önceden bahsettikleri gibi tanrının Kadir-i Mutlaklığı zorunlu nedenselliği geçersiz kılar. Öte taraftan Meşşai

geleneğin son temsilcisi olan İslam dünyasının bir diğer ucunda, Endülüs'te, teşekkül eden Yahudi, Hıristiyan ve İslami ağların birbirine geçtiği farklı bir epistemik ağda yetişen İbn Rüşd'ün Gazali'ye itirazı önemlidir (Collins, 2002, 420-423). Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'ni eleştirmek üzere İbn Rüşd'ün kaleme aldığı *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* Gazali'nin eserine sert eleştirileri içermektedir (Collins, 2002, 444).

Öte taraftan Gazali'nin Meşşailere bu türden itirazları ile birlikte, diğer düşünce ekollerine de itirazları vardır. Şii İsmaililer, rasyonel kelamcılar ve anti ritüelist sufiler bunlardan bazılarıdır. Selçuklular'ın bu dönemde egemenliği ele geçirmesinin sonucunda tüm bu gruplar heterodoks olarak ilan edilir ve daha ılımlı pozisyonlara çekilir. Selçuklu veziri Nizam'ul Mülk'ün himayesinde çalışmalar yapan Gazali, onun kurduğu medreselerde görev alır. Devletin destekleyicisi olduğu bu medreselerde Gazali'nin muhafazakâr sentezi yüzyıllar boyunca etkin ve hâkim olur (Collins, 2002, 423).

### 3.2.1.3. Sufiler

İslam dünyasında vuku bulan önemli fikri hareketlerden biri de 700'lerde ve 800'lerde önemli bir etkisi olan sufi kültürüdür. Resmi dinsel geleneklere mesafeli olan sufiler genellikle gezginlerden oluşan, dinsel vecd halleri yaşayan, kutsal mekânları ziyaret eden, aşırı ritüelci olanları olsa da çoğunluğu sistematik ayinlere başvurmadan yaşayan çevrelerdir. Dini ayinlere mesafeli olan çevrelerin bu tutumu, merasimlerin resmi ifadelerine güvenmemelerinden kaynaklanır (Collins, 2002, 405-406).

İlk sufi hareketi antiritüelist bir tutumu benimsemiş bir biçimde ortaya çıkar ve içsel deneyime ve ilahi olana içsel bağlılığa her şeyden daha çok önem veren insanlardan oluşur. Bu yönüyle sufiler, kitabi yönleri ağır basan hadisçilerden ayrılırlar ve onlara muhaliftirler. Nitekim söz konusu iki hareketin önemli iki temsilcisi Ahmed b. Hanbel ile Haris el Muhasibi arasında tartışmalar vuku bulmuştur (Collins, 2002, 406). Muhasibi'yi önceleyen ilk sufi temsilciler Bağdat'ta radikal bir çizgide ortaya çıkar. 800'lü yılların ortalarında Hintli bir bilgeden etkilenmiş olan Bistami, yine 800'lü yılların sonunda gelen Cüneyd ve öğrencisi Hallac İslam dünyasındaki sufi hareketinin önemli örnekleridir (Collins, 2002, 406).

Bunlardan Heretik filozof Ebu Bekir er Razi ile ilişkileri de olan Hallac, Sufi mistisizminin önemli örneklerinden biridir. Onun düşüncelerine göre ilahi gerçeklik

kelimeler ve kavramların ötesindedir ve insanların tecrübe ettiği gerçeklik asıl gerçeklik değildir. Bununla birlikte önemli düşünceleriyle sonraki sufileri etkileyen Hallac, yerleşik dini güçlere meydan okuyan radikal imalarından dolayı şehit edilir (Collins, 2002, 407).

1100'lerden sonra tasavvufun kurumsallaştığına şahit olunur. Bunun nedeni ise, ilk zamanlarında sufilerin hadisçiler haricindeki dini gruplarla ittifak kurmalarının aksine 900'lerden sonra Hanbelilerle birtakım ilişkilere girmeye başlamalarıdır. Bununla birlikte 1000'lerde ise sufilerin biyografilerinin, mistik terminolojinin vb. Nişabur teologlarınca kaleme alındığı görülür. Bunların sonucunda Gazali döneminde kurumsallaşmış birçok sufi tarikatı ortaya çıkar. Öyle ki 1065'ten 1400'e kadar en az 12 tarikat teşekkül etmiştir. Bu tarikatlar Hindistan'dan Fas'a, Orta Asya'dan Anadolu ve Bizans'a kadar yayılır. Farklı tarzdaki ayinleri, dans etmeleri, şarkı söylemeleri, müzik eşliğinde meditasyonları sufilerin başlıca çekim kaynaklarıdır ve yayılmalarının sebebidir (Collins, 2002, 423-425).

Bununla birlikte sufilik İslam dünyasının tefekkür merkezinde de etkili olur. Sadece tek bir yolun doğru olduğunu düşünmeyen bu nedenle de fikri ittifak kurma kapasitesine sahip bir dini grup olan sufiler bir yandan İbn Sina ve öte taraftan en ateşli rakibi Gazali, sufi hocalarla ilişki içerisinde. Gazali sonrası dönemde ise, Bağdat'ta Hanbeli ekole bağlı olarak düşüncelerini kuran Abd'ul Kadir Geylani ve onun tarikatı egemen olur. Geylani'nin öğrencisi olan Ebu Hafs Sühreverdi ise, halife tarafından Bağdat'taki sufi hareketinin başına getirilir. Sühreverdi aynı zamanda önemli sufi şairler olan Sadi ve Necmüddin Kübra'nın hocasıdır. Necmüddin Kübra ise bir nesil sonra gelecek olan büyük mistik İbn Arabi ve büyük mistik şair Mevlana ile irtibatlanmıştır (Collins, 2002, 425-426).

Bu dönemlerde ortaya çıkan mistik felsefi ekollerin en önemlilerini ise, İbn Arabi ve Şihabüddin Sühreverdi temsil etmektedir. Sühreverdi'nin en önemli muhalefeti onunla aynı hocanın öğrencisi, önde gelen bir Eş'ari olan Fahrüddin er Razi'yedir. Sühreverdi İbn Sina'nın eserlerinin ihtiva ettiği Yeni Platonculuk'un kültürel sermayesini farklı bir ruhani tonaliteye dönüştürür. Bunu yaparken Zerdüştlükten aldığı ışık-karanlık sembolizmini bir ontolojik statü olarak kullanır. İbn Arabi ise, Sühreverdi'den daha az olmakla birlikte Zerdüştlükten, Platonculuktan, etkilenir. Fakat İbn Arabi ve Sühreverdi'nin çalışmaları ile

kuramsallaşmasının zirvesine ulaşan mistik felsefe Şam'da Hanbeli fundamentalist İbn Teymiye'nin itirazlarına maruz kalır (Collins, 2002, 426).

Fikri hareketin tüm İslam düşüncesini kapsayan bu seyri göstermektedir ki, çeviri faaliyetleri ancak belirli bir dikkat odağına, yani problem alanına sahip olan kültürlerde faydalı olabilmektedir. Nasıl İslam dünyasında zaten mevcut olan birtakım felsefi meseleler bağlamında çeviri faaliyetleri birkaç nesil sonra verimli olmuş ise, buna benzer bir şekilde İslam dünyasının felsefi kültürel sermayesi Ortaçağ Avrupa'sının birtakım problem alanlarına nüfuz ederek, Hıristiyanlarca temellük edilmiştir. Tüm fikri geleneklerde mevcut olan çatışma durumları bu geleneğin de temel güdülenme kaynağı olmuştur. Bu çatışma zeminin üzerinde ise on altıncı ve on yedinci yüzyıl felsefeleri yükselmiştir.

### **3.2.2. Rönesans ve On Yedinci Yüzyıl Dönemleri Felsefi Gelenekleri**

On altıncı yüzyılda fikri faaliyetler Katolik kilisenin gücüne ve etkisine bağlı olarak şekillenmiştir. Yerleşik algının aksine yenilikçi ve yaratıcı fikirler genel olarak kilisenin öğretilerinden bağımsız düşünürler tarafından değil, aksine kilisenin muhafazakâr dokusuna muhalif olmayan, hatta onu koruyan düşünürler tarafından üretilmiştir. Buna göre düşüncenin özgürleştirilmesi fikri yaratıcılığa beklenen katkıyı sağlamamıştır. Gerek Katolikler tarafından gerekse Protestanlar tarafından bilimsel ve felsefi faaliyetler yapılmıştır. Bu durum da gösterir ki, bilim faillerinin teolojik kimlikleri açısından nötrdür, hatta bilimin asıl icracıları hem Antik Yunan'da, hem Müslüman topluluklarında, hem de aydınlanma öncesi Avrupa'sında baskın bir şekilde teologlardır. Dolayısıyla din, bilimin ve felsefenin dikkat odaklarını, meselelerini belirleyerek çalışma olanaklarını hazırlar (Collins, 2002, 570).

Elbette Katolik kilise otoriter olma eğilimindedir. Bu eğilim İspanya engizisyonlarda bariz bir biçimde gözlemlenebilir. Bu engizisyonlarda Katolik olmayanlar, özellikle Yahudiler sıkıntı çekmiştir, bununla birlikte 1600'de Bruno yakılmıştır, 1592'de della Porta'nın, 1699'da İbn Rüşdçü Vanini'nin, 1613 Galileo'nun yazıları yasaklanmıştır. Gassendi, Arnauld, Bousset ve 1680'lerde Fenelon ve Mme gibi isimlerin mistisizmine Katoliklerce itirazlar yöneltilmiştir (Collins, 2002, 571-572).

Öte yandan Protestanlık'ın fikri yaratıcılığa katkısının ne olduğu önemli bir sorudur. 1300'lerden itibaren devam eden uzun süreli çatışma kilise organizasyonları hususunda anti papalık, heretikler ve reformcular arasındaki bölünmeler Protestan reformasyonuna ivme kazandırmıştır. Protestanlık böylece dini ve politik yapılanmalara yeni bir soluk getirir. Katoliklerin ve Protestanların kendi içlerinde yaşadıkları çatışmalarla birlikte kendi aralarında yaşadıkları çatışmalardan da fikri hayat etkilenmiştir (Collins, 2002, 572). 1600'lere kadar Erasmus, Luther, Melancton, Calvin gibi önemli Protestan düşünürler sadece teolojik meselelerle ve İncil yorumlarıyla ilgilenmiş, felsefi ve bilimsel gelişmeye katkıda bulunmamışlardır. Felsefi ve bilimsel gelişmeler on yedinci yüzyılın ilk yarısına kadar Aristotelesçiler, Hümanistler, skolastikler ve mistiklerin kontrolü altındadır (Collins, 2002, 570). Reform hareketi düşünceye özel bir vurgusu olan fakat felsefi ve bilimsel bir muhtevası olmayan bir harekettir. Buna rağmen felsefi ve bilimsel gelişmelere ilişkin Protestan merkezli akıl yürütmelere göre dini hegemonya düşüncenin önünde engeldir ve Protestanlık Katoliklikten daha liberal olduğu için daha çok üretime olanak sağlar. Fakat tarihsel veriler incelendiğinde bu varsayımların kuşkulu varsayımlar olduğu görülür. Özellikle ikinci varsayımın 1632'de Galileo'nun yargılanması sonrasında Protestanların propaganda malzemesi olduğu görülür. Oysaki bu dönemde Protestan çevrelerin bilimsel ve felsefi çalışmaları kısıtlayıcı tutumları daha dikkat çekicidir. Örneğin, Servetus 1533'te Servetus Cenova'da yakılır. 1618'de Grotius Hollanda'da Calvinistlerce suçlanır ve hayatının bir kısmını hapiste geçirir ve sonrasında Katolik Fransa'ya kaçar. 1693'te Bayle Rotterdam Protestan Akademisi'ndeki kürsüsünden uzaklaştırılır. Bu durumun örnekleri çoğaltılabilir (Collins, 2002, 571).

Hem Katoliklerin hem de Protestanların felsefi ve bilimsel faaliyetler hususunda böylesi kısıtlayıcı tutumları felsefi bilimsel faaliyetlerin dinsel yapılardan bağımsız olarak gerçekleştiği anlamına gelmez, bilakis felsefenin ve bilimin önemli isimleri dinsel kimliği olan isimlerdir. Katolik İspanya, İtalya ve Fransa ile Protestan İngiltere ve Almanya gibi coğrafi ve teolojik bölgeler bilimsel ve felsefi faaliyetlerin gerçekleştiği başlıca bölgelerdir. Protestan bakış açısının egemen olduğu İngiliz ve Alman tarih yazımı 1500'lerin sonundan itibaren felsefi faaliyetlerin en yaratıcı merkezi olan Katolik İspanya'nın önemli rolü fark edilmeyebilir. İspanya'ya ek olarak İtalya'da Papalık ve Cizvit epistemolojik ağları ile Fransa'da Montaigne'den



Malebranche'a kadar önde gelen felsefi meseleleri ele alan epistemik ağlar gelişir. Bruno ve Campanella, Gassendi, Mersenne, Arnauld ve Bossuet gibi Katolik rahipler bu ağa mensuptur. Ayrıca bilim devriminin öncü isimlerinden olan Kopernik Katolik kilise memurudur, Clavius ve Cavalieri Cizvit epistemik ağına mensuptur. Toricelli, Viviani de Cizvit öğrencilerdir. Matematik alanında devrim yapan Gardan, Tartaglia, Viète gibi isimler de Katoliktir. Belirtelim ki, bu epistemik ağların Hobbes'tan Leibniz'e kadar önemli isimlere etkilemek üzere dışsal yönelimleri de olur. Katolik epistemik ağlarla-Protestan epistemik ağlar arasındaki etkileşimler ise daha karmaşıktır. Brahe, Kepler, Napier, Gilbert, Stevin ve Sinel Protestan epistemik ağına mensup filozoflardır ve bu filozofların Katoliklerle ilişkileri olmuştur. Harvey Padua'da Katolik kilisesinde çalışan bir Protestan'dır. İngiliz Milletler Topluluğu'nun kurulduğu döneme gelindiğinde ise, fikri faaliyetlerde Kıta Avrupa'sındaki Katoliklerle yakın ilişkileri olan Püritenlere muhalif belirgin bir Protestan kimliği ile karşılaşılır (Collins, 2002, 571).

Çatışmanın fikri faaliyetlerin yaratıcılığın en önemli şartı olduğu dikkate alınır, dini kimliklerin fikri faaliyetlerin oluşması açısından gerekli zeminin teşekkülünü sağlamasına rağmen, birçok filozof ve bilim adamının sıkıntısının da kaynağı olması şeklindeki paradoksal durum açıklığa kavuşur. Yenilikler istikrarlı bir iç çatışmanın denge durumuna ulaşması sayesinde üretilir (Collins, 2002, 574). Aşağıda sunulduğu gibi farklı nedenlerle Katolik dünyanın kendi içerisinde yaşanan çatışma ve bölünmeler aynı zamanda fikri yaratıcılığın oluşmasını da sağlamıştır. Katolik dünyanın bir bölgesinde sıkıntılara maruz kalan düşünürler için başka Katolik bölgelerinde olanaklar sağlanmıştır. Örneğin della Porta 1598'de İspanya'dan sürülür, fakat çalışmalarını papanın gözetimi altında Roma'da, Academie Lincei'de yapmaya devam eder. Campanella İspanya'da 1599'dan 1629'a kadar hapse atılır, fakat sonra Fransa'ya kaçır. Tüm bunların nedeni Katoliklik anlayışlarının kendi içlerinde çatışmasıdır (Collins, 2002, 572).

