

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**İSLAM DÜNYASINDA BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ
GİRİŞİMLERİNİN SOSYOLOJİK ZEMİNİ**

ÖMER SİNA TEKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF DR. MEHMET AKGÜL**

KONYA – 2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Sina Tekin		
	Numarası	21810201029		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Tezin Adı	İslam Dünyasında Bilginin İslamileştirilmesi Girişimlerinin Sosyolojik Zeminini			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan İslam Dünyasında Bilginin İslamileştirilmesi Girişimlerinin Sosyolojik Zeminini başlıklı bu çalışma 20/01/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Mehmet AKGÜL	
2	Doç. Dr.	Mustafa Derviş DERELİ	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Ali BAYER	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Sina Tekin		
	Numarası	21810201029		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Tezin Adı	İslam Dünyasında Bilginin İslamileştirilmesi Girişimlerinin Sosyolojik Zemini			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ömer Sina TEKİN



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Sina Tekin		
	Numarası	21810201029		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Tezin Adı	İslam Dünyasında Bilginin İslamileştirilmesi Girişimlerinin Sosyolojik Zemini			

Bilginin İslamileştirilmesi, Batılı bilim anlayışını İslami açıdan uygun hale getirme maksadıyla on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bir girişimi ifade eder. Bu çalışmada “bilgi neden İslamileştirilmek istenmektedir?” sorusu esas problemi oluşturmaktadır. Çalışmada hem bu soru üzerine hem de bu yolda gösterilen çabaların imkan ve yöntemi üzerine din sosyolojisi çerçevesinde analiz etmek ve bu çabalara yön veren dini-sosyolojik arka planı tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu araştırmada yöntem olarak, literatür taraması kullanılmıştır. 2025 yılına kadar elde edilen bu veriler, din sosyolojisi zemininde değerlendirilerek aralarındaki bağlantılar ortaya konulmuş ve genellemelere ulaşılmıştır. Bu noktada öncelikle modern bilimin/bilginin tarihi ve genel yapısı betimlenmiş ve Bilginin İslamileştirilmesi teorisyenlerinin tezleri incelenmiştir. Ardından bilgi sosyolojisi başlığındaki incelemeler neticesinde özellikle sosyal bilimler kapsamındaki bilginin sosyal olarak inşa edilebilen bir yapıya sahip olduğu ortaya konmuştur. Bunun üzerine bilim yapan kimsenin hiçbir zaman sosyal bir boşlukta bulunmadığı ve dolayısıyla da ürettiği bilgiye içinde bulunduğu kültür ve değer yapısını yansıttığı neticesine varılmıştır.. İncelemeler sonrası Bilginin İslamileştirilmesi fikri imkan dahilinde görülmüş ve İslam Bilimi için önemli bir basamak olduğu neticesine varılmıştır. Her ne kadar tüm teorisyenlerin temelde aynı amaç uğruna çabaladıkları görülse de İslamileştirme teorileri arasında İsmail Raci Faruki’deki gibi Batılı değerleri taşıyan modern bilgiyi İslami yapma çabasının doğru sonuçlar vermeyeceği düşünülmektedir. Bunun yerine İslamileştirmenin başta paradigma oluşturulduktan sonra ona sahip kimselerin Batıya alternatif bilgi üretimi yapması ile gerçekleştirilebileceği fikrinin İslam Bilimi oluşturma yolunda daha sağlıklı bir adım olabileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Bilgi, Bilginin İslamileştirilmesi, Bilgi Sosyolojisi, Fenomenoloji



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ömer Sina Tekin		
	Student Number	21810201029		
		Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Title of the Thesis/Dissertation	Sociological Base of the Attempts of the Islamization of Knowledge			

The Islamization of knowledge refers to an attempt that emerged in the ninth century with the aim of making the Western understanding of science suitable for Islam. This constitutes the fundamental problem of the question “why is the Islamization of knowledge desired?”. The study aims to comprehensively analyze the access of religion through the possibilities and methods of efforts that can be used on this question and in this way, and to determine the religious-sociological background that directs these efforts. Literature review was used as a method in this research. These data obtained until 2025 were evaluated on the basis of religious warmth, distinctions were revealed and generalizations were reached. At this point, first of all, the historical and general structure of modern science/knowledge was described and the theses of the theorists of the Islamization of Knowledge were found. In addition, as a result of the examinations at the beginning of the information process, it was revealed that it has a socially constructible structure, especially within the scope of social sciences. Thereupon, it was concluded that science never has a social content and that the culture and values included in the information presented in general are reflected. Although it is seen that all theorists strive for the same goal, the modern characteristics that include Western values among the Islamization theories, such as those of Ismail Raci Faruki, show that the effort to make Islam will not yield the right results. Instead, the idea that Islamization can be realized by first including a paradigm and then producing alternative knowledge to the West by the person who has it, has been reached in order to take a healthier step in the process of creating Islamic Science.

Keywords: Sociology of Religion, Knowledge, Islamization of Knowledge, Sociology of Knowledge, Phenomenology

İÇİNDEKİLER

Özet	ii
İçindekiler.....	iv
Kısaltmalar Listesi.....	vi
Önsöz.....	vii
Giriş.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKAPLAN

1.1. Bilgi Nedir?	8
1.2. “İslamileştirme” Kavramı	8
1.3. Modern Bilgi Üretiminin Tarihsel Süreci	9
1.3.1. Reform	17
1.3.2. Rönesans	18
1.3.3. Modern Bilimin Batılı Karakteri.....	26
1.3.4. Modern Bilimin Eleştirel Sürece Girmesi	31

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN/BİLİMİN TOPLUMSALLIĞI

2.1. Sosyolojik Gerçekliğin İnşası ve Bilgi Sosyolojisi.....	38
2.2. Sömürgeleştirme ve Sanayileştirme.....	48
2.3. Modernleş(tir)me ve Sekülerleşme	49
2.4. Eğitim Politikaları.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ”

3.1. İslam Dünyasının Bunalımları	53
3.2. Bunalımın Kaynakları.....	60
3.3. Bilginin İslamleştirilmesi Teorisyenleri ve Tezleri.....	68
3.3.1. İsmail Raci Faruki.....	68
3.3.2. Fazlur Rahman	81

3.3.3. Seyyid Hüseyin Nasr	84
3.3.4. Ziyaüddin Serdar.....	88
3.3.5. Nakib El-Attas	90
3.4. Teoriye Yönelik Kritik ve Katkılar	95
3.5. Bilginin İslamileştirilmesi ve İslamilik Referansları	101
Sonuç ve Değerlendirme.....	106
Kaynakça	110

KISALTMALAR LİSTESİ

- a.g.e.** Adı geçen eser.
a.g.t. Adı geçen tez.
bkz. Bakınız.
C. Cilt.
Çev. Çeviren.
Ed. Editör.
S. Sayı.
s. Sayfa.
ss. Sayfadan sayfaya.
vd. Ve devamı.
Vol. Volume
Yay. Yayınları.
Y. Yıl.

ÖN SÖZ

İnsan, bu dünyada gözünü açtığı günden beri bilme eylemi ile bir şekilde meşgul olmuştur. Bu eylem, çoğunlukla tüm süreçleri farkında olunmadan gerçekleşebileceği gibi insanlar tarafından sistematik bir biçime sokularak da gerçekleşebilir. Fakat bu çalışmada inceleme konusu yapılan şey, üzerine düşünülmüş ve çeşitli sistematik ifadelerle dökülmüş biçimiyle bilginin kendisi ve onun süreçleridir. Bilgiye dair çok çeşitli sistemler ve teoriler ortaya atılmış, tarih boyunca bu mesele farklı dönemlerde farklı paradigmlar ile işlenmiştir. İnsanlığın bir dönemi için rağbet gören yöntem, o çağın sorularına cevap verebilecek biçimde sistematize edilen yöntem olmuştur. Ancak zamanın akışı içinde o da yerini, yeni durumlara uygun yöntem ve bilgi anlayışlarına bırakmaktadır.

Bu çalışmada bilgi metodolojisi ve bilgiye dair yaklaşımlar noktasında gelişerek ve değişerek oluşan mükteşebat içerisinde birkaç yüzyıldır teşekkül etmekte olan Bilginin İslamileştirilmesi teorisi incelenmiştir. Çalışma, üç ana bölümden meydana gelmektedir. Araştırmanın birinci bölümünde temel kavramsal çerçeveye yer verilmiş ve tarihsel arka plan olarak da bu düşüncenin içine doğduğu modern bilim çağının atmosferi tasvir edilmiş ve modern bilgi eleştirilerine yer verilmiştir. İkinci bölümde bilgi sosyolojisi ve gerçekliğin sosyal inşası çerçevesinde fenomenolojik yaklaşım üzerinden bilginin ve bilgiyi İslamileştirme çabalarının dini-sosyolojik boyutu gösterilmiştir. Üçüncü bölümde ise Bilginin İslamileştirilmesi teorisi, bu düşünce içerisindeki tezler ve düşüncenin genel çerçevesi gösterilerek Bilginin İslamileştirilmesi ile anlaşılmanın ne olduğu ortaya konmuştur. Çalışmanın sonunda Bilginin İslamileştirilmesi için oluşturulan teorilerin imkan ve biçimi sosyolojik temelde tartışılarak sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında tüm aşamalarda göstermiş olduğu destek ve ilgiden dolayı en başta danışmanım sayın Prof. Dr. Mehmet AKGÜL'e teşekkür ederim. Çalışma süreçlerinde her türlü katkıyı sağlayan ve süreç boyunca desteğini eksik etmeyen aileme ve dostlarıma ayrıca teşekkür ederim.

Ömer Sina TEKİN

Konya, 2024

GİRİŞ

a) Araştırmanın Konu ve Problemi

Bilgi meselesi, düşünce tarihinin başından beri sürekli insanlığın zihninde bir problematik olarak yer almıştır. Bilginin kaynakları, doğruluğu, geçerliği, objektifliği gibi pek çok tartışmanın odağında olan bilgi konusu, İslam tarihi içerisinde de en büyük meselelerden birini teşkil eder.

Dünyadaki değişime ve dengelere bağlı olarak bilgi meselesi çok farklı boyutlarıyla farklı tartışmalara konu teşkil etmiştir. Çalışmamızda bilgi konusu dahilindeki en güncel meselelerden birisi olan ve İslam düşüncesinde modernleşme sonrası yakın zamanda ortaya çıkan “Bilginin İslamileştirilmesi” girişimleri ve bu girişimlerin nedenleri üzerinde durulacaktır. Bu girişimler üzerinde bugüne değin lisansüstü alandaki çalışma sayısı oldukça azdır. Yapılan birkaç çalışma ise meselenin daha çok felsefi-epistemolojik boyutları üzerine odaklanmaktadır. Bu çalışmanın temel odak noktası ise meselenin din sosyolojisi bağlamındaki zeminini incelemek ve analiz etmek olacaktır. Bu zeminin genel çerçevesini oluşturan noktalar ise modern çağda İslam dünyasının siyasi ve bilgi noktasındaki hakimiyetini kaybetmesi, Batı’nın bilgi üretimi ve hakimiyetinde yükselmesi ve bu durumun İslam dünyası açısından yarattığı problemlerdir.

b) Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın en temel amacı “Bilginin İslamileştirilmesi” gayesini taşıyan girişimlerin ve önerilerinin neden ve nasıl ortaya çıktığını din sosyolojisi çerçevesinde analiz etmektir. Bilgiyi İslamileştirme uğraşının içerdiği “bilgi neden İslamileştirilmeli?” sorusu üzerinde durarak bu sorunun arkasında ne gibi dini-sosyolojik unsurların etkili olduğunu tespit etmektir. Bu noktada bilgi, İslami bilgi, Bilginin İslamileştirilmesi gibi kavramlar üzerinde durmak ve toplumsal hayat, değerler medeniyet gibi unsurlar ile bilgi arasındaki ilişkilerin analizini gerçekleştirmek hedeflenmektedir. Bu çerçevede bilginin sosyal inşası ve fenomenolojik yaklaşımlar temelinde çalışmanın temel amacına hizmet etmek üzere İslamileştirme girişiminin sosyolojik zeminini incelemek hedeflenmektedir.

c) Araştırmanın Önemi

Daha önce de zikrettiğimiz gibi yapılan literatür çalışması neticesinde ulaşılan sonuca göre Bilginin İslamlaştırılması meselesi üzerinde yapılan akademik çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Bunun yanında meseleye dair bizim hedeflediğimiz gibi sosyolojik açıdan yaklaşmak suretiyle özel olarak toplumsal bir analize odaklanan bir çalışmanın bulunmadığını söyleyebiliriz. Çalışmanın, diğer çalışmalara ilaveten bu açıdan önemli açılımlar getirebileceği kanaatindeyiz. Ayrıca İslam düşüncesinin Bilginin İslamlaştırılması ve reformasyon gibi arayışlarının pek çok boyutu olduğu varsayımından hareketle bunun din sosyolojisi bağlamında incelemesini yapmanın da gerekli ve öneme haiz olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla kanaatimizce bu analiz, gerçekleştirilmesi durumunda konuyla ilgili literatüre ve düşünce faaliyetlerine katkı sağlayacaktır.

d) Sınırlılıklar

Araştırmanın konusunu bir düşünce hareketi veya bir teori biçiminde ifade edilen “Bilginin İslamlaştırılması” oluşturmaktadır. Bu çalışma için gerçekleştirilen literatür taraması 2025 yılına kadarki çalışmaları kapsamaktadır. Bilginin İslamlaştırılması, “İslam Dünyası” kaydıyla geniş bir kapsamda incelenmiştir. Çalışma için kaynaklara ulaşma konusunda sınırlayıcı bir durum bulunmamaktadır. Bunun dışında çalışmanın problem ve tartışmalarının kapsamı için esas belirleyici, konuya bağlı kavram ve problematiklerin sınırları olacaktır.

e) Yöntem

Bir çalışmada yöntemin ifade ettiği şey, en genel manada araştırma için toplanması hedeflenen veri türüne uygun aracın seçilmesi ve toplanan verilerin analizidir. Bilginin İslamlaştırılması teorisi üzerine yapılacak çalışmada meselenin süreçlerinin ortaya konulması ve konu dahilindeki kavramlar arasındaki ilişkileri analiz ederek tutarlı bağıntılar oluşturulması hedeflenmektedir.

