

Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları

Muhammet ÖZDEMİR*

Öz Bu çalışmada Kur'an'ın ve modern sosyal bilimlerin insan tanımları mukayese ve tahlil edilmektedir. Böyle bir soruşturmaya girilmesinin gerekçesi, modern Müslümanların sosyal bilimlere duydukları ihtiyaçtır. Öncelikle aktüel insanın tanımı yapılmaktadır. Sonra Kur'an ve sosyal bilimlerin insan tanımları verilmekte ve bu ikisi aktüel insan tanımıyla mukayese edilmektedir. Modern Müslümanların sosyal bilimlere ihtiyacına değinilmesinin ardından sosyal bilimlerle hakikat arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Çalışmanın temel savı, İslam'daki insan anlayışıyla sosyal bilimlerdeki insan anlayışının uyumadığıdır. Fakat İslam'a inananların modern tüketim kalıplarına uyumlu hale gelmeleri, onları modern karşılaşmalara mecbur etmektedir. Bu karşılaşmaların yarattığı sorunları çözümlemenin yolu ise yine sosyal bilimlerdir. Ne var ki burada temel gaye, sosyal bilimlerin İslamlaştırılması değil, modern Müslümanların sorunlarını çözmek olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Müslüman, sosyal bilimler, insan, ihtiyaç.

The Holy Koran's and the Social Sciences' Approaches to Human Being

Abstract In this study, two definitions about man are compared and analyzed: Koran's definition and the definition of modern social sciences. Such an enquiry is based on the idea that Muslims need to social sciences. Firstly it is tried to define what is the actual human being. Secondly, two definitions which are belong to Koran and social sciences are given and actual human definition is compared with them. After explaining the need of modern Muslims to social sciences, it is investigated the relationship between social sciences and the truth. The main idea of this study is that Koran's understanding of human being is not compatible with the social sciences. However, those who believed in Islam have adapted themselves to the modern consumption patterns. For this reason Muslim individuals are forced to encounter with modernity. These encounters are understood and analyzed merely in terms of the modern social sciences. However, the main goal here is that the focus point should be to solve the problems in modern Muslim's life, not the Islamization of the social sciences.

Key Words: The Holy Koran, Muslim, Social Sciences, Human, Necessity.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi; muhammedozdemir33@yahoo.com

Giriş

Bu yazının amacı, modern Müslümanların insan bilimlerine duydukları ihtiyaçlar nedeniyle temelde birbirinden farklı iki insan ve varlık anlayışından hareket eden iki dünya kavrayışı olarak İslâmiyet ile modern sosyal bilimler arasında, mümkün kararlı bütün sorunlara işaret etmekten ve bunları görece yeterli düzeyde tahlil etmekten ibarettir. Burada söz konusu dinin kutsal kitabı olarak Kur'an-ı Kerim'in hangi anlayışından hareket edildiği sorusu isabetli olduğu ölçüde, ne çeşit bir modernliğe göre soruşturmanın yürütüldüğü merakı da anlamlı olacaktır. Biz, herhangi bir kararsızlığa mahal vermemek için gerçek toplumsal ihtiyaçlardan hareket edecek ve dünya kavrayışlarının temelinde yer alan farklılıklarla söz konusu ihtiyaçların gerektirdiği öz düşünüm (teemmül) arasındaki felsefî yakınlıklara ve uzaklıklara işaret edeceğiz. Felsefe hâlâ birbirinden çok farklı görünen dünyalar arasında iyi niyetli bir tahlilde bulunabilmenin mümkün bir yolu olarak alınmalıdır. Bu meyanda sosyal bilimlerin İslâmleştirilmesi gibi bir kaygıdan ziyade modern Müslümanların bireysel ve toplumsal gereksinimlerinin çözümlenmesinde verili sosyal bilimlerin durumunu inceleyeceğiz. Bu arada modern İslâm düşüncesindeki baskın çeşitliliklerin örttüğü insanbilim ve sanat gibi gerçek ihtiyaçların, Kur'an'ın insan tanımına göre nasıl anlaşılacaklarına ilişkin analizlerde bulunacağız. Böylece İslâm dini ile modernlik arasında yeni bir düşünme biçimini öngören makul bir metafiziğe de işarette bulunmayı arzu ediyoruz.

Yeni Dünyada İnsan Nedir?

Modern dönemde aydınlanmadan beri üzerinde en fazla durulan mesele, kendi tasavvurundan hareketle sınırlı bir dünya içerisinde düşünebilen insan aklının, tarihin üzerinde bir kavrayışa sahip olup olamayacağıdır.¹ Çünkü tasavvurundan bağımsız bir dünyayı reddedecek öznenin nesnel evrenine dâhil etmediği dünyanın gerçekteki varlığı, nesnellüğün mevcudiyetini daima tartışmaya açacaktır. Burası varlıkbilim (ontoloji) ile bilgi teorisinin (epistemoloji) birbirine karıştığı ve bir çeşit varlıksal bilgi kuram tartışmasının ortaya çıktığı bir noktadır. Bu konuda Fransız yazar ve düşünür René Descartes'ın (1596-1650) öznel bir benin duyumsamasıyla temellendirdiği nesnel dünya kavrayışının hâlâ aşıldığı söylenemez. İlk modern düşünür olarak alınan Descartes'ın felsefî deneyiminde görünür olan, bazı öznelerin tarihsel sınırları aşmak konusunda ayrıcalıklı olduklarıdır.² Fakat David Hume'un (1711-1776) ahlâkî doğrular konusunda gösterdiği eleştirel başarı, Descartes'ın öznellekle malul nesnel benine karşı duyulan güveni büyük ölçüde zayıflatmıştır.³ Son olarak ise Jacques Derrida (1930-2004), hâlâ öznel benin

sınırlı deneyimlerine bağlı kalarak bizleri, tarihin üzerinde bir kavrayışın mümkün olmadığına ikna etmiştir.⁴

Yakın dönemde bir insanın tasavvuruna bağlı öznel dünya ile kişilerin psikolojilerinden bağımsız bir nesnel dünya arasındaki ilişkilere değinen yazarlardan biri Karl R. Popper'dır (1902-1994). Fakat Popper'ın da doğal bilimlerden getirdiği ikna edici örnekler dışında öznel dünya ile nesnel dünyayı yeterince ayırdığı söylenemez.⁵ Bu durumda Immanuel Kant'ın (1724-1804) belirlediğinin tersine Ludwig Wittgenstein'in örneklendirdiği şekilde, ancak iki tavır anlaşılabilir olmaktadır: Ya dünya diye üzerine konuştuğumuz gerçek şey, ortak duyularımızın bir iletişim aracı olan dilin sınırlarıyla maluldür⁶ ya da dünyanın kendisi her bir öznel algılanışın kendisidir ve gerçek diye bir şey yoktur.⁷ Çünkü tarihin içinde kalan ile onun dışında kalanı ayırbilmek ve nesnellığe bir sınır çizebilmek için her halükârda önceden bilinmeyen “düşünülebilir olmayan”ı da bilmek gerekecektir.⁸ Böylece varolanı, insan aklının nesnel ideası için onu açığa çıkaran görünümlere indirgeyen modern düşünce,⁹ Jean-Paul Sartre'da (1905-1980), kendini aldatmada bir inanma bulduğu gerçeğini kabul etti.¹⁰ Bu noktada aklın sınırlarının varlığı tartışılmazdı ve modernite sadece bir çeşit insan aklı için anlamlı olduğu ölçüde¹¹ aslında birbirinden farklı birçok insan aklı varsaymak mümkündü.¹² Böylece aklın tarihin içinde kalmak dışında bir kaderinin bulunmadığının kabulüne ve nesnel olarak da onun ancak biyolojik ve biyolojinin bir uzantısı olarak psikolojik gerçeklerinden hareketle konuşulabileceği önerisine geliyoruz. Martin Heidegger'in (1889-1976), *Varlık ve Zaman*'da biyolojik olarak ölüme ve psikolojik olarak meşguliyyete verdiği ayrıcalıklı kendini bulan insan varoluşundaki nesnellik iddiası ancak böyle okunulduğunda yeterince anlaşılabilir.¹³ Daha sonra sözgelimi John Rawls (1921-2002), gerçekliği bulunan bir ide olarak adaletten bahsederken ortak bir akla gönderme yapmak durumunda kalacak ve hâlâ bu aynı noktayı aşamayacaktır.¹⁴ O halde insan aklının tarihi aşıp aşamayacağı veya kesin nesnellüğün şartlarıyla ilgili kadim sorun, insanın biyolojik nitelikli ve bu niteliğin bir parçası olarak psikolojik vasıflı gerçekliğinden bağımsız düşünülemez bir sorundur. Bu nokta artık bir insan tanımının yapılabildiği bir noktadır. Buna göre gerçekte insan, biyolojik olarak ölmek için, psikolojik olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır. Böylece aklın özneliği veya nesnellığı ancak biyolojik ve psikolojik gerçeklikler üzerinden tahlil edilebilir görünmektedir.

İnsanı daha kapsamlı bir tarzda ele almak amacıyla onun biyolojik ve psikolojik gerçekliklerinin kavramlar altında örtüldüğünü ve böylece hakikat arayışının insanı anlamak yerine kavramları çözümlenmek edimine indirgendüğünü belirtmek gerekmektedir. Derrida'nın belirlediğine göre, kavramsal düşünce-

nin imlediği gerçekliğe olan uzaklığı, aslında sözcüklerle gerçekliğin üzerinin örtüldüğünün bir kanıtı olarak bile alınabilir.¹⁵ Bu durumda insanın dünyayla karşılaştığı gerçek deneyimlerin her birine yönelmemiz, onu yeterince anlayabilmemizin bir önkoşulu olarak olgusallaşmaktadır.¹⁶ Aslında İbn Rüşd’ün öne sürdüğu bir nokta hâlâ doğruluğunu korumaktadır. Bu filozof, bizim insan olmakla ilgili müşterek hakikatleri bile ancak taklit ve öğrenmeyle (ta’lim) edinebildiğimizi, bu konuda bize rehberlik eden şeyin esasında aklımız olmadığını söylemektedir.¹⁷ O halde insan olmakla ilgili asgari iki temel unsur bulunmaktadır. Birincisi, onun dünyayla her karşılaşmasında içerilen öznel insanilik olarak biyolojik ve psikolojik gerçekliklerdir. İkincisi ise, bu öznel insaniliğin anlamlandırılmasına olanak veren dil veya belirli bir genişlikteki ortak insan geleneğidir. Söz konusu iki temel unsuru daha somut kılan kavram çıkarıdır. şimdi ıkarılar üzerinden biyolojik ve psikolojik gerçeklikler ile insanın bu gerçeklikleri örtmek veya meşrulaştırmak için yarattığı toplumsal olguları tahlil edebiliriz.