Bunların aksine Protestanların felsefi bilimsel araştırmalar için tahsis ettiği otonom alan daha kısıtlıdır. Özellikle reform hareketinin gerçekleştiği birtakım yerel bölgelerde fikirler üzerindeki kontrol ciddi boyutlardadır. Calvinistlerin dini ve politik nüfuzlarının güçlü olduğu bölgelerde otorite din adamlarının elindedir. Buna karşın Katolik özgürlükçüler fikri olmayan Calvinist otoritelere karşı çıkmışlardır, bu yüzden felsefi gelişmelerde anti Calvinistlerin katkısı önemlidir. Örneğin La

Fléche'de Descartes ve Mersenne'nin hocası olan Francois Veron bir anti Calvinist'tir. Ayrıca bir Fransız anti Calvinist olan kardinal Bérulle'nin cesaretlendirdiği Descartes'ın felsefi kariyeri 1628'de başlamıştır. Veron ve Bérulle La Fléche'de oluşmaya başlayan epistemik ağın çekirdek kadrosunun oluşmasını sağlamıştır. İşte, bu çekirdek kadroya mensup olan Descartes'ın yöntemsel şüphesi aslında bir önceki anti Calvinist şüpheli fideist Pierre Charron sayesinde oluşturulan kültürel sermayeden miras alınmıştır (Collins, 2002, 573).

Bununla birlikte politik organizasyonlar da fikri çevrelerin fikirlerinin şekillenmesi ve sınırlanması açısından önemli olmuştur. Sekülerizasyon doktrinel olmaktan ziyade yapısal bir harekettir. Devletin desteğiyle dinin otoritesi altında gerçekleştirilen fikri hareketin nispeten daha özerk bir alana kaydırılmasıdır. Bu dönemde dini ve politik güç bazı aristokrat ailelerin kontrolü altındayken, bunların arasında yaşanan iç çekişmeler sonrasında güçlerinin tükenmesi sekülerizasyon ile neticelenmiştir (Collins, 2002, 573). Bu bağlamda ortaya çıkmış olan sekülerizasyon bir çıkmazın sonucudur. Rönesans döneminde papalık gizil bir sekülerizasyona zaten maruz kalmıştır. Papalık geniş bir dünyevi zenginlik ve borçlanma içerisinde olduğu için mücadele ve yağmalamalar için hedef teşkil etmiştir. Reform ile bu mücadele ve yağmalama olayları yeni bir seviyeye taşınmıştır. Kilise ve devlet elitleri arasındaki çatışmalar, politik kilise adamları veya dini sloganlara sahip politikacılar tarafından uzamıştır. Bu durum da kilisenin duygusal gücünü tüketmiştir. Makro seviyede kilisenin yapısal konumu ortak ilgi alanına sahip güçlerin denge noktasında olmuştur. Politika ve kilise arasındaki ittifakın kesilmesi nihayetinde eski kilise devletlerinin yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Kilisenin depolitizasyonu mütefekkirlerin kendi meselelerinin üzerine odaklanması için bir dikkat uzayı yaratmıştır. Böylece felsefe yeniden metafizik ve epistemolojinin yeni bir alanından çıkışına şahit olmuştur (Collins, 2002, 574).

Böylesi dini ve politik çatışmaların, çekişmelerin yaşandığı Avrupa'da felsefe ve bilim yenilikçi bir biçimde yeniden ortaya çıkmıştır. Fikri yaratıcılığın, çatışan çevrelerin epistemik ağların kesişme noktalarında olması ile formüle edilebildiği dikkate alınır, çatışmaların fikri üretime katkısı anlaşılır (Collins, 2002, 573). Bu katkı şöyle özetlenebilir: Katolik dünya, kozmopolit bir yapıda olduğu için kilisenin düştüğü zamanlarda fikri hareketin merkezidir. Bu durum onun yerel ve milli Protestan kiliselerine üstün olmasının nedenidir. Bu nedenle İngiltere ve

Almanya'daki mütefekkirler Paris kökenli epistemik ağlarla ilişki içerisindedir (Collins, 2002, 574). Ortak ilgi alanına sahip ağlar arasındaki denge üç boyutlu bir etkiye sahiptir. Politik kilise çatışmalarının nihayete ermesi sekülerizasyona yol açar. Nötralizasyon ve kilisenin devlet üzerindeki etkisinin azalması fikri, üretimde kilisenin daha az kontrolünü sonuç verir. Descartes ve Leibniz gibi yıldızlar epistemik ağların iç kısımlarında bulunan isimlerdir. Fikirlerin karakteri kozmopolit ağlar özellikle politik çekişmeler zamanından da etkilenir ve felsefi keşiflerin soyut bir seviyeye yükselmesine neden olur (Collins, 2002, 574).

Avrupa'da tezahür eden bu fikri parlamannın asıl kökleri ise, Müslüman İspanya'dır. İslam medeniyetinde oluşan kültürel sermaye epistemik ağlar vasıtasıyla Endülüs'e (İspanya) geçmiştir. Bu kültürel sermayenin egemen olduğu bu atmosferde filozoflar, mezhepçi çekişmelerin ötesinde külli bir akıl dini geliştirmişlerdir. Bu durum da sekülerizasyonun güçlenmesine etki eden faktörlerden biridir (Collins, 2002, 574).

İspanya'da irili ufaklı birçok üniversite kurulur. Bunlardan en önemlileri Salamanca ve Valladolid'dir. Bu üniversitelerde daha çok teolojik bir muhtevaya sahip bir müfredat benimsenmiştir (Collins, 2002, 579). Buralarda oluşan epistemik ağlar ise muhtelif cihetlerden Avrupa düşüncesini etkilemiştir. Üniversiteler dışında ve bunlara nazaran daha seküler olan bir fikri hareket ise, İspanya'da 1522 yılında Loyola tarafından başlatılır. Bu hareketin İspanya'nın Katolik dünyagörüşünün aksine reformasyonun teklif ettiği dini anlayışa yakın bir anlayışı vardır. Başlıca hedefi ortaçağ eğitim sistemini değiştirmek olan bu hareketin merkezi, Loyola'nın İspanya'nın rakibi olan Fransa'ya sığınmasıyla, Fransa'ya kayar (Collins, 2002, 577). Bu zeminde 1607'de La Flèche kurulmuştur (Collins, 2002, 582). Bu okulda Descartes, Mersenne gibi önemli isimler yetişmiştir. Mersenne Galileo'nun bilgi kuramı üzerine çalışmalar yapmıştır (Collins, 2002, 583-584). Bu okulda oluşan epistemik ağlar vasıtasıyla Descartes'ın ünlü düalizmi dönüşüme uğrayarak ve bu yüzyılların önemli bir felsefi çevresini oluşturacak şekilde, Malebranche'a ve ondan da Leibniz'e geçmiştir (Collins, 2002, 588). Öte taraftan Mersenne' nin düşünceleri de Hobbes kanalıyla İngiliz felsefi geleneğini etkilemiştir (Collins, 2002, 595).

Tüm bu gelişmelerin gösterdiği gibi, Ortaçağdaki yavaş gelişiminin aksine modern Avrupa felsefesi hızlı bir gelişim seyrine sahiptir. 1600'lerde beliren

yaratıcılık birçok farklı noktada hala canlılığını sürdürmektedir. Bu oluşum sadece epistemoloji, metafizik gibi soyut felsefe alanlarını değil, estetik, etik ve siyaset felsefesi gibi pratik felsefe alanlarını da belirleyici bir şekilde etkilemiştir (Collins, 2002, 523). Yine aynı döneme denk gelen bilimsel devrim de felsefecilere olumlu veya olumsuz yönde referans olmuş ve fikrivarlığı yeniden düzenlemiştir. Uzun vadedeki bu değişimde zamanın ruhu diyebileceğimiz bir olgu değil, sürekli değişim gösteren çatışmalar/karşıtlıklar daha etkili olmuştur. Bu durum ise iki boyutlu mekanizmada epistemik ağların yeniden düzenlenmesi, fikri hayatın kurumsal yapılarını etkilemesiyle gerçekleşmiştir. Söz konusu dönemde önde gelen iki yapısal değişiklik vardır (Collins, 2002, 523): Bunlardan ilki problem alanlarında/dikkat odaklarında ve kullanılan yöntemlerde yaşanmıştır. Epistemik ağların ileride detaylandırılacağı gibi, bilimsel devrim olarak da isimlendirilen, doğal alanda uzmanlaşmış birimleri aniden geniş çapta dikkat çekmiş ve bu durum arkasında yeniden oluşturabilecek fakat sınırları belirlenmiş yeni bir felsefe bırakmıştır. Buna ilaveten bu dönemde Matematik de bir araştırma aygıtından ziyade teknik bir gereksinim olarak araştırma süreçlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Manipülasyona açık kısımları da olan bu yeni teknik, standart olarak tekrarlanabilir ve taşınabilir yeni keşiflerin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Collins, 2002, 523-524).

Diğer değişim ise, fikri yaşantının temellerinde yaşanmıştır. Bu değişim fikri üretimin temel araçlarını elinde bulunduran kilisenin konumundaki değişimdir. Kilisenin tekelinden kurtarılan fikri üretim araçları uzun vadede birçok iniş ve çıkıştan sonra sekülerleşmeye zemin hazırlamıştır. Bu dönüşüm sadece Protestan Kilisesinin etkisiyle değil, farklı epistemolojik yönelimlere sahip birçok faktör vasıtasıyla cereyan etmiştir. Kilisede yaşanan bu güç kaybı teolojik mütefekkirlerin farklı alanlarda yeni yönelimler aramasına neden olmuş ve özellikle astronomi ve matematikteki çatışmayı daha da şiddetlenmiştir (Collins, 2002, 524). Bir süreliğine teknik yenilik alanındaki rekabet fikri araştırmanın odağına yerleşmiştir. Hızlı-keşif biliminin teknik boyutu oluştukça, yeni yeni itibar kazanmaya başlayan matematik ve bilim, kilisenin güç kaybetmesi sonucu oluşan boşlukta neredeyse tüm grupların ilgisini çeken bir odak haline gelmiştir. Modern siyaset felsefesi de bu süreçte kilise ve devletin güç ilişkileri sonucu ortaya çıkmıştır. Bu dönemde oluşan bilim, sekülerleşme ve sosyal bilimler kalıpları sönmekte olan felsefeye yeniden tanımlanma olanağı vermiştir. Burada vurgulanması gereken diğer bir nokta ise

felsefenin 1600'lerden beri geçmişte olduğu şekliyle yaratıcı yapısını sürdürmesidir (Collins, 2002, 525).

Bu değişimlerin yaşandığı bu zeminde yaratıcılığın iskelet yapısını epistemik ağların uzantıları oluşturur ve modern felsefenin tarihi çarpıcı bir şekilde sadece birkaç sosyal gruba dayandırılabilir. Bu anlamda herkesin birbirini tanıdığı gerçekten güçlü gruplar vardır. Epistemik ağlar içinde bu gruplar sınırları belirlenmiş alt-epistemik ağlar olarak tasarlanmışlardır. Bu gruplar belli bir bilince, isme, müttefiklere, programa, manifestoya ve hatta düşmanlara sahiptir. Modern sosyal hareketler teorisinde bu gruplar fikri hareketlerin maddi çekirdeğini oluşturmaktadır. Paris'te 1623'te oluşturulan bir grupta Kepler, Galileo, Campanella, Descartes, Hobbes, Torricelli ve Fermat bulunmuş ve daha sonraki süreçte grubun yaşayan üyeleri edindiği kültürel sermayeyi uzantıları yoluyla sürdürmüştür, ayrıca bu grup bu süreçte zengin destekleyiciler tarafından finanse edilmiştir (Collins, 2002, 528). Yine bu dönemde Almanya'da Leibniz, İngiltere'de ise Londra'ya yerleşen Alman Protestan gezginler yeni gruplar oluşturmuşlardır. Paris Port-Royal ve Libertain Erudits çevrelerine benzer fikri yönelimler İngiltere'de Platoncular tarafından daha şiddetli bir şekilde dile getirilmiştir (Collins, 2002, 528).

1700'lerde Paris'te ise Ansiklopedistler ortaya çıkmıştır. Bu hareketin benzeri Birmingham Lunar Society olarak ortaya çıkmış, bu hareket Encyclopedia Brittanica'yı kontrol etmiş ve Westminster Review dergisini kurmuştur. Oxford-Cambridge monopolisinin ortaya çıkışından önce University of London'ı kurarak İngiltere'deki bilgi yaratımını kontrol etmişlerdir. Almanya'da ise II. Frederick, 1700'lerin ortasında Berlin Akademisi'ni kurmuş ve buraya finansal destektebulunarak matematik alanında Euler'i desteklemiş ve Voltaire'e sığınmacı statüsü vermiştir. Voltaire, Leibniz'in fikirlerini Fransız çevrelerde yeniden canlandırmıştır (Collins, 2002, 530). Goethe, Kant, Schelling ve Hegel bu epistemik ağ içerisinde ortaya çıkmış kişiliklerdir. Aynı gruptan Hegel sonrası dönemin en önde gelen isimleri ise Engels ve Marx'tır. Fransa'da Sartre, Camus, Marleay-Ponty ve Beauvoir yine bu ağın içerisinde yer almaktadır. 1600-1965 arasında Avrupa düşüncesi 11 nesil boyunca toplam 15 fikri çevre tarafından kontrol edilmiştir. Bu çevrelerde maddi imkânları sağlayan organizasyonel bir liderin ve doktrini meşhur yapan fikri bir liderin varlığı gözlemlenebilir (Collins, 2002, 531-532).

Böylesi bir iç dinamiklere sahip olan epistemik cemaatte gerçekleşen hızlı-keşif biliminin felsefi faaliyetlerle ilişkisi incelendiğinde üç temel soru sorulabilir: Felsefi ağların bilimsel yaratıcılıktaki rolü nedir? Bilimsel devriminden önceki ve sonraki dönemlerde icra edilen bilimsel faaliyetleri sosyal organizasyonları arasındaki farklılıklar nelerdir? Bilim ve felsefe arasındaki sosyolojik fark nedir? (Collins, 2002, 532)

Hızlı-keşif bilimi ilk olarak Avrupa’da oldukça hızlı bir şekilde gelişmiştir. Bunun nedeni hızla değişim gösteren araştırma noktalarına odaklanması ve yeni keşifleri sadece birkaç yıl içinde tüketerek yeni meseleleri dikkat odağına çekmesi olmuştur. Bu bağlamda o dönemlerin bilim anlayışı genel olarak “geleneksel bilim” ve “hızlı-keşif bilimi” olarak ikiye ayrılabilir. İkinci olarak Avrupa-dışı bilimler genel ve sürekli bir kabul görmezken Avrupa biliminin genel olarak daha fazla kabul gördüğü söylenebilir. Bu tartışmaların hiç gerçekleşmediği anlamına gelmeyip aksine bilimsel tartışmanın devam eden birkaç yıl içinde çözüldüğünü ifade etmektedir (Collins, 2002, 533). Bu süreçten sonra bilim adamları meseleyi çözülmüş olarak kabul edip, yeni sorunlara odaklanmıştır.