Bu çalışmada yöntem olarak literatür taraması kullanılmıştır. Mesele, bu yolla elde edilen veriler üzerinden incelenmiştir. Çalışmanın maksadı, bu inceleme dahilinde konuyu içerdiği değişkenler arasındaki bağlantılar üzerinden analiz etmek ve bunun

neticesinde elde edilen bağlantıları ortaya koyarak ve genel ifadelere ulaşmak olarak belirlenmiştir. Literatür taraması sonucunda “Bilginin İslamileştirilmesi”nin teorisyenleri olarak tespit edilen İsmail Raci Faruki, Ziyaüddin Serdar, Fazlur Rahman, Nakib el- Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr ve onların bu konuya eğildikleri temel eserleri merkeze alınmıştır. Bunların yanında konuyla direkt veya yakın bağlantılı pek çok araştırmacı ve eserleri de çalışmanın inceleme aşamasına dahil edilmiştir.

e) İlgili Literatür

Bilginin İslamileştirilmesi konusundaki literatür, en başta bu teorinin ortaya çıkışını sağlayan düşünürler ve eserleri ile başlamaktadır. Bu eserlerin en başında İsmail Raci Faruki'nin *Bilginin İslamileştirilmesi (2001)* kitabı gelmektedir. Bu kitap, Bilginin İslamileştirilmesi teorisinin en temel eseri olarak kabul edilmektedir. Faruki burada konuyu arka planıyla beraber kapsamlı ve sistematik bir şekilde ortaya koymanın yanı sıra bu çabayı projelendirmektedir. Faruki'nin Bilginin İslamileştirilmesi ile alakalı *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (1992)* kitabında ve “*Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı*” (2021) isimli makalesinde de dikkate değer tartışmalara yer verildiği görülmektedir. Bilginin İslamileştirilmesi'nin diğer teorisyenlerinin de görüşlerini birkaç temel eserde topluca görmek mümkündür. Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı (1995)*, *Bilgi ve Kutsal (2022)* ve *İnsan ve Tabiat (1982)* eserleri onun temel tezi olan kutsal bilim yaklaşımını vermektedir. Nakib el-Attas'ın *Islam and Secularism (1993)* adlı eseri, Batılı bilgi ve sekülerizm ile İslami anlayış arasındaki ilişkileri kuran ve kendisinin Bilginin İslamileştirilmesi'ne yaklaşımını temelleriyle ortaya koyan esas eseridir. Ziyaüddin Serdar'ın yaklaşımı ise *Hilal Doğarken (1994)* isimli kitabı, “*Bilginin İslamileştirilmesi mi İslam'ın Batılılaştırılması mı?*” (2021) adlı makalesi ve “*Islamic Science: The Contemporary Debate*” (1997) adlı eserleri üzerinden incelenebilir. Bu eserlerde İslami Bilim'in ortaya konulmasındaki bütüncül yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktadır.

Literatür taraması sonucunda ulaşılan lisansüstü çalışmalara bakıldığında Bilginin İslamileştirilmesi teorisinin doğrudan din sosyolojisi açısından tahlilini yapan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Fakat çalışmalardan bazıları sosyolojik bir incelemeye katkı sağlayacak içeriğe sahiptir. Türkiye'deki yapılan tezler arasında ilk ve en

kapsamlısı Mevlüt Uyanık'ın “*Çağdaş İslam Düşüncesinde Bilginin İslamileştirilmesi Kavramı*” (1994) isimli doktora tezidir. Bu çalışmada kavramın tarihi, neliği ve farklı yöntemleri betimlenmiştir. Özellikle bilginin değer alanıyla ilişkisi üzerinde durduğundan oldukça istifade edilen bir kaynak olmuştur. Ülkemizde bu konuda bir de daha sınırlı kapsamda yapılan yüksek lisans tezlerinden de bahsedebiliriz. İsmail Hira'nın Faruki özelinde çalıştığı “*Modern Bilime Karşı Bir Proje: Bilginin İslamileştirilmesi (Faruki Örneği)*” (1995) adlı tezi, Bilginin İslamileştirilmesi meselesinde öncü isim olan Faruki'yi ve bilginin sosyo-kültürel alanla ilişkilerini incelemesi açısından bu çalışmaya önemli katkılar sağlamıştır. Burada bir de Elif Afra Eroğlu'nun ağırlıklı olarak metodolojik bir inceleme olan “*İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Bilginin Batılı ve İslami Temelleri*” (2019) adlı tezinden de bahsetmek mümkündür.

Tez dışında yapılan taramalarda Bilginin İslamileştirilmesi'ni sosyolojik çerçeveden inceleyen iki çalışma karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi Mehmet Birekul'un, çalışmamız için önemli bir bakış açısıyla oluşturulan “*Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek*” (2012) isimli makalesi, diğeri ise konunun medeniyetin inşası üzerinden incelendiği Mohamed Mumtaz Ali'nin, “*İslâm Düşüncesi ve Medeniyetinin Yeniden Yapılanması: Bilginin İslamileştirilmesi Akımının Analizi*” (2002) adlı makalesidir.

Bilginin İslamileştirilmesi konusundaki literatürde görüldüğü gibi lisansüstü çalışmalar içerisinde direkt sosyolojik inceleme ile yapılan bir çalışma bulunmamaktadır. Yapılan çalışmaların çok büyük bir kısmı ise oldukça sınırlı örnekler üzerinden yapılmıştır. Tez dışında ise iki önemli makale karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma ile Bilginin İslamileştirmesi ile ilgili olarak eksikliği görülen sosyolojik çerçevede geniş kapsamlı bir çalışma ortaya koymak ve literatüre bu açıdan bir katkı sağlamak hedeflenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKAPLAN

Tarihin başından beri insanlar, eşya ile iletişim kurmuşlardır. Bu iletişim hem dış dünyanın hem de insan zihninin çeşitli unsurlarını kapsayacak bir biçimde gerçekleşmiştir. Bu etkileşime bağlı olarak insanoğlu, çok çeşitli yargılar edinmiş ve bu sayede farklı bilgi biçimleri kendini göstermiştir. Bugüne kadarki süreç içerisinde insanlık, bilgi ve bilim alanlarında birçok dönüm noktasından geçmiştir. İnsanın asgari yaşam koşullarını sağlamak için ihtiyaç duyduğu pratik, gündelik bilginin fonksiyonel açıdan yeterli olacak biçimde yavaş yavaş genişleyerek gelişim gösterdiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Bugün insanlığın imkanları dahilinde ulaşılabilen bilgilerin sınırlılığı içerisinde kayıt altına alınabilen tarihe bakıldığında zaman içerisinde insanların, bir taraftan da bilgiyi pratik kaygıdan ziyade bizatihi kendisi için istemeye başlamak suretiyle “theoria’ya yükseliş”i gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu yükselme, insan düşüncesinin soyutlama gücü vasıtasıyla “düşünce”nin kendisi üzerinde de düşünmeye başlamasını ifade etmektedir. Erişilebilen tarihi veriler ışığında, yazılı gelenek üzerinden düşünce tarihinin bu şekilde başladığı gösterilmektedir. Bu tarihi süreç, çeşitli kilometre taşlarıyla sürekli bir dönüşüm içerisinde bulunarak bugüne kadar gelmiştir. Yunan felsefesi ile boy gösteren ontolojik ve epistemolojik görüşler, sonrasında İslam Felsefesi dönemi, Orta Çağ, Rönesans, Aydınlanma, 19. yüzyıl felsefesi ve yine onun kritiğinin ardından şekillenmekte olan günümüz felsefesi gibi düşünce çerçeveleri, bilinen düşünce tarihindeki önemli dönüm noktaları olarak sıralanabilir. Bu gibi felsefi temelli tasnifin yanında insanlığın elde ettiği bazı keşiflerin de düşünceye önemli derecede yön verdiğini söylemek gerekmektedir. Konunun kavramsal ve tarihsel boyutu, bu düşünce ve keşiflerin etkileriyle birlikte ilerleyen bölümlerde incelenecektir.

Bu çalışmada üzerinde durduğumuz şekliyle, bir İslami düşünce hareketi olarak niteleyebileceğimiz “Bilginin İslamileştirilmesi” çabaları için en önemli ve yakın bağlam ya da başka bir ifadeyle “medium”, 19. yüzyılın zihin dünyasıdır. Bu yüzyıl ile, pozitivist düşünce ve modern zihniyetin temel yapıtaşları bir eleştirel süreç içerisine girmeye başlamıştır. Tüm dünyada kendini gösteren bu hareketlilik içerisinde

Müslüman düşünce dünyasında da İslami düşünce hareketleri adıyla anabileceğimiz birtakım canlanmaların yaşandığını görürüz. Müslümanlar, Batı kültürüne karşı girmiş oldukları bunalıma bağlı olarak 19. yüzyılda çeşitli düşünce hareketleri geliştirmişlerdir. Bunlardan bazılarını belli bir zamana özel ve tepkisel olarak nitelendirmek mümkündür. Fakat bu hareketlenmelerde bilgi ve düşünce bağlamındaki temel problematiklerin hem dünya düşünce tarihinde hem de özelde Müslüman dünyasında ilk zamanlardan beri tartışılacağı rahatça görülmektedir. İşte bu çalışmada konu edindiğimiz “Bilginin İslamlaştırılması” teorisi de 19. yüzyılda vücut bulan bu hareketlerin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Mevzubahis projenin incelenmesinde ilk olarak, bilgi konusu ve ona bağlı tartışmalar gündeme gelmektedir. Daha sonrasında ise İslamilik, bilginin objektifliği, evrenselliği, toplumsallığı gibi meseleler kendisini açmaktadır. Bilgi ile alakalı bu konu başlıkları hakkında konuşurken öncelikle epistemolojik tartışmaların genel çerçevesini vererek bilginin niteliği ve bu niteliklerin sosyal sebep ve sonuçlarından bahsetmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu noktada belli oranda felsefi tartışmalardan söz etmek gerekecektir.

1.1. Bilgi Nedir?

“Bilgi” kavramının pek çok farklı tanımlaması mevcuttur. Bu tanımlamalarda, daha çok bilginin imkanı, mahiyeti ve onu elde etme yöntemi noktasındaki tartışmalar belirleyici olmaktadır. Bilgi meselesini incelemeyen ve onunla alakalı çeşitli tartışmalara girmeden önce çalışma için temel bir bilgi tanımı yapmayı gerekli görüyoruz. Fakat bunun yanında belirtmeliyiz ki bir tanım vermenin gerekliliğiyle birlikte, başlı başına bir çalışma konusunu olabilecek bilgi kavramının kusursuz bir tanımına ulaşma çabasına girmekten ziyade bilginin incelememize izin verecek düzeyde kapsayıcı tanımları üzerinden ilerlemek, bizim için daha öncelikli öneme sahiptir. Tartışmalarımız için yeterli temellerin de bu biçimde sağlanabileceği kanaatindeyiz.

Bilginin kapsayıcı bir tanımını yapabilmek için öncelikle sosyal ve zihinsel boyutuna bakılmalıdır. Bilgi denilen şey, insanın içinde bulunduğu fiziksel ve zihinsel dünyadaki ilişki kümeleşmeleri temelinde şekillenmektedir. Aynı zamanda karşılıklı

bir etkileşim içerisinde diyalektik yoluyla bu dünyaları şekillendiren bir etkiye de sahiptir. Eylem ve bilgiden hangisinin diğerini öncelediği gibi tartışmalara bakılırsa, ikisinin de insan hayatının ilk safhalarına uzandığını rahatça söylemek mümkündür. Dolayısıyla bilgi de insan dünyasının bütünü için eylem kadar temel bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Bilginin en bilindik tanımlarından bir tanesi, Platon'un *Theaitetos* diyalogunda tartıştığı biçimiyle “bir şeyi benzerlerinden ayıran, kanıtlarla gerekçelendirilmiş doğru inanç”¹ olarak ifade edilmektedir. Bilginin, sınamalar ve test etmeler sonrasında birbiriyle yarışan kuramlar arasında seçim yapılması ile ortaya konulduğu ifade edilir.² Fakat bilginin “bilimsel bilgi” şeklinde ifade edebileceğimiz yalnızca tek bir türü yoktur. Felsefi, sanatsal, dini, teknik, siyasal ve naiv hayat bilgisi gibi bilgi türleri de mevcuttur.³ Ayrıca ileride de daha detaylı bir şekilde aktaracağımız gibi bilginin teşekkülünde sosyolojik yapının da önemli bir yeri bulunmaktadır.

Bizim bu çalışmada incelediğimiz bilgi, gelişmiş güzel veriler değil, sistemli ve bilimsel bilgiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bu noktada tek tek insanların değil, insan topluluklarının etkileşimde buldukları ve üzerlerinde yazılı veya yazılı olmayarak anlaştıkları bilgi anlayışları üzerinde durulması daha yerinde olacaktır. Meselenin toplumsallığı ile alakalı sorular da bu gibi noktalardan neşet etmektedir. Bu noktada tezimiz, bilimsel bilgi dediğimiz olgunun belli bir derecede toplumsal olduğu varsayımını da içerisinde barındırmaktadır. Bilgi konusuyla ilgili sosyolojik düşünceleriyle tanınan Mannheim'a göre bilgi, toplumdan bağımsız biçimde telakki edilen bireyden hareketle kavranamaz. Zira, önde gelen bireylerin eylem ve bilgideki nispeten özgür girişimleri de sosyolojik koşullar ve onların üstlendiği problemler tarafından yönetilmektedir. (Bireysel girişimlerin arka planında toplumsal olanla iç içe girme yoluyla temellendiklerini görülmektedir.)⁴ Çünkü insan, toplumsal bir varlıktır.