Martin Heidegger’in belirlediğine göre, öznel insan bilincine ilham veren biyolojik gerçeklik ölümdür. İnsan öncelikle ölüme mecbur olan ve dil ya da ortak insan tecrübesi sayesinde bunu kabullenen; ama ölmeyecekmiş gibi davranabilen ve bilincini bu şekilde koşullandırabilen bir varlıktır.¹⁸ Tabii bir seyirle insanî olguların tümünü yöneten temel etkenin, ölüme mecburiyet ve onu inkâr etme istidadı olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar kendi biyolojik gerçeklikleri nedeniyle birtakım ihtiyaçlar vaz etmişler ve bu ihtiyaçları gidermek için toplumsal kurumlar icat etmişlerdir. Her bir insan, başkalarının ölebileceğini; ama kendisinin ölmemesi gerektiğini düşünerek hareket eder ve “şey” kavramıyla işarete bulunabileceğimiz her bir dilsel unsur öncelikle ölüm gerçeğini inkâra önkoşullanır. Sadece tıp ve biyoloji gibi doğrudan ölüme ilişkili görünen bilgi evrenleri değil, ama aslında bütün bir bilim, din ve komünizm ya da feminizm gibi tüm insanî yaratımlar öncelikle ölümü inkârı imleyen yapılar olarak vücuda gelirler. Bilim, din ve toplumsal kuramlar ya da inançlar, insanların biyolojik ölümlerinden sonrasına gönderme yapan yapılardır. İnsan, bilim sayesinde bir gün ölmeyebileceğini, din sayesinde ölümden sonra da hayatta kalacağını ve toplumsal kuramlar ile de ölümün bir yansıması olan ıkarılar konusunda toplumun eşitlikçi bir tarzda örgütlenerek ölüm fikrinin mümkün olan en son zamana değin ertelenebileceğini hesaplamaktadır. Emmanuel Levinas (1906-1995), böyle bir felsefi uğraşı içinde ölümün hiçlik olmadığını düşünmeye çalışan ender düşünürlerden birisidir.¹⁹ İnsanlar, nihai olarak ölüm bağlamında anlamlı olan ıkarılarını başka insani çıkarılara göre ayrıcalıklandırarak kendi ölümlerini daha manidar kılmak için ortak bir mücadeleye girişmektedirler ve bu mücadeleyi doğru örgütlemenin yolu olarak birtakım dilsel yapılar inşa etmişlerdir. John R. Searle’ün “kurumsal olgular” olarak kavradığı insanî ve

dilsel yaratımların tümü, tek bir şeye gönderme yapmaktadır: Ölme düşüncesini yönetmek için var kılınmış çıkarları örgütlenme ihtiyacı.²⁰ Hem bilim için, hem modern dönemde etkin bir toplumsal eleştiri çerçevesi sağlayan sözgelimi komünizm için, hem de mesela Hıristiyanlık veya İslâmiyet gibi dinler için meşruiyetin kaynağı aynı şeydir: Çıkarların doğru örgütlenmesi.²¹ Bu durumda her şey insan içindir ve insan da temelde ölüm düşüncesiyle hareket eden; ayrıca ölmek için kavradığı çıkarlarını elde etmek üzere bilinçli bir savaşa girişen varlıktır. Buna göre tüm yapılar, bilim, din veya sosyal bilimler, insanın ölüm yazgısı ve onun biyolojik çıkarları için nötr yapılarıdır ve birinden diğerini daha değerli kılan ölçüt, akla uygunluktan ziyade çıkarların teminine uygunluktur. Zaten bilim, din ve sosyal bilimler ya da toplumsal kuramların herhangi biri, insanın ölüm düşüncesinden mütevellid psikolojik meşguliyet gereksinimini gidermek için anlamlıdır.²² Burada insanın kendi varoluş durumunu anlamlandırmasının bilinçli bir neticesi olarak vicdandan ve ahlâktan söz etmek gerekecektir. Nitekim Heidegger, hakikati bu ahlâki durumun keşfi olarak tanımlamaktadır.²³

Ahlâk, yukarıda tahlil ettiğimiz diğer yapılar (heyet) gibi ölümünün bilincinde olan insanın psikolojik meşguliyet ihtiyacının bir devamı olarak var olan doğru davranış kuralları olarak anlaşılmalıdır. Burada “doğru”nun anlamı, imtiyazlı olmayan bir bireyin çıkarlarının özellikle gözetilmemesidir. Psikolojik meşguliyet ile çıkarlar arasındaki ilişki, ölüm fikrinin paranteze alınarak önce çıkarların gösterilmesi, ardından da çıkarların ortak kavramlar altında örtülmesi amacıyla ortak idelerin salık verilmesi ile anlaşılabilir. Böylece ahlâk, insanın çıkarlarının dışında olan bir şey değildir ve onun tarafından yaratılmaktadır.²⁴ Bu meyanda ahlâki, davranış farklılıklarını çözümlenmeye çalışan bir disiplin olarak da almak gerekmektedir. Çünkü insanların davranışlarındaki farklılıkların esas gerekçesi, onların çıkarlarıdır ve her insan ayrıcalıklı olmayı talep eder.²⁵ Şimdi gitgide Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) isabetle tayin ettiği bir noktaya geliyoruz. Bu düşünürü göre ahlâk, çıkarlarının temini bakımından ayrıcalıklı olmayı becerememiş insanların, sırf kendilerine göre daha talihli olanların durumlarını kıskanmaları nedeniyle, onların davranışlarını kendi çıkarlarına göre ayarlamak için icat ettikleri bir yapıdır ve bu yapının herhangi bir şekilde öznel çıkarlardan bağımsız bir bağlamı bulunmamaktadır.²⁶ Bu nokta, günümüzde daha fazla teslim edilen bir noktadır. Sözgelimi Arif Dirlik'e göre de, haksızlığa uğradıklarını ve kendi özlerinden mahrum edildiklerini öne süren insanların burada talep ettikleri ve aradıkları öz veya ahlâk, kendilerini sömürdükleri iddia edilen talihli insanlarla olan ilişkilerinde edindikleri ayrıcalıksızlıktan ayrı düşünülemez.²⁷ Böylece ahlâkın, biyolojik ve psikolojik gerçekliklerine bağlı insanın, söz konusu gerçekliklerinin somut karşılığı olarak varolan çıkarlarına bir imtiyaz kazandırmak veya bunların varsa ikincilliğini gidermek üzere icat ettiği bir anlatı olduğunu görüyoruz.

Bu yönüyle öznel çıkarlardan bağımsız bir ahlâk kavramı ile varlığını meşru- laştıran din ve sosyal kuramlar (örneğin sosyalizm, sosyal ekoloji veya femi- nizm) açısından vakia kabul edilebilir görünmemektedir. Ne var ki ‘öznel çıkar’ kavramı oldukça nötr bir kavramdır ve herhangi bir şekilde duygusal alışkanlıklara bağılı kalınarak yargılanmamalıdır. Çünkü ihtiyaç neyse çıkar da odur ve her iki sözcük de insanların öznel taleplerine karşılık gelmektedir. Söz konusu talepler yukarıda tayin ettiğimiz biyolojik ve psikolojik gerçeklik- lerin dışında düşünülemez ve burada ahlâk, insanın mecbur olduğu bir yaz- gıya uyum sağlamakla ilgili bir söylem dili olarak olgusallaşmaktadır. İnsanlar arası ortak duygudaşlığın dil oyunları tarafından sağlandığı bu tür bir alışveriş ilişkisinde esas olanın daima örtüldüğünü kabul etmek gerekmektedir.²⁸ Mar- tin Heidegger, insana ait tüm duyumsamaları önemsedığı halde yine de varlığı nesnel olarak kanıtlanamayan “vicdan”ın otonom mevcudiyetinin bulun- madığını öne sürmekte ve “umumi vicdan” veya “dünya vicdanı” gibi kav- ramsallaştırmaların mana tazammunlarını reddetmektedir.²⁹ Bu durumda “vicdan”ın ve ahlâkın mevcudiyeti, insanın ölüme yönelik varolmaktan dolayı kaynaklanan bir psikolojik meşguliyet ihtiyacı olarak da alınabilir.³⁰ Her ha- lükârda ahlâkın varlığı, insanî çıkarlara sonuna değin bağımlıdır ve her insan ahlâkında öleceğini bildiği ölçüde bunun da bilincindedir.

Yukarıdan beri insan üzerine yaptığımız tahlillerden sonra artık onun yeni- dünyadaki mahiyeti üzerinde kararlı bir bağlam edinebiliriz. Bu dünyada insan öncelikle biyolojik olarak ölmek için, psikolojik olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır. Biyolojik olarak öl- memek için yaşamak ve ölümün bir an önce gelmemesinin yarattığı beklenti- sizlik duygusuyla psikolojik meşguliyet arayışına girmek, insanın temel yazgı- sı olmakla beraber bu iki unsur onun çıkarlarını dolaylamaktadır. Söz konusu çıkarlar, bir tasarımdan, dilden ve dünyadan bahsedebilmenin öncelikli koşu- ludur. İnsanlar çıkarlarına uygun olanı yapma konusunda yeterince eşit ola- nağa sahip olmadıklarından dolayı bir çıkar çatışması yaşarlar. Çünkü aynı zamanda insan, ihtiyaç ve gereksinimleri olarak çıkarlarını, dil olarak vaz edilmiş bir araç sayesinde, kendisine benzediğini ve çıkarlarını karşılayabile- ceğini umduğu başka bir insan ile gidermeye çabalayan; bu kapsamda bir diğer benzeriyle sürekli gelişen ilişkiler kurabilen bir varlıktır. Bu ilişkiler sırasında çeşitli çıkar çatışmalarının meydana gelmesi kaçınılmazdır; çünkü ölümün zamansal öngörülemezliği, çıkarlar arasında bir “öncelikli olma” (imtiyaz edinme/ayrıcalıklanma) beklentisine neden olmaktadır. Böylece insan, hemcinsleri arasında eşitliğe hiçbir şekilde razı olmayan bir varlık ola- rak öne çıkmaktadır. Jean Baudrillard (1929-2007), bu alışılmamış talebin aklın ve hümanizmin (insancılığın) yükselişiyle beraber doğup geliştiğini öne sürmektedir.³¹ Bu düşünürü göre aynı zamanda insan, sürekli yeni toplumsal ayrıcalıklar yaratan ve söz konusu ayrıcalıkları yeni kavramlar altında gizle-

meyi beceren özel bir canlıdır.³² Bu durumda insanı hayvandan ayıran iki önemli ölçüt kalmaktadır: Farkında olma ve dil. O halde insan, ölüme mecburiyetin farkında olarak çıkarlarına sahip çıkmak istemekte ve bu sırada öznel veya nesnel iradesini dil ile yönetmektedir. Burada insanın, varlığın veya dünyanın kendisi olduğu belirtilebilir.³³ Neticede insan, kendi ölümünü yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır. Yenidünya insanı, dil ile edindiği ortam tecrübelerine kendi deneyimlerini eklemeler ve tasavvur edebildiği karşılaşmaların mümkün dünyanın sınırlarını belirlediğine kendini inandırır. Burada önemli olan tek bir şey vardır, o da bu insanın ölüme doğru seyreden kendi deneyimidir. İşte yenidünyada insan böyle bir şeydir.