Avrupa’da hızlı-keşif biliminin ortaya çıkması bilim ve felsefe arasındaki farkı derinleştirmiştir. Bu farkın en önemli nedeni, bilimsel faaliyetlerin genel kabulünün oldukça yaygın olmasıdır. Oysa felsefi tartışmalar genelde çözülmeyen kalır ve eski pozisyonlar genelde tartışmalı olarak görülür. Fakat hızlı-keşif biliminde konvansiyonlara kolayca varılır ve eski tartışmalar kolaylıkla revize edilerek zamandışı olarak görülür. Buna rağmen bilimsel ve felsefi çalışmalar arasında benzerlikler de vardır. Örneğin her iki epistemik ağın yaratıcılığı gruplar yoluyla gerçekleştirir ve nesiller arası epistemik ağlar yoluyla oluşturulur. Bilim nispeten daha sınırlı meselelere odaklanmıştır, bu durum zaman içinde bilim adamlarının bir konudan diğerine kolayca geçmesini sağlar (Collins, 2002, 534). Bilim sosyal uzlaşmaya kolayca ulaşmaktadır, çünkü araştırma yönelimleri sürekli değişim halindedir ve bu eski tartışmalara takılıp kalmayı engellemektedir. Eski tartışmalarla yeni keşiflerin uzlaşmasını sağlayan ise yöntemsel uzlaşımıdır. Bu uzlaşım, tecrübi ve matematiksel araştırma tekniklerinden müteşekkildir.

Hızlı-keşif bilimi sadece fikirlerin ya da insanların epistemik ağlardan ibaret değildir. Hızlı-keşif bilimi mütefekkirlerin kurduğu epistemik ağlar ile araştırma

teknikleri silsilesi arasındaki bağlardan oluşur. Örneğin bu bilimde kullanılan teknolojik donanım birikimsel olarak ilerlemektedir. Eski makineler yenilenerek yeni durumlara uygunluğu sağlanmaktadır. Bu açıdan teknolojinin kendi içerisinde de silsileler yoluyla ilerleyen bir ağın mevcut olduğu görülebilir. Makineler arasında, insanlar arasında olmayan hayati bir bağlantı vardır. Zihinsel olmayan bir ortamda teknolojinin hızlı gelişmesi beklenilemez, bunun aksine teknolojinin gelişmesini sağlayan şeyin fikri rekabet olduğu söylenebilir. Buradan hareketle insanların kurduğu epistemik ağların, teknoloji örneğinde olduğu gibi yöntem ve teknikler arasında mevcut olan ağlarla ilişkili olduğu görülür (Collins, 2002, 535).

Araştırma araçları kolayca tekelleştirilebilir ve bu durum özellikle sürekli değişen yönelimlerin olduğu bir atmosferde daha da geçerlidir. Keşifler tahmini olasılıklardan ziyade daha önce yapılmış keşiflerin yeniden düzenlenmesiyle oluşur. Çığır açan gelişmeler yeni araçlar bulunmasıyla ve genelde analojik, yeniden kurma ve yeniden uygulama gibi bir izlekle yapılan bir melezleme vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu bağlamda teknikteki tekrar edilebilirlik bilimi kesin ve nesnel yapmaktadır (Collins, 2002, 536-537).

Hızlı-keşif biliminintecrübî yöntemlerle birlikte kullandığı alternatif bir yöntemsel aracı daha vardır. Bilimsel devrimin en önemli faktörlerinden birisini oluşturan bu araç laboratuvar tekniklerinden ziyade kullandığı matematiksel dildir. Örneğin Kopernik yer merkezli astronomik modelini yeni gözlemleri neticesinde değil matematiksel bilgilerin sağladığı bir dil sayesinde ileri sürmüştür. Mütefekkirler bu bağlamda denklemlerin çözümü için matematik makinesini otomatikleştirmiştir. Bu doğrultuda matematiksel keşif için en önemli motivasyon bilimsel hesaplamaları geliştirmek için yeni araçlar bulması olmuştur. Trigonometri, aritmetik bu tür araçlardandır. Bunlardan aritmetik soyut bir gelişim seyrine sahiptir. Descartes aritmetik metodun ateşli bir savunucusu olarak matematiği klasik dönemin izlerinden kurtararak hızlı problem çözme tekniğine dönüştürmüştür. Eski metinleri göz önüne alarak Viète ve Descartes zamanında matematik denklemleri manipüle etme aracı haline gelmiştir. Belli ölçüde bu durum sözel tartışmalardan verilen bilinmeyenler çerçevesinde yeni sembollerin kısaltılmasına dönüşmüştür. Böyle bir muhtevaya sahip matematiksel bilim ile felsefenin epistemik ağları 1600'lerde önemli ölçüde kesişmiştir ve bu yüzyılda felsefeciler ve matematikçiler aynı oranda etkili olmuştur. Dolayısıyla bilim ve felsefe alanında

yaşanan iki ayrı devrimden ziyade birbiriyle ilişkili iki devrimden bahsetmek mümkündür (Collins, 2002, 538-542).

Bu ilişki bağlamında felsefenin bu dönemde bilim ile kol kola yürüdüğü söylenebilir. Felsefi epistemik ağlar fikri toplumun genel tartışma konusunun genel bağlamda değerlendirildiği bir alandır. Felsefe soyutlamanın ve yansıtmanın periyodik olarak sentezlenmesini ve kısa olarak metodik tartışmasını yapar ve bu düzlemde epistemolojik ilkeleri ortaya koyar. Doğal gözlem ve matematiğe aktarılan başlıklar, felsefi epistemik ağların aracılığıyla teorilerin empirik derlemelerine dönüşür ve aritmetik ve pratik geometrinin oldukça sıkı kuralları çerçevesinde oluşturulan yöntemleri ortaya koyar. Bilimsel ilerleme, pratik matematikçiler, diğer empirik ve gözlemci meslekler ve felsefi epistemik ağlar ile kesişmiştir, fakat matematik ve bilimdeki gelişme hızlı-keşfin teknolojik silsilesine dayanmıştır. Bu sayede bilim adamları felsefecileri hizipçilikten kurtarabilmektedir (Collins, 2002, 543).

Avrupa bilimin ilerlemesini sağlayan iki tane dış etken vardır. Bunlar erken dönem kapitalizmi ve Reform hareketidir. Kapitalizmin ticari boyutları matematik için gereken motivasyonu sağlamıştır. Aynı zamanda bu etkenler yeni teknolojiye de hız kazandırmıştır. Diğer yandan kapitalizm, epistemik ağları düzenleme noktasında çok az etkilidir. Bu bağlamda Reform hareketinin ya da daha spesifik olarak kilise ve karşıtlarının politik alandaki rekabetinin daha fazla etki oluşturduğu söylenebilir. Reform ve reform karşıtı hareketlerin duygusal enerjiyi artırarak tartışmanın birkaç alana odaklanmasına neden olmuştur (Collins, 2002, 553).

Öte taraftan bilimsel ağlar da felsefi epistemik ağları etkilemiştir. Bu noktada Batı'daki matematiksel astronomi ağlarını felsefi ağlardan nelerin ayırdığına dikkat edilmelidir. Birçok farklı disipline ait ağın aynı alanda bulunması ağların kesişmesiyle sonuçlanmıştır. Aşağıda ayrıntılarına girileceği gibi İspanya örneğinde görülen aklın dini ortaya çıkması sürecinde soyut matematiğin oluşturulması veya önceki zamanlarda Yunanistan'da soyut felsefenin ortaya çıkması felsefeyi aşkın gerçekliğin ideali haline getirmiştir. Bu bağlamda bilim ve felsefe alanlarında gerçekleştirilen üç devrimden ve birbirine geçişen üç epistemik ağdan söz etmek gerekir (Collins, 2002, 555-556).



### **3.2.2.1. Matematik Devrimi**

Matematiğe yönelik ilgi artışının büyük bir kısmı pratik amaçlardan kaynaklanmış ve bu durum 1400'lerden itibaren ticari matematik kitaplarının düzenli olarak oluşturulması ile ilişkilendirilmiştir. Yenilikçi matematikçiler genel olarak felsefi epistemik ağlar içerisinde çıkmışlardır. Bu bağlamda trigonometri, logaritma ve geometri gibi astronomi hesap tekniklerindeki gelişmeler yenilikler için uygun bir ortam sağlamıştır (Collins, 2002, 557).

### **3.2.2.2. Bilimsel Devrim**

Bilimsel devrim ile hızlı-keşif tekniğindeki yenilikler incelenirse, bilimsel devrimin matematik devriminden sonra gerçekleştiği görülür. Çeşitli kültürlerin sermayeleri 1600'lerin başında empirik yöntemlerden matematiksel yöntemlere ilgi duymaya başlamıştır. Galileo ile birlikte matematiksel keşfin akışı fiziğin deneysel alanlarına yayılmıştır. Bu süreçte devam eden fikri çevreler astronomide matematik ve gözlemin karışımından oluşan farklı yöntemler kullanmışlardır. Bu dönemde dikkat odağı ise, matematiksel keşfi hızlandıracak hesaplamaları basitleştirmek ve nihayetinde fizikteki mekanik deneylerin matematiksel tanımlarını vermeyi yaygınlaştırmaktır (Collins, 2002, 559-560). 1300'lerden itibaren Avrupa'daki fikri yapı yayılmış ve parçalanmış, genel olarak değişik oluşumları temsil eden birtakım fikri çevreler ortaya çıkmıştır. 1600'lerden sonra kimyacıların oluşturduğu hariç tutulmak üzere bu fikri çevrelerin birçoğu bir araya gelmişlerdir. Astronomlar, matematikçiler ve fizikçiler bilinçli bir birlikteliği gerçekleştiren ilk çevrelerdir (Collins, 2002, 561-562).

### **3.2.2.3. Felsefi Devrim: Bacon ve Descartes**

Felsefi devrim tek doğru yol olarak bilimin üstünlüğünün kabul edilmesiyle başlamıştır. Bunun neticesinde ise, dinin müteahkim durumu için uygun sınırlar belirlenmişse de ona yeteri kadar savunma alanı bırakılmıştır. Bu bağlamda Bacon ve Descartes'ın isimleri ön plana çıkmıştır. Bu isimler sırasıyla gözlemci ve matematiksel epistemik ağların temsilcileridir. Kepler ve Galileo ise, bilimsel metodoloji felsefesini ön plan çıkarmışlardır. Bununla birlikte teolojik bir muhtevası

olan felsefi düzlemde zayıflık belirtisi ise geçmişle ilişkiyi tamamen kopartmamıştır. Seleflerinin aksine Bacon ve Descartes kendi savlarını yeni bir başlangıç noktası olarak tanımlamışlar, ortaçağ felsefecilerinin sonuçsuz ve girift tartışmalarına mesafeli yaklaşmışlardır(Collins, 2002, 562-563). Bu düzlemde Bacon ve Descartes tarafından başlatılan felsefi devrimin bir başka yönü daha mevcuttur ki bu kendi bilim anlayışlarını teolojik pozisyonlarla birleştirmek yerine fikirlerini mümkün olan en saf ve en bağımsız halleriyle sunmalarıdır. Bu durum daha önce ortaya çıkan radikallerle tamamen zıt bir durumdur. Örneğin Bruno gibi bazı Kopernik tarzı astronomi savunucuları İsa'yı büyücü ve sihirbaz olarak nitelemişlerdir. Diğer taraftan teolojik tartışmalardan uzak durmalarının bir sonucu olarak Bacon ve Descartes dine tamamıyla saygılı bir tavır almış, her ikisi de heretik söylemlerden kaçınmıştır. Dolayısıyla felsefelerinin yükseliş ve düşüşleri dini reformun kaderine bağlı olmamıştır. Bu tamamıyla felsefi bir devrim olarak tanımlanmıştır, çünkü dinin etki alanı dışında yeni özerk bir dikkat alanı oluşturmuşlardır (Collins, 2002, 564-566).

Bacon'ın en dikkat çeken savı “keşfetme sanatının” zaman içinde ilerleyebileceğidir ve ona göre bütün bilimlerin ve nedenlerin keşfedilmesi birkaç yıl içinde gerçekleşecektir. Bacon bilimsel devrimin ve hızlı-keşfetme devriminin altında yatan sosyal özellikleri görebilmektedir. Bacon savlarını muhaliflerinin fikirlerindeki eksiklikler üzerinden değerlendirerek belirlemiştir. Bunu edebiyat, bilim, politika gibi alanlardaki yönelimleri takip ederek ortaya yeni tezler sunarak yapmıştır. Descartes da birçok açıdan Bacon'a benzemektedir. Bilimsel gruplarda daha az yer alan Descartes matematikte daha önce yapılmış keşiflerin sentezcisi olarak ön plana çıkmıştır. Ona göre felsefe, bilimden ayrı bir disiplin olarak düşünülemez (Collins, 2002, 567). Metafizik, bilimsel sonuçların temel doğrulara indirgenmesinden başka bir şey değildir. Onun en bilinen özelliği ortaya yeni bir şeyler koyması değil, fakat mevcut olan kültürel sermayeyi disiplinli bir şekilde düzenlemesidir. Descartes için asıl önemli olan, bir dizi sonuçlarla ortaya konulan madde bilgisinin bilimin temelini oluşturacak şekilde genişletilmesidir. Bilimsel devrim onun için eskinin terkedilmesi değil, biçim değiştirmesidir. Bu bağlamda Descartes ağının devamı olan Spinoza, Leibniz, Wolff ve Kant gibi rasyonel isimlerin tamamıyla Kartezyen olduğu değil saflaştırılmış skolastik düşünceden etkilendiği ileri sürülebilir (Collins, 2002, 569).

Öte taraftan, Müslüman İspanya'da fikirlerini dile getiren Yahudiler, İspanya'nın Hıristiyanlaştırılmasıyla beraber İspanya'dan Avrupa'nın diğer ülkelerine yayılmak zorunda kalmışlardır. Bu ülkelerden Hollanda, Avrupa'nın epistemik ağlarının kesişim noktalarından birisidir. Çünkü Yahudiler gibi kendi ülkelerinden kaçan birçok filozof buraya gelmiştir. İspanya'dan kaçarak Amsterdam'a gelen bu göçmen Yahudilerden biri olan Isaac La Peyrère birtakım önemli fikirlere sahiptir. Örneğin Hz. Adem'den önce de insanların mevcut olabileceğini öne sürmüştür. Bu fikir sonraki dönemlerde felsefe tarihi açısından önemli bir filozof olan Spinoza'yı etkilemiştir. Spinoza bu tezle, birbirine geçişen epistemik ağlar içerisinde ortodoks görüşü ve Descartes'ın görüşünü sentezleyerek oluşturduğu monizmle külli bir açıklama yapmak istemiştir (Collins, 2002, 589-590).