¹ Platon, *Theaitetos*, 210b, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yay., 2016, s. 136.

² Mevlüt Uyanık, “Ön Söz”, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Ed. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara, 2012, s. 7.

³ İsmail Hira, “Modern Bilime Karşı Bir Proje: Bilginin İslamileştirilmesi (Faruki Örneği)”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1995, s. 7.

⁴ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yay., Ankara, 2002, s. 56.

Bu ön kabulden hareketle çalışmamıza konu edilen İslamileştirme çabasını da toplumsal bir çaba olarak ele almaktayız.

Çalışmanın başlığını oluşturan “Bilginin İslamileştirilmesi” meselesinde teorisyenler tarafından ileri sürülen temel görüşler, bilgi-insan ilişkileri ve özellikle bu noktadaki metodolojik kabuller çerçevesinde şekillenmektedir. Gerek İslam düşüncesi içerisinde gerekse dünya ölçeğinde bilgi tartışmaları, hep belli temel problematikler üzerine kurulmaktadır. Bu temel tartışma noktaları; bilginin evrenselliği, objektifliği, imkanı ve kesinliği gibi noktalardır. Bu noktalar, bir sonraki bölümde bilgi/bilim tarihinin tarihsel arka planı ve bu tarihsel süreçte yeri geldikçe üzerinde durulacak olan kavramsal çerçeveye birlikte detaylı olarak tartışılacaktır.

1.2. “İslamileştirme” Kavramı:

Bilginin İslamileştirilmesi bağlamında kullanılan İslamileştirme kavramının ne ifade ettiğini anlamak için Bilginin İslamileştirilmesi teorisyenlerinin onu nasıl kullandığına bakmak gerekmektedir. Her ne kadar Nakib el-Attas gibi isimlerin de bu kavramı gündeme getirdiğine şahit oluyorsak da onu ilk kez sistemleştirip modelleştiren ve bir proje haline getiren kişi, İsmail Raci Faruki'dir. “İslamilik” kavramı Faruki'nin çalışmasında açıkça tanımlanmamış olsa da daha sonra Faruki önderliğinde 1981 yılında Washington'da kurulan “Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü (IIIT)” tarafından eserin genişletilmiş nüshasında toparlayıcı bir tanım ortaya konulmuştur. İslamilik kavramı, hem çağdaşlık (el-muasır) hem de modernlik (el-tahdis) anlamlarını yüklenmekle beraber, bu mefhumların ulaşmak istediği hedeflere kendi fikri yapısını bozmadan vahiyle bezenmiş bir şekilde, İslami idealler ve normları faaliyete geçirme amacıyla ulaşmaya çalışır. “Bilginin İslamileştirilmesi” kavramı; aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında gerçekleştirilen, kapsamlı ve tutarlı bir yöntemdir.⁵ Ne sadece değer ve idealler ne ferdi teemmüller, ne de sadece tarih ve gelenek olarak sınırlanır. Beşeri, sosyal ve uygulamalı bilimleri metodolojik, ilmi ve akli bir yaklaşımla oluşturma yönteminin ismidir. Bu tanımlamadaki bilgi, “bilimsel bilgiye tekabül etmektedir. Bununla beraber kaynağında ilahi kurallar ve

⁵ Mevlüt Uyanık, Çağdaş İslam Düşüncesinde Bilginin İslamileştirilmesi Kavramı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994, ss.79-80.

ideallerin bulunduğu ve akli, yani makul olduğu aktarılmaktadır. Toplum, tabiat ve bunlarla ilgili kuralları, hayatın meselelerini tenkidi bir şekilde araştırmak için oluşturulmuştur. Ebu Süleyman, “Bilginin İslamlaştırılması”ni şöyle açıklar: “Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında gerçekleştirilen, kapsamlı ve tutarlı İslami yöntemdir...Beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmi seviyeyi, İslam’ın kapsamlı normları idealleri, kısacası kıstasları ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmektir”.⁶

Bilginin İslamlaştırılması teorisyenlerinden Muhammed Arif ise, hakikatin bütününe açıklama noktasında yetersiz kalan Batı paradigması karşısında Bilginin İslamlaştırılması ile bilimsel yöntem ve vahyin en iyi şekilde bağdaştırılabileceğini söyler. Böylece hakikati de bir bütün olarak açıklama imkanı doğacaktır. Ona göre İslamlaşma faaliyeti ile elde edilen bilginin desteklenmiş açıklayıcı gücü bize İslami epistemolojiyi verecektir. Bu ise Bilginin İslamlaştırılması ile gerçekleşecektir. Faruki’nin Batı bilimsel araştırma metodunu reddederek yerine başka çalışma metodu önermesi, Arif’in ifadesi ile bilimseldir, çünkü bilimin iç tarihi üzerine kuruludur. Dolayısıyla da problemlerini belirleme ve ilkeler temelinde tutarlı bütünlük sağlama gibi olanakları verdiği için ilmi ölçütlere uygundur.⁷ Burada bilim tarihini işleyip onun üzerine özgün İslami kaynaklardan beslenerek kurulacak ve en önemlisi de problemlerini ve iç mantığını yani işleme metodunu belirlemiş olan bir faaliyetten bahsedildiğini görürüz. Dolayısıyla Arif’in düşüncesinde de İslamlaştırılmanın tanımı diğerlerine benzer bir biçimde temelini İslam’ın öz kaynağı olan vahiyden alan, insanlığın bilim tarihini de ihmal etmeyen eleştirel ve tutarlı bir bilimsel faaliyet olarak yapılmaktadır.

1.3. Modern Bilgi Üretiminin Tarihsel Süreci

Çalışmanın bu kısmında modern bilgi üretiminin temel tarihsel arka planı ve Antik dönemden çağımıza geçirdiği süreçler özetlenecektir. Böylece 19. yüzyılda Bilginin İslamlaştırılması teorisiyle İslamlaştırılmak istenen bilgiye dair bir betimleme

⁶ Mevlüt Uyanık, a.g.t., ss.80-81.

⁷ Muhammed Arif, “Bilginin İslamlaştırılması ve Model Kurmada Bazı Metodolojik Meseleler”, Çev. Mehmet Paçacı & Mevlüt Uyanık, Çağdaş İslam Bilimine Giriş, Ed. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara, 2012, ss.114-115

yapılmış olacaktır. Bunun yanında çalışmada Bilginin İslamileştirilmesi meselesi, ağırlıklı olarak modern dönemin bir ürünü olarak inceleneceğinden İslam bilim tarihi üzerinde detaylı bir inceleme yapılmayacaktır. Bunun yerine ikinci bölümde İslam'daki bilim anlayışına dair değerlendirmelere yer verilirken zaman zaman İslam bilim tarihinden gerekli noktalara ve isimlere referansta bulunulacaktır. Dolayısıyla bu bölümde tarihsel anlamda İslamileştirme düşüncesinin içerisinde olduğu çevreyi betimlemekle yetinilecektir. Çünkü Müslümanların ve bütün insanlığın girdiği bunalımların ve İslamileştirme gibi hareketlerin motivasyonunu burası oluşturmaktadır.

Batı'daki Orta Çağ'a denk gelen dönemde İslam Bilimi açısından bir altın çağ yaşanmış ve Müslümanlar bugünkü isimleriyle matematik, optik, fizik, kimya, biyoloji ve astronomi gibi bilimin her türlü alanında pek çok ilke imza atarak öncülük etmiştir. Bunun yanında İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren Müslümanlar insanlığın ortak birikimini ve o günün dünyasındaki bilgi noktasındaki gelişmeleri İslami özü korumak suretiyle ve okuyup işlemiş ve cevaplar üretebilmişlerdir. Bunun en büyük örneği kelam ve İslam felsefesidir. Bilim tarihi disiplininin kurucusu olarak da nitelenen George Sarton, bilimsel açıdan çeşitli noktalarda çok yüksek seviyelere ulaşılan dönemleri 50'şer yıla bölmekte ve bu bölümlerin her birini de bilim camiasından birisiyle isimlendirmektedir.⁸ Milattan önce Homer ile başlayan bu kitapta M.S. 750'den sonra aralıksız olarak Câbir, Harezmi, Razi, Mes'udi, Ebu'l-Vefâ, Birûni ve Ömer Hayyam birbirlerini izlerler. 1100'den sonra ise Batılı isimler duyulmaya başlamıştır.⁹ M. Ali Kettani'nin "İslam Bilimlerinin Geçmişine Toplu Bir Bakış" eserinde Müslümanların bilimde ortaya koydukları dönüm noktaları ve ilkler, modern disiplinlere tekabül edecek bir şekilde kategorize edilerek aktarılmıştır. Bunların en önemlilerinden bazıları şunlardır: Matematikte Müslümanlar, genel bir birikim olarak sayıların rakamla sembolizasyonu, sıfır rakamı, ondalık sistemi ve kesir sembolünü kazandırmışlardır. Bunun yanında Harezmi (750-850)'nin cebri (algebra), Battani (850-929)'nin sistematik trigonometrisi, İbnu'l-Heytem'in ise bugünkü ismiyle

⁸ George Sarton, Introduction To The History of Science, C.1., Carnegie Institute of Washington, Washington, 1927, s. 3.

⁹ Dr. Abdüsselam, "Bilimsel Araştırmalara İslami Bir Bakış", Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021, s. 270.

analitik geometriyi keşfi son derece önemlidir. Fizik alanına gelindiğinde modern optiğin babası sayılan İbnu'l-Heysen'in (965-1039) ışığın kırılma yasasını ispatı, Abdurrahman el Hazin'in havanın kaldırma gücünü göstermesi, Şirazi (1236-1311)'nin gökkuşağının oluşumunu açıklaması gibi örnekler zikredilebilir. Astronomi İbn Habîlu'l-Fezârî (ö.777)'nin Usturlab aletini keşfi ve bununla güneş ile ay tutulmalarını önceden hesaplaması söz konusudur. Yine gökbilimci Ebu'l-Abbas İbn Muhammed İbn Kesir dünya ile gezegenler arasındaki mesafeyi çok küçük bir sapmayla ölçmüştür. Abdurrahman es-Sufî (903-986), yıldızların haritasını çizerek hayvan grupları olarak sembolize etmiştir. Muhammed el-Buzcanî, ayın hareketlerinde sapmalar tespit etmiş, İbn Tufeyl ise pek çok müslüman bilim adamı gibi Batlamyusçu modeli reddederek, onu aslına yakın kılmaya çalışmıştır. Kimya alanında Ebu'l-Kasım el Mecritî'nin kütlelerin korunumunu kanıtlaması son derece önemli bir gelişmedir. Tıpta Ebubekir Zekeriya er-Razî'nin farmakoloji ve diyet üzerine kitaplar yazdığı, hayvanlar üzerinde ilk kez ilaç denediği, haşhaşı anestezide kullandığı bilinmektedir. Yine İranlı hekim Ahvazî (ö.940)'nin tıbbi bir uygulama kitabı yazdığı ve tüberküloz, lenf bezi ve bademcik problemlerinin ameliyatla giderilebileceğine değindiği aktarılmaktadır. Batıda Avicenna olarak bilinen İbn Sinâ (980-1073), menenjitini doğru tanımlamış, tüberkülozun bulaşıcılığını keşfetmiş, Sarılığa yol açan hastalıkları tanımlamış ve yüz felcinin organik olan ve olmayan kökenlerini ayırmıştır. Tıbbi ders kitabı olan *el-Kânun* 500 yıl boyunca Batıda ve İslam dünyasında standart kitap olmuştur. Şerîfu'l-İdrisî, yeryüzünün silindirik bir şekilde tasarımı sistemini ortaya koymuş ve dünyayı yedi iklimsel bölgeye ayırmıştır.¹⁰ Aşağı yukarı 13. yüzyıla kadar süren bu dönemde Müslümanlar, insanlığın ortak mirasından faydalanırken aynı zamanda özlerini korumayı başararak bilim dünyasına öncülük etmişlerdir. Bu dönemi incelemek, bugün bahsettiğimiz İslam düşüncesinin uyanışı meselesi ile bağlantılı olacak biçimde bir topluluk olarak Müslümanların bilimsel tecrübelerinin tespiti açısından önemlidir. Müslümanların bilime ilgisi ve onunla iştigalinin temelini Gazzali'nin ifadelerinde görebiliriz. Şüphe barındırmayan hesabi ve geometrik burhanlar yoluyla ayın ve güneşin tutulma vakitlerini haber veren kimseye karşı

¹⁰ M. Ali Kettanî, "İslam Bilimlerinin Geçmişine Toplu Bir Bakış", Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021, ss. 201-223.

çıkmanın ve onların şeriata aykırı olduğunu söylemenin dine zarar verdiğini ifade eder. Bu durumu ise akıllı düşman, cahil dosttan daha hayırlıdır şeklinde özetlemektedir.¹¹ Fakat Müslümanlar zaman içerisinde bu bilimsel zihniyeti kaybetmişlerdir. Bu zihniyet değişimi ve Batı’da modernizminin ortaya çıkmasına kadarki bilimsel dönemi İslami olarak adlandırmak mümkündür. Bu çalışmanın üzerine yoğunlaştığı esas tarihsel dönem ise, Müslümanların bilimdeki söz söyleyici ve belirleyici konumlarını kaybettikleri modern dönemdir.