Kur'an ve Sosyal Bilimlere Göre Farklılaşan İnsan Tanımları

Müslümanların medenî ve içtimaî müşkelleriyle sosyal bilimlerin sunduğu imkânlar arasında bir mukayese ve tahlilde bulunabilmek için öncelikle iki dünyanın insana bakışının karşılaştırılması gerekmektedir. İslâm dininin insana bakışı ile modern insan bilimlerinin insana yaklaşımı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılıklar birbirine paralel var olan ayrılıklar yerine çoğunlukla birbiriyle kesişen ve biri diğerini nakzetmek durumunda kalacak farklılıklardır. Bu durumu açıklamak için önce Kur'an'ın insan tanımına yer verecek, sonra sosyal bilimlerin ortak insan tanımına değinerek daha önce yaptığımız nötr aktüel insan tanımıyla bunlar arasında bir tahlile girişeceğiz.

Kur'an, insanı bir bütün olarak ele almakta ve onu varlıkla, dünyayla ve Allah ile irtibatı açısından tahlil etmekte ve tanımlamaktadır. İslâm dininin kutsal kitabına göre, insanın nereden geldiği, nasıl varlık kazandığı, onun mevcudiyetinde ne çeşit bir anlamın bulunduğu, onun algılarının ve aklının sınırlılıkları, ayrıca içerisinde kendini var bulduğu dünyanın tam olarak ne anlama geldiği bellidir ve tüm bunlara anlam veren bağımsız ölçüt yaratıcı olan Allah'tır. Kur'an, insan aklının verili aksiyomlarla dünyayı çözmek dışında tarihin üzerine çıkamayacağını ve bu konuda nesnellığın ancak ilahî dil olan vahiy ile temin edilebileceğini dile getirmektedir. Bu açıdan bu kutsal kitabın çok yönlü bir insan anlayışından hareket ettiği belirtilmelidir. İslâm'ın kutsal kitabı, ilahî tasarruf ile belirlenmiş bu doğrulardan herhangi birinin varlıkta istikrarlı olduklarını ve olağan tabii seyrin bir değişime uğrayamayacağını öne sürmektedir.³⁴ Özel bir tanım yapmak gerektiğinde Kur'an'a göre insan, Allah tarafından evrenin diğer parçaları içinde en güzel biçimde yaratılmış,³⁵ yaşamını O'na adanması gereken,³⁶ ancak yaratıcısını anımsadığında ve O'nunla meşgul olduğunda tatmin olabilen,³⁷ yeryüzündeki mevcudiyeti doğum ile ölüm arasında bir imtihan olarak nitelendirilen³⁸ ve neticede yine

yaratıcısına dönerek imtihanının karşılığını alacak bilinçli (nefs sahibi) bir varlıktır.³⁹

İslâm'ın kutsal kitabı, insanı, aklı yapısı, psikolojik özellikleri, toplumsal ilişkileri, dünyayla olan irtibatı ve yaratıcısıyla münasebetleri bağlamında ayrı ayrı tahlil ederken onun Allah'a göre anlamından hareket etmektedir. Buradaki anlatıda insan, evrende ilahî bir imtihanla aktüelleşmiş ve kendi kusurları ve şeytanın mevcudiyetinin itmesiyle kendi tabiatını bozmaya eğilimli görece üstün bir varlık olarak tasarlanmıştır. Kur'an'de insanın aklı olarak sınırlı olduğu,⁴⁰ psikolojik olarak zayıf ve edilgen olduğu,⁴¹ toplumsal olarak ortaklık münasebetlerinde genelde güce bağlı hareket ettiği⁴² ve kendini yüceltme eğilimli olduğu⁴³ açıkça vurgulanmaktadır. Allah imtihan nedeniyle insanları muayyen biyolojik ve psikolojik gerçekliklerle donatmış ve bu gerçeklikler gözetilen birtakım çıkarların varlığını öncelmiştir. Allah söz konusu çıkarların teminini de bir sınava bağlamak ve her insanın özgül durumunu kendisine göstermek üzere insanları toplumsal sınıflara mecbur yaratmıştır. Bu sınıflar arasında bir geçişkenlik vardır; ama her halükârda her sınıfta muayyen sayıda insanın bulunması gereklidir.⁴⁴ İnsanın söz konusu eksikliklerini ve toplumsal mecburiyetlerini bir diğer insana ve tabiatın alelade seyrine zarar vermeksizin doğru yönetebilmesi için kendisine gönderilen güvenilir elçiler olan peygamberlerin sözlerine uyması ve Müslüman olması gerekmektedir. Bu bağlamda İslâm dini, insanın özünün ihtiyacı olan dindir ve bu öz herhangi bir şekilde bozulmayacaktır.⁴⁵ İslâmiyet, Allah indinde doğru olan tek yoldur⁴⁶ ve bu yola bağlı kalanlar her şeyi ölçülü yaşayarak kişisel ve toplumsal çıkarlarını ölçülü bir tarzda giderenlerdir.⁴⁷ Tıpkı Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan modern düşüncenin Batılı insanı her şeyin ölçütü olarak alması gibi (sözgelimi Amerika'nın 1492'deki keşfinde görünür olan anlatıyı başka türlü alımlamak güçtür) İslâm anlatısı da Müslümanlara diğer insanlar arasında aklı yetkinlik bakımından bir çeşit ayrıcalık tanır ve Kur'an'ın öngördüğü asgari hukuk ilişkilerinin düzenlenebileceği bir toplumsal sözleşme meydana gelinceye değin yeryüzünde mücadele edilmesini emreder.⁴⁸ Kur'an'a göre insanların çıkarları yüzünden zorunlu hale gelen toplumsal işbölümündeki eşitsizliklerin bir tür adaletsizliğe dönüşmemesi ancak İslâmî düsturların hayata geçirilmesiyle mümkün olacaktır.⁴⁹ Bu nokta son derece önemlidir. Çünkü İslâm'ın kutsal kitabı, eşitsizliğin doğallığını reddetmemekte ve bunun Allah tarafından yaratıldığını, aslında her şeyin zatında nötr olduğunu bilfiil belirtmekte, ayrıca çıkarların temininde bir adaletsizliğe (zulüm) neden olunmamasının ancak doğru din ile mümkün olabileceğini öne sürmektedir.⁵⁰ Burada da muayyen bir inançtan ziyade aslında belirli bir davranış kalıbından söz edilmekte ve mutlak olarak insanî adalet kastedilmektedir.⁵¹ Çünkü İslâm'ın kutsal kitabı, bir kişiye veya topluluğa olan kinin onlara karşı adaletsiz davranmak için bir gerekçe olamayacağı konusunda inananları

açıkça uyarmaktadır.⁵² Bu konuda insanın kendi çıkarlarını gözetirken, ilahî imtihan dolayısıyla başka çıkarları da en az kendisinininkine kadar dikkate alabileceği düşüncesinden hareket edilmektedir. Böylece aynı zamanda insan, çıkarlarından asgari ölçülerde azade kalabilen ve ahlâka mecburiyetini tabii bir unsur olarak barındıran bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İslâm bilgileri de bu noktaya dikkat etmekte ve adaleti ayakta tutmak adına ayrıcalıklı bir ahlâkî akıl seviyesinden söz etmektedirler.⁵³ Kur'an-ı Kerim'in önemli bir farkı, insanın gerçekliğine ahlâkî eklemesi; ama bunu farklı bir dil seviyesiyle, vahiy ile temellendirmesidir.

İslâm inancında yaratıcı bir varlık olarak Allah'ın soyut ve insan-dışı bir kavramdan çok toplumsal ve doğrudan insanı ilgilendiren bir anlamı vardır. Kur'an-ı Kerim anlatısından yukarıda aktardıklarımız buna işaret etmektedir. Ayrıca önce ötekini düşünen ve bu arada kendi çıkarlarını da ihmal etmeyen yükümlülük duygusu ve iyi davranış tarzı övülen akıbet için şart koşulmaktadır.⁵⁴ O halde Kur'an açısından insan, Allah'ın keşfedilemeyen zâtî bir sebeple yarattığı, insanî bir izahla kendine kulluk etmesi (adaleti/ölçülülüğü ayakta tutması) için O'nun tarafından var kılınmış olan ve özellikle birtakım çıkar gereksinimleriyle var olduğu halde bu çıkarları ölçülü bir tarzda giderebilecek varlıktır. Kuşkusuz bu tanımlamanın imlediği nesnellik vurgusu, yenedünyadaki insan tipine göre daha belirgindir ve ondan oldukça farklıdır.

Şimdi sosyal bilimlerdeki müşterek insan tanımı üzerine bir tahlilde bulunmamız gerekmektedir. Ne var ki insan bilimleri, hâlihazırda devam eden muğlak 'insan-üzerine-bilim' çeşitliliklerinin bir toplam yekûnu olduğundan ve burada birbirinden farklı çok sayıda sosyal teori bulunduğundan sosyal bilimlerin insan tanımını bir noktada sabitlemek kolay değildir. Günümüzde Kur'an'ın insan tanımını en azından toplumsal paylaşım manasında tedavülde bulunmadığından, onun üzerine sahih bir içerimde bulunmanın güçlüğü ölçüsünde onu bir anlam dünyasında sabitlemek görece kolaydır. Oysa aynı teşebbüs sosyal bilimlerden birçok noktanın ihmal edilmesini gerektirecektir. Bunun önemli bir nedeni, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyasetbilim ve tarih gibi çok sayıda insan biliminin hâlâ metodoloji ve değerle ilgili sorunlarını çözememiş olmasıdır. Bu durum, sosyal bilimlerin meşru sınırlarını ve sorun kapsamalarını anlamayı da güçleştirmektedir.⁵⁵ Fakat sözgelimi sosyoloji ve antropoloji üzerine konuşanların yapı ve özgürlük gibi modern kavramların meşruiyetlerini fazlaca tahlil etmeksizin bunları insanlara uygulamaları,⁵⁶ öte yandan sosyal bilimlerin hakikatle münasebeti üzerinde durduğu izlenimi veren yeni eserlerin aslında bu soruna hiç değinmiyor oluşları,⁵⁷ insan bilimlerinin oldukça görece ve işlevsel bir varlık alanına sahip olduklarını göstermektedir. Bunun anlamı, insan bilimlerinin ve onlarda ortaya konulan toplumsal kuramların esas itibariyle ideolojiden farklılaşma-

dıklarıdır.⁵⁸ Belki de bu nedenle Hannah Arendt insanı, iki kavram öbeği arasında tartışmaktadır: Toplumsal canlı ve siyasî canlı.⁵⁹ Söz konusu olan ikili ayrışmada insanın kendi sorunlarına dair bir şey bulunmamaktadır. Sanki insan, bir laboratuvarında hareket ilişkileri gözlemlenen ve gelişmiş bilinç düzeyine yönelik tüm gerçekçi merakların paranteze alındığı bir deney faresi gibidir. Nitekim Zygmunt Bauman'ın sosyoloji ve sosyolog tanımında, insanî olayların görünür durumlarının ve bunların sonuçlarının neler olduğunun altı çizilmektedir.⁶⁰ Yani sosyal bilimler için insan eski metafiziklerde olduğu gibi varoluşsal bir sorun değildir ve bir insanbilimci insanın gerçekte ne olduğunu merak etmez.