Öte taraftan Leibniz Katolikler ile Protestanlar arasındaki gerilimi bunların görüşlerini bir araya getirerek sonlandırmak istemiştir. Çünkü Leibniz hem dini nitelikli epistemik ağlara hem de bilim adamlarının ve filozofların epistemik ağlarına mensuptu. Kesişen epistemik ağlarda bulunması ve bunları bağdaştırmayı istemesi nedenleriyle o, farklı nitelikte bir küllilik anlayışı geliştirmek istemiştir. Descartes'ın zihin beden düalizmini bu ağlar sayesinde bilen Leibniz, kendi geliştirdiği *monad* kavramıyla alternatif bir görüş sunmuştur. Buna göre mekân ve zamanın kendisine bağımlı olduğu her monad kendine has bir mahiyete sahiptir, fakat monadlar bir araya gelerek bileşikler oluşturur (Collins, 2002, 591-594).

Protestan Almanya'nın Katolik İspanya'ya karşı kazandığı galibiyet sayesinde Protestanların Avrupa'da hâkimiyetleri gerçekleşmiştir. Bu durumun gerçekleşmesiyle bilimsel ve felsefi faaliyetlere önem veren ve savaşlardan uzak duran Protestan İngiltere'ye (Britanya) de epistemik ağlar kayar ve İngiltere'de başlıca iki epistemik cemaat oluşur: Hobbes, Hume ve Locke'un oluşturduğu empirist cemaat ile Cambridge Platonculuğu. Bunlardan kraliyete yakın bir politik mevkide olması hasebiyle Hobbes'un materyalizmi genel olarak siyaset felsefesinde etkin olur. Hobbes kraliyette yaşanan yozlaşmayı görmediği için Cambridge Platonculuğuna mensup olan filozoflar onu eleştirerek öne sürdüğü materyalist teoriyi eleştirmişlerdir. Locke da Galileo, Bacon ve Hobbes'la başlayan empirist geleneği zirvesine taşıyarak, İngiliz Platonculuğunu eleştirmiştir. Bununla birlikte Cambridge Platoncuları Descartes'ı da felsefi çalışmalarının dünyayı aşırı düzeyde

mekanikleştirdiği gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Bu akım ise Berkeley ve Newton tarafından desteklenmiştir (Collins, 2002, 594-597).

İlk bakışta bu şekilde farklı fikri çevrelerden oluştuğu görülen İngiliz tefekkürünün yetiştirdiği en önemli simalarından biri kuşkusuz Newton'dur. Leibniz ile ve seküler filozof Locke'la çatışmalar yaşayan Newton Gassendi, Mersenne gibi muhafazakâr filozofların, Boyle gibi dini bilim adamlarının çalışmalarını kendi teolojik amaçlarına ulaşma gayesiyle sentezlemiştir. Newton'un sentezleyici çalışmaları, matematik devrimi, bilimsel ve felsefi devrimlerin oluşturduğu kültürel sermayenin Newton'da en olgun birleşimidir (Collins, 2002, 609-610).

#### **4. COLLINS'İN TEORİSİNİN BİLİMİN MAHİYETİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

Collins kendi bilim sosyolojisi teorisini ortaya koymadan önce başlıca bilim sosyolojisi yaklaşımlarından olan Marksist, Pozitivist ve İzafi bilim sosyolojisi geleneklerini, eleştirerek kendi teorisini ortaya koymuştur. Bununla birlikte çatışma, ekonomik-politik yapılar ile bilimsel yapıların ilişkisi gibi Marksist bilim anlayışını, kültürel sermaye ve yerellik gibi izafi bilim anlayışını ve bilimsel yapıların özerkliği gibi pozitivist bilim sosyolojisini çağrıştıran temel sorunsallar bir önceki bölümde görüldüğü gibi Collins'in teorisinde ve uygulamasında ilgi çekmektedir. Ne var ki, diğer teorilerin de Collins'inki kadar kapsamlı olmasa da felsefe ve bilim tarihine uygulanış biçimleri mevcuttur. Bu bölümde Collins'in bilim sosyolojisi yaklaşımının teorik değerlendirmesi ve diğer teorilerin ilgili dönemlere uygulanışından hareketle uygulamasının değerlendirilmesi yapılacaktır.

##### **4.1. Collins'in Bilim Sosyolojisi Teorisinin Değerlendirilmesi**

Collins'in bilim sosyolojisi teorisi kendi kavramlarıyla ifade edilecek olursa, bilim felsefesi ve bilim sosyolojisinin dikkat odağına giren meseleler etrafında teşekkül etmiş epistemik ağlar üzerinden aktarılan kültürel sermaye ile oluşturulmuştur. O, Marksist, İzafi ve Pozitivist bilim felsefesi ve sosyolojisinin yaklaşımlarının kendince olumlu yönlerini, mensubu olduğu Amerikan sosyoloji geleneğinin kültürel sermayesi ile sentezleyerek temellük eder. Bunu yaparken söz konusu tüm yaklaşımların olumsuz yönlerini de eleştirir.

Ona göre Marksistlerin üretim ilişkilerinin ve araçlarının zihinsel durumları belirlediği yönündeki iddiaları sakıncalıdır. Çünkü Collins, Kartezyen bir tavırla maddi şeylerle zihinsel/fikirsel şeylerin birbirlerine indirgenemeyeceğini ve bunların farklı niteliklere sahip olduğunu öne sürmektedir. Fikirler ile şeylerin karıştırılması ilkel bir kategori hatasıdır. Bunu da Leibniz-Searle delili olarak bilinen bir anlayışa dayanarak yapar. Bu delile göre bir insanın devasa boyutlardaki muhayyel bir insan beynine girmesi durumunda fikir benzeri hiçbir şeyle karşılaşmaz. Benzer şekilde

özellikle yapay zekâ çalışmaları için öne sürülmüş bu delile göre yine bilgisayarların içerisinde fikir benzeri şeylerin olmayacağı öne sürülür. Bu nedenle Marksistlerin maddi durumların zihinsel durumları belirlediği iddiası, Collins'e göre sorunludur ve bir çeşit indirgemedir. Buna rağmen, bazı noktalarda Marksistlerin haklılık paylarının da olduğunu ifade eder. Çünkü onların zihinsel durumları belirlediğini iddia ettiği ekonomik-politik yapılar esasında toplumsal etkileşimlerdir. Toplumsal etkileşimlerin Collins'in kuramına göre en basit ölçekte konuşmayı gerektirmesi, konuşmanın ise zihinsel bir faaliyet olması bu yapılar ile zihinsel durumların ilişkisini olanaklı kılmaktadır. Buna rağmen ekonomik veya politik makro yapıların zihni yapıları belirlediği iddiasını aşırı ve indirgemeci bulan Collins kendisine has iç dinamikleri olan fikri cemaatlerin soyut fikirlerinin ekonomik-politik yapılarla izah edilemeyeceğini savunur (Collins, 2002, 2).

Ekonomik-politik makro yapıların epistemik cemaatlerin yapılarını mutlak surette belirlemese bile etkilediği açıktır. Örneğin bir önceki bölümde etraflıca arz edildiği gibi Collins'in kendi çalışmasında İslam felsefesi geleneği incelenirken Abbasiler'in ve Gazneliler'in hâkimiyetinde olan politik yapının epistemik cemaatleri nasıl yönlendirdiği ve etkilediği gösterilmiştir. Öyle ki, Abbasiler döneminde birtakım fikir hareketlerinin destekleyicisi bizzat devlet olmuştur. Bunun aksi bir tutumla da Mutezililer gibi birtakım fikri hareketlerin ise kökü yine politik yapılar kanalıyla kazanmıştır. Yine Sünni ortodoksiyi destekleyen Gazneliler döneminde politik yapılanma, diğer fikri hareketlerin çalışmalarına izin vermemiştir. Gazneliler'in devamı olan Selçuklular döneminde ise Nizamiye medreseleri kurulmuş bu okullarda resmi fikri kültürel sermaye sonraki nesillere aktarılmıştır. Bununla birlikte yine bu çalışmada arz edildiği gibi on altıncı ve on yedinci yüz yıl Avrupa felsefi geleneklerinin oluşumu ve gelişimi esnasında hâkim olan politik yapılanmanın felsefi ve bilimsel faaliyetlere nasıl etki ettiği ortaya konulmuştur.

Collins teorisini felsefi geleneklere uygulaması esnasında politik yapılarla epistemik cemaatlerin ilişkisini bu kadar yoğun bir şekilde işlemesine rağmen, yine kendi üretimi olan makro yapıların-mikro dönüştürümü ilkesi doğrultusunda makro yapıların epistemik yapıları hangi boyutta ve seviyede etkilediğinden bahsetmez. Hatırlanacağı gibi makro yapıların-mikro dönüştürümü ilkesi, toplumda makro yapı olarak görülebilecek çok az yapının bulunduğunu ve bunların mikro yapıların basitçe toplamı olduğunu ve unsurlarına dönüştürülebileceğini öne sürmektedir. Oysa

toplumsal teori üzerine yapılan çalışmalarda Collins'in makro yapıların mikro yapılara dönüştürümü ilkesinin hatalı olduğu iddia edilmiştir. Örneğin yukarıda değinildiği gibi Collins, ekonomik ve politik yapıların toplumsal olması hasebiyle konuşmalardan oluştuğunu ve bu doğrultuda etkileşim merasimlerinden teşekkül ettiği ve dolayısıyla zihinsel bir muhtevaya sahip olduğu için zihni durumlara etki ettiğini öne sürer. Fakat Collins bunun makro yapıların mevcut olmadığı anlamına gelmeyeceğinin ve basitçe mikro yapılara indirgenemeyeceğinin farkında değildir (Layder, 2010, 243). Ayrıca makro yapıların mikro dönüştürümü ilkesi hatalı bir varsayıma dayanmaktadır. Bu varsayım makro yapıların tahlili ve kavramları ile mikro yapıların tahlili ve kavramlarının denk olduğu varsayımdır. Bu ikisi paralel olmasına rağmen birbirleriyle denk olmayan, iç içe geçmiş olsa da farklı keyfiyetteki toplumsal olguları inceleyen yapılardır ve makro yapıların mikro dönüştürümü ilkesi indirgemeci bir ilke olarak bulunur. Hakikatte ise, Collins'in iddiasının aksine bu ikisi birbirine dönüştürülemez ve indirgenemez. Bu bağlamda, makro yapıların mikro yapılara ve mikro yapıların da makro yapılara etkisi vardır ve bu ikisi etkileşim halindedir. Bu doğrultuda karşılıklı etkileri içerisinde farklı tahlillerle incelenmelidir (Layder, 2010, 244). Collins'in kuramının bu zafiyetine rağmen, uygulamasında makro yapıyı temsil eden Abbasi yönetiminin, İspanya Krallığının veya Papalığın herhangi bir mikro yapıya dönüştürülmediği ve makro yapılar olarak ele alındığının ve bu çerçevede epistemik cemaatlere etki ettiğinin kanıtları mevcuttur.

Politik yapıların epistemik cemaatlerle sıkı ilişkisine rağmen makro yapıların mikro dönüştürümü ilkesi vesilesiyle Collins'in kuramında atlanmış olmasına benzer bir şekilde ekonomik yapılar da ihmal edilmiştir. Bu çalışmanın sınırları içinde incelenen tarihsel kesit (8.-12. yy İslam Felsefesi geleneği ve 16.-17. yy Avrupa Felsefesi geleneği) için Collins'in uygulaması, politik yapıların epistemik cemaatlerle ilişkisini sıkça gündeme getirse de bu dönemlerin ekonomik yaşantısının söz konusu epistemik cemaatlere nasıl etki ettiği gündeme getirilmemiştir. Bu durum, ekonomik-politik ilişkileri temel olarak kabul eden Marksist bir eleştiriyi olanaklı kılmaktadır. Marksist bilim felsefecileri ve bilim sosyologları tüm insan yaşamını ekonomik-politik yapılara bağladıkları için ve bu doğrultuda insan yaşamının tarih tarafından belirlendiğini savundukları için indirgemeci olarak kabul edilmelerine rağmen ilginç çalışmalar yapmışlardır. Bu doğrultuda Collins'in uygulaması için örneklem olarak alınan 16. ve 17. yy Avrupa felsefesinin Marksist

bir perspektifle okunuşu aşağıda ele alınacaktır. Böylelikle bu dönemin epistemik cemaatlerine etki eden fakat Collins'in çalışmasında atlanan bir husus ortaya konacaktır.

Collins'in teorisinde önemli olan diğer özelliklerden biri de yirminci yüzyılın mahiyetçi bilim felsefesini temsil eden en önemli yaklaşım olan Mantıksal Pozitivistler'in gerekli epistemolojik ve özellikle ahlaki koşulların sağlanması durumunda nesnel, külli, genel geçer bir bilimin üretilbileceği iddiasıdır. Hatırlanacağı gibi Mantıksal Pozitivistler ya da Merton gibi pozitivist bilim sosyologları, bilim adamlarının ahlaksal, dini ve estetik değer yargularından; insani eğilim, istek, arzulardan ve kişisel veya grupsal çıkarılardan tamamen arınık olmasını ve saf bilim normlarını benimsemelerini söz konusu ahlaki koşul olarak öne sürmekteydi. Bu koşulun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını öne süren tarihsel/toplumsal epistemoloji geleneğinin öncüleri gibi Collins de bu koşulun sağlanmasının imkânsız olduğunu düşünür. Çünkü bu koşulun arzuladığı bir birey gerçeklikte değildir, idealize edilmiş bir bireydir (Collins, 2002, 7). Bilim adamları mensubu olduğu toplumsal yapıdan izole edilmiş olsa bile en azından bir epistemik cemaate mensupturlar. Bu epistemik cemaatin ise kendine has meseleleri, Collins'in bir ifadeleriyle dikkat odaklarına giren kutsal nesnelere vardır. Bu durum da epistemik cemaatleri yerelleştirmektedir.

Bu ifadeler izafi bilim yaklaşımlarının savlarını çağrıştırmaktadır. Gerçekten de Collins, "matematiğin kutsal nesnelere" mefhumunu Durkheim'dan etkilenen ve Güçlü Program'ın kurucularından biri olan David Bloor'dan almıştır (Collins, 2002, 19). Bilindiği gibi Güçlü Program'ın yürütücülerinin bilimsel araştırmalar için önerdiği yöntemin ilkelerinden birisi de refleksivite ilkesidir. Bu ilke bilimsel bilginin doğruluğunu tespit eden yöntemlerin, bizzat bu yöntemlerin kendilerine de uygulanabilmesidir. Bu ilke ile birlikte bu düşünürler bilimsel araştırmaların toplumsal koşulların etkisi altında gerçekleşmesi gerekçesiyle herhangi sabit referans noktalarının reddini salırlar.