Modernleşme, tarihçilerin 16. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başları arasında insanların doğaya ilişkin olarak bildiklerini ve bu bilgiden emin olma biçimlerini kökten ve geri dönüşsüz bir biçimde değiştiren bir olgu olarak gösterilebilir.¹² Bu cümle, modernleşmeye bilgi noktasından bakıldığında söylenebilecek bir ifadedir. Modern dönemin tarihi, burada belirtilen aralıkla bire bir olmasa da yakın bir biçimde genelde Rönesansla eşzamanlı olarak anlatılmaktadır. Bunun nedeni, modernliğin oluşumu ve kaynakları üzerine yapılan tartışmaların Rönesans dönemine işaret etmesidir.¹³ Kelime olarak bakıldığında ise “modern” kavramı, yeni ve çağcıl olanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Fakat burada, geleneksel “dogmatik” ve “karanlık” tutumların yerine akılcı ve aydınlık olan yeni çağın tercihi söz konusudur. Sonrasında ise bu yenilik düşüncesi bir tavır haline gelmiş ve zuhur ettiği çağın ötesine geçerek devamlılık kazanmıştır. İşte bu tercih ve sonrasındaki değişim sürecini ifade eden kavrama da “modernizm” denmektedir.

Bilginin tarihini incelerken epistemolojik fikirlerin yanında onlara kopmaz bir şekilde bağlı olan ontolojik görüşlerin tarihini de dikkate almak elzemdir. Fakat çalışmamız için en önemli boyut, bu tarih içerisinde gerçekleşen durumların sosyolojik açıdan ne gibi çıktıları olduğunu tespit etmek olacaktır. Dolayısıyla ontolojik-epistemolojik süreçle bu sürecin önemli bir bağlamını teşkil eden sosyolojik alan arasındaki bağı kurmak son derece önemlidir.

¹¹ Ebu Hamid el-Gazzali, Tehafütül Felasife, Çev. Dr. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 8.

¹² Steven Shapin, Bilimsel Devrim, Çev. Ayşegül Yurdaçalış, Vadi Yay., İstanbul, 2021, s. 11.

¹³ İsmail Coşkun, “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, C. 3, S. 6, 2003, s. 45.

Başlangıcından bugüne kadar felsefe tarihine baktığımızda ağırlıklı olarak ontolojinin epistemolojiyi önelediği bir yaklaşımın hakim olduğunu görebiliriz. Bu nedenle ontolojik yaklaşımların belirleyiciliğine bağlı olarak öncelikle varlıkla ilgili görüşleri aktarmanın lüzumunu göz ardı etmemeliyiz. Bu süreçler, aynı zamanda yaygın dinin/inancın bilgi meselesindeki felsefi ve toplumsal etkilerini de kısmen betimlemektedir.

İnsanlık, Rönesans'a kadar eşyaya verdiği anlam ve eşyanın bilgisini inşa etme noktasında ağırlıklı olarak Aristo'dan gelen felsefi geleneğin takipçisi olmuştur. Modern öncesi geleneksel dönemde ontolojik anlayışa baktığımız zaman, varlık hakkında konuşulurken metafizik boyutun oldukça belirgin bir biçimde öne çıktığı görülmektedir. Bu dönemde ontolojik anlamda salt maddesel boyutun ve algısal sınırların ötesine uzanan bir varlıktan söz edilmekte ve metafizik boyuta ait anlatı ve çıkarımlar da birer veri olarak kabul edilmektedir. Orta Çağ'ın sonunda Ockhamlı William'a kadar felsefi anlamda soyut bir mahiyete sahip olan tümel kavramların da bir gerçeklik olarak varlığının kabul edildiği ve kavramdan maddeye çıkarım yapılabildiği bir yaklaşımın (kavramsal realizm) mevcudiyetinden söz edilmektedir. Yani tikellerden ayrı olarak tümeler de bağımsız bir varlık olarak kabul edilmiştir. Burada kullanılan "tümel"i, bir türün tamamına işaret eden ve işaret ettiği parçaların toplamından ziyade genel manada o parçaların hepsi için ortak özellikleri taşıyan ve onları aşan bir kavram olarak tanımlayabiliriz. "Tikel" ise bir türün tek tek parçalarını temsil eden bir kavramdır. Örneğin insanların hepsini işaret etmek için kullanılan "insan" kavramı tümel bir kavramken, bir insanı işaret eden "insan" kavramı tikeldir.

Orta Çağ'ın sonunda Ockhamlı William'ın tümelerin varlığının reddini ifade eden nominalist anlayışından önce gücünü koruyan "kavramsal realizm", tümeleri ayrı bir varlık olarak kabul ederek kavramdan maddeye çıkarım yapma yolunu açması bakımından bizim için önemlidir. Burada bir parantez açarak nominalizme geçişin bir anlamda somut şeylere doğru bir ilgi kayması olarak görülebileceğini ve bunun da deneysel bilimlere katkıda bulunmuş olabileceğini söylemeliyiz.¹⁴

¹⁴ G. Skirbekk-N. Gilje, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Çev. E. Akbaş & Ş. Mutlu, Kesit Yay., İstanbul, 2017, s. 203.

Batı’da geleneksel dönem içerisinde ontolojik olarak ise maddenin kendi doğal amacına sahip olduğunu iddia eden ve Aristo’ya ait olan teleolojik görüş kabul ediliyordu. Modern dönemi karakterize eden Galileo-Newton mekaniğinden önce Aristo’nun doğa felsefesi, yani teleolojik açıklama biçimi vardı. Teleolojik anlayışa göre, eşyanın kendi doğal amacı bulunuyordu¹⁵ Toricelli’nin barometresine kadar Aristo’nun doğa felsefesinde doğanın “vakumu sevmediği” gibi iddialar bulunmaktaydı.¹⁶ Yine doğa felsefesinde Rönesans’a kadar evrensel bir fizik anlayışı yerine göksel varlıkların ve dünyadakilerin yapı ve prensiplerini ayıran iki farklı fizik anlayışı mevcuttu. Bu anlayış, Galileo zamanına dek varlığını sürdürmüştür. Galileo ve Newton gibi isimlerden itibaren ise evrensel bir fizikten bahsedildiğini görürüz. Bunların yanında 1543 Kopernik Devrimi’ne kadar da Batlamyus (Claudius Ptolemy)’un dünyanın evrenin merkezinde bulunduğunu ifade eden kozmolojisi kabul görmekteydi. Bu durumda Kopernik’ten önceki kozmoloji dünyayı evrenin merkezine yerleştirmesiyle insanın da evrenin merkezinde olduğu bir sistemdi.¹⁷ Aynı zamanda sınırları da belli olan bir sistem. Tüm bu yaklaşımlar geleneksel insanın zihninde henüz metafizikle fizik arasındaki ahengin kopması gibi bir sonuca ulaşmamıştı.

Rönesansla beraber geleneksel insanın zihninde gerçekleşecek dönüşümlerin tohumları görünür hale gelmeye başlamıştır. Rönesans’ı her şeyden önce eskinin, yani temelde Orta Çağ’ın yerine “yeni”nin peşinde olunan bir dönem olarak nitelendirmek mümkündür. Orta Çağ boyunca insanlığın insana, topluma, bilgiye, doğaya, kısacası eşyaya dair sahip olduğu düşüncelerin bu dönemde artık kaçınılmaz bir değişim ve dönüşüm sürecine girdiğini söyleyebiliriz. Rönesans döneminde Reform, Kopernik Devrimi, Newton ve Galileo’nun yeni bulgu ve iddialarının içerisinde insanların öz imajlarını belki de en çok etkileyen şey, dünya merkezli görüşten güneş merkezli görüşe geçilmesidir.¹⁸ 16. yüzyılda Kopernik, Batlamyus’un dünya merkezli evren anlayışının yerine güneşin merkezde olduğu bir evren sunmuştur. Daha sonrasında Kepler ve Galileo da bu yeni kozmolojiyi teyit eder nitelikte çalışmalara imza atmışlardır. Ardından Newton’un çekim kanunları da bu yeni modeli

¹⁵ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., 6.baskı, İstanbul, 2005, s. 836.

¹⁶ Steven Shapin, a.g.e., ss. 63-64.

¹⁷ Steven Shapin, a.g.e., ss. 38-39.

¹⁸ G. Skirbekk-N. Gilje, a.g.e., s. 209.

kuvvetlendirmiştir. Galileo'nun ayda dağ ve vadiler, güneşte ise lekeler gözlemlemesi Aristo geleneğinden gelen kusursuz küre anlayışlarına ve İncil'in bu yöndeki yorumlarına karşı bir iddia mahiyetine sahiptir. Bu, aynı zamanda ilahiyatçıların kutsal kitabın tefsirine ilişkin otoritesine bir saldırı olarak nitelendirilebilir. Galileo ikinci olarak, ilahiyatçıların din ve bilim arasında çıkacak ihtilafları çözmeye yeterli olup olmadıklarını sorgulamıştır.¹⁹ Bunun da otoriteye karşı çıkarılan bir ses olduğunu ve kolaylıkla söyleyebiliriz. Robert Boyle, Newton, Galileo, Toricelli, Pascal gibi tüm bu yeni doğa kanunlarıyla uğraşan isimlere kadar Rönesans'ın ilk başlarında varlıkların arasında fizikten başka ilişkilerin (sempati, antipati gibi okült inançlar) olduğu inancı vardı. Bu, teleolojik-animistik yaklaşımın bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Fakat bu isimlerden sonra giderek güçlenen natüralist bir yaklaşımla artık doğa, doğa üstü unsurlarla değil doğa sınırları dahilinde açıklanmaya başlamıştır. Kopernik'ten sonra ise elbette güneşin de evrenin merkezinde olmadığı görülecektir. Fakat onun bu teorisi Batlamyus'unkinden daha fazla ve yeni gözlemsel desteğe sahip olmuştur. Bu devrimle beraber başta evrenin merkezinden baktıklarını düşünen insanlar, kendilerini evrenin herhangi bir noktası olarak buldular. Bu da insanın evrenle ilişkisinin yanında kendi bilgisi ve aklına dair bakışını da değiştirmiştir. Bunun yanında kozmolojik anlamda Kilise'nin de desteğine sahip olan yerleşik statik yapının bir kırılma yaşaması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla insanın kendine, o zamana kadar "bilgi" dediği şeylere ve otoriteye karşı güveni sarsılmıştır. Tüm bu dönüşüm süreçleri elbette sosyal bir boşlukta gerçekleşmemiştir. Sosyolojik olgular ve bilimsel zihniyetteki bu sıçramalar, diyalektik bir ilişki içerisinde yer yer belirlenen ya da belirleyen konumunda olduğu etkileşimler gerçekleşmiştir. Örneğin bilimsel keşiflerin "otorite" kavramı üzerinde yaptığı değişimler bilgi noktasında olduğu kadar sosyal anlamda da bu kavramın anlaşılma şeklini değiştirmiştir. Bunun da kendi kendini kontrol eden "birey" veya bireyselleşme gibi anlayışlar için de önemli bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Orta Çağ'da geleneksel Hristiyan kültürde soyut bir biçimde ve sadece sosyal birim elemanı ifade eden insan, Rönesans ile beraber bağımsız bir kişiliğe sahip hür bir birey olarak değerlendirilmeye başlamıştır.²⁰ Bilimsel yeniliklerin toplumun

¹⁹ G. Skirbekk-N. Gilje, a.g.e., ss. 211-216.

²⁰ Cemal Özel, "Sekülerleşme Teorileri: İki Yüzyıllık Serüvenin Kısa Bir Öyküsü", The Journal of Academic Social Sciences, Y.16, S. 95, 2023, ss. 515-516.

temeli olan “insan”ın algılanması üzerinde gerçekleştirdiği değişim de doğal olarak modernleşen insanı insan ve toplum üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Buna bağlı olarak Newton’un kanunları ve natüralist yaklaşımlarla da beraber toplumun doğa bilimlerindeki gibi incelenmesi önerilerinin de kuvvetlenmesi ile keşiflerin çok önemli bir diğer toplumsal sonucu açısından sosyoloji bilimi karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ontolojik-epistemolojik açıdan tartışmaya başlansa da daha önce de belirtildiği gibi bu gibi tartışmaların dahi sosyal bir boşlukta gerçekleşemiyor olmasına bağlı olarak toplumsal alanla ilişkisini kurmanın, son derece önemli ve gerekli bir işlem olduğu söylenmelidir.

Modern dönemin ortaya çıkışında Rönesans, asli unsurlarda başka yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Rönesans’la birlikte gelen bu asli yeniliklerden söz etmek gerekirse, insanın ve insan bedeninin konumunda görülen değişiklikler zikredilebilir. Tarih boyunca devam eden ruh-beden düalitesinde Rönesans’tan önce Orta Çağ’da ruh, bedene öncelenirken Rönesans’la özellikle sanatın nüfuzuyla “beden”e vurgu yapılmaya başlanmıştır. Böylece bedenin ruha öncelendiği bir bakış açısı kendini göstermiştir. Aynı zamanda insan da öncelenip merkeze alınmıştır. Dolayısıyla özetle Rönesans’ı “bu dünyanın meşrulaştırıldığı” bir dönem olarak ifade etmek mümkündür.

Rönesans’la tebarüz eden Hümanizm anlayışı, insanın ve onun düşüncesinin saygınlığını yükseltmek suretiyle Orta Çağ’ı ve Skolastik anlayışı aşarak modern kültürü Antik Yunan kültürüne bağlama amacını gütmüştür.²¹ Bu bağlantının bir diğer boyutu ise 1453’te çağ açmış olan İstanbul’un Fethi’nde görülebilir. Doğu Roma İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla belli sayıda bilim adamının Batı’ya göçmesi, antik Yunan felsefesinin yeniden keşfine yol açmış ve 15. yüzyılda bu Yunan teorileri enjeksiyonu deneysel bilimlerin kurulmasını mümkün kılan koşulların oluşmasına yardımcı olmuştur. Bir tarafta Yunan felsefesinden gelen yeterli kavram ve teoriler ile Ortaçağ skolastik felsefe eğitiminden gelen mantıksal metot, diğer tarafta ise yeni uyanmış olan doğanın sömürü ve kontrolüne ilgi, yani Rönesans’ta tipik olarak görebileceğimiz “ilgilerin sekülerleşmesi” bulunuyordu.²²

²¹ Mustafa Tekin, “Din ve Postmodernlik”, Din Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin-Kadir Canatan, Bilay Yay., İstanbul, 2020, s. 362.