Sosyal bilimler açısından betimleyici bir insan tanımının yapılabileceğini ve bunun da daima eksik bir tanım olacağını belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü sosyal bilimler temelde betimleyicidirler ve herhangi bir insan tanımından hareket ettiklerini açıkça dile getirmezler. Burada sözcüğü sosyolojik veya politik bilgiyle insanın kendi neliği arasındaki ilişki üzerine hiçbir zaman bir soru sorulmaz ve böyle bir soruya cevap da verilmez.⁶¹ Ara sıra ne tür bir tanımdan hareket edildiğini ele veren ve bu yönüyle bir değer koyan analizlere rastlamak mümkündür. Siyasetbilim kuramcısı Margaret Canovan'ın, yaşadığımız dünyada aslında tüm insanların eşit ölçüde insan olmadıklarını ve herkesin insan haklarından istifade etmeye hakkının bulunmadığını dile getiren çözümlemesi bunun bir örneğidir.⁶² Canovan'ın "insan" sözcüğüyle kastettiği mana muhtevasında Arendt'inkinden fazla bir şeyler vardır. Fakat ikisini birleştirmek, sosyal bilimlerin insan tanımını somutlaştırmak için faydalı olacaktır. Böyle bir tasarrufla insan, öncelikle ayrıcalık talep eden bireysel ve toplumsal çıkarlara sahip; ama aslında birçok insan içerisinde ve çeşitli sosyo-politik ilişki tarzlarıyla var olan, bu özelliğiyle keşfedilmesi ve biçimlendirilmesi gereken bir varlıktır.⁶³ Burada insanlar birbirinden farklı varlıklar olarak ele alınır ve söz konusu farklılığın ayrıcalık ve merkezî unsuru moderntedir. Mesela, 1492 yılına değin Amerika keşfedilmemişti ve bu kıtada insanlar yaşamıyorlardı, sonra insanlar geldiler ve adı olmayan bu kıtaya bir isim verdiler. Bu yönüyle sosyal bilimler iki çeşit insan varsaymaktadır: Batılı ayrıcalıklı insan ve imtiyazsız olan. Edward William Said (1935-2003) buna benzer ayrımları reddetmek ve eleştirmek üzere kaleme aldığı metinlerde söz konusu ayrımları benimsemek durumunda kalmaktadır.⁶⁴ Söz konusu tanım ve oturduğu ayrıcalıkçı tavır nedeniyle sosyal bilimler, bir taraftan insanları betimlemeye çalışmakta, diğer taraftan onları önceden doğru ve geçerli kabul edilmiş kalıplara zorla sokmaya çalışmaktadır.⁶⁵ Bununla beraber sosyal bilimlerin tanıma ve tanınma gereksinimini giderirler. Sosyal bilimlerin insanla ilgili en meşru veya nötr ortak vasıfları budur ve aslında önemlidir. Yine de tanıma ve tanınma işlevi bile bazen masum olmayan bir amaç olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶ Genel bir ifade muhtevasında toparlamak gerekirse, sosyal

bilimlere göre insan, kendi gibi birçok insanla ilişkileri açısından incelenmesi ve yönlendirilmesi gereken varlıktır. Bu tanıma birtakım itirazlar yöneltilebilir; ama belirtmek gerekir ki psikoloji bile insanı öncelikle başkalarıyla olan münasebetleri üzerinden anlamaya ve biçimlendirmeye çalışmaktadır.⁶⁷

Şimdi iki farklı insan tazammununa dair yaptığımız saptama ve tahlilleri birbirleriyle karşılaştırmamız gerekmektedir. Bundan sonra zamanın görünür insan tanımıyla bu iki yaklaşım arasında yeni bir çözümlenmeye ihtiyacımız olacak. Öncelikle Kur'an'ın insan tanımıyla sosyal bilimlerin insan anlayışı arasında önemli farklılıkların bulunduğu söylenmelidir. Kur'an-ı Kerim insana, bütüncül olarak yaklaşmakta ve onu doğanın ayrıcalıklı bir parçası olarak ele alırken insandaki tabii ihtiyaçların doğru bir toplumsal yaklaşımla tüm insanları mutlu edecek tarzda yönetilebileceğini öne sürmektedir. İslâm'ın kutsal kitabı, aşkın bir dil ve akıl seviyesi yakalayabilmek için vahiyden söz etmekte, ayrıca evrensellik iddiasında bulunmaktadır. Burada yaratıcı ve kontrol edici Allah, toplumsal işbölümünün adaletle sürdürülmesinin bir teminatı olarak vardır. İslâm, her şeyin insan için olduğunu; ama onun da yalnız olmadığını ve bencillikten kaçınma gereksiniminin bir Allah bilincine gönderme yaptığını dile getirmektedir. İslâm'ın insan tazammununu, geçici olarak 'gerçekçi ahlâkî insan' olarak belirleyebiliriz. Sosyal bilimler için insan, bu denli önemsenen ve merkeze alınan bir varlık değildir. İnsan bilimlerinde uzmanlar da birer insan oldukları halde inceledikleri diğer hemcinsleriyle aralarına uzaklıklar koymakta ve burada insan, mecburi yaşamın asgari görünürlükleri çerçevesinde belirlenmeye çalışılmaktadır. İslâm'ın ayrıcalıklı bir insanî hakikat vurgusunun bütün baskınlığına karşın sosyal bilimler kendi hakikatlerini tarihsel anlatılarla sürekli örtmektedirler. Bu durum, sosyal bilimlerin daha ilgi çekici ve güvenilir bulunmasını temin etmektedir. Sosyal bilimler var olanı anlamlandırırken kendi varsayımlarını insana uygulamakta ve bu yönüyle idealist davranmakta, İslâm'ın kutsal kitabı ise temel aksiyomlar bakımından idealist olmakla beraber aslında gerçekçi bir tavır takınmaktadır. İki insan anlayışının da iyi veya kötü olmakla nitelendirilemeyeceklerini, ancak tecrübî olana uygunluk bakımından tercih edilebilir bulunabileceklerini belirlemek gerekmektedir. Buradan hareket edildiğinde zamanla gerçekçi insanlık durumunun doğal bir ayıklanmayı mecbur kılacağı varsayılabilir. Fakat Müslümanların görece sahip oldukları toplumsal zayıflık durumu bu ayıklanmanın yeterince adil olamayacağı konusunda olumsuz bir izlenim vermektedir.

Daha önce dönemin gerçek insanına yer verilmişti. Gerçek insan tanımıyla hem Kur'an'ın insan içeriminin (tazammun), hem de sosyal bilimlerdeki insan içeriminin birebir örtüşmediğini söyleyebiliriz. Kur'an, daha başlangıçta söz konusu gerçek insan tanımını reddetmemektedir. Sosyal bilimler ise

aynı insan tanımını ancak netice itibariyle kabullenmektedir. Buna göre İslâm'ın insan tazammunu gerçekçi insan tanımına daha yakın durmaktadır. Fakat bunun anlamı, sosyal bilimlerde işlenen insan temasının her an var oluyor olan gerçek insanı dışlaması değildir. Sosyal bilimler, insandaki tüm sorunları birer gerçek sorun olarak tanımayı reddetmektedir. Sözgelimi inançla ilgili unsurların evrenselliği, sosyal bilimlerin ancak bir insanî görünürlük olarak tahlil ettiği ve genelde olumsuzladığı bir olgudur. Bunların yerlerine sosyal bilimler kendi yarattıkları ideolojik kimliklerin edinilmesini salık vermektedir. Feminizm ve sosyal ekoloji bunun güzel iki örneğidir. Birer sistem eleştirisi olarak feminizm ve sosyal ekoloji, öncelikle idealist varsayımlara dayanmaktadır ve dinî inançlardaki gizem bu ikisinde de söz konusudur. Ne var ki söz konusu iki kuramsal içerimde yer alan gizilliklerin ortak duygularda yarattığı görünürlük dinlerde olduğu ölçüde travmatik olarak algılanmamaktadır. Neticede Kur'an-ı Kerim'in insan kavramıyla sosyal bilimlerin insan kavramı aynı dil seviyelerine dayanmamaktadırlar. Gerçekçi insanın zaman zaman karşılaştığı gerçek travmalar farklı dil seviyelerini sorgulayan arayışların artmasına neden olmaktadır.⁶⁸

Sosyal Bilimler Sorunundan Önce İslâm Geleneğinin Meşruiyeti Problemi

Görece daha nesnel olması için Kur'an'dan hareketle tayin ettiğimiz insan tanımının sosyal bilimlerin insan tanımıyla farklılaştığına değinmiş bulunuyoruz. Bu kayda değer bir sorundur. Ne var ki bundan daha öncelikli başka bir kuramsal güçlük bulunmaktadır. Bu güçlük, İslâm medeniyetinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir güçlüktür. İslâm medeniyeti, m. VII. yüzyılda ortaya çıkmış İslâm dininin⁶⁹ farklı dil sahipleri tarafından kabul edilmesinden sonra zamanla yeni Müslümanların tecrübeleriyle birikmiş bir geleneğin, kurumsallığın ve genel olarak güçlü Müslüman siyasasının ortaya çıkardığı ortak bir içerimdir. Tahsin Görgün, modernitenin yükselişiyle beraber ortaya çıkan sömürge olgusunun Müslüman düşünürlerin zihinlerini manipüle ettiğine ve bunların İslâm medeniyetini olumsuzlar hale geldiklerine işarete bulunmaktadır.⁷⁰ Söz konusu düşünürler, tasavvuf ve tarikat gibi kurumsal unsurlar başta olmak üzere eski medeniyetin getirdiği tüm insanî olgulara, bunların dinin asıl kaynaklarına uygun olmadıklarını gerekçe göstererek karşı çıkmışlardır.⁷¹ İslâm medeniyetinde bizzat Müslümanların meydana getirdikleri kurumlara karşı çıkan ve modern İslâm düşüncesinde etkili olan bir düşüncenin, İslâm'ın asıl kaynaklarıyla örtüşmeyen sosyal bilimleri nasıl kabul edeceği önemli bir sorundur.