Bu bağlamda, Mannheim ve Scheler ile başlayan bilgi sosyolojisi geleneğinin, 1960'larda bilim sosyolojisini sonuç vermesi, 1970'lerde etnometodologların ve Kuhn'un çalışmaları sonrasında teşekkür eden Güçlü Program ile laboratuvar hayatının antropolojik yaklaşımlarla inceleyen fikri çevreye Collins temkinle yaklaşır



(Collins, 2002, 11). Collins aynı zamanda, yine bu çevrenin fikirlerine paralel fikirler geliştiren, Durkheim ile bağları olan Yapısalcı antropolog Levi-Strauss ve sonrasında gelen Postyapısalcı çevre ile Postmodernist çevrenin düşüncelerine de itiraz eder. Bu düşünürlerin yerelliğe ve dil yapıları ile düşüncenin dolayısıyla üretilen felsefenin ilişkisine verdikleri önemi haklı bulmasına rağmen Collins epistemik ağların kültürler arası geçişkenlikler göstermesi nedeniyle dillerin ve düşünce yapılarının da değişebildiğini, dolayısıyla yerelliklerini aşabildiğini düşünür (Collins, 2002, 9). Ayrıca o, Antik Yunan şüpheciliğinin yirminci yüzyılda öfkeli bir tecessümü olan Postmodernist düşünürlerin çalışmalarının herhangi bir sabit noktayı reddederken paradoksal bir şekilde işte tam bu noktayı bir sabite, bir ilke olarak benimsemelerini dolayısıyla kendilerinin öne sürdüğü düşüncelerin de bir umumi düşünce teorisi olması hasebiyle eleştirir (Collins, 2002, 11).

Öte taraftan izafi bilim yaklaşımlarının ve özellikle etnometodoloji geleneğinden gelen düşünürlerin temel meselelerinden biri olan yerellik mefhumu Collins'in teorisini oluştururken önem verdiği noktalardan biridir. Öyle ki üçüncü bölümde ayrıntılarına girildiği gibi her topluluğun dikkat alanına giren birtakım nesnelere/meseleler o topluluğun kutsal nesnesini oluşturur. Elbette bu durumda dünyanın farklı bölgelerinde, farklı meselelerin o bölgedeki mütefekkirlerin dikkat odaklarına girmesi tabiidir. Buna bağlı olarak üretilecek felsefenin niteliği de farklı olacaktır. Aksi takdirde mütefekkirlerin dikkat odaklarına girmeyen meseleler üzerine yapılan çalışmaların, o mütefekkirler için hiçbir ehemmiyeti olmaz. Bu duruma tarihte sıkça şahit olunmuştur. Üçüncü bölümde ayrıntıları sunulan ve aşağıda tekrar incelenecek olan İslam felsefesi geleneği buna örnek olabilir. Nitekim Müslüman filozoflar kendi yerel meseleleri üzerine çalışmalar, tartışmalar yaparken, başka medeniyet havzalarının fikri çalışmaları tercüme edilmiştir. Fakat bu çalışmalar Müslümanların nesiller boyunca ilgisini çekmemiştir. Nesiller sonra tercümelerin temel meselelerinin, Müslümanların meseleleriyle kesişmesi ve Müslümanların fikir ithali için gereken kavram formasyonunu gerçekleştirmiş olması sayesinde diğer medeniyetlerin kültürel sermayeleri önemsenmiştir.

Kültürel sermayelerin bir medeniyetten diğer bir medeniyete geçişinin mümkün olması, yerellik meselesinin izafi bilim yaklaşımını temsil eden düşünürlerin iddia ettiğinin aksine asıl mesele olmadığını göstermektedir (Collins, 2002, 21-22). Epistemik ağların mevcudiyeti diğer bilim yaklaşımlarında zımnî

olarak ifade edilmiş olsa bile Collins'in teorisindeki kadar vazih bir şekilde ortaya konmamıştır. Kuhnyen paradigma kavramından daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olan kültürel sermaye epistemik ağlar vasıtasıyla aktarılmaktadır (Collins, 2002, 31). Epistemik ağlar hem coğrafi ve kültürel bölgeler arasında uzanır, hem de bir nesilden bir nesle uzanır, böylelikle zamansal ve mekânsal olarak geçişkenliği sağlamaktadır. Epistemik ağlar arasında işleyen bilimsel yapılar tabakalı bir yapıdadır. Bu tabakalar tıpkı bir piramidin tabakaları gibidir. Piramidin üst kesiminde yapının niceliksel olarak en az kesimini teşkil eden fakat en belirleyici kesimi olan otoriter azınlık bulunur. Birincil mütefekkirler olarak da adlandırılabilir bu kesimin alt katmanında görece daha fazla sayıda, fakat daha az belirleyici olan ikincil mütefekkirler bulunur. Yapının en kalabalık kesimini teşkil eden, sonraki nesillerde belki de ismi bile anılmayan üçüncül mütefekkirler ise yapının tabanında bulunur. İşte Collins'in teorisinin önemli yönlerinden biri de üçüncül filozofların epistemik cemaatteki fonksiyonlarını hesaba katmasıdır. Örneğin izafi bilim felsefesi geleneğine dâhil edilebilecek ve izafi bilim sosyolojisinin öncü figürlerinden biri olan Kuhn'un teorisi Collins'e göre epistemik cemaatlerin psikolojik yapısını tahlil etme hususunda başarılı bir teori olsa da, üçüncül filozofların çalışmalarını ihmal ettiği için nakıstır (Collins, 2002, 32).

Bunlarla birlikte Collins'in teorisinin diğer bilim yaklaşımlarına üstünlüklerinden biri de duygusal enerji kavramının teorisinin merkezi noktalarından birine oturtulmuş olmasıdır. Durkheim'in, zamanında dini cemaatlerin merasimleri sonrasında bireyler arasında gerçekleşen ahlaki mutabakatın ve dayanışmanın gerekçesi olarak sunduğu duygusal enerji kavramı, Collins'in teorisinde epistemik cemaate uyarlanmıştır. Collins bunu yaparken bilim psikolojisi alanında çalışmalar yapan Simonton'un çalışmalarından istifade etmiştir (Collins, 2002, 54). Buna göre fikri faaliyetlerde başarılı olan, olumlu dönütler alan katılımcıların duygusal enerjileri yükselmekte, daha fazla çalışma yapmaları için onları cesaretlendirmektedir. Bu bağlamda duygusal enerji de tıpkı kültürel sermaye gibi, yapıdaki farklı tabakalara farklı miktarlarda, epistemik ağlar üzerinden aktarılmaktadır. Bununla birlikte duygusal enerji mütefekkirlerin yenilikçiliğine ve yaratıcılığına önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır. Mütefekkirlerin yenilikçiliğinin ve yaratıcılığının kültürel sermaye ve duygusal enerjileriyle birlikte en önemli sebeplerinden biri de çatışmalardır. Fikri hayatın dünya tarihi boyunca sürekli olarak

fikri çatışmalara sahne olduğunu eseri boyunca gözler önüne seren Collins çatışmanın hem insan hayatının hem de fikri hayatın en temel olgusu olduğunu öne sürmektedir (Collins, 2002, 1).

Özetle, Collins'in teorisi makro yapıların mikro yapılara dönüştürümü girişiminden dolayı eleştirilere kapı aralar. Öte taraftan pozitivizmin idealize edilmiş hayali bilim insanı figürünün toplumsal olandan kopuk olunabileceğini savunan ilkel bir yanılmasadan kaynaklandığını düşünür (Collins, 2002, 14). Bu tutumu onu izafi bilim anlayışını savunan düşünürlere yaklaştırır da yerelliğin keyfiyetine ilişkin fikirleri, her şeyin izafi olduğunu söylerken paradoksal olarak genel sosyolojik fikir teorileri geliştiren düşünürlere uzaklaştırır. Buna ek olarak teorisinde çatışmayı epistemik cemaatlerin en temel hareket noktası yapması, fikri faaliyetlerin kültürel sermaye ve duygusal enerjinin epistemik ağlar vasıtasıyla aktarıldığını öne sürmesi, epistemik cemaatlerin yapısındaki tabakalaşmayı birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde aktarması Collins'in teorisinin özgün yönleri olarak zikredilebilir. Şimdi bu teorinin üçüncü bölümde uygulaması verilen iki felsefi geleneğin, diğer yaklaşımların perspektifinden nasıl okunduğunu sunulacaktır.

## **4.2. Teorinin Uygulamasının Değerlendirilmesi**

Çatışmacı bilim sosyolojisi teorisi, epistemik ağlar gibi özgün ve olumlu birtakım yönlere sahip olmakla birlikte, alternatif teorilerin bakış açılarına nazaran birtakım eksik yönlere de sahiptir. Kuramsal yönleri ikinci bölümde verilen bu alternatif teorilerin uygulama biçimleri sayesinde Collins'in uygulamasındaki eksiklikler de ortaya konulabilir. Bu eksikliklerin tespit edilmesi için alternatif teorilerin perspektifinden ilgili dönemleri okuma biçiminin ortaya konması konunun daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu sayede Collins'in teorisinin diğer kuramlara nispeten üstünlüğü de ortaya konacaktır.

### **4.2.1. Bilim Epistemolojisinden Eleştiri: İslam Felsefi Geleneği Örneği**

Collins etkileşim merasimlerinde mütefekkirlerin dikkat odaklarına giren meselelerin, onların kutsal nesnelere oluşturduklarını söylemektedir. Teorisini uyguladığı tarihsel kesitin bu çalışmada incelenen sınırları içerisinde, örneğin İslam felsefi geleneğinin temel meseleleri ya da kutsal nesnelere ana hatlarıyla şunlardır:

tanrının nitelikleri, antropomorfik tanrı anlayışının doğru olup olmaması, akıl-iman gerilimi, özgür irade-belirlenim (determination), tanrı kanıtlamalarıdır.

Bu meseleler etrafında oluşan rakip/çatışan fikir çevrelerin kültürel sermayesinin ve duygusal enerjisinin; epistemik ağlar üzerinden çatışmalar veya ittifaklar ile zenginleşerek nesiller boyunca aktarıldığını üçüncü bölümde sunulduğu gibi Collins derinlemesine tespit etmiştir. Burada Collins'e yöneltilebilecek en temel sorulardan biri şu olabilir: Kutsal nesnelerin mütefekkirlerin dikkat odağına girmesinin ön koşulları nelerdir? Collins bu sorunun cevabını, birtakım yerlerde (antropomorfik tanrı anlayışını Kur'an'daki bazı ayetlerin yarattığı tartışmalarda, tanrı kanıtlamalarını Müslümanların diğer din mensuplarıyla karşılaşmalarında vs.) aramıştır. Fakat ikinci bölümde teorik çerçevesine yüzeysel olarak girilen ve bilim epistemolojisi olarak Açıkgenç tarafından kavramsallaştırılan nazariye, söz konusu önkoşulların nasıl oluştuğunu açıklama hususunda iddialar taşımaktadır.

Hatırlanacağı gibi bu nazariyeye göre toplumlarda bilimsel bir zihniyetin oluşabilmesi için uygun bir dünyagörüşünün oluşması gerekmektedir. Dünyagörüşleri birbirleriyle sıkı ilişkisi olan âlem yapıları, bilgi yapıları ve insan-değer yapılarından oluşur. Bu yapılar sayesinde dünyaya kognitif mana verme mekanizmaları ve bilgisi teşekkül eder. İşte İslam medeniyetinde fikri geleneğin doğuşu bu şekilde gelişmiştir. İslam'ın temel iki ölçütü olan Kur'an ve sünnet fikri faaliyetler için gerekli olan dünyagörüşünü oluşturmuş ve mütefekkirleri bu çerçevede çeşitli meseleler üzerine düşünmeye bu konularda bilgi üretmeye teşvik etmiştir. Bu geleneğin ilk temsilcileri, sahabelerin önemli isimlerinden bazıları olan Ali b. Ebi Talib, Ayşe binti Ebu Bekr, Ömer b. Hattab, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas'tır. Bilim epistemolojisinin ikinci aşaması olan meseleler aşamasında ise birçok mütefekkir ortaya çıkmıştır. Collins'in kurucu figür olarak öne sürdüğü Hasan Basri bunlardan sadece biridir. Bu aşamada ortaya çıkan bilgi kümelerinin başlıca kaynakları: hadis okulları; Mekke, Medine ve Kûfe'de kurulan hukuk okulları; Hariciler, Mürciler, Kaderiler ve Şiiler'den müteşekkil politik okullar ve erken dönem kelim okullarıdır. Disiplinleşme aşamasında ise meseleler aşamasında oluşan karmaşık bilgi kümeleri tasnif edilmiştir. Bu dönemde hukuki ve ahlaki ilkeleri tespit eden *fıkıh*, ilk dönem felsefi düşüncenin örneği olan *kelam*, tarih ve dilbilimlerinin sorunları tespit edilmiş, sınırları çizilmiştir. Nihayetinde bu

disiplinler isimlendirilerek İslam medeniyetinde bilimsel gelenek doğmuştur (bkz. Açıkgenç, 2012).

Kısaca aktarılan bu süreçlerin en temel unsuru, dikkat edilirse dünyagörüşüdür. Bir dünyagörüşünün oluşumuyla başlayan bu süreç aslında tüm medeniyetlerde bilimsel geleneğin oluşum süreçlerini açıklayabilmektedir. Öte taraftan Collins'in oluşan bilimsel geleneğin işleme süreci aktarılmasına rağmen, ne teorisinde, ne de uygulamasında bu şekilde bir dünyagörüşü çerçevesinde gerçekleşen bilimsel geleneğin oluşum sürecinden bahsedilmemektedir. Bu noktanın ihmal edilmesi Collins'in uygulamasında da birtakım sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bunların tespiti için örnek olarak tasavvuf geleneğini inceleme biçimi yukarıda sunulan Collins'e alternatif olarak Açıkgenç'in incelemesinin sunulması faydalıdır.

Sufi geleneğinin çoğunluğunun kökleri İslam medeniyetinin kurucu dünyagörüşünde bulunabilir. Bu dünyagörüşünün temel unsurları ise yukarıda değinildiği gibi Kur'an ve hadistir. Öyle ki, sufilerin bilgi yapılarını şekillendiren temel ilkeleri ve kavramları Kur'an'dan ve sünnetten alınmıştır. Bu ilkelere ve kavramlara örnek olarak şunlar gösterilebilir: *Hakk, sülûk, kutb, vahdet, takva, fakr, fkr, zikr, murakabe, sabr, zühd, tevekkül, tevbe, yakîn, marifetvs* (Açıkgenç, 2012, 549-554). Bu türden Kur'ani kavramlara sahip olan sufi geleneğinin öncü isimleri ise, İslam peygamberinin kurduğu bir okul olan Suffa'da yetişmiş kişilerdir. Ebu Zer el-Giffari, Selman-ı Farisi, Veys -el Karani ve Cafer-i Sadık bu kişilerden önemli olanlarıdır (Açıkgenç, 2012, 558). Sonraki dönemlerde Hasan Basrî, Haşim el Kûfi gibi isimler de ortaya çıkar. Öte taraftan çileci bir sufi hareket İbrahim b. Edhem, Cüneyd, Muhasibi, Rabia el Adeviyye, Zunnun-u Mısrî, Bistami, Hallac temsillerinde görülebilir (Açıkgenç, 2012, 559-566). Bu durumda, Collins'in heretik olduklarını iddia ettiği çileci sufiler dahi bu dünyagörüşünden soyutlanamamaktadır.