²² G. Skirbekk-N. Gilje, a.g.e., s. 203.

Epistemolojik açıdan bakıldığında Orta Çağ'ın sonu ve Rönesans'ın başını da kapsayacak biçimde bilgi konusunda nadiren somut deneyime dayanan, genel manada rasyonalist ve tümdengelimsel bir anlayışın hakimiyetini görmekteyiz. Bu anlayışa göre, insan zihninde kurulan “net”²³ kavramlar vasıtasıyla kesin önermelere ulaşmak mümkün görülmektedir. Rasyonalistler, net kavramların bize gerçekliğin öze ait taraflarına dair bir idrak sağlayacağını düşünüyorlardı. Onlara göre eğer bir net kavramımız varsa kesin bilgimiz olmasına da imkan vardır.²⁴ Netice itibarıyla görüyoruz ki temsil edilen gerçekliğin yalnızca algısal bir gerçeklik olmasına ihtiyaç duyulmadan kavramlar oluşturulmakta ve bu kavramlardan doğru yargıların çıkarılabileceği düşünülmektedir. Ayrıca kavramlarla soyut tümel önermelere ulaşılarak bilgide bütünden parçaya doğru bir seyir vardır. Fakat modern döneme gelindikçe ve somut olana karşı ilgi arttıkça deneysel yöntemlerin yükseldiği görülmektedir. Descartes ve Kant'ın “Cogito” felsefeleri, Kopernik Devrimi, Rönesans'la gelen bedene vurgu ve hümanizm anlayışlarıyla zamanla metafiziğin dışarda bırakıldığını ve somut olana karşı ilginin arttığını görürüz. Netice itibarıyla her ne kadar yeni iddialar ve bakış açıları rağbet görmeye başlasa da açık ve bütüncül manada eskinin yerine yenilerini koymanın hem kolay olmadığını hem de problemlere kesin bir çözüm teşkil etmediğini görürüz. İnsanlığın Rönesans'la yaşadığı dönüşüm, yeni bir sistemin kuruluş aşamasını ifade ettiğinden insanların kafalarının oldukça karışık olduğu, eski olanın yıkıldığı ve hem eskiye ait birtakım devam edegelen problemlere hem de yeni sistemin problemlerine tatmin edici cevapların arayışı içerisinde buldukları bir kaotik dönemi doğurmuştur. Şimdi gelenekselden moderne geçişteki dönüşümde önemli rollere sahip olay ve olgulara değinmek gerekirse yukarıda bahsettiğimiz ve geniş bir periyodu içine alan Rönesans kapsamında 16. yüzyıldaki Reform hareketinden bahsetmeliyiz.

1.3.1. Reform

Orta Çağ kilisesinin başta dini olmak üzere pek çok alanda kurmuş olduğu otoriter yapıdaki tekele bir tepki olarak doğan Reform, Batı'daki geleneksel anlayışa

²³ Burada “net” kavramı ile kastedilen şey, anladığımız kadarı ile bir gerçekliğin mantıksal açıdan belirgin bir temsili olmalıdır.

²⁴ G. Skirbakk-N. Gilje, a.g.e., s. 277

bir darbe vurmuştur. Kilisenin mutlak otoritesini reddeden Luther ve takipçileri, önemli bir bilgi kaynağı olan kutsal kitabı yorumlama yetkisini din adamlarıyla beraber tüm inananlara dağıtmışlardır. Bu hareketle birlikte bilgi konusunda toplumun tüm fertlerine söz hakkı tanınmıştır. Ayrıca 15.yy’da bulunan matbaanın da yardımıyla toplumun kutsal kitaba ve diğer bilgi kaynaklarına erişimi hızlı bir şekilde artmış ve bilginin erişilebilirliği hususundaki dönüşüm de hızını arttırmıştır. Görüldüğü üzere Reform, inanç boyutu kadar sosyolojik boyutla da çok alakalıdır. Hatta ruhbanların dinde yerleştirdikleri bozuk yapıların, doktriner nedenlerin yanında Reform’un çok önemli sosyal nedenlerinden de bahsetmek mümkündür. Alman Milliyetçiliği ve Roma ile yapılan mücadelelere bağlı olarak Katolik kültüre karşı duyulan öfkenin birlikteliği çok önemli bir hazırlayıcı etken olmuştur.²⁵

1.3.2. Rönesans

Doğa felsefesi açısından baktığımızdaysa Rönesans’la beraber kendini gösteren yeni anlayışı, “mekanizm” kelimesiyle özetleyebiliriz. Bu noktada doğa için kullanılan “saat metaforu” son derece etkilidir. Bu metafora doğanın işleyişi, saatin işleyişi ile özdeşleştirilir. Erken dönem modern Avrupa kültüründe görülen bu saat metaforu, mekanik felsefenin ana hatlarının ve bu nedenle geleneksel olarak bilimsel devrimin özünün taslağını çizmiştir. Bu düşünce ürününün toplumsal-kültürel bir durumla da bir ilişkisi görülmektedir. Avrupa’da mekanik saatler on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru görülmeye başlamıştır ve 14. yüzyılın ortalarında büyük mekanik saatler büyük şehirlerin meydanlarında oldukça standart bir parça haline gelmiştir.²⁶ Dolayısıyla bu mekanik saatler otonom olarak işleyişleriyle felsefeciler üzerinde büyük bir etki oluşturmuştur. Doğa ile alakalı olarak metafizikten fiziğe sıçrayışın bir parçası haline gelmişlerdir. Çünkü fizik dünyanın, yani doğanın eğer kendi içerisinde kapalı bir sistemi varsa artık bu alanın doğa bilimleriyle, fiziksel etkenlerle açıklanabileceğini (natüralizm) düşünmek için bir engel bulunmamaktadır. Fakat bu değişimle beraber doğa bilimleri ve felsefenin yeni sınırlarının çizilmesi de bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu nedenle yeni çağdaki felsefenin çoğu -rasyonalistler, deneyciler ve transandantal filozof Kant için olduğu gibi- felsefe ve doğa bilimi arasındaki

²⁵ Cemal Özel, a.g.e., s. 516.

²⁶ Steven Shapin, a.g.e., s. 52.

sınırları bulma girişimi olmuştur. Buna dayanarak felsefenin doğa bilimi uğruna teolojiden vazgeçtiğini söylemek de doğru olmaz. Çünkü Hristiyan teolojisi, uzun süre Descartes, Berkeley ve Locke gibi çoğu filozof için hatasız bir arka plan oluşturmuştur.²⁷ Ayrıca bu durum sosyolojik alanda da ve ahlaki, manevi alanlar ile değerler alanı açısından da en önemli referans olarak kabul edilmiştir.

Kepler, Toricelli, Boyle, Galileo gibi büyük etki oluşturan bilim adamlarıyla beraber özellikle Newton'la doruğuna ulaşan ve hatta kavramsallaşan mekanizm anlayışında matematiğe vurgu oldukça yüksektir. Zira onun oluşturduğu formülizasyonlarda bunu rahatlıkla görebiliriz. Matematiğe eğilim duyan astronom Kepler'e göre doğa, matematik kanunlarına itaat ediyordu; çünkü Tanrı doğayı yaratırken bu kuralları kullanmıştı. 1605'te Alman astronom Johannes Kepler (1571-1630) gezegen hareketlerinin “motor nedeni”nin bir ruh olduğu inancını terk ettiğini açıkladı: “Fiziksel nedenleri araştırmakla çok uğraştım. Bundaki amacım evren makinesinin ilahi esinle değil tıpkı bir saat gibi çalıştığını göstermektir”.²⁸ Dolayısıyla doğaya Tanrı'nın yaratıp kurmuş olduğu bir saat gibi bakan bir perspektiften bahsedilmekteydi. Esasen bu doğanın yeni enstrümanlarla okunmaya başlaması, bize Orta Çağ'ın sonunda ortaya çıkan, Tanrı'nın “Kutsal Kitap” ve “Doğa Kitabı” şeklinde iki ayrı kitap yazmış olduğu inancını hatırlatmaktadır. Bu inancın ifade ettiği şey, doğa bilgisinin de Tanrı'dan kopuk bir bilgi olmadığıdır. Fakat aynı zamanda fenomenler alemi ile sınırlı ayrı bir bilgi alanından bahsedilmektedir. Modern filozoflara ve bilim adamlarına baktığımızda bu inanca yakın çok önemli isimleri görürüz. Bacon, Galileo, Newton, Boyle, Descartes ve diğer nice düşünürün yeni doğa bilimleriyle ilişki kurma biçimlerinde her zaman zihinlerinin arka planında “Tanrı'nın iki kitabı” fikrinin içerdiği probleme benzer bir problemin bulunduğu fark edilmektedir. Bu problem, modernleşmeyle beraber daha da net bir şekilde belirginleşen fizik ve metafizik ayrımının yapılması ve yeni bilginin kurulması problemidir.

Tanrının iki kitabı anlayışı ile alakalı ilgi çekici bir durum da geç modern dönem içerisinde görülmektedir. Bu dönemde gözlemsel bilime bağlılıklarıyla bilinen

²⁷ G. Skirbekk-N. Gilje, a.g.e., s. 203-204.

²⁸ Steven Shapin, a.g.e., s. 53-54.

hümanist bilim adamları bulunmaktadır. Fakat yine de eski gerçeğin yazıcı ve yorumcular tarafından aşındırıldığından şüpheleniyorlardı. Hatta bazı hümanistler, eski zamana ait kutsal kitapların doğruluğunun sağlamasını artık ancak doğanın kanıtlarını doğrudan inceleyerek yapabilecekleri sonucuna varmışlardı.²⁹ Yani özetle Tanrı'nın bir kitabıyla diğerini doğrulayabileceklerini düşünmüşlerdi. Bu çaba, İslam'ı bilimsel kabuller üzerinden doğrulama çabası anlamına gelen Bucaillizm yaklaşımıyla da büyük bir benzerlik içerisinde bulunuyor. Çalışmanın ilerleyen başlıklarında bu kavram ayrıca incelenecektir. Meseleye geri dönmek gerekirse, bu gözlem vurgusu esasen çok da yeni sayılamaz. Çünkü antik geleneğin öncüsü Aristo'nun da oldukça fazla gözlemlerde bulunduğunu bilmekteyiz. Fakat geleneksel ve modern gözlem; gözlemin bize sağladığı veri, bu verinin önceliği ve bilgi inşasındaki konumu noktasında ayrılmaktadır. Modern dönemde bu iki kitabın nasıl okunacağı noktasında ise benzer bir sonuca ulaşıldığını görmekteyiz. 16. yüzyıl Protestan reformu ile Tanrı'nın kitabına dair Hristiyan din adamlarının yorumlarına karşı duyulan güven azalınca Hristiyan fertler, Kutsal Kitap'la doğrudan ilişki kurmaya başladılar. Benzer bir etkiyle bu reform, kurumsallaşmış otoritenin geleneksel yorumlarına güvenmeyip insanları Doğa'nın Kitabı'nı da kendi kendilerine okumaya teşvik etmiştir.³⁰ Bu durum da çok önemli toplumsal çıktılar beraberinde getirmiştir. Özellikle bilgi ve otorite noktasındaki algı, büyük bir değişim sürecine girmiştir. Geleneksel otoritenin her konuda bu ağır darbeleri alması sonucunda bilginin temeli artık yeniden düşünülmeliydi. Bu noktada somut nesnelere ve onlara dayalı deneyime karşı rağbetin arttığını görüyoruz. İnsanın kişisel olarak elde ettiği algı ve deneyim artık bilginin temeline yerleşmeye başlamıştı. Bu durumdan çıkarılabilecek bir sonuç olarak metodolojik kabullerin toplumsal bir unsur olarak otorite ile önemli bir ilişki içerisinde olduğunu ifade edebiliriz.

17. yüzyılda karşımızda büyük etki alanına sahip kimselerden Bacon, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke ve Newton'ı görürüz. Burada rasyonalist yaklaşımların hala yoğun olduğu bir yüzyıldan bahsetmekle birlikte deneysel yaklaşım açısından da son derece önemli bir dönem olduğunu söylemeliyiz. Daha önce modern

²⁹ Steven Shapin, a.g.e., s. 106.

³⁰ Steven Shapin, a.g.e., ss. 108-109.

çabalardan birinin de doğa bilimi ve felsefe arasında bir sınır belirleme çabası olduğunu söylemiştik. Descartes, Leibniz gibi rasyonalist isimler de bu amaç için gayret sarfetmişlerdir. Bu yönüyle, doğa bilimi için önemli etkilere sahiptirler. Bunun yanında onların bilginin en kesin biçimi olduğunu ifade ederek matematiğe yapmış oldukları vurgu da onun doğa biliminde temel bir unsur haline gelmesine yol açmıştır. Bu yüzyılda Bacon, Descartes, Hobbes, Hooke vd. doğanın nedensel yapısına ilişkin bilginin -aklın doğru yöntemlerle yönlendirilmesi ve disipline sokulması koşuluyla- kesinlikle güvenilir hale getirilebileceğine itimat ettiklerini ilan etmişlerdir. Bacon için -diğer pek çok uygulayıcı için de olduğu gibi- doğa felsefesi, nedensel bilgiyi güvence altına alma hedefiyle tanımlanıyordu. Bu, ona tarih karşısında felsefe kimliği veren şeydi. Fakat bu versiyonda ideal yöntem, parçalardan oluşan bilgi yığından - gözlemsel ve deneysel veriler- nedensel bilgi ve genel gerçekliğe doğru ilerledi; yani bu tümevarımcı ve ampirik temelli bir işlemdi.³¹ Bu kavramlardan bahsetmeye başlamışken tartışmaların devamı için öncelikle ortak tanımlar belirtilmelidir: “Tümdengelim” kavramı, tümel ve genel bir önermeden tikel veya tekil bir önermeye geçerek yapılan akıl yürütme olarak tanımlanmaktadır. Kanundan olaya, prensipten sonuca doğru izleyen bir yolu ifade eder.³² “Tümevarım” ise taktir edileceği üzere ters yönde izleyerek tikelden tümele, olaydan kanuna gidiş yöntemidir. Yani eğer kesin kavramlarla geçerli genel önermeler elde ediliyorsa ve buradan özele dair çıkarım yapılıyorsa buna tümdengelim denmektedir. Tek tek olaylar ve veriler üzerinden genele ulaşma çabası, tümevarım olarak adlandırılır. Özellikle 17. yüzyıl ve sonrasında bu ikisi arasındaki çatışma bilim tarihindeki en önemli odak noktalarından olacaktır.