Bryan S. Turner, Martin Luther'i örnek alan kaynaklara dönüş hareketindeki müşterek gayenin moderniteye eklenme olduğunu saptamıştır. Ona göre, modern Müslümanlarla İslâm'ın temel kaynakları arasındaki gelenek ortadan kaldırıldığında aslında mevzubahis olan dine uygun olmayan yeniliklerin bu dine uydurulması kolaylaşacaktır. Burada esas gaye, gerçek İslâm'ı keşfetmekten çok Müslümanların moderniteye gösterdikleri direncin kırılmasıdır. İslâm medeniyeti, kaynakların muhtevalarını hem kurumsal olarak hem de insan anlayışı bakımından moderniteye aykırı bir formatta kullanmıştır. Bu nedenle hurafe söylemi bilinçli bir söylemdir ve kaynaklara dönüş hareketi Protestan ahlâkı gibi bir şey oluşturmayı hedeflemektedir. Tasavvuf ve tarikatı, geleneksel kelimeler ve fihri reddeden düşüncenin Müslüman toplumlarda yaygınlaşmasından sonra buralarda milliyetçiliğin, bireyci ahlâkın, demokrasinin ve laikliğin benimsenmeye başlanması anlamlıdır. Bütün bunları Batı'da eğitim görmüş ve zamanla kendi dünyasına yabancılaşmış Müslüman aydınlar sağladı. Böylece İslâmiyet, moderniteye bir alternatif olmaktan çıktı.⁷²

Turner'in bu tahlilleriyle Tahsin Görgün'ün tespitleri birbirini doğrulamaktadır. Fakat aydınlanma ve modernitenin olumlanarak, klasik İslâm geleneğinin ve kültürünün reddedildiği entelektüel içerimde (tazammun) asıl olan, Müslümanların neden geri kalmış olduklarına bir izah getirmektir. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2009) kendi adına bunu açıkça belirtmektedir.⁷³ Sözelimi çağdaş bir yazar olan Mustafa İslamoğlu, Müslümanların geri kalmışlığının Kur'an ve Sünnet'in yanlış anlaşılmasıyla, İslâm'ın hurafelerle karıştırılmasından kaynaklandığını dile getirmektedir. İslamoğlu kendi tahlillerinde tüm İslâmî ilimleri ve özellikle tasavvufu ve tarikatı mahkûm etmektedir. Yazar, gelenekte görünür olan mitçi aklın yerine rasyonalist İslâm aklını tercih ettiğini öne sürmektedir.⁷⁴ Benzer noktalara temas eden bir yazar olan Yaşar Nuri Öztürk, Câbirî ve İslamoğlu'nun tahlillerini daha ileriye taşımaktadır. Öztürk'e göre, Batıların toplumda nüfus artışı ve doğumları kontrol altında tutarken Müslümanların buna dikkat etmemeleri bile onların geri kalmalarının bir gerekçesidir. Çünkü söz konusu bilinçsiz nüfus artışı Kur'an'ın ve hadislerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁵ Müslüman toplumların nasıl ilerleyebilecekleri sorusunu da cevapsız bırakmayan aynı örnek yazarlara göre, bilimin dine uygunu dine uygun olmayana yoktur ve esas olan bilimin yolundan gitmektir.⁷⁶ Ahmet Arslan'ın aydınlanmanın İslâm toplumunda ortaya çıkmamasının onların tarihlerinin yanlış ilerlediğine dair bir delil olduğunu öne süren çıkarımı söz konusu yazarların ortak bağlamını göstermektedir.⁷⁷ Bu arada Amerikalı teknoloji tarihi akademisyeni George Basalla'nın, "bid'at" kavramının toplumsal kabullenilmişliği dolayısıyla İslâm dünyasında bilim ve teknoloji gibi iki önemli olgunun ortaya çıkamadığını ve hiçbir zaman da çıkamayacağını öne sürmüş olması manidardır. Bu yazara göre, Müslümanlar her şeyi Kur'an-ı Kerim'e ve Sünnet'e

uydurma merakıyla bilim, sanat ve felsefe üretmezler. Çünkü insanların değişmesiyle sanat, edebiyat, felsefe ve bilim de değişecektir.⁷⁸ Edward W. Said de, bu türlü bir işleyişten esinlenerek, Kur'an-ı Kerim'in Müslüman zihni iğdiş etmesinden dolayı İslâm dünyasının yeniliğe ve gelişmeye kapalı olduğunu, dolayısıyla yeni insanî sorunları çözecek yaratımlarda bulunamadığını öne sürmektedir.⁷⁹ Kaynaklara dönüş hareketinin mucizevi Kur'an işleyişi ile onlar sayesinde bütün İslâm tarihine yöneltilen söz konusu itirazları bir arada tahlil etmek gerekmektedir. Çünkü Yaşar Nuri Öztürk'ün onayladığı şekilde Basalla'nın ve Said'in itirazları bilimsel itirazlardır ve reddedilemezler.⁸⁰

Belirtmek gerekir ki Basalla'nın ve Said'in tespitlerine medar olan "bid'at" şartlanmışlığı kaynaklara dönüş hareketinden sonra yaygınlaşmış ve bu renk İslâm medeniyetinin de ana rengi sanılmıştır. İkinci olarak İslâmiyet'in temel kaynaklarının ve özellikle Kur'an'ın yanlış anlaşıldığını öne süren, ayrıca bu konuda aklı hakem olarak tayin eden bir düşüncenin bir gün nasıl olup da İslâm toplumlarında düşünmeyi ve yaratıcılığı engellediğini iyi analiz etmek gerekir. Kaynaklara dönüş kaygısının Müslüman siyasanın gerilemesinden sadece İslâm algısını sorumlu tutmasının bir gerekçesi, Kur'an'da yer alan bazı ayetlerdir. Mesela Âl-i İmrân suresindeki bir ayetin Türkçe meâlinde "Gevşeklik göstermeyin, hüznü de kapılmayın. Eğer mümin iseniz üstün gelecek sizsiniz." denilmektedir.⁸¹ Zemahşeri (1075-1143), bu ayetin Uhud mağlubiyeti bağlamında anlamlı olduğunu, inananların İslâm'a olan bağlılıklarının sahih ve samimi olması durumunda, ayrıca gerekli asgari şartların temin edilmesi durumunda ("ve lâ tehinû" lafzına istinaden) başkasının onları yenemeyeceğini ifade etmektedir.⁸² Söz konusu ayetin hem bağlam hem de mana tazammunu olarak gösterdikleri, kaynaklara dönüş hareketinin konumlanmasını haklı çıkarabilir. Fakat buradaki "gevşeklik göstermeyin/hemen vazgeçmeyin" ("ve lâ tehinû") lafzının, sahih imana ek bir şart getirdiğini belirtmek gerekmektedir. Bu da dünyevî gereklerin yerine getirilmesi olarak okunmalıdır. Nitekim İbrahim Müteferrika (1674-1747), bu konuya münhasır eserinde Hıristiyanların başarısını irdelerken dinin yanlış anlaşılmasından çok askerî kusurların mevcudiyeti üzerinde durmaktadır.⁸³ Bu nokta, kaynaklara dönüş hareketinin iddialarında kesinkes bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Ayrıca İslâm geleneğinde ortaya çıkan kurumsal muhtevaların birer bidat oldukları gerekçesiyle reddedilmeleri hangi akla makul gelmektedir? Buradaki aklın özellikle geleneği suçlamaya önkoşullanmış aydınlanma aklı olduğunu tayin etmek gerekmektedir. Bu bakımdan her ne kadar fark edilemiyor olsa da kaynaklara dönüş hareketinin bir tür mitoloji varsaydığı ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Batı'daki aydınlanma söylemleri için bu tespit yapılmıştır.⁸⁴

Burada çalışmamızı ilgilendiren üç nokta bulunmaktadır. Birincisi, İslâm dünyasında baskın bir düşünce haline gelen asıl kaynaklara müracaat hâdisinin esas itibarıyla geri kalmışlık ve başarısızlık hissinden hareket ederken, gerçek İslâm'ı yaşama gayesinin burada tali bir konumda bulunmasıdır.⁸⁵ Çünkü mesela Türkiye'nin yakın tarihinde meydana gelen iktidar değişikliğinin ardından kaynaklara dönüş söylemi kendine ahlâkî bir toplum eleştirisiyle meşruiyet bulmaya çalışmaktadır.⁸⁶ Bu, oldukça ironik bir durumdur; çünkü yeni toplumda söylemin yapacağı başka bir katkı yokmuş gibi davranılmaktadır. İkinci olarak, bu düşünce, bidat temasına bağlanarak sözgelimi kader itikadını, tasavvuf ve tarikatlar gibi toplumsal kurumları gerilemeden sorumlu tutmaktadır. Aynı tutum, yeni toplumsal alışkanlıkların edinilmesini benzer düzeyde tartışmamaktadır. Bunun güncel misalleri olarak, alkışlama, internet sitelerinde sohbet yapma, evliliğin özellikle aşkla temellendirilmesi gibi toplumsal yenilikler anılabilir. Bu arada toplumun ihtiyacı olarak belirginleşen güncel konularda söz konusu tavrın herhangi bir tasarrufundan da söz edilememektedir. Sözgelimi kapitalist ekonomi, sosyalist eleştiri ve liberal piyasa bağlamında Kur'an'ın öngördüğü ekonomik sistem nedir diye sorulduğunda temel ahlâkî ilkeler dışında bir cevapla karşılaşmamaktadır. Bunun en önemli gerekçesi, kaynaklara uygunluk kaygısının kapitalizm, komünizm ve liberalizm gibi insanî olguların neye tekabül ettiğini anlama merakını bastırmasıdır.⁸⁷ Söz konusu durum bir çelişki olarak görülmelidir. Çünkü modern dönemde yaşayan Müslüman toplumların gerçek ihtiyaçlarından hareket etmek yerine, gerçek ihtiyaçların paranteze alınması ve zihindeki ideal tasavvurların gerçeğe eklemeye çalışılması söz konusu olmaktadır. Üçüncü olarak, sözgelimi tasavvuf ve tarikat olgularını ve bunların toplumsal görünürlükleri olan tekke kurumunu reddeden bir söylem, sosyal bilimleri ve sivil toplum kuruluşlarını nasıl kabul edebilecektir? Çünkü tasavvuf, tarikat ve tekkede hâlâ Allah'ın merkezde olduğu bir tefekkür anlayışı hâkimken, sosyal bilimlerde ve sivil toplum kuruluşlarında Tanrı'yı yeryüzünden kovan hümanizm fikri hâkimdir. Ayrıca sözgelimi *Kitâbü'l-İbrîz* adlı tasavvuf metninde ne denli mitolojik hâkimiyet söz konusuysa *Totem ve Tabu* adlı modern psikoloji metninde de benzer düzeyde mitolojik yaygınlık göze çarpmaktadır.⁸⁸ Bu durumda birini diğerinden İslâm'a daha uygun kılan ne olacaktır? Eğer kıstas birinin güçlü Batılılara ait olması ise, Kur'an-ı Kerîm onlara ait değildir ve bu kitabın mana tazammunu ne olacaktır? Aksi takdirde ölçütümüz asıl kaynaklara uygunluk olursa, buradan sosyal bilimler, sivil toplum kuruluşları ve sanatla ilgili ne tür bir düşünce üretebiliriz? Burada aydınlanmacı temellerden hareket eden bir düşüncenin aydınlanmanın ürettiği kurumlarla çatışması mevzubahis olmaktadır.

Bizim tahlillerimize göre, Kur'an ve Sünnet üzerinden İslâm dini ile sosyal bilimler arasında bir mukayese veya anlama vuku bulacaksa bu takdirde asıl

kaynakların ne tür sosyal bilimler ve kurumlar ürettiklerinin hesaba katılması gerekmektedir. Mesela, tasavvuf edebiyatı İslâm'a ait bir unsur olarak görülmeden tiyatro ve roman ile İslâm arasında bir tartışma başlatılamaz. Bu durumda kaynaklara dönüş söyleminden ayrışmak gerekecektir; çünkü söz konusu söylemle güncel ihtiyaçların insanî asılları arasında bir yakınlık kurulamamaktadır. Nitekim Batı düşüncesi kendi geleneğinden ürettiği halde aydınlanmayı kayda değer bir düzeyde tenkit etmiş bulunmaktadır. Son durumda İslâm geleneğinin ve medeniyetinin bir bütün olarak değerlendirilmesi ve Müslüman insanın varoluşuyla ilgili gerekli temellere ulaşılması icap etmektedir. Çünkü modern sosyal bilimlere yaratan Batılı insanın varoluş temelleridir. İki dünyanın birbiriyle ihtiyaç düzeyinde münasebetinden söz edilecekse öncelikle bu temellerin tayin edilip mukayese edilebilmesi gerekmektedir.