Bilim epistemolojisi ismiyle geliştirilmiş bu teorinin savları doğrultusunda Collins'in teorisinin bilimsel sürece girmiş bir fikri geleneğin işleyiş prensiplerini açıklama hususunda avantajları olmasına rağmen, bu teoride söz konusu fikri geleneğin bilimsel sürece girmeden evvel geçirdiği aşamaların ihmal edildiği söylenebilir.

#### 4.2.2. Marksist Eleştiri: On Altıncı ve On Yedinci Yüzyıl Batı Felsefi Geleneği

İkinci bölümde Marksist bilim sosyolojisi yaklaşımının bilimsel faaliyetlerin gelişimini genel olarak ekonomi-politik ilişkileri çerçevesinde analiz ettiği belirtilmişti. Bilimin mahiyetiyle ilgilenen Marksist düşünürler felsefi ya da tarihsel tahlillerin, ekonomi-politik temelli çözümlenmeler eşliğinde yapılmasını salıklandırdılar. Çünkü bilimsel faaliyetlerin ilgilendiği meseleler toplumsal ve ekonomik temellerden türeyen meselelerdir. Buradan hareketle tarihsel/toplumsal temelleri olan fikri faaliyetler, bu temellerden kopararak anlaşılabilir. Collins'in hem teorik boyutta, hem de uygulamasında mikro toplumsal yapılar karşısında makro toplumsal yapılara yeterli önemi vermemesi konuya ilişkin Marksist okuma biçimlerini gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu doğrultuda Newton'un *Tabiat Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'ni okuma girişimi ikinci bölümde kendisine kısaca değinilen Sovyet bilim adamı Boris Hessen tarafından gerçekleştirilmiştir. Hessen, önceden arz edildiği gibi öncelikle Rönesans dönemi biliminin meseleleri ile dönemin ekonomik yapılarının (üretim biçimleri ve ilişkileri) çözmeye yeltendiği teknik meseleler arasındaki benzerlikleri inceler ve buna uygun olarak bir tahlil geliştirmiştir. Collins'in teorisini on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa felsefesine uygulaması esnasında dikkat ettiği hususlarla Marksist dikkat odağını yönlendirdiği hususların karşılaştırılması için Hessen'in söz konusu dönemi inceleme biçiminin verilmesi gerekmektedir.

Marksist terminolojide orta çağ dünyasında hâkim olan sosyal ve siyasal düzen feodalitedir. Yeniçağda ticaret sermayesi ve el işçiliği gelişmiştir. Sonraki dönemlerde ise sanayi kapitalizmi hâkim olmuştur. Feodalite döneminde başlıca siyasal yapılanma ise krallıklar ve bu krallıklarda oluşan aristokratik gruplardır. Bu dönemde üretim ilişkilerinin hedefi mübadeledir ve zanaatkarlar arasında iş bölümü yapılmamıştır. Dünyadan izole edilmiş üretim merkezleri arasındaki ulaşım yolu ise yalnızca kara yollarıdır. Kara yollarındaki ulaşım da oldukça zor koşullar altında gerçekleşmektedir. Sonraki dönemde, ticaret sermayesi ve el işçiliğinin gelişmesiyle birlikte özel mülkiyet doğmuştur. Özel mülkiyetin gelişmesi burjuvazi denilen zenginleşen bir sınıfa ortaya çıkarmıştır. Bu sınıfın gelişmesiyle üretim ilişkileri mübadeleden tüccarlığa dönüşmüştür. Zenginleşerek hâkim olmaya başlayan sınıfın

birtakım teknik talepleri, ihtiyaçları olmuştur. Bu meseleler ulaşım, sanayiye ve savaş endüstrisi ile ilişkili meselelerdir (Hessen, 2010, 70-71).

Feodal dönemde en çok kullanılan ulaşım yolunun kara yolu olduğuna ve karayolu ulaşımının oldukça zor koşullar altında yürütüldüğüne değinilmişti. Ticaret sermayesinin geliştiği özel mülkiyet döneminde su taşımacılığının ve deniz yoluyla ulaşımın önemi artmıştır. Deniz yoluyla ulaşım izole üretim merkezlerinin izolasyonun parçalanması gibi avantajlarla birlikte, birtakım teknik ihtiyaçların/meselelerin doğuşuna da sebebiyet vermiştir. Bu meseleler genel olarak, gemilerin yük taşıma kapasitesinin artırılması, batma riskinin yok edilip ve manevra yapabilme yeteneğinin artırılması, denizlerdeki konumunun saptanabilmesi için ölçüm aletlerine ihtiyaç duyulması ve nehir taşımacılığının aktif kullanımı için nehirleri denizlere bağlayan su kanalları ya da havuzların yapımı gibi meselelerdir (Hessen, 2010, 71-74).

Burjuva sınıfının oluşmasından sonra para dolaşımının sağlanabilmesi için altın-gümüş madenciliği gelişmiştir. Madencilik hususunda ortaya çıkan temel meseleler ise; madenlerin derinliği, maden ocaklarının inşası, maden ocaklarında dipte kalan suyun dışarı çıkarılmasının zorluğu, maden ocaklarının havalandırılması, madenlerin dışarı çıkarılması gibi meselelerdir (Hessen, 2010, 75).

Burjuvazinin yükselişinde önemli rolleri olan zanaatkârların mensup oldukları loncalar arasında savaşlar için oluşturulan kurumlardır. Burjuvazinin yükselişi yeni savaşların daha farklı biçimlerde olmasına da sebebiyet vermiştir. Savaşlarda artık ateşli silahların kullanılması yaygınlaşır. Bu durum bakır-demir madenciliğini geliştirmekle birlikte ateşli silahların kullanımı ile ilişkili yarattığı meseleler şunlardır: Silahların çalışmasını sağlayan iç mekanizmalarının geliştirilmesi, minimum ağırlıkta ve maksimum sağlamlıkta silahların üretilmesi, hedefleri kusursuz biçimde tespit edecek araçların gereksinimi, merminin veya topun havada izlediği yolun doğru tespiti, hava direncinin ve merminin havada yolundan sapması vb.(Hessen, 2010, 77- 81).

Burjuvazinin ulaşım, sanayi ve savaş endüstrisi alanlarında karşılaştığı meseleler dikkatlice incelenecek olursa, bunların genel olarak dönemin bilim insanlarının meşgul olduğu fizik ve simya/kimya meseleleri olduğu anlaşılacaktır. Ulaşımında karşılaşılan teknik meseleler, fizik biliminde sınırların kaldırma kuvveti,

gök mekaniğinin ve hidrostatikğin çalışma alanlarıdır. Stevin, Castelli, Toricelli, Galileo gibi bilim adamları bu alanlarda çalışmalar yapmışlardır. Sanayi alanında ortaya çıkan meseleler ise, basit makineler, eğik düzlemler, havalandırmada kullanılacak pompalar için aerostatik gibi konular üzerine yine Toricelli, Galileo, Guericke, Pascal gibi isimler çalışmıştır. Savaş endüstrisinin meseleleri hususunda ise, silahların iç mekanizmalarıyla ilgili olarak fiziğin önemli yasalarından biri olan etki-tepki yasası, maddelerin direnci, yerçekimi kuvveti, madde direnci-hız ilişkisi, atmosfer yoğunluğu, eğik atış problemleri gibi meselelerdir. Madenlere duyulan ihtiyaçla ilişkili mesele ise kıymetsiz metalleri, altına dönüştürmeyi hedefleyen simyanın gelişerek kimyaya dönüşmesini sağlamıştır(Hessen, 2010, 82-89; 92).

Hessen ikinci olarak, böylesi teorik bir zeminde tüm fizik meseleleriyle ilgili genel ve soyut bir teori ortaya çıkarmaya çalışan Newton'un *Principia*'sını incelemeye koyulur. *Principia*'nın ikinci kitabının başlıca konuları: Maddenin dirençli ortamlardaki hızı ve hareketi, hidrostatikğin temelleri ve yüzen maddeler, gemilerin boylamlarını tespit etmeye yarayan sarkaçların hareketi ve direnci, sıvıların hareketi ve maddeye uyguladıkları direnç, dünya sistemi ve gök mekaniği gibi konulardır. Hayatında empirik çalışmalarla fazlasıyla meşgul olan Newton, o güne kadar söz konusu meseleler ile ilgili yapılan çalışmalardan genel yasalar çıkarmaya çalışmıştır(Hessen, 2010, 93).

Hessen çalışmasında birçok farklı konuya girmesine rağmen, konumuz açısından önemli olan bir üçüncü noktaya değinmektedir. Ekonomik ilişkiler tüm toplumsal ilişkilerin temelindedir ve altyapıyı oluşturur. Fakat toplumsal ilişkilerin üstyapısını oluşturan siyasi, hukuki, felsefi, dini ilişkiler de bilimsel faaliyetlerin yürütülmesinde önemlidir. Newton'un *Principia*'sının teşekkül ettiği dönemin dini ve politik yapısı da, eserin muhtevasını önemli ölçüde etkilemiştir. Avrupa'da burjuvazinin yükselişi birtakım siyasi çatışmaları, hareketleri beraberinde getirmiştir. Fransa, Almanya ve İngiltere gibi krallıklarda feodal beylerin ve aristokratların hâkimiyetindeki monarşik siyasi yapılanmalara karşı isyanlar, hatta devrimler gerçekleştirilmiştir. Burjuva sınıfının tipik bir üyesi olan Newton da işte tam bu sınıf savaşının ve İngiliz devriminin gerçekleştiği dönemde (1648-1688) çalışmasını yapmıştır. Bu dönemde krallar ile Katolik kilisesi arasında çok sıkı ilişkiler mevcuttur. İngiltere'de krallıklarla çatışan burjuva sınıfı ise kiliseye karşı mücadele veren dindar püritenlerden teşekkül etmiştir. O dönemin İngiltere'sinde



materyalizmin gelişmesi Newton'un da mensup olduğu Püritenler'in bir kolu olan Presbiteryen'lerin elini güçlendirir. Newton'un dindarlığı yaptığı çalışmaya sinmiştir. *Principia*'nın dünya sistemi üzerine olan bölümünde mekanik nedenselliğin yönettiği dünyaya, Tanrı dışsal devindirici bir güç olarak yerleştirilmiştir. *Principia*'da Tanrının önemli bir rolü de tabiat yasalarını yaratmış olmasıdır (Hessen, 2010, 96-97; 105; 107). Yeri gelmişken belirtelim ki, krallıkların kiliseyle sıkı ilişki içerisinde olmasının fikri camiadaki uzantısı kiliselere bağlı üniversitelerdi. Yukarıda kısaca anlatılan burjuva sınıfının talep ettiği bilimsel faaliyetlerin hiçbiri haliyle bu üniversitelerde gerçekleştirilmemiştir. Burjuva sınıfı kendi fikri camiasını üniversiteler dışında kurarak yeni bir bilim anlayışı geliştirmiştir. Bu fikri camialar İtalya'da Accademia dei Lincei (1601), İngiltere de Invisible College (1645) (Görünmez Kolej sonradan Kraliyet Akademisine dönüşecektir.), Fransa'da Kraliyet Bilim Akademisi (1666) gibi sonradan oluşan okullar burjuva sınıfının bilim anlayışı doğrultusunda bilimsel faaliyetler yürütmüştür (Bernal, 2011, 35).

Hessen'in klasikleşmiş metni, sonraki dönemlerde Marksist düşünürleri bu perspektiften hareketle bilimsel faaliyetleri incelemeye teşvik ederek Marksist Bilim Sosyolojisini doğurmuştur. Hessen'in bu çalışmasından ilhamla Bernal, tüm bilim tarihini kapsayan bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmasında Bernal toplumsal yapılarla bilimsel yapıların ilişkisini tespit ederek toplumsal yönleri sahip bir bilim mahiyeti anlayışını geliştirmeyi hedeflemektedir (Bernal, 2009, 39).

Yukarıda kısaca aktarılan on altıncı-on yedinci yüzyıl bilimsel faaliyetlerinin Collins'in hilafına makro-yapıları önceleyen okuma biçimine göre, başlıca makro-yapılar olan ekonomik ve politik yapılar önemli ölçüde bilimsel faaliyetlere yön vermektedir. Bu okuma biçimleri ideolojik önyargılara sahip olduğu için kusurlu yönleri bünyesinde barındırır da, Collins'in ilgili dönemler için kaleme aldığı tüm metni boyunca sadece birkaç cümle ile ifade ettiği ekonomik yapıların epistemik cemaatle ilişkisini gözler önüne sermektedir. Yeri gelmişken belirtelim ki Collins, teorik çerçevesinin birtakım yönleri (makro-yapıların mikro dönüştürümü ilkesi) buna olanak sağlamasa da, politik ve dini yapılarla ilişkisini, Marksist okuma biçimlerine nazaran, daha yetkin bir biçimde ortaya koymuştur. Marksist okuma biçimi,epistemik cemaatle dini yapıların ilişkisini ihmal etmesine ilaveten dönemin kültürel atmosferinin ekonomi dışındaki unsurlarını da ihmal ettiği söylenebilir. Şimdi hem bu durumun ortaya konulabilmesi, hem de Collins'in çalışmasının bu

unsurları dikkate alması hususunda ne düzeyde tatminkâr olduğunun gösterilebilmesi amacıyla aynı dönemlerin diğer kültürel unsurlarına odaklanan İzafi gelenekçe nasıl okunduğunu inceleyelim.

#### **4.2.3. İzafi Eleştiri: On Altıncı ve On Yedinci Yüzyılların Kültürel Atmosferi**

İzafi bilim felsefesi ve sosyolojisi çalışmalarının temel meselelerinden olan yerellik bilimsel faaliyetlerin içerisinde gerçekleştirildiği toplumsal ve kültürel atmosferin niteliğinin bilimsel faaliyetleri ne ölçüde etkilediğini ve bununla birlikte bilimsel faaliyetlerin, içerisinde geliştiği kültürel atmosferi nasıl şekillendirdiğini araştırır. Bir önceki başlık altında esasında kültürel birer yapı olan ekonomik ve politik yapıların on altıncı ve on yedinci yüzyılda gerçekleştirilen bilimsel faaliyetleri nasıl etkilediği etraflıca izah edildi. Bununla birlikte Collins'in bu dönemleri incelerken pek bahsetmediği kültürel oluşumlar da bilimsel faaliyetleri etkilemiştir.

Bu dönemin ekonomik gerekliliklerinin yukarıdaki incelemenin inmediği derinlikte başka bir yönü daha olmuştur. Bu da dönemin ekonomik aktörlerinden olan zanaatkârlar ile mütefekkirler arasında kurulmuş olan münasebettir. Öyle ki, bu dönemlerin ilk zamanlarında üniversitelerde matematikçiler, bilim ve sanat adamları tabiat filozoflarına nazaran daha mütevazı konumlarda bulunmaktaydılar (Henry, 2011, 15). İşte bu dönemde zanaatkârların toplumsal statülerinin yükselmesi, kendileriyle birtakım ilişkileri olan matematikçilerin, bilim/sanat adamlarının da konumlarının yükselmesini sağlamıştır. Bilim adamlarının zanaatkârlarla ilişki kurdukları başlıca alanlar madencilik, mineroloji ve metalurji alanları olmuştur. Hatta bu dönemlerde bu ilişki çerçevesinde bilim adamları zanaatkârlar için birtakım kitaplar kaleme almışlardır. Bu tarz nedenlerle zanaatkârların tecrübî bilgileriyle fazlaca haşır neşir olan bilim adamları zamanla tecrübî yöntemleri kendi araştırmalarında kullanmaya başlamışlardır (Henry, 2011, 33).