Orta Çağ’ın sonundan 17. yüzyılın sonuna kadar genel manada rasyonalist bir anlayışın hüküm sürdüğünü görürüz. 17. yüzyılın sonunda ise klasik mekanizm anlayışı -deneysel ve matematiksel bilimlerin temeli- oluşmuştur. Artık dünyanın bilgisi, doğal unsurlar arasında kurulan ilişkiler üzerinden inşa edilmeye başlamıştır. Descartes, eserini “doğada ele almayı ihmal ettiğim mekanik prensiplerle açıklanamayacak hiçbir olgu kalmamıştır” diyerek bitirmiştir. Fakat bu iddianın tamamen geçerli olmadığı ve onun mikroskobik açıklamalarda yetersiz olduğu ifade

³¹ Steven Shapin, a.g.e., s. 124-125

³² İbrahim Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, Elis Yay., Ankara, 2009, s. 136.

edilmektedir. 17. yüzyıl için şimdiye kadar çizdiğimiz çerçevede filozoflar arasında bir uzlaşma varmış gibi görünse de, bu dönem aslında rasyonalizm ve empirizm arasında yoğun çatışmaların yaşandığı bir dönemdir. İnsan zihnini boş bir levha (tabular rasa) olarak betimleyen Locke, deneyimi bilgi için tek kaynak olarak ifade etmiştir: “...bütün akıl ve bilgi, özünü nereden alır?” Buna ben tek kelimeyle yanıt veririm: DENEYİM”. Bütün bilgimiz onun üzerine bina olmuştur. Ve o, bizatihi kendinden türemektedir.”³³ Bunun yanında yukarıda gördüğümüz gibi Bacon ve Hume da yeni bilginin yönteminin ancak ve ancak deneyimi esas alması gerektiğini söylemektedir. Rasyonalistler ise buna karşı net kavramlardan hareket etme fikrini onaylayan tarafı teşkil etmişlerdir. Bu görüş için de Descartes, Leibniz, Spinoza isimleri örnek gösterilebilir.

Kopernik, Kepler, Galileo gibilerinin atılımlarının da büyük katkılarıyla ortaya çıkan modern bilimin, zihinsel açıdan 17. yüzyılda başladığı tespit edilmektedir. Pek çok ismin önemli dönüm noktaları oluşturduğunu bilsek de özellikle Descartes ve Newton’ın çalışmalarının bu bilimsel harekete öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Descartes’ın felsefesinin üç temel üzerinde inşasından bahsedilmektedir. Birincisi ruh-beden arası ikilik yani “düalizm”, ikincisi matematik yöntem, üçüncüsü ise “düşünüyorum öyleyse varım” önermesidir. Onun bahsettiği düalizm, “zihne ait olan her şey bedenin dışındadır, bedene ait olan her şey zihnin dışındadır” şeklindeki temel önermeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla din ve bilim, fizik ve metafizik bütünüyle ayrışır. Ona göre tabiat bir makineye benzemektedir ve bu makine içerisindeki mekanik yasalar ile işlemektedir. Empiristler ve Kant, Descartes’ın felsefesini mantıki sonucuna ulaştırmışlardır. Ansiklopedistler, Rousseau, Voltaire çizgisindekiler de aşkın boyutu olmayan bir insan felsefesi halka yayılmış ve hakikat faydaya indirgenmiştir. Bu noktada esas kaygının bilginin teorik doğruluğundan ziyade fayda sağlaması olduğu görülmektedir.³⁴

Newton’a geldiğimizde onun da kainatı büyük bir saate benzettiğini görürüz. Ona göre Tanrı, saate (kainata) ilk ayarını vermiş ve kendi işleyişine bırakmıştır.

³³ G. Skirbekk-N. Gilje, a.g.e., s. 279.

³⁴ İsmail Hira, a.g.t., ss. 20-22.

Sadece saatin ayarı kaçarsa müdahale edilecektir. Evrende düzen vardır ve bu tesadüfle açıklanamaz. Evreni yaratıp kenara çekilen bu biçimdeki tanrı anlayışı, Aristo'ya kadar uzanmaktadır.³⁵ Özetlemek gerekirse; Descartes, gerçeği iki farklı türe dönüştürerek fiziksel alem gerçeği ve maddi olgular ile şuuru zihinsel deneyim ve değer in subjektif gerçekliği biçiminde tanımlamış, Newton ise bu değerden bağımsız bakış açısı için gerekli aletleri temin etmiştir. Böylece insanoğlu mekanik bir dünya görüşüne sahip olmuştur.³⁶ Burada insanoğlu ifadesi, ağırlıklı olarak Batı'daki insanı ifade etmektedir. Elbette gücü elinde bulundurmasına bağlı olarak Batı'da benimsenen bu görüş, sonrasında kısmen global anlamda da yankı oluşturmuştur.

18.yüzyıl, aydınlanma felsefesinin damga vurduğu bir dönemdir. Bu felsefede akıl merkeze alınarak insanları mit, ön yargı ve hurafenin, dolayısıyla da bunu besleyip temsil eden dinden ve dini düzenden kurtararak özgürlüğüne kavuşturma gayreti olarak tanımlanır. Aydınlanmanın ideali, bilginin ilerlemesine dayanan entelektüel bir kültür şeklinde ifade edilmektedir.³⁷ Yine 18. yüzyılda Kant, bir önceki yüzyılın iki cephesi olan rasyonalizm ve empirizm anlayışlarını kritik etmiş ve bir sentez olarak ortaya transandantal felsefeyi koymuştur. Onun en temel amacı, aklın sınırlarını çizmek ve neyin bilinebileceğini bulmak olmuştur. Onun felsefesinde de modern filozofların çoğunun problemi olan fizik ve metafiziğin bilgisini ayırmak ve yeni bir yöntem oluşturmak vardır. Kant, kendinden önceki bilgi tartışmasında rasyonalizmi akla gereğinden fazla güvenmesi üzerinden eleştiriyor. Onların sadece teorilere dayanarak söz sahibi olmak istediğini söylüyor. Mantıksal ve matematiksel bilginin yanında matematiksel doğa bilimlerinin de belli temellerde (hareket yasalarında olduğu gibi), deneyimden bağımsız salt akla dayanma noktasında birleştiklerini ifade ediyor.³⁸ Bunların yanında Kant'ta da duyulardan bağımsız aklın ürettiği bilginin, kavramın bilgisini yine kavrama yükleyerek insana yeni bir bilgi sağlamadığı vurgusunu görüyoruz. Kant, deneycilere ilgili olarak ise deneyime dayalı bilgi türünün yanlışlanabilir olduğu ve yeteri kadar kesinlik taşımadığı üzerinde durmaktadır. Bu konuda deneycilik için yeni bir şey olarak deneyime dayalı bilgide matematiksel ve a

³⁵ İsmail Hira, a.g.t., s. 23.

³⁶ Mevlüt Uyanık, a.g.e., s. 10.

³⁷ İsmail Hira, a.g.t., s. 23.

³⁸ Hans Heimsoeth, Kant'ın Felsefesi, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2007, s. 69.

priori (duyulardan bağımsız ve ilksel) yapının bulunduğunu ifade ederek insan aklında bulunabilecek yeni bilgi formlarının peşine düşmüştür. Bunun içinse deneyimin yalnızca bir veri yığını olmayıp içinde barındırdığı bağlantılar sayesinde bütünü görme ve kavrama imkanı sağlayabilecek bir bilgi formuyla birleştiği düşüncesini aktarmıştır.³⁹ Yani özetle, Kant'a göre üzerinde çalışılması gereken yöntem, insanlara hem yeni bilgiler vermeli hem de a priorik yapı taşımalıdır. Kant'ta bu bilginin "sentetik a priori" şeklinde kavramsallaştığını görürüz.⁴⁰ Kant'ın bu bilgiyle ilgili ilerleyen incelemelerinde "salt doğa bilimi" şeklinde bir ifadeyle karşılaşırız. Buna göre doğada; hiçbir şeyin kaybolmaması, tüm doğa biliminde deneylerin kendilerini doğrulaması ve etki-tepki gibi ilkeler mevcuttur ve bu ilkeler deneyimlenebilen ilkeler değildir. Dolayısıyla a prioriktir. Deneyime dayalı olan doğa bilimiye esasen bu "salt doğa bilimi"ne dayanmaktadır.⁴¹ Bu durum, deneyime dayanmayan a priorik bilgi ile deneyime dayalı a posteriorik bilginin bir arada yer alarak oluşturduğu sentetik (bilgimizi genişleten) a priorik bilgiye örnek gösterilebilir. Burada Kant'ın bu kullanımı, kanaatimizce Bacon'ın hipotezlere dayalı ve deneyle ölçüm yapılan "hipotetik tündengelim" metoduna benzemektedir. Sentetik a priorik bilginin neleri kapsadığı konusu Kant'ta kafa karıştırıcı bir biçimde açıklanmış olabilir. Fakat anladığımız kadarıyla salt doğa bilimlerine dayalı bir doğa bilimi anlayışını bu bilgi kapsamında zikrederken ayrıca matematiği de doğayla ilişkisine bağlı olarak a priori temelli sentetik bir bilgi olarak saymaktadır.

Kant'ın yaptığı şey, ikinci bir Kopernik Devrimi'ne benzer. Buna göre yeni sistemde Güneş'in merkezde konumlandırıldığı gibi bilme ve bilgi alanında da özne (insan) merkeze geçerek kurucu rolünü üstlenmelidir.⁴² Ayrıca bu şekilde Descartes gibi öznenin ve onun düşüncesinden hareket ettiği için onun felsefesinin de cogito felsefesi olarak telaffuz edildiğini görmek mümkündür. Cogito felsefelerinin yeni bir fikir olarak sahip oldukları esas özellikleri düşünceden yani insandan hareketle bilgiyi kurma çabasına sahip olmalarıdır. Pre-modern dönemde insanların dünyaya ve onun

³⁹ Hans Heimsoeth, a.g.e., s. 73.

⁴⁰ A. Kadir Çüçen, "Kant's Theory of Knowledge and Hegel's Criticism", Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, S. 2, 2000-2001, s. 5.

⁴¹ Hans Heimsoeth, a.g.e., s. 77.

⁴² Mehmet Barış Albayrak, "Kant'ın Kopernik Devrimi", Bilim ve Gelecek Dergisi, S. 143, 2016, s. 2.

bilgisine dair anlayışları tanrıdan insana doğru bir hareket ifade ederken modernlikle ve özellikle de cogito anlayışıyla insanlar, kendinden hareketle dışarıya ilerleyen bir düşünce biçimini tercih etmeye başlamıştır. Yani hareket noktası insan olmuştur.

18. yüzyıl, empirizm ve rasyonalizm tartışmalarının devam ettiği, bunun yanında Kant'ın felsefesi ve Hegel, Fichte ve Schelling'in temsil ettiği Alman idealizminin başat fikirleri teşkil ettiği bir yüzyıl olmuştur. Bu yüzyıl, felsefe tarihinde "Aydınlanma Felsefesi" olarak isimlendirilmektedir. Burada bahsi geçen aydınlanma, insan aklının yükselişini temsil etmektedir. Aydınlanma felsefesi, özetle ifade edilecek olursa; insanın doğası gereği iyi olduğunu, insanın öte dünya için değil, bu dünyada iyi olması gerektiğini ve bunun da bilim sayesinde gerçekleşebileceği anlayışıdır. Burada yalnızca ayrıcalıklı olanların değil herkesin aklının olduğu, doğal hukukun bireyi ayrıcalık ve zulme karşı koruyacağı ve dolayısıyla bireyin öz çıkarı için çabaladığı taktirde bunun herkesin saadetine katkıda bulunacağı düşüncesi vardır.⁴³

19. yüzyıla geldiğimizde ise Hegelciliğin (idealist anlayış) zamanla çözülmesi ve Auguste Comte, Herbert Spencer gibi düşünce adamları öncülüğünde pozitivizm anlayışının ortaya çıktığını görürüz. Bu dönemde materyalist bir zihniyet mevcuttur ve modern deneysel bilim her şeyin ölçütü haline gelmiştir. Fakat şunu da ifade edelim ki soyut bir bilim olan matematik de dışarıda tutulmamış, bilimsel dilin önemli bir parçası olmuştur. Özellikle Comte ile şekillenmiş olan pozitivist anlayış, bir tarih felsefesi yapmak suretiyle insanları içinde buldukları dönemde artık tümüyle dinsel olandan arınmaları ve doğru bilgiye ulaşabilecekleri tek yol ve tek doğru yöntem olan bilimsel yönetime yönlendirmektedir. Fakat bugün, 19. yüzyılın aşılmasıyla beraber bu felsefi yaklaşımın da büyük kritiklere maruz kalması ve darbeler alması sonucunda etkisini kaybetmeye başladığını ifade edebiliriz. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde sık sık bu kritikler üzerinde durulacaktır.