Modern Müslümanların Sosyal Bilim İhtiyacı

Birçok bilim tarihçisinin ortak tanıklığına göre, bilimi ve teknolojiyi, hatta insanla ilgili yaşanan dünyada ne varsa tümünü var eden ve ilerleten olgu, insanların ihtiyaç ve gereksinimleridir. İnsanların gerçek ihtiyaç ve gereksinimlerinin tespit edilip, bunların giderilmesi için çalışılması tüm bilimlerin ve kurumların varlığını öncelemiştir. Her şey sadece insanların ihtiyaçlarını gidermek için vardır. Bu gerçeğin üzeri örtüldükçe söylemlerde ortaya çıkan temel vasıf, onların yaşananları gizemleştirilmeleri ve anlaşılmayı olanaksızlaştırmalarıdır. Aynı durum bilim tarihi yazımları için de geçerlidir.⁸⁹ Biz, iki dünyanın farklı insan tanımı üzerinden tartıştığımız Müslümanlık ve sosyal bilimler sorununu bir de bu yönüyle ele almanın faydalı olduğunu düşünüyoruz. Sosyal bilimlerin İslâmiyet'e uygunluğundan önce önemli olan, Müslümanların sosyal bilimlere ihtiyaç duyup duymadıklarıdır.

Belirtmek gerekir ki modern dünyada Müslümanlar var olurlarken gitgide modern bir hayat tasavvurunu kanıksamaya başlamış ve bu yaşama alışmışlardır.⁹⁰ Özel olarak Türkiye'de harf inkılâbının ardından kendi reel dünyalarına yabancılaşan Müslümanların mümkün zihinsel tasarımları aydınlanma düşüncesi tarafından önceden belirlenmektedir.⁹¹ Burada Michel Foucault'nun işaret ettiği bir kural işlemektedir: Bir dilin grameri, onun içinde düşünülebileceklerin tamamının bir "a priori"si niteliğindedir.⁹² Bu durum sadece kuramsal bir sorun değildir. Bryan S. Turner'ın işaret ettiği şekilde, sözelimi popüler ateizmi olanaklı ve yaygın kılan temel unsur modern ateizm tartışmaları olmayıp, modern tüketim kalıplarıdır ve mesela Coca Cola içen ve Mc Donalds'a giden insanların günlük ihtiyaçlarıyla Tanrı'nın varlığı arasında bir yakınlık kalmamaktadır.⁹³ Yani tüketime adapte olmuşlukla edi-

nilen dünya tasavvurları ile dinî düşünceler arasında bir münasebet bulunmaktadır ve bu bakımdan sosyoloji teolojyi tayin etmektedir.⁹⁴ Fakat bunun anlamı, teolojik tartışmaların sosyolojik nitelikli yapılması değildir; çünkü sosyal bilimsel nitelikli teolojik tartışmalar dinin temel iddialarını işlevsizleştirmektedir.⁹⁵ Bu bakımdan Müslümanların modern dünyada yaşıyor olmak ve modern tüketim kalıplarına alışkın olmak itibarıyla sosyal bilimlerin kapsamı içine girecek ihtiyaçları edindiklerini saptamak gerekmektedir. Bundan sonra söz konusu ihtiyaçların hüviyeti ve muhtevası önemli olmaktadır. Bu noktada dünya Müslümanlarının birbirleriyle İngilizce konuştuklarını anımsamak kayda değerdir.

Günümüzde kadından çevreye, doğanın kavranışından dinin toplumsal yaşamdaki araçsal rolüne ve ulus devletlerin varlığından küresel ekonominin karşı konulmaz belirleyiciliğine kadar birçok sorun sosyal bilimler tarafından ele alınmaktadır. Müslüman toplumlar da bu sorunlara bigâne kalmış değildirler ve çoğunlukla oryantalizmin etkisiyle edinilen psikolojik gereksinimler zamanla yerel kültürler tarafından onaylanarak benimsenilmişlerdir. Ekonomi, özgürlük, kadın, savaş, silah, şiddet, demokrasi, doğa ve çevre gibi birçok temel modern tema artık Müslümanların dünya tasavvurlarını yönlendiren kavramlar olarak iş görmektedirler. Tıpkı modernleşmiş Kıta Avrupa'sı ve Kuzey Amerika kültürlerinde olduğu gibi aile, kadına şiddet, insan hakları ve sosyal adalet gibi sorun bağlamlarının neredeyse tümü Müslüman toplumsalıkları da ilgilendirecek boyutta içerilmiş bulunmaktadır. Sözgelimi İslâm hukukunda (fıkıh) bir İslâm devletinin anayasasının nasıl olabileceği veya evliliği oluşturan iki insan unsurunun birbiriyle ilişkilerinin nasıl ayarlanabileceği “günümüz meseleleri” başlığı altında tahlil edilmeye çalışılmaktadır.⁹⁶ Yenidünyanın teknolojik imkânları olarak cep telefonları ve internetteki sanal ortamların İslâmî yaşama girmesiyle beraber söz konusu güncel meselelerde sosyal bilimsel verilere ve istatistiklere ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Müslümanlar son zamanlarda doğrudan dinî gerekçelerle değil, toplumsal yaşamdan zevk alabilmek için hayatı temellük edinmeye başlamış ve bu da içtimaî hayatta birtakım yeni müşküllerin ortaya çıkmasını intaç ettirmiştir. Moda eskisi gibi İslâm'a uygunluğu tartışılacak bir konsept değildir; artık o, Müslümanca yaşamın vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiştir. Cami inşasında klasik modelleri taklit artık Müslümanları tatmin etmemektedir; çünkü modernliğin getirdiği ilginçlik ve yenilik gereksinimi Müslüman bireyler tarafından sahiplenilmektedir. Son iki örnek izlekle beraber İslâmî sanat anlayışının yerine Müslümanların yapabilecekleri modern sanatın hüviyetinin tartışılmaya başlanması kaçınılmazdır. Modern sanatın ve özellikle müziğin İslâm'a uygunluğuyla ilgili tartışmalar, yeni Müslüman bireylerin sanat ve müzik gereksinimlerinin üzerini örtememektedir. Mesela, günümüzde reddedilen tasavvuf müziğinin yerine ilahî olarak hâlâ arabesk beste-

ler tercih ediliyorsa, bunun nedeni gerçek gereksinimlerin göz ardı edilmesi olmalıdır. Müzikle ilgili gerçekçi bir çalışma olmadığından Müslüman gençler genellikle modanın etkisinde hareket etmektedirler. Bu bakımdan Müslümanların yeni medenî ihtiyaçlarının mevcudiyeti tartışmaya yer açmayacak şekilde varittir. Söz konusu medenî ihtiyaçları yönlendiren dil, sosyal bilimlerden geldiği için örfte değer veren İslâmiyet'in kendi sosyalbilim formasyonunu tedavüle sokması gerekmektedir. Burada idare etmek için sosyal bilim ilkesiyle değil, ihtiyaçlar nedeniyle sosyal bilimler için sosyal bilim ilkesiyle hareket etmek lazımdır.

Günümüzde Müslüman toplumlarda gerçekten de insan hakları ve özel olarak kadının toplumsal konumuyla ilgili ihlaller yaşanmaktadır ve bu ihlallerin çözümü sadece Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamberin hadislerine başvurularak İslâm'ın en iyiyi emrettiğinin ideolojik olarak seslendirilmesi ile temin edilemez. Sosyal bilimlerde yer alan kuramsal muhtevaların hüviyetlerinin ve işlevlerinin çözülmesi gerekmektedir. Bunlar çoğunlukla sistem eleştirisi olarak iş görmektedirler. İslâmiyet ile Müslümanlığın arasının açılması söz konusu olmakla beraber burada modern Müslümanların yeni karşılaşmalarının tahlil edilmesi ve çözülmesi gerekmektedir. Bunun anlamı, İslâmî bir sosyalbilim değildir; çünkü sosyalbilim için öngörülecek böyle bir nitelendirme onu asıl işlevinden mahrum edecektir.⁹⁷ Burada etrafında dönülmesi gereken merkez, Müslümanların reel ihtiyaçları olması gerekmektedir. Söz konusu ihtiyaçlar çözülmediği takdirde İslâm'ın asıl kaynaklarının da Müslümanlık için bir anlamı kalmayacaktır. Buna göre sosyal bilimler Müslümanlar için gerçek bir ihtiyaçtır; çünkü bu bilimlerin kapsamına giren sorunlar artık Müslümanların da müşterek müşküllerine karşılık gelmektedir. Böylece Müslümanların bir sosyalbilim üretmeleri gereği ortaya çıkmaktadır. Modern sosyalbilimsel anlamların sağladığı tazammunlar gitgide geleneksel kurumların arkasında işgören anlamların sağladığı mana tazammunlarına yaklaştırılarak bu konuda İslâmî kaygının korunması sağlanabilir. Fakat her halükârda sosyal bilimler, Müslümanlar için ivedi bir gereksinimdir.

Sosyal Bilimler ve Hakikat

Burada tahlil edilmesi gereken önemli bir nokta da sosyal bilimlerin ortaya koyduğu kuramsal ve uygulamaya dönük bilgi muhtevalarının birer hakikat olarak alınıp alınamayacaklarına ilişkindir. Sosyal bilimlerin teolojik veya itikadî yansımalarından dolayı bu nokta önemlidir. Hakikatle olan münasebet bir anlamda klasik İslâmî bilimlere bakışı da etkileyeceğinden kayda değerdir.

Öncelikle modern sosyal bilimlerin, modern felsefede görünür olduğu üzere insanî hakikate ilişiksiz olduğunu belirlemek gerekmektedir. Bir bilgi evre-

ninden diğerine değişmeyen evrensel doğruların sahiplenilmesi dışında modern sosyal bilimlerin hakikatle ilgili bir iddiaları bulunmamaktadır. Burada biz hakikatin, insanî tüm sorunlara anlam veren kesin gerçeklik tanımından yola çıkıyoruz.⁹⁸ Aksi takdirde sözgelimi çağdaş yazarlardan Martin Heidegger hakikati, insanın keşfettiği dünya olarak tanımlamaktadır ve onun işarette bulunduğu hakikat içerimi alışılmış hakikat kaygısına tekabül etmemektedir.⁹⁹ İslâmiyet söz konusu olduğunda hakikat, ilahî mükemmellikteki kesin gerçekliğin bizzat kendisine karşılık gelmektedir ve İbn Sînâ'ya (980-1037) göre biz bu manada bir masanın veya herhangi bir fiziksel varlığın bile hakikatine erişemeyiz. Çünkü isimlendirmeye edinilen anlam ile gerçeklikte var olan anlam yeterince tüketilememektedir.¹⁰⁰ Kastedilen hakikat manasında fizik ve başka deneysel bilimlerin bile yeterince yol almış olduklarını söylemek güç görünmektedir.¹⁰¹ Sosyal bilimler söz konusu olduğunda esas olanın, görünür insanî sorunun çözümlenmesi olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu manada sosyal bilimler somut insanî problemlerle uğraşırlar ve onların görevi evrensel hakikatlere ulaşmak değildir. Daha önce değinildiği üzere nesnellik sorununu yeterince çözememiş sosyal bilimlerin hakikat müşkülüyle uğraşması beklenmemelidir.¹⁰² Bu durumda sosyal bilimlerin bulguları insanî kanun mesabesinde veya evrensel hakikat düzeyinde değerlendirilmemelidir.