Gelişen tecrübî yöntemlerin en önemli kaynaklarından biri de büyü geleneğidir. Aslında skolastik Aristotelesçi felsefeden gelen bir grup filozof büyü geleneğinin tabiatçı yönlerini canlandırmışlardır. Tabii büyü ismi verilen büyüün bu yönleri tabii şeylerin gizli yönleri bulunduğunu ve bu gizli yönlerin de birtakım etkilerinin olduğunu öne sürmüşlerdir. Rönesans Natüralizmini doğuran bu tarz kavrayış

Newton'da dâhil olmak üzere birçok bilim adamını etkisi altına almıştır. Çünkü gibi gerek bilimsel faaliyetler, gerekse muhtelif (özellikle aristokratların eğlencelerinde kullanılmak üzere) amaçlar gözetilerek yapılan makinelerin bile bu tarz gizli güçler tarafından işletildiği inancı zımnî olarak kabul edilmiştir. Mekanik ile matematik arasındaki sıkı ilişkiden dolayı makinelerin matematiksel büyü ile çalıştırıldığı düşünülmüştür. İşte bu gibi şeytani çağrışımları kilisenin yeni bilimsel yöntemlere tavır almasının en önemli nedenlerindendir (Henry, 2011, 51-53). Asırlar boyunca mütefekkirleri etkisi altına alan büyü geleneğine bilim tarihinin şu önemli simaları dâhil olmuştur: Bacon, Gassendi, Paracelsus, Gİlbert, Kepler, Boyle, Newton.

Öte taraftan yine bu dönemlerde ticaretin gelişmesi, sömürgeleştirmenin başlaması, coğrafi keşifler, gemicilik, haritacılık gibi matematiksel işlem kullanımını gerektiren ihtiyaçlar, matematikçilerin toplumsal statülerinin yükselmesini sağlayarak matematiğin önemini artırmıştır (Henry, 2011, 22). Matematiğin öneminin artmasının çok önemli imaları bulunmaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi tabiatın artık matematiksel yöntemler eşliğinde anlaşılmaya çalışılması olmuştur. Bu dönemde tabiatın anlaşılması hususundaki yetkin otoritenin tabiat filozoflarının tekelinde olması, yapay ve kurgusal bir araç olan matematiği kullanan matematikçileri ister istemez felsefi müktesebatla ilgilenmeye yöneltmiştir. Bu konuda matematikçilerin başarılı çalışmaları, tabiatın kemiyetiyle ilgilenen matematiksel filozofların düşüncelerinin, tabiatın keyfiyetine odaklanan skolastik Aristotelesçi tabiat felsefesinin yerini almasına neden olmuştur. Bunun neticesinde ise dünyanın artık ölçmekle öğrenilebilecek bir yer olduğunu öne süren bir dünyagörüşü gelişmiştir. Bu dünyagörüşü çerçevesinde ayrıntılı gözlemi ve özel ölçme aletlerini gerektiren ölçme faaliyetinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini sağlamak için hesap ve gözlem aletleri geliştirilmiştir (Henry, 2011, 30-31). Bu durum ise bilimde ve felsefede matematiksel ve tecrübî yöntemlerin kullanılmasının yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.

Kuhnien bir bakış açısıyla bu dönem kısaca şu şekilde okunabilir: matematiksel veya tecrübî yöntemleri ilk kullanan isimler ikinci bölümde değinildiği gibi Galileo, Kopernik ve Bacon'dır. Bunlardan özellikle Kopernik'in çalışmaları skolastik Aristotelesçi doğa felsefesinin öne sürdüğü paradigmanın tabiat felsefesinin meselelerine cevap veremediğini gündeme getirmiştir. Kopernik gibi Tycho Brahe de geliştirilen astronomik gözlem araçlarını kullanarak kuyruklu yıldızlar üzerine

birtakım gözlemler yapmıştır. 1577 yılında ortaya çıkan kuyruklu yıldızın durumu Aristotelesçi paradigmaya göre açıklanamamıştır. Çünkü bu paradigma ay üstünde kalan alemin hareketsiz, sabit ve değişmez olduğunu öne sürmektedir. Peki ay üstü alemde gerçekleşen bu hareketlilik nasıl açıklanabilir mi (Erdoğan, 2009, 166)? Aristotelesçi paradigmanın bu tarz problemlere cevap veremediği bu dönemde Brahe'nin matematiksel açıklamaları sorunu çözmüştür. Aristotelesçi paradigmanın bu dönemlerde girdiği bunalım, meseleleri çözmek için birtakım yeni paradigma adaylarının ortaya çıkışına neden olmuştur. Bunlardan birbirine rakip olan başlıca ikisi; Descartes'ın ve Newton'un paradigmatlarıdır (Erdoğan, 2009, 199). Bu rekabetten Newton'un paradigmatı galip gelerek çıkmıştır (Erdoğan, 2009, 211).

Newton'un paradigmatının oluşumunda yukarıda değinildiği gibi büyü geleneğinin önemli bir etkisi vardır. Onun, yerçekimi, ışığın kırınımı gibi birçok bilimsel fikrinde bu etki bulunabilir. Öte taraftan Newton'un çağdaşı olan Robert Boyle önemli bir simyacıdır. Boyle İngiltere'de tecrübî felsefenin gelişiminde önemli rolü olan bilim insanlarından biridir. Boyle gibi yine bu dönemin İngiltere'sinde insan anatomisi üzerine tecrübî çalışmalar yapan bilim adamlarından olan Harvey kan dolaşımını keşfetmiştir. Bununla Harvey kanın vücudun diğer hiçbir parçasına bağlı olmadığını ve bu nedenle onlardan üstün olduğu neticesine varmıştır. Harvey'in artık kalbin kanın vücudun efendisi olması gerektiğini düşünmesinin, hatta bu yöndeki araştırmalarının nedeni, özellikle Hobbes'un gibi sözleşme teorileriyle birlikte geliştirilmiş bir siyasi anlayışı olmuştur (Henry, 2011, 96).

Bu duruma paralel bir şekilde tefekkür tarihinde siyaset felsefesinin önemli isimlerinden olan Hobbes ile tecrübî bilim anlayışının önemli temsilcilerinden olan Boyle'un çalışmaları üzerinden bilim-iktidar ilişkileri sorunsallaştırılabilir. Zirra bilim ile iktidar, daha doğru bir ifadeyle toplumsal tüm unsurlar ağlarla birbiri içine geçmiştir (Latour, 1993,11). Bu ağlar içerisinde siyasi anayasalar hukukçular; nesnelere tabiatı ise bilim insanları tarafından tayin edilir. On yedinci yüzyılda bu tayini gerçekleştiren kişileri temsilen Boyle ile Hobbes alınabilir (Latour, 1993, 15). Boyle'un bir bilimsel anlayışı, Hobbes'un da bir siyaset kuramı vardır. Bu isimlerden her ikisi de rasyonalist eğilimlerinde ortak paydaya sahip olmalarına rağmen, savlarını kanıtlamak için farklı enstrümanlar kullanmaktadır. Boyle bunu yaparken laboratuvar nesnelere hareket ederken, Hobbes ise siyasi bir bütünlüğü, monarşiyi kullanır (Latour, 1993, 17). Boyle'un, nesnelere ve olguların varlığını ve mahiyetini

kanıtlama hususunda hukuki bir kanıtlama biçimine, iyi niyetli şahitleri öne sürmesi ilginçtir (Latour, 1993, 18). Bu durum aslında olguların, onları inceleyen insanlar tarafından üretildiğini ima eder. Öte taraftan Hobbes ise yukarıda değinildiği gibi siyasi bölünmüşlüğü ortadan kaldırarak tek bir iktidar, tek bir bilgi türünün oluşmasını arzular. Çünkü ona göre o dönemde yaşanan sivil savaş tam da bu durumun sağlanmamasıyla ilişkilidir. Tam bu dönemde neredeyse sağlanacak olan bu bütünlük, Boyle'un da mensubu olduğu Royal Society'nin çalışmalarıyla engellenir (Latour, 1993, 18-20). Laboratuvarı bir aracı olarak kullanan Royal Society, tanrı, kral, madde, mucize gibi kavramları yeniden inşa eder. Toricelli'nin keşfettiği hava boşluğu gibi belirsiz nesnelere üzerine çalışmalar yapan topluluk, zaten bu tarz belirsizliklerle yeterince uğraşmış olan Hobbes'u iyice kaygılandırır ve buna itiraza kıışkırtır (Latour, 1993, 18). Öte taraftan Hobbes'un teorisinde de anayasa tarafından tıpkı Boyle'un nesnelere gözlemcileri gibi irade ve önyargıdan uzak güvenilir tanıklar öne sürülür (Latour, 1993, 23).

Bu bağlamda Hobbes ve halefleri siyasi arenaya ilişkin söylemlerin kaynağını oluştururken; Boyle ve halefleri de tecrübe, olgu ve tanıklık gibi tabiat bilimlerinin modern repertuarının oluşumunu sağlamıştır. Fakat her ikisi de hem bilimsel hem de siyasal bir söylem yaratmışlardır. Fakat Boyle'unki siyasetin dışında tutulması gereken bir siyasal söylemken, Hobbes'unki tecrübî bilimin dışında tutulması gereken bilimsel siyasettir (Latour, 1993, 27). Hobbes ve Boyle figürleriyle temsil edilebilecek olan ve bu gün dahi yaşantılanan modern atmosfer, politik ve bilimsel alanların birbirine geçişmesini sağlayan felsefi bir arka plana sahiptir.

Collins'in çalışmasının, özellikle uygulama kısmında politik ve bundan da öte birçok kültürel alanla fikri alanların ilişkisi ayrıntılı ve tatmin edici bir biçimde işlenmiştir. Bu düzlemde bir önceki bölümde de sunulduğu gibi ekonomik yapılar ile fikri yapılar arası ilişki ihmal edilmiştir. Bu bölümde sunulduğu gibi zanaatkarların on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa felsefesinin seyrine etkisinin atlanmaması, bu dönemler üzerine yapılacak çalışmaları daha güçlü kılabilir.

## 5. SONUÇ

Randall Collins'in çatışmacı bilim sosyolojisi teorisi, bilimin mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalarda başlıca taraflar olan Pozitivist, Marksist ve İzafi geleneğin oluşturduğu kültürel sermayenin birtakım katkılarla zenginleştirilmiş, özgün bir sentezidir. Tefekkür tarihine yön veren ilkeleri tespit hususunda külli bir açıklama iddiasını taşıyan bu teori, bilimin mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalara da uygulanabilir olma niteliğine sahiptir. Bu çalışmaboyunca incelenen bu tartışmalar, Collins'in teorisine uygun olarak şu şekilde özetlenebilir:

Öncelikle mütefekkirlerin dikkatini çekmesi gereken bir meselenin mevcudiyeti şarttır. Bu mesele muhtelif nedenlerden ötürü bilim meselesidir. Bilim meselesi söz konusu epistemik cemaatin kutsal nesnesidir. Bu mesele etrafında sempozyumlar, kongreler, dersler vs. yapılır, eserler üretilir. Böylelikle bir kültürel sermaye teşekkül eder. Tefekkür tarihinin birbirleriyle çatışan çevrelerden oluştuğu dikkate alınır, bu kutsal nesne etrafında teşekkül eden ve birbirleriyle çatışan başlıca üç fikri çevrenin mevcudiyetine şahit olunur. Bu çevreler Pozitivist, İzafi ve Marksist çevrelerdir.

Pozitivist çevrenin oluşumunu sağlayan ilk adımlar, yeniçağdan on sekizinci yüzyıla kadar gelişen bilim geleneğinin kültürel sermayesini alımlayan Comte tarafından Fransa'da atılır. Comte'un oluşturduğu fikrin epistemik ağlar vasıtasıyla Viyana'ya taşınması ile de Mantıksal Pozitivist akım teşekkül eder. Diğer yandan Comte'un fikirleri Durkheim'ın fikirlerinin de oluşumunda etkilidir. Durkheim'la oluşan kültürel sermaye, epistemik ağlar vasıtasıyla Amerikan Sosyoloji Geleneğine aktarılır. Bu gelenekte Parsons, Merton, Goffman gibi isimler bulunur. Bu isimlerden Merton, Pozitivist bir bilim sosyolojisi yaklaşımı geliştirerek alanın kurucu isimlerinden biri olmayı hak etmiştir.

Öte taraftan, Pozitivist bilim felsefesi ile çatışan birtakım akımların ortaya çıktığı görülür. Bunlar sırasıyla Fransız Nominalistleri, Fransız Tarihsel Epistemoloji hareketi ve Hermeneutikçi gelenektir. Bunlardan Fransa'da pozitif bilimlere bir

eleştiri hareketi olarak doğan Fransız Nominalistleri, fazla sayıda bilim adamından teşekkül etmiştir. Bu hareketin oluşturduğu kültürel sermaye Fransız Tarihsel Epistemoloji Hareketi'ne epistemik ağlar vasıtasıyla etkilemiştir. Nitekim Fransız Tarihsel Epistemoloji Hareketi'nden özellikle Koyre ile yakın irtibatı olan Kuhn, bir Toplumsal Epistemoloji Hareketi'nin oluşmasını sağlamıştır.

Hermeneutikçi gelenek ise, kökleri yeniçağ epistemolojisinin kurucu figürlerinden olan Descartes'la İtalyan filozof Vico'nun çatışmasına kadar götürülebilir. Bu ikisi arasındaki çatışmanın temel nedeni tahmin edileceği gibi bilme meselesinin ta kendisidir. Vico'nun düşünceleri nesiller arası epistemik ağlar vasıtasıyla Alman Tarih Okulu'na, Hegel'e ve buradan Dilthey'a geçer ve bu şekilde Hermeneutik geleneğin kültürel sermayesi oluşur.

Bilimin mahiyetine ilişkin süregelen çatışmada bir diğer önemli fikri çevre ise, Marksist gelenekçe oluşturulmuştur. Hegel'in öğrencisi olan Marks önceki Alman fikri çevrelerinde oluşturulan tarihselci kültürel sermayeyi kendine has bir dönüştürümle temellük eder. Bu bağlamda bilgi/bilim/zihniyet mevzularına ilişkin bir kültürel sermaye oluşturan Marksist teorinin ilkeleri ilk defa Hessen tarafından bilimsel geleneğin bir kesitine uygulanır ve Hessen'in projesi sonraki dönemlerde Marksist düşünürlerce genişletilir.