Sonuç olarak modern bilgi üretiminin teşekkülündeki önemli dönüm noktalarını ve sürecin merhalelerini incelemenin bu çalışmanın tartışması açısından önemli başlangıç ve açılış noktalarını gösterdiğini düşünerek sürecin bir özeti

⁴³ G. Skirbekk-N. Gilje, a.g.e., s. 316.

aktarılmıştır. Bu özette sık sık vurgulandığı üzere yeni bir zihniyet açısından modern bilimsel yaklaşımın inşasında önemli roller oynayan keşiflerin, metodolojik ve felsefi tercihlerin aynı zamanda toplumsal sürecin değişimi ile bir paralellik içerisinde olduğu görülmektedir. Bu süreçte ontolojik, epistemolojik yaklaşımlar ile sosyolojik unsurların zaman zaman bağımlı veya bağımsız değişken konumunda bulunarak değişim sürecinde diyalektik bir yapı arz ettiğini ifade edebiliriz. Bilginin yöntemlerinin yanında insan ve toplum algısı, toplum yapıları, otorite, kültürel çevre ve onun önemli kaynağı olan dini algılar ve değerler gibi sosyal unsurların bilimsel tarihteki rolünün ne olduğu sorusu önemlidir. Dolayısıyla bugün yine Bilginin İslamlaştırılması veya İslami Bilim şeklinde yeni bir bilimsel zihniyetin inşasında da tüm bu süreçlerin incelenmesi son derece büyük önem arz etmektedir.

1.3.3. Modern Bilimin Batılı Karakteri:

Modern bilimin Batılı karakteri ve buna bağlı niteliklerinden söz ederken kastettiğimiz şey ağırlıklı olarak epistemolojik ve metodolojik değil, pratik ve aksiyolojiktir, yani değer sistemiyle alakalıdır. Meselenin sosyolojik analizini yapmak da bize bilgiyi onunla yakın ilgili olan toplumsal unsurlarla birlikte incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu başlıkta modern bilimi karakterize ettiği ifade edilen ve bu bilim anlayışının eleştirilmesine yol açan ırkı temel alma (etnosentrizm), hümanizm, düalizm, sekülerizm, indirgemecilik, evrimci ilerlemecilik gibi birtakım niteliklerden bahsedilecektir. Bu maddeler, özellikle çalışmanın bir sonraki başlığında detaylandırılmaktadır. Ayrıca hem çalışmanın tümüne yayılmış biçimde hem de yine Bilginin İslamlaştırılması teorisyenlerinin tezleri bağlamında özel olarak üzerlerinde durulmaktadır. Bu nedenle bu başlık, bu niteliklerin detaylıca tartışıldığı bir başlıktan ziyade tasnif edilerek bir araya getirilmesini hedeflemektedir.

İsmail Raci Faruki, çağımızda insanın bilgisinin neredeyse tümünün, **ırkın** insani değerlerin nihai tayin edicisi olarak kabulüne dayandığını ifade eder. Toplumun bilgisi de sosyal düzen ve örgütün temeli olarak ırkı kabul etmektedir.⁴⁴ Gerçekten de sosyolojinin etnosentrik bir biçimde modern Batılı toplumların analizi üzerine kurulu olması ve Batı toplumlarının bilimi olarak ortaya çıkması, antropolojinin de kendi

⁴⁴ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması, Risale Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2001, s. 73.

inceleme alanı noktasında aynı şekilde çok net olarak ortaya koyduğu Batı ve Batı dışı toplum ayrımı, bu konuda bize önemli fikirler vermektedir. Faruki yine şöyle devam eder: Bir milletin romantik görüşleri, tahlil ve ifadeleri ötekilerce de doğru olarak kabul edilmiş ve kendi malıymış gibi uygulanmıştır. Batıda sosyal bilimler -tarih, coğrafya, iktisat, siyaset bilimi, sosyoloji ve antropoloji- hep romantizmin itici gücüyle gelişmişlerdir. Hepsi de kendine özgü biçimde ırkçı görüşe dayanmaktadır. (Irkçı kuramı en cesurca teyit eden sosyolojidir, çünkü toplum ve sosyal düzenle doğrudan ilgilenebilir... Son olarak antropolojinin en cüretkârı olduğunu bildirmeliyiz. Ona göre insanlık irki yapı demektir ve biri diğerinin yerine kullanılabilir.”)⁴⁵

Modern düşüncenin Batılı paradigmaları ve sac ayakları ile alakalı olarak antik pagan kültürünün insan merkezli (antroposantrik) bir yorumla yeniden ihya çabası olan Rönesans neticesinde “hümanizm”in ortaya çıkmasından bahsedilebilir. Bu eğilimle birlikte Tanrı merkezli (teosantrik) evren tasavvuru reddedilmiş ve merkezde insanın olduğu bir evren tasavvur edilmiştir. Kutluer, bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: “...Matematiği metafizik sayan kadim Pisagorculuk, modern çağın başlangıcında metafiziğe sırtını dönmüş ve fiziğin matematikleştirilmesine zemin hazırlayıcı bir karaktere büründürülmüştür. Bunun sonucu olarak kadim ilimler hiyerarşisi alt üst olmuştur”.⁴⁶

Modern düşüncenin antik pagan Grek kültürüyle bağı üzerinden Hümanizm ve matematik yaklaşım gibi sonuçların ortaya çıktığını görürüz. Bunların yanında modern düşünce için başka zihni dönüşümlerin de sonuçlarına bakmamız gerekir. Yine Kutluer’in ifadesiyle: En ünlü formülasyonunu Descartes’ın ruh-madde ayrımında bulan felsefi düalizm, ruh ile madde arasında su geçirmez duvarlar koyup insan için araştırmaya değer alanın da maddi alan olduğunu vurgulayarak modern bilimin tek boyutlu oluşumuna önemli bir felsefi katkı sağlamıştır. Descartes modern felsefenin öncü bir ismi sayıldığı için onun bu Kartezyen anlayışı da bugün Batı’da etkili olan bilim-din, bilim-edebiyat, bilim-sanat gibi tezatların ve düalizmin hakiki sorumlusudur. Ancak din-hayat, din-ilim, ilim-sanat, fizik-metafizik, dünya-öte dünya

⁴⁵ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 80.

⁴⁶ İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, Bilgi, Bilim ve İslam 2, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 150-151.

arasında kopmaz bağlar gören İslam, doktrinlerine tamamen zıt olan bu ikilik, modern atom-altı fiziğinin eski mekanist öncülerle irtibatını giderek kaybetmesi yüzünden sorgulanan tehlikeli bir iddia olarak görülmeye başlamıştır. Tüm bunların yanında 19. yüzyılın hakim paradigması olan pozitivism anlayışı, eski kültürlerde eşine rastlanmayan tek boyutlu bir "ilerleme" kavramına yol açmıştır. Bu anlayışa göre dini ve metafizik doktrinlerin insanlığın geri (!) dönemlerinde ortaya atılmış ve modern bilime göre açıkça ikellik gösteren fikirler olarak görülmektedir.⁴⁷ Bunlardan çıkan sonuç, modern -sosyal- bilimlerin düalist ve sekülerist karaktere sahip olduğu yönündedir. Pozitivist metodoloji temelinde yükselip toplumla irtibatını koparak topluma rağmen bilim yapma yetisini kendisinde görmesi üzerine Batı'da ve Doğu'da buna karşı söylemler gelişmiştir. Bunlara Weber'deki "anlayıcı sosyoloji"nin yanında pozitivist yaklaşıma karşı çıkan başka isimler de örnek gösterilebilir. Yöntem kritikleri ve anarşist bilgi kuramıyla Feyerabend ve yine bilgi-gerçeklik noktasındaki açıklamalarıyla Foucault, Boudrillard gibi isimler eleştirel tarafta değerlendirilmektedir. Bilginin İslamlaştırılması teorisyenleri olarak başlıklandırdığımız isimler de Doğu'dan örnek gösterilebilir.

Neticede modernlik çok büyük dönüşümler gerçekleştirmiştir. Tarihsel süreç içerisinde önceleri insan zihninde kurulan bilgi, deneyimin öne çıkmasıyla eşyadan alınan bir hale gelmiştir. Yani eşyanın temsili noktasında pozitivist anlayış için bir problem görülmemektedir. Ontolojik olarak Tanrı'nın yarattığı, düzenlediği ve bu doğrultuda açıklanan varlık ise, metafizikten arındırılmış ve deneyimin konusu olan birer maddeye dönüşmüştür, yani maddeye indirgenmiştir. Dolayısıyla epistemoloji de buna göre şekillenmiştir. Açıklama görevi de zamanla yalnızca bilimin yetkisine geçmiştir. Doğa mekanikleşmiş ve her konuda doğa bilimleri referans olmaya başlamıştır. Bu durumda bilmenin diğer biçimleri de geçerli sayılmamaktadır. İnsan ile ilgili olarak da insanın kendine ve eski bilgisine olan güveni yıkılma sürecindeyken doğa bilimleri ile evrensel bilginin yolunu bulduklarını düşünerek bu boşluğu deneysel doğa bilimleriyle doldurmuşlardır. Bu yeni yöntem ve yaklaşım, insanın kendi çabasıyla, kendinden hareketle doğayı açıklamasına imkan vermektedir. Bunun

⁴⁷ İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", ss. 151-152

Batıdaki sonuçları açısından hakikati Almanya'nın tarihte, Fransa'nın ise doğada bulduğunu iddia edişleri önemli örneklerdir.

Ernest Gellner'in ifadesiyle modern felsefe "bilgi içinde bir dünya" yaratmıştır. Geleneksel düşüncede bilgi noktasında eğilim, epistemolojiden ziyade ontolojiye doğrudur. "Neyi, nasıl bilebilirim?", "Bildiklerimden nasıl emin olabilirim?", "Bilginin kaynağı akıl mıdır duygular mı?" gibi sorular tali sayılırken, en temelde "Varlığımın kökeni nedir?", "Nereden gelip nereye gidiyorum?", "Benden alttaki ve üstteki varlıklarla benim aramdaki iç bağlantıyı nasıl kurarım?" gibi sorular bulunmaktaydı.⁴⁸ Bilgi önceleri varlıkla bir sayılmaktaydı. Fakat Descartes'ın "cogito"sunda varlığını aklına borçlu olduğu düşüncesiyle dünyayı da böyle kurmaya çalıştığı görülmektedir. Bununla varlık, bilginin gerisine düşmüş ve bilgi geleneksel yüklemi olan "varlık"tan koparak değerden bağımsız hale gelmiştir.⁴⁹ Yani neticede varlık ve bilginin öncelik açısından yer değiştirdiği görülmektedir. Modern felsefede/bilimde epistemoloji öncelikli hale gelmiştir.

Özetlemek gerekirse, modern bilim de her bilim anlayışı gibi kaçınılmaz bir biçimde onu üreten toplumun sosyolojik temelleri üzerine inşa edilmiştir. Batı'daki tarihsel süreç ve bugünkü gerçeklik incelendiğinde modern dönemde orada neş'et eden hümanizm, ilerlemecilik, etnosentrizm ve onunla bağlantılı olarak Eurosantrizm, düalizm, sekülerizm ve indirgemecilik gibi zihni yapılara rastlanmaktadır. Modern bilimin karakteri denildiğinde de bu niteliklerin sık sık gündeme geldiği görülmektedir. Bu unsurlar bir araya gelerek geleneksel dönemden kopuş ve yeni olanın inşasında modern insanın zihni arka planına yerleşen yapıyı oluşturmaktadır. Bu niteliklere çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylandırılan birkaç madde daha eklenebileceği kanaatindeyiz. Bu maddeler, güç ve bilgi ilişkisi bağlamında seçkincilik, yöntem bağlamında doğayı zorlama ve tiranlık, modern bilimsel zihniyetin verdiği sonuçlar bağlamında ise yabancılaşma olarak ifade edilebilir. Burada kullandığımız yabancılaşma kavramı Hegel'in tanımına⁵⁰ yakın bir biçimde eşyanın

⁴⁸ Mustafa Armağan, "Giriş", İslam ve Bilim Tartışmaları, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021, s. 21.

⁴⁹ Mustafa Armağan, a.g.e., s. 25.

⁵⁰ Yabancılaşma kavramını ilk olarak Hegel kullanmıştır. Ona göre yabancılaşma, insanın fiziksel ve ruhsal varlığı arasındaki ayrım sonucunda ortaya çıkmaktadır. Hegel'in yabancılaşma kavramına göre

temel fonksiyonuna ve konumuna dair yabancılaşmadır. Bu niteliklerin Nasr, Attas gibi İslamileştirme teorisyenleri tarafından da özellikle vurgulandığı görülmektedir. Onlar, Batılı insanın kendi bilim anlayışını, kültür ve medeniyetini bütün insanlıktan üstün gördüğünü ifade etmektedir. Bu ifadeye göre modern Batılı insanın bilime yaklaşımında seçkin bir tavır vardır. Bunun arkasında da çeşitli otoritelere bağlı olarak gelişmiş ve “ilerlemiş” olanların yahut güçlü kesimin doğru ve haklı düşüncelere sahip olduğu fikri bulunmaktadır.

Modern Batılı biliminin hem zihni yapısının teşekkülünde hem de bilimsel müktesebatı ve teknolojisinin üretiminde kilisenin toplumsal konumundaki değişim ve Batı’daki sermaye birikimi çok büyük etkiye sahiptir. Bahsedilen kültürel unsurlar ve değer alanındaki yeni yaklaşımlar, toplumda kilise otoritesinin zayıflamasıyla yakından ilişkilidir. Bu durumun neticesinde toplum, temel referanslarını din yerine “insan”dan almaya başlamıştır. İşte hümanizmin, ırk ve Avrupa merkezli yaklaşımın, düalizm, indirgemecilik ve sekülerizm gibi tüm bu unsurların esas kaynağında da bu referans kayması bulunmaktadır. Bunun yanında Batılı toplumların, temelinde milliyetçi bir kaygının bulunduğu sömürgecilik ve merkantilizm gibi anlayışları benimsemesi ile sermaye birikimi ortaya çıkmıştır. Sosyolojik açıdan düşünüldüğünde ortaya ekonomik gücün bilgi-güç ilişkisine bağlı bir etkisi çıkmaktadır. Bu etki sonucunda Batılı toplumlar güçlenirken diğerleri zayıflamış, bilginin üretimi ve hakimiyetine bağlı olarak bilimsel faaliyetin merkezi Batı’ya kaymaya başlamıştır. Bu ekonomik gücün diğer bir çıktısı da bilimin pratik bir tarafı olan teknoloji üretme imkanı olmuştur. Gerek ar-ge çalışmaları ve bilim adamlarına verilebilecek fonlar, gerek ham madde ve iş gücü gibi çok çeşitli etkenlerle teknolojik üstünlük de Batı’da kurulmaya başlamıştır.

1.3.4. Modern Bilimin Eleştirel Sürece Girmesi

Çağdaş bilimin teşekkülü, yukarıda önemli tartışma noktalarıyla bir tarihsel süreç olarak kısaca ortaya koyulmuştur. Tüm bu süreçler, düşünce tarihine önemli

insan, çevresine yabancılaşmakta, kendisini düşünen ve hisseden bir varlık olarak görememektedir. İnsanın doğaya ve kendi ruhuna yabancılaşmasının nedeni ise ürettiği mal ve eşyalardır. İnsan, kendi varlığını ancak ürettiği eşya aracılığıyla kanıtlayabildiğine inandıkça insan yaşamı, mutsuz bilincin ve korkuların bir ürünü haline gelmektedir. (Salerno, 2003:53) Hegel’e göre insanlık tarihi aynı zamanda da insanın yabancılaşmasının tarihidir. (Overend, 1975:306).

katkılar yapmış olmakla birlikte ontolojik, epistemolojik, psikolojik, etik ve sosyolojik pek çok noktada çeşitli çıkmaz ve bunalımları da beraberinde getirmiştir.

Modern dünyada insan, Rönesans'ın sonucu olarak bireyci, şüpheli, kendini merkeze alan ve üst otorite kabul etmeyen yeni bir biçime evrilmiştir. Bu insanın, özellikle Comte'dan beri ahlaki ve toplumsal yaşamı bilimsel yoldan inşa ederek, bir bilimsel toplum oluşturmak şeklindeki fikrin etkisi hissedilmeye başlamıştır. Fakat bilhassa 20. yüzyıl ve sonrasında bunun gibi pozitivist temelli paradigmlar ve Newtonyen evren anlayışının sarsılmaya başladığını görürüz. Newton'un evren modelinin temelleri; atom-altı ve rölativite gibi kavramların meydana çıkması ile sarsıntıya uğramaya başlamıştır. Bunun neticesinde de Newton fiziğinin geçerliliği ancak maddenin belli bir hız ve büyüklük ölçekleri ile sınırlanmış, atom altı ve ışık hızına yakın hallerde bu fizik yetersiz kalmaya başlamıştır. Bu durum, en başta doğa bilimi noktasında modern bilimin çok farklı zihinlerce eleştiriye tabi tutulmaya başlamasına sebebiyet vermiştir. Bilime karşı septik bir tavra sahip olan Michel de Montaigne, Copernicus'a neden inanmamız gerektiğini sorar. Çünkü yakın gelecekte birisi onu çürütebilir. Yine aynı şekilde Paracelsus, kendinden önceki hekimlerin hastalarını öldürmekten başka bir şey yapmadıklarını söylemektedir ama aynı değerlendirmenin Paracelsus için yapılması da gayet mümkündür.⁵¹ İşte bu gibi nedenlerden dolayı bugün, geçmişe dair esaslı bir kritik yapmak son derece önemli bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır.

Modernleşme olgusu, pek çok diğer olgu gibi zaman içerisinde şekillenmiş olan ve kendisi dışındakileri de şekillendiren bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde modern bilim de hem uzun bir inşa sürecinde biçimini almış hem de aynı zamanda dünyayı da biçimlendirmiştir. Her şekilde modern bilim, varlığın ve dünyanın incelenmesi konusunda insanların önceki düşünce yapılarının yerine yenisini getirmiştir. Dolayısıyla modern bilimden ve onun yönteminden bahsederken geçtiği aşamaları ve girmiş olduğu biçimleri bir tarihsel süreç içerisinde bağlantılarıyla göstermek gerekir. Aynı zamanda modern bilim içerisindeki tartışmaların esas köklerinin çok daha eskilere uzandığını düşünürsek tarihsel anlamda daha da geriye bakmak icap edecektir.

⁵¹ Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1989, s. 349.

Modern dönem bilimsel tartışma süreçlerini aktarmanın yanında Orta Çağ'dan ve daha da öncesinde Yunan felsefesinden referanslar getirmek gerekmektedir.

Yunan'da rasyonalist olarak nitelendirebileceğimiz filozoflarla, en başta da Aristoteles'in ismiyle temsil edilen bir bilgi yönteminden modern rasyonalistler ve deneycilere uzanan ve oradan da modern anlayışın açılımlarını yapan Feyerabend, Popper, Kuhn gibi isimlere kadar uzanan bir süreçten bahsetmekteyiz. Bu süreçte eşyanın temsilinden başlayarak bilginin imkanı, kesinliği ve güvenilirliği gibi problematiklerin üzerinde durulduğunu görüyoruz. Fakat modern dönemde neden yeni bir bilimin doğduğu sorusu üzerinde duracak olursak bu noktada devrimsel nitelikteki tarihi değişimler karşımıza çıkmaktadır. Büyük bir tarihi değişim süreci olan Rönesans, insanın ilgisini maddeye yöneltmenin yanı sıra hümanist anlayışı yüceltildiği bir zihniyeti ifade etmektedir. Bir diğer tarihsel dönüm noktası olan Reform ile kilise otoritesi sarsılmış hem dini hem de bilimsel alanda fertlere söz hakkı verilmiştir. Kopernik Devrimi ise eski kozmolojinin dolayısıyla da eski felsefe anlayışının -ve bu felsefi gelenekle paralellik gösteren Kilise'nin- düşünsel zeminini kaydırmış ve yeni bilgi arayışına oldukça büyük katkılarda bulunmuştur. Bu gibi tarihsel olaylarla Orta Çağ'ın sonuna kadar devamlılığını sürdüren geleneksel anlayış içerisinde oluşan boşlukların doldurulması bir ihtiyaç haline geldiğinden yeni olanın bir şekilde gelmesi kaçınılmaz bir hal almıştır. Dolayısıyla modern dönemin insanı kendine ait yöntemler bulmuş ve kendi bilimini kurmuştur.

Modern rasyonalistler kavramlardan çıkarım yaparak kesin ve kapsayıcı bilgiye ulaştıklarını ifade etseler de onların bu bilgi anlayışları özellikle deneyciler tarafından verimsiz olarak nitelendirilmektedir. Hem kavramların bilgisini yine kendine yükleyen ve Kant'ın deyişiyle sentetik olmayan bilgi sundukları için hem de başlangıçta doğruluğunu ilan ettikleri aksiyomların zorunlu olarak dünyaya ve algısal temele dayandırılmamasından dolayı kritik edilmişlerdir. Deneyciler ise "bilginin yalnızca ama yalnızca deneyime dayanması" şartını koşmuşlardır. Fakat onlar için de hem bu şartın kendisini hem de bilimsel alanda kullanılan "nedensellik", "yasa" gibi kavramları empirik zemine oturtmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca zihnin deneyimin ötesindeki bilgiye de zemin oluşturabildiği ve bu şekilde varlığın

hissettiğini varsayabileceğimiz bir alanın, metafiziğin dışarda bırakılması da bilginin tek bir biçimi olduğu iddiası taşımasıyla eleştirilmektedir. Netice olarak modern bilim, bu tartışmalar sonucunda bir taraftan baştan tümel hipotezler kurarak onları denemeye dayalı karma denilebilecek hipotetik ve tümdengelimli yöntemi, diğer taraftan da tikellerden genelleme yapmayı ifade eden tümevarımcı yöntemi içerisinde barındıran bir bilim oluşmuştur. Fakat anlaşılacağı üzere burada da deneyin giderek daha da ağırlık kazandığı bir bilimsel yapıdan söz ederiz. Ayrıca yeni bilim anlayışı, modernleşme sürecinin ayrılmaz bir özelliği olarak zikredebileceğimiz sekülerizmden de payını almış, bunun yanında zamanla somut olana karşı ilgisi artarak daha materyalist bir biçime bürünmüştür. Dolayısıyla modern bilim seküler, materyalist bir nitelik taşımaktadır.

Bugün gelinen noktada modern bilim önemli eleştiriler almaktadır. Kesin ve genel geçer bir bilgiyi reddeden post-modern yorumların yanı sıra modern bilim anlayışının dogmatik yapıda olduğu iddiasına dayalı eleştirel yaklaşımlar mevcuttur. Bu eleştirel yaklaşımlardan bahsettiğimizde akla daha önce de zikrettiğimiz gibi Popper, Kuhn ve Feyerabend isimleri gelmektedir. Bu isimlerle modern bilim yönteminin bilginin tek geçerli türü olduğu iddiasına ve modern bilimin (bu eleştirilerde anlatılan şekliyle) otoriter yapısına bir itirazda bulunulduğunu görürüz. Dolayısıyla Popper’ın bilimsel bilginin yanlışlanabilirliği fikri, Kuhn’un bilimsel devrim diye ifade edilen değişimleri “paradigma değişimi” olarak ifade etmesi ve Feyerabend’in modern bilimin bilginin tek geçerli türü olduğu iddiasına karşı itirazıyla bilimin her zaman olduğu gibi bugün de bir dönüşüm ve şekillenme sürecinde olduğunu söylemek mümkündür. Eleştirilerin yanı sıra bilimin kendi içerisinde ilerleyen keşifleriyle de kendi kendini biçimlendirdiği gibi bir gerçek söz konusudur. Gerek atom altı alanın ve bu alandaki olayların keşfine kadarki dönüşümler gerekse bu keşfin getirdiği biçimlendirmeler bunun için iyi bir örnek oluşturmaktadır. Neticede dönüşüm içerisindeki bilim alanında bundan sonrası için yeni olanın ne olacağı ve hangi isimle anılacağı ise zaman içerisinde görülecektir.

20. yüzyıla kadar süregelen güçlü pozitivist bilim anlayışı ile alakalı Karl Popper, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn, Zygmunt Bauman, Jürgen Habermas gibi

bazı isimlerin eleştirileri, bizim için son derece büyük önem taşımaktadır. Onların kritikleri özetle; bilimsel bilginin yanlışlanabileceği, bilimin dünya üzerinde kesin ve nihai otorite olmadığı, modernliğin sahip olduğu paradigmalardan verdiği zararlı sonuçlar ve modern dünyada insanlığın anlam bunalımı gibi çeşitli konulara odaklanmaktadır.

Feyerabend, bilimsel teorilerin ancak kısmi doğruluk taşıdığını ve dolayısıyla da aynı çağ ve mekandakilerin farklı teorileri kabul edebileceklerini söyler. Ona göre “bilimsel yöntem diye bir şey yoktur; her araştırmanın temelini oluşturan ve onun bilimsel, dolayısıyla güvenilir olmasını garantileyen tek bir unsur ya da kurallar dizisi yoktur. Her teori, her usul, kendi içinde ve ele aldığı süreçlere uyarlanmış standartlarla değerlendirilmelidir”.⁵² Feyerabend, bilimsel yöntemin ve teorilerin tek geçerli bilgi türü kabul edilmesine karşı çıkarken Popper, bilimsel teorilerin -daha önce de deneysel bilgiyle ilgili bahsettiğimiz gibi- yanlışlanabilirlikleri üzerinde durmaktadır. Thomas Kuhn ise bilimde lineer ilerleme anlayışını reddederek bilimsel devrimleri ve dönüşümleri paradigma değişmesi olarak ifade eder.⁵³

Thomas Kuhn’a göre hiçbir bilimsel kuram evrensel değildir. Ona göre bilimsel teoriler bir paradigma, olaylarla karşılaştırmak için bir modeldir. Bu yüzden onların doğru ya da yanlışlığından söz etmek yerine onlar için, yeterince kullanışlı yahut kullanışlı değil denebilir. Kuhn’a göre bilim, iki şekilde gerçekleşebilir: Ya bir paradigma veri kabul edilir ve olağan bilim yapılır, ya da paradigma değiştirilmeye çalışılır ve devrimci bilim yapılır. Bu yaklaşımlarla Kuhn, genel manada bilimin çizgisel olarak ilerlemekte olduğu tezini temelinden sarsmıştır. Modern çağda ilerleme görüşlerinin bütüncül olmadığını ileri sürer.⁵⁴ Aksi takdirde gerçekleşen tek boyutlu ilerleme, anomî ya da yabancılaşma gibi sonuçlar verir. Ama yine de Batı içinde metafiziği bilim öncesi bir ilkellik olarak gören Comte’tan, metafiziği anlamsız bulan Viyana çevresine ve oradan da metafiziği mümkün fakat bilim dışı gören Popper’a

⁵² Paul Karl Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, 3. Baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017, ss. 136-137; Ayrıca bkz. Paul Karl Feyerabend, *Yönteme Karşı* Çev. Ertuğrul Başer, 3. Baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 204, 246, 288, 334.

⁵³ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka & İbrahim Turan, Yapıkredi Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2010, ss. 63-68.

⁵⁴ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyuş, 9. Baskı, Kırımızı Yay., İstanbul, 2017, ss. 76-79.

kadar oldukça yol alındığı söylenebilir.⁵⁵ Bu mesele ile alakalı olarak İlhan Kutluer de “rasyonalizmin tüm metotları akletmeyi mantıksal çıkarım ile, akl’ı us ile, sebebi sonuçla kısıtladığı için, bu çok basit sebepten ötürü yanlıştır” şeklide bir tespit yapmaktadır.⁵⁶ Her ne kadar radikal bir ifade gibi görünse de