Esasen sosyal bilimler, hâlihazırda var olan insanî sorunu, eldeki kavramlar çerçevesinde ve verili kuramsal şablonların elverişli kıldığı sınırlarda kalarak çözümlenmeye çalışmaktadır. Sosyal bilimlerden edinilen bulguları teolojik meselelerle yarıştırmamak veya onları itikadî hakikatler gibi sahiplenmemek lüzumu söz konusudur. Mesela uygarlık tarihinin yakın zamana dönük verileri bazı ırkların diğerlerinden daha gelişmiş bir tecrübeye sahip olduğunu gösterebilir ve bu durumda uzmanlar bazı milletlerin medeniyet kurma istidadına sahip bulunmadıklarını öne sürebilir. Reel politikte bu bulgunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir; fakat söz konusu bulgunun bir hakikat olarak alınması (idrak) durumunda Kur'an'ın Yahudi medeniyeti ile ilgili haber verdikleri yanlışlanmış olacaktır. Çünkü Yahudiler, daha önce üstün bir uygarlığa sahip olmadıkları halde, ayrıca medeniyet kurma gibi bir istidat onlarda hiç görünmediği ve Mısır'da köle olarak yaşadıkları halde üstün nitelikli bir siyasaya erişmiş bulunmaktadırlar. Kur'an bu noktaya özellikle değinmektedir.¹⁰³ Böylelikle kastedilen bilgi ile inanç arasında bir alan ayırımına gitmek değildir; ama her kavramı ve bilgi dalını anlamlı olduğu işlevle değerlendirmek gerekmektedir. Sosyal bilimlerin işlevi, insanî sorunları önce teşhis etmek, sonra da bunların çözümlerini mümkün alternatifleri vaz ederek tahlil etmektir. Modern dönemde Müslümanların içtimaî ihtiyaçlarını giderecek müesseseler olarak düşünülebilecek olan sosyal bilimlerin verilerinin birer hakikat olarak alınmaması gerekmektedir.

Sonuç Yeri

Bu alışmada Őimdiye değin birbirinden farklı iki dünya tasarımıının insana dair bilgi tazammunları üzerinde durulmuştur. İşlmiyet'in insandan anladığıyla modern sosyal bilimlerin insandan anladığının aynı olmadığı ve söz konusu iki alanın birbirine eklenmesinin de pek olanaklı olmadığına işaret edilmiştir. Bu arada iki insan içeriminin (tazammun) hlihazırdaki ortak insanî tecrübelere göre nerede durduğunun yeterince denetlenebilmesi için önceden yenednyadaki insanın tanımını da yapılmıştır. Yenednyadaki insan tanımına göre Müslüman insanın nerede durduğu ve aynı kapsamda bu insanın sosyal bilimlerle münasebeti üzerinde de durulmuştur. Şimdi herhangi bir tekrardan kaçınmak kaydıyla bulgularımızı sunmamız uygun olacaktır.

Yenednyada insan, biyolojik olarak lmemek için, zihinsel olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun farkında olan varlıktır. İnsan, mevzubahis olan farkındalığını gerçekleştirmek üzere çıkar kavramını yaratmakta ve dilsel göstergelerle çıkarlarını bazen gizlemekte, bazen ifşa etmektedir. Kur'an, insanın gerçek çıkarlarını reddetmemektedir. İşlm'in kutsal kitabı bunların her insanı mümkün olduğunca az mutsuz edebilecek tarzda yapılandırılabilceğini öngören ahlâkî bir iddiaya sahiptir. Kur'an ilahî bir temelle yeniden ürettiği gerçek insan olgusunu, herhangi bir idealizme yaslanmaksızın asgari mutluluğun evrensel paylaşımıyla zmeye çalışmaktadır. İşlm medeniyetinin görünür kurumsallıkları olarak bütün bir İşlm geleneğini ve onda yer alan her bir unsuru bu kapsamda değerlendirmek ve olumlamak gerekmektedir. Sosyal bilimlerde insanın yer alan gerçeklikleri asgari itirazlara izin verecek lde zmlenmek ve mümkün olduğunca yönlendirmek amacına matuftur. Sosyal bilimlerde bütün insanların mutlu olabileceğini kabul eden st bir aklın varlığını reddetmektedir. Varoluşsal sorunlar bağlamında önemli kusurları bulunan sosyal bilimlerde yine de insanî sorunların halledilmesiyle ilgili modern bir yol olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Hem İşlm'in insan kavrayışı hem de sosyal bilimlerin insan kavrayışı, hlihazırdaki insan konseptine yeterince yakın değildir. Günümüzde Müslüman bireylerin de İşlm bir insan tanımından ziyade gerçekçi insan tanımına yakın bir görünüm arz ettiklerini teslim etmek gerekmektedir. Bunun manası, Müslümanlar da modern dönemde öncelikle çıkarları için var olmaktadır.

Özellikle son zamanlarda kapitalizme veya liberalliğe uyum sağlamış Müslüman bireylerin ve toplumların bu tercihinden menfi bir mana çıkarmamak gerekmektedir. Çünkü çıkarları için yaşamak insanın tabii gerçekliğidir ve söz konusu gerçeklik nötr bir olgudur. İşlm'in modern müntesiplerinin çıkarlarını gözeterek var olmaları başka ahlâki varoluşlara göre değerlendirilmek istenildiğinde öncelikle hangi tarafın ortak insanlığa ne kadar az kötülük ettiğine bakılması icap etmektedir. Müslümanların çıkarları için yaşıyor olmaları nedeniyle birtakım modern ihtiyaçlara sahip olmaları olağandır. Modern

Batı'nın düşünce ve uygulama düzeyinde olumlandığı her insanî tecrübede modern gereksinimlerin varlığı da kaçınılmazlaşacaktır. Buna göre modern Müslümanların, ancak sosyal bilimlerden istifade edildiği takdirde doğru teşhis edilerek çözümlenebilecek sorunları bulunmaktadır. Sosyal bilimlerin ihtiyaçlarla olan münasebeti üzerinde düşünülürken pragmatik hareket edilmesi ve ahlâkın nihai noktada göz önünde bulundurulması isabetli olmalıdır. Çünkü evrensel insan ilişkileri özelinde çıkar yönetimi ortak bir ölçüt tarafından yönetilmemektedir ve birçok bağımsız değışkene göre dünyayı ayarlama idealine nispetle her bir toplumun kendi çıkarlarıyla hareket etmesi daha az yorucu görünmektedir. Bu meyanda Müslümanların modern sorunlarının çözümlenmesinde sosyal bilimlerden istifade etmek gerekmektedir. Bu noktada Kur'ân'ın yapacağı katkı, sosyal bilimcilerin yapacakları yorumların, modern Batı'da görünür olduğunun aksine, hem kendileri hem de takipçileri tarafından mutlaklaştırılmamasını engellemek bakımından olabilir. Çünkü çağdaş Batı'da sosyal bilimciler kendi yorum deneyimlerini genellikle evrensel olarak kavramakta ve öznel çıkarımlarına tarih-üstü bir konum yüklemektedirler. Bir yerde ihtiyaçlar varsa onların temini de söz konusu olmalıdır ve İslâm'ın kutsal kitabına göre mühim olan ihtiyaçların gerçekten gideriliyor olmasıdır. Sosyal bilimler modern Müslümanların gerçek ihtiyaçlarını giderdiği nispette Kur'an'da ve İslâm medeniyetinde görünür olan İslâm'a uygun olacaklardır. Çünkü İslâm'a göre de her şey öncelikle insan içindir. Bunu basit dünyevileşme deneyimleriyle karıştırmamak gerekmektedir. Müslümanlar öncelikle kendi meşru faydalarını (çıkara) düşünerek hareket etmek durumundadırlar.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda İslâmiyet'in özel alana hapsedilmesini öngörmeyen ve öncelikle Müslümanların gerçek ihtiyaçlarını temin eden bir sosyal bilim anlayışının ortaya konulması icap etmektedir. Sosyolojik durum teolojik muhtevayı etkileyebilir; ama İslâm itikadının sosyolojiye dönüşmemesi gerekmektedir. İslâmiyet'in mekân ve zaman anlayışı, insan ve evren anlayışı, Allah üzerinden aslında gerçekçi insana yönelik olarak tasarlanmıştır. Bu nokta herhangi bir üstünlük olarak değil; ama bir avantaj olarak alınmalıdır. Müslümanların modern dönemde önemli sorunları bulunmaktadır. Bunların halledilmesinde sosyal bilimlerden faydalanılmalıdır. Fakat bu yapılırken öncelikle İslâm'ın modern müntesiplerinin sorunları göz önünde bulundurulmalıdır. Burada öncelikli olan İslâm'ın modern dünyada Müslüman olmayan insanlara ne önerdiğini ortaya koymak olmamalıdır. Çünkü Müslümanların hayatta kalma ve kendi iç sorunlarını çözmeye ilgili önemli sıkıntıları bulunmaktadır. Kur'an'ın sosyal bilimlerle münasebetini tartışırken buradan hareket etmek gerekmektedir. Ayrıca sosyal bilimlerin bir hakikati öngörmediğini; onun mevcudiyet vasatının, insani gereksinimlerin giderilmesiyle sınırlı olduğunu hep hatırdta tutmak icap etmektedir. Sosyal bilimler hakikat olarak alındıklarında Müslümanların onlardan faydalanabilmesinin bir yolu bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*; çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2010
- Ahmed, Ekber S., *İslâm ve Antropoloji*; çeviren: Bedri Gencer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*; çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003
- Arslan, Abdurraman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2012
- Arslan, Ahmet, Başlıksız Sunum, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*; yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007
- Basalla, George, *Teknolojinin Evrimi*; çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000
- Baudrillard, Jean, *Simülaklar ve Simülasyon*; çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 5. Basım, 2010
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*; çevirenler: Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004
- Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*; çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2010
- Beat, Patrick, *Sosyal Bilimler Felsefesi*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2010
- Calhoun, Craig, ‘Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık’, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2008
- Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*; çeviren: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2010
- Derrida, Jacques, *Gramatoloji*; çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011
- Descartes, René, *A Discourse on Method*; çeviren: John Veitch, London: The Temple Press, 1949
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*; çeviren: Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993
- Durand, Jean-Pierre, *Marx’ın Sosyolojisi*; çeviren: Ali Aktaş, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı, 2002
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*; çeviren: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Baskı, 2004
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999
- Foucault, Michel, ‘Aydınlanma Nedir?’, *Özne ve İktidar* içinde; çevirenler: Işık Ergüden, Akınhay, Osman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*; çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011
- Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*; çeviren: K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996
- Gazzâlî, *el-Münkizü mine’l-Dalâl*; tahkik: Mektebetü’n-Neşri’l-Arabi, Dımaşk: Mektebetü’ş-Şarki’l-Arabî, h. 1358/m. 1939
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 20