Bu tartışmalar arasında Hermeneutikçi, Pozitivist ve Marksist geleneklerin kültürel sermayesi epistemik ağlar vasıtasıyla Mannheim'a ve Weber'e ulaşmıştır. Mannheim ile birlikte bilgi sosyolojisinin kurucu figürlerinden olan Scheler'in ve Weber'in düşünceleri Schutz üzerinden Amerikan Sosyoloji geleneğine tesir etmiştir. Bu gelenek içerisinde ortaya çıkan etnometodoloji hareketi Kuhn'un Toplumsal Epistemolojisi ile birleşerek, Durkheimyen fikirlerden de beslenmiş olan Edinburgh Okulu tarafından İzafi bilim sosyolojisinin gelişmesini sağlamıştır. Bununla birlikte yine Kuhn'un Toplumsal Epistemolojisi ve Fransız Tarihsel Epistemoloji Hareketinin kültürel sermayesi Postmodern düşünürlere; Durkheim'in fikirlerine epistemik ağlar vasıtasıyla bağlanan Levy-Strauss'ta yetkin ifadesini bulan kültürel sermaye ise, Postyapısalcı düşünürlerle geçmiştir. Postmodern ve Postyapısalcı düşünürler ise İzafi geleneğin en radikal çeşitlenimini ihtiva eden bir düşünce geleneği oluşturmuştur.

Bilimin mahiyetine ilişkin sürdürülen ve ikinci bölümde ayrıntılarıyla incelenen bu tartışmaların bizatihi kendilerinin dahi yukarıdaki gibi yüzeysel olarak incelenmesi için gerekli enstrümanları sağlayan Collins'in bilim sosyolojisi teorisi işte bu çalışmanın üçüncü bölümünde tahlil edilmiştir. Collins'in teorisini, bu çalışmada serdedilen tüm yaklaşımlardan bariz bir biçimde üstün ve özgün kılan en önemli iki yönü çatışmanın sağlıklı bir tefekkür hayatının en temel olgusu olduğunu gözler önüne sermesidir. Öyle ki, bu olgu bilginin/bilimin/tefekkürün kendisini konu edinen fikri disiplinler içinde dahi gözlenebilmektedir.

Teorinin ikinci önemli üstünlüğü ise bu teoride epistemik ağlara verilen önceliktir. Epistemik ağlar Collins öncesi dönemde genel olarak incelenen bir mefhum olmamasına rağmen yukarıda arz edilen küçük çaplı ve yüzeysel uygulamada dahi oldukça ehemmiyetli olduğu görülen yapılardır. Çünkü Collins'e göre Kuhn'un paradigmasını da içerebilecek bir kapsama sahip olan kültürel sermaye epistemik ağlar vasıtasıyla mekânsal ve tarihsel geçişkenliğe sahip olur.

Collins'in bilimin mahiyetine ilişkin süregelen tartışmalara yaptığı özgün katkılarından biri de duygusal enerji mefhumudur. Duygusal enerji başlıca bilim sosyolojisi yaklaşımlarınca dikkate alınmamış bir husustur. Bu noktada Collins'in teorisi, bilim psikolojisi alanında yapılan çalışmalardan ilhamla geliştirilen duygusal enerji kavramına merkezi bir önem atfetmektedir. Zira duygusal enerji, mütefekkirlerin yaratıcılığının ve yenilikçiliğinin en önemli kaynağıdır.

Bunlarla birlikte epistemik cemaatlerin demokratik olmayan, hiyerarşik tabakalardan oluştuğunu gözlemlemesi de Collins'i, söz konusu yaklaşımlardan daha gelişmiş bir teori geliştirmeye itmiştir. Bu bağlamda, epistemik cemaat zirvede otoriter, velud fakat azınlık olan bir çevre tarafından kontrol edilmektedir. Orta tabakada ise ikincil öneme sahip, en üst tabakadaki mütefekkilere göre daha az yaratıcı ve niceliksel olarak en üst tabakaya nazaran daha kalabalık olan mütefekkirler konumlanmıştır. En alt tabakada ise, epistemik cemaatin niceliksel olarak en yoğun, niteliksel olarak ise en zayıf kesimi bulunur. Bu tabakadaki mütefekkirlerin önemi de diğer yaklaşımlarla ihmal edilmiştir. Oysa Collins için bu mütefekkirlerin önemi sanılanın aksine ihmal edilebilir bir nitelikte değildir. Çünkü en üst tabakada bulunan ve dünya çapında ilgili disiplinin temel yönelimlerini, ilgi



odaklarını belirleyen otoriter azınlığın fikirleri bu mütefekkirlerce tekrarlanır, yorumlanır, yaygınlık kazanır ve en önemlisi de gelecek nesillere aktarılır.

Kültürel sermayenin ve duygusal enerjinin yoğunluğu epistemik cemaatin tabakalarına bağlı olarak cemaat mensuplarına eşit olmayan bir biçimde dağılım gösterir. Bu durumda hiyerarşik olarak en üst tabakada kalan mütefekkirlerin kültürel sermayesi ve duygusal enerjisi çok yükündür. Buna karşın en alt tabakada konumlanan mütefekkirlerin kültürel sermayesi ve duygusal enerjileri çok düşüktür. Öyle ki, bu tabakada bulunan mütefekkirler epistemik cemaate pamuk ipliğiyle bağlıdırlar ve her an bu yapıdan çıkmaları muhtemeldir.

Bu çalışmada kavramsal muhtevanın tahlil edildiği Collins'in teorisi,ayrıca diğ er yaklaşımlardan Pozitivist bilim sosyolojisinin temel tezlerinden biri olan özerklik mevzusunu da içermektedir. Ne var ki Pozitivist yaklaşımı benimseyen düşünürlerden özellikle Merton'ın ısrarla savunduğu bilimin özerkliğinin sağlanması hususunda Collins kati bir tavrı benimsemez. Çünkü bu çalışmanın muhtelif kısımlarında gösterildiği gibi tarihin çeşitli dönemlerinde bilimsel ethosun, dini ethos veya politik ethos tarafından etkilendiği görülmüştür. İşte bu etkileşimin müspet yönde gerçekleştiği zaman dilimlerinde özerkliğin sağlanması sakıncalı bir durum oluşturma ihtimalini doğurur. Öyle ki, kimi hatta çoğu tarihsel zaman dilimlerinde dini veya politik ethostan neşet eden meseleler, bilimsel ethosun meselelerin ve soyutlaştırma mekanizmalarının teşekkülünü sağlamıştır. Öte taraftan dini veya politik ethosun, bilimsel ethosu menfi yönde etkilediği, baskıladığı tarihsel kesitler de mevcut olmuştur. Bu tarz dönemlerde epistemik cemaatin özerkliğinin sağlanmasından yana tavır alan Collins, örneğin Mutezili düşüncenin politik yapılar tarafından yok edildiği dönemlerde, Farabi'nin politik mevzulara ilişkin söylemlerden kaçınmasını zımni olarak mutlulukla karşılamıştır. Collins'in teorisinin özerkliğe ilişkin içerdiği bu yön, onun avantajlı yönlerinden bir başkasıdır.

Böylesi avantajlarına rağmen çatışmacı bilim sosyolojisinin belki de en zayıf yönlerinden biri, Collins'in makro yapıların mikro dönüştürümü ilkesinden kaynaklanır. Dördüncü bölümde arz edildiği gibi Collins din, politika, ekonomi gibi toplumsal makro yapıların, en basit ölçekli mikro yapılara, örneğin karşılaşmalara indirgenebileceğini savunur. Bu nedenle örneğin Marksist teorisyenlerin aksine, teorik çerçevesini oluştururken makro yapılara pek yer vermemesine rağmen, felsefi

geleneklerde kendi teorisinin içerimlerini tespit etmek için giriştiği uygulama esnasında ise özellikle politik makro yapıların ciddi ölçekte epistemik cemaatin faaliyetlerini etkilediğini göstermektedir. Ekonomik makro yapılar ise, Collins'in ne teorisinde, ne de uygulamasında istisnaları olmakla birlikte gözlenmez. Oysaki dördüncü bölümde Collins'in uygulamalarından örneklem olarak alınan on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa fikri geleneklerinin, dördüncü bölümde Marksist yaklaşımı benimseyen düşünürlerce nasıl okunduğu verilmiştir. Böylece hem Collins'in teorisinin ve uygulamasının eksiklikleri, hem de Collins'in ortaya koyduğu müktesebata nazaran Marksist okuma tarzların indirgemeciliğinin boyutları ortaya konmuştur. Bu bağlamda toplum teorisyenlerince zaten eleştirilen makro yapıların mikro dönüştürümü ilkesi yeniden gözden geçirilirse daha kâmil bir teori geliştirilebilir. Yapılması teklif edilen böyle bir çalışmayı bekleyen tehlike, Marksist teorilerde görüldüğü gibi makro yapıların mutlak surette belirleyici olduğu hatasına düşülmesidir. Böyle bir tehlikeden korunmak için makro yapıların olduğu gibi incelenmesine hassasiyet gösterilmelidir.

Bilimin mahiyetine ilişkin tartışmalar arasında kendine has bir konumu olan bir nazariye ise bu çalışmada zaman zaman muhtevasına yer verilen bilim epistemolojisi nazariyesidir. Bu nazariyenin yukarıda Collins'in teorisinin kendisine uygulandığı bilim üzerine yapılan tartışmaların gerçekleştiği epistemik ağlara dâhil edilmemesinin nedeni, İslam medeniyetinin gelişimi seyrinden ve söz konusu tartışmaların meseleleri yerine kendi meselelerini kurmuş olmasıdır. Ayrıca bu nazariye dördüncü bölümde ifade edildiği gibi, pratiği dışlamaksızın oldukça soyut bir seviyede geliştirilmiştir. Collins'in teorisinin özgün yönlerinin, bu nazariye ile sentezlenerek yeni bir teori geliştirilebilir ve tüm tefekkür tarihine yeniden uygulanması ile faydalı bir çalışma yapılabilir.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. 2012. **Islamic Scientific Tradition in History**. Kuala Lumpur: Penerbit IKIM.
- \_\_\_\_\_. 2008. **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Arslan, Hüsamettin. 2007. **Epistemik Cemaat**. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bal, Hüseyin. 2004. **Bilginin Felsefi ve Sosyolojik Boyutları**. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları.
- Benton, Ted. 2013. **Sosyolojinin Felsefi Kökleri**. çev.Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları.
- Bernal, John Desmond. 2011. **Bilimin Toplumsal İşlevi**. çev.Tonguç Ok. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- \_\_\_\_\_. 2011. **Marksizm ve Bilim**. çev.Tonguç Ok. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- \_\_\_\_\_. 2009. **Tarihte Bilim 1**. çev.Tonguç Ok. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Benton, Ted, Ian Craib. 2008. **Sosyal Bilim Felsefesi**. çev. Ümit Tatlıcan, Berivan Binay. İstanbul. Sentez Yayınları.
- Bernstein, Richard J. 2009. **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi**. çev.Feridun Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bolay, Süleyman. H. 2010. **Bilimin Değeri Meselesi**. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Collins, Randall. 2002. **The Sociology of Philosophies**. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University.
- Coulon, Alain. 2010. **Etnometodoloji**. çev.Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları.
- Durkheim, Emile. 2010. **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**. Çev. Özer Ozankaya. İstanbul. Cem Yayınevi.
- Erdoğan, Eyüp. 2009. **Paradigmatik Bilim Tarihi**. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Freedman, Michael. 2015. **Kant ve Kesin Bilimler**.çev. Sibel Şan Öğet. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hekman, Susan. 1999. **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**.çev.Bekir Balkız, Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Henry, John. 2011. **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökleri**. çev.Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları.
- Hessen, Boris. “Newton’un Principia’sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri”. **Bilim Sosyolojisi İncelemeleri**. Ed. Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010: 65-148.
- Kant, Imanuel. 2004. **Metaphysical Foundations Of Natural Science**. trans. Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Imanuel. 1929. **Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason**. trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan Company Press.
- Kuhn, Thomas S. 1970. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. **Asal Gerilim**. çev. Yakup Şahan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 2007. **Kopernik Devrimi**. çev. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_. “Bilimsel Araştırmada Dogmanın İşlevi”. **Bilim Sosyolojisi İncelemeleri**. Ed. Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010: 196-221.
- Latour, Bruno, Steve Woolgar. 1986. **Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Latour, Bruno. 1993. **We Have never been Modern**. trans. Catherine Porter. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. **Biz Hiç Modern Olamadık**. çev. İnci Uysal. İstanbul. Norgunk Yayınları.
- Layder, Derek. 2010. **Sosyal Teoriye Giriş**. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları.
- Lecourt, Dominique. 2013. **Bilim Felsefesi**. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. **Yaban Düşünce**. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 2012. **Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji**. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları.
- McCarthy, E. Doyle. 1996. **Knowledge As Culture**. London, New York : Routledge.
- Merton, Robert King. 1973. **The Sociology of Science**. London, Chicago: The University of Chicago Press.
- Öğütle, Vefa Saygın, Bekir Balkız. “Bilim Sosyolojisi Üzerine Bazı Tespitler ve Gündem Önerileri”. **Bilim Sosyolojisi İncelemeleri**. Ed. Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010: 11-28.

- Özlem, Doğan. 2008. **Felsefe ve Doğa Bilimleri**. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 2002. **Kavramlar ve Tarihleri1**. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 1996. **Metinlerle Hermeneutik Dersleri**. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.
- Ragep, Jamil. "Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks". **History of Science**, c. 45, Part 1 (2007): 65-81.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 2010. **On Historicising Epistemology**. trans. David Fernbach. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rothacker, Erich. 2008. **Tarihselcilik Sorunu**. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Wallace, Ruth A., Alison Wolf. 2013. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**. çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tatlıcan, Ümit. 2011. **Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları**. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Utku, Ali. "Vico'nun *Yeni Bilimi* Tarihsel Bilimleri Yeniden Düşünmek". **Doğu Batı**. s. 41 (2007): 261-271.
- Woolgar, Steeve. 1999. **Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme**. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wray, K. Brad. 2011. **Kuhn's Evolutionary Social Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press.

## ÖZGEÇMİŞ

### **Yakup Kalın**

30.09.1988 Erzurum

[ykalin@konya.edu.tr](mailto:ykalin@konya.edu.tr)

0(507)7842224

### **Eğitim**

Orta	Turgut Özal İlköğretim Okulu / Erzurum
Lise	Mecidiye Anadolu Lisesi / Erzurum
Lisans	Atatürk Üniversitesi, İlköğretim Bölümü
Yüksek Lisans	Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü

### **Yabancı Dil**

İngilizce (KPDS skoru: 83)

### **Yayınlar**

#### **Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler**

Ceylan Çoşkuner, **Yakup Kalın**, “Vico’ya göre Kültürlerin Oluşumunda Değerlerin İşlevi”, I. Ulusal Değerler Eğitimi Kongresi, 31 Ekim-2 Kasım 2013, Konya

#### **Yazılan ulusal kitaplar veya kitaplarda bölümler**

H. H.Bircan,**Yakup Kalın**, Değerler ve Değerler Psikolojisi: “Felsefede Değer, Değerler ve Erdemler”, Editörler: Bülent Dilmaç, Hasan Hüseyin Bircan, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2014, s. 31-62.

**Yakup Kalın**, Değerler Bilançosu: “Nietzsche. Dilin Parçalanışı ve Değer”, Editörler: Hasan Hüseyin Bircan, Bülent Dilmaç, Çizgi Yayınları, Konya (Yayına Hazırlanıyor).

### **Kitap Tanıtımı**

**Yakup Kalın**, “The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change”, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Yayına Hazırlanıyor)