Notlar

- 1 Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çeviren: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2010, s. 265-324.
- 2 Descartes, René, *A Discourse on Method*, çeviren: John Veitch, London: The Temple Press, 1949, s. 4, 12, 20-25, 49.
- 3 David, Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009, s. 314-320
- 4 Derrida, Jacques, *Gramatoloji*, çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011, s. 75 vd., s. 362 vd.
- 5 Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çevirenler: İlknur Aka- İbrahim Turan, İstanbul: YKY, 4. Basım, 2010, s. 68-72.
- 6 Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis yayınları, 5. Basım, 2008, s. 27, 31, 137, 171-173. Bu konuda güzel bir tahlil için bkz. Ali Utku, *Ludwig Wittgenstein*, İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2009, s. 27 vd.
- 7 Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 100-101. Bu konuda faydalı bir analiz için bkz. Saul A. Kripke, *Wittgenstein Kuralları ve Özel Dil*, çeviren: Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 81 vd.
- 8 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 11.
- 9 Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çevirenler: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya, İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Baskı, 2010, s. 19.
- 10 Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 125-129.
- 11 Foucault, Michel, 'Aydınlanma Nedir?', *Özne ve İktidar* içinde; çevirenler: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011, s. 185-186.
- 12 Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 281 vd.
- 13 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 119-137, 271, 352, 395-401.
- 14 Rawls, John, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, çeviren: Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2006, s. 133-141.
- 15 Derrida, *Gramatoloji*, s. 461.
- 16 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 389.
- 17 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tahkik: Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Meârif, 1978, c. II, s. 869.
- 18 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 273-275.
- 19 Bkz. Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çeviren: Nami Beşer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 68, 149-154.
- 20 Bkz. Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 51 vd.
- 21 Bkz. Trigg, Roger, *Akıcılık ve Bilim*, yayına hazırlayan: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004, s. 127-155; Pipes, Richard, *Komünizm'in Kısa Tarihi*, çeviren: Orhan Düz, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005, s. 143-155; Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çeviren: Ali Aktaş, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 102-107; İncil, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 9. Basım, 2010, Matta 6, s. 14; Kur'an-ı Kerim, Zuhuruf suresi, 43/32.
- 22 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 354-395.
- 23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 231-243. Bu son sayfada Heidegger, ebedi hakikatlerin varlığı düşüncesinin, hala kurtulamadığımız Ortaçağ Hıristiyan teolojisinin artığı olduğunu öne sürmektedir.

- 24 Habermas, Jürgen, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları, çeviren: İlkur Aka, İstanbul: YKY, 3. Baskı, 2005, s. 181-226. Burada Habermas, vicdanın otonom varlığını reddetmekte ve neticede ahlaki pragmatik bir söylem olarak almaktadır.
- 25 Hobbes, Thomas, *Leviathan*; çeviren: Semih Lim, İstanbul: YKY, 9. Baskı, 2011, s. 81.
- 26 Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*; çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2010, s. 51-54; karşılaştırmak için bkz. a.mlf., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*; çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2003, s. 99-117.
- 27 Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*; çeviren: Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010, s. 21-42, 86-94.
- 28 Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*; çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2000, s. 29-33.
- 29 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 291-294.
- 30 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 328.
- 31 Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*; çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 5. Basım, 2010, s. 180.
- 32 Bkz. Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*; çevirenler: Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004, s. 60-78.
- 33 Bkz. Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*; çevirenler: Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 50 vd.
- 34 Fâtır sûresi, 35/43; Fetih sûresi, 48/23.
- 35 Tîn sûresi, 95/4.
- 36 Zâriyat sûresi, 51/56.
- 37 Ra’d sûresi, 13/28.
- 38 Mülk sûresi, 67/2.
- 39 Enbiyâ sûresi, 21/35.
- 40 İsrâ sûresi, 17/15.
- 41 Nisâ sûresi, 4/28; İsrâ sûresi, 17/11.
- 42 Sâd sûresi, 38/24.
- 43 Bakara sûresi, 2/13; Zuhruf sûresi, 43/15.
- 44 Zuhruf sûresi, 43/32.
- 45 Rûm sûresi, 30/30.
- 46 Âl-i İmrân sûresi, 3/19.
- 47 Bakara sûresi, 2/143.
- 48 A’raf sûresi, 7/181; Enfâl sûresi, 8/39.
- 49 En’âm sûresi, 6/151-153.
- 50 Nisâ sûresi, 4/58,135;
- 51 Zemahşeri, *Tefsîrül-Keşşâf*; tashih: Muhammed Abdüsselam Şâhin, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1424/m. 2003, c. I, s. 562-563.
- 52 Mâide sûresi, 5/8.
- 53 Örnek olarak bkz. Serahsi, *Usûlü’s-Serahsi*; tahkik: Ebü'l-Vefâ el-Efgâni, Beyrut: Dârü'l-Fikr, h. 1425-1426/m. 2005, s. 241-244. Modern dönemlerde sanıldığı gibi İslâm itikadında “din adamlığı” olgusu yoktur, “din bilginliği” vardır. Bu iki kavramın anlam evreni ve uygulama alanı birbirinden çok farklıdır.
- 54 Kur’an-ı Kerim, Asr sûresi, 103/1-3.

- 55 Rorty, Richard, 'Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut', *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde; çeviren ve derleyen: Hüsametttin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 372-375.
- 56 Örnek olarak bkz. Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*; çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2010, s. 29 vd; Ahmed, Ekber S., *İslâm ve Antropoloji*; çeviren: Bedri Gencer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 59 vd.
- 57 Bkz. Wachterhauser, Brice R., 'Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekliyor mu? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer', *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, s. 127.
- 58 Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*; çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 214-219.
- 59 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*; çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 57-64.
- 60 Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 16-17.
- 61 Baert, Patrick, *Sosyal Bilimler Felsefesi*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 13.
- 62 Bkz. Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 72-73.
- 63 Bu tanımı destekleyen bir sosyal bilim analizi için bkz. Calhoun, Craig, 'Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık', *Sosyal Teori ve Sosyoloji*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 83-111.
- 64 Said, Edward W., *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*; çeviren: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2006, s. 350.
- 65 Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, s. 228-232.
- 66 Bkz. Said, Edward W., 'Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları', *Kış Ruhu* içinde; çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 60-61.
- 67 Örnek olarak bkz. Masterson, James F., *Kişilik Bozuklukları*; çevirenler: Betül Taylan Bozkurt, Tuğrul Veli Soylu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 21 vd.
- 68 Bu konuda örnek bir tahlil olarak bkz. Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*; çeviren: Hüsametttin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Baskı, 2004, s. 333-335.
- 69 İslâm'ın kutsal kitabına göre bu din hep var olan gelen dindir. Aniden ve belirli bir tarihte ortaya çıkmış bir din değildir. Bkz. Âl-i İmrân sûresi, 3/19.
- 70 Bkz. Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 22 vd.
- 71 Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 22.
- 72 Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*; çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 134-138.
- 73 el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, s. 395.
- 74 İslâmoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 15. Baskı, 2009, s. 9-14.
- 75 Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2010, s. 349-355. Günümüzde Türkiye örneğinde Türk Müslümanların yurt içindeki nüfus dengesizliğinden söz etmeleri ilginç bir ayrıntıdır. Nüfus artış yoğunluğunu kontrol eden Türk nüfusu, başka etnik grupların nüfus yoğunlukları karşısında gerilemiştir.
- 76 Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, s. 281-283.
- 77 Arslan, Ahmet, Başlıksız Sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*; yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010, s. 155-199.
- 78 Basalla, George, *Teknolojinin Evrimi*; çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000, s. 177-178.

- 79 Said, 'Dünya, Metin ve Eleştirme', *Kış Rubu* içinde, s. 126-127.
- 80 Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, s. 281-283.
- 81 Âl-i İmrân sûresi, 3/139.
- 82 Zemahşerî, *Tefsîrî'l-Keşşâf*, c. I, s. 409-410.
- 83 Müteferrika, İbrâhim, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usuller*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2000, s. 23, 42.
- 84 Adorno, Theodor W., Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, s. 29 vd.
- 85 Şu iki kaynağın muhtevası söz konusu vakıanın misalidir. Bkz. Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji*, çeviren: Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001; Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- 86 Önemli bir tefsir akademisyeni olan M. Said Şimşek'in eleştirileri örnek olarak anılabilir. Bkz. <http://www.f5haber.com/postmedya/akp-dindardi-devletci-oldu-haberi-3169883/> (erişim tarihi: 03/08/2012).
- 87 Örnek bir işleyiş olarak bkz. Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993, s. 353-360.
- 88 Karşılaştırmak üzere bkz. Ahmed b. Mübârek, *el-İbrîz*, tahkik: Muhammed Beşir Hasan el-Hâşimî, Beyrut: Dârü Sâdir, h. 1424/m. 2004; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çeviren: K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- 89 Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 1-18; Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çeviren: Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayıncılık, 2008, s. 1-7.
- 90 Bu konuda güzel bir inceleme için bkz. Arslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2012.
- 91 Şavkay, Tuğrul, *Dil Devrimi*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002, s. 51-89.
- 92 Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, s. 417.
- 93 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 27-28.
- 94 Turner, *a.g.e.*, s. 161
- 95 Turner, *a.g.e.*, s. 101
- 96 Anılan örneklerin analiz edildikleri örnek pasajlar için bkz. Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, c. I, s. 96-101; a.mlf., *Anahatlarıyla İslâm Hukuku 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, t.s., s. 171-174; a.mlf., *Anahatlarıyla İslâm Hukuku 2*, İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2000, s. 69 vd; a.mlf., *İslâmın Işığında Günün Meseleleri 3*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 168-185.
- 97 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 25-26.
- 98 Bu tanım Gazzâlî'nin tercih ettiği bir tanımdır. Bkz. Gazzâlî, *el-Münkezzü mine'd-Dalâil*, tahkik: Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, Dimaşk: Mektebetü's-Şarki'l-Arabî, h. 1358/m. 1939, s. 108-109.
- 99 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 232.
- 100 İbn Sinâ, *Kitâbü'l-Ta'likât*, tahkik: Hasan Mecid el-Ubeydî, Dimaşk: et-Telvîn, 2008, s. 105-107.
- 101 Bkz. Penrose, Roger, *Büyük Küçük ve İnsan Zibni*, çeviren: Cenk Türkman, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2. Baskı, 2005, s. 111-157.
- 102 Sosyal bilimlerde nesnellik sorunuyla ilgili bir tahlil için bkz. Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, s. 64-71.
- 103 Bakara sûresi, 2/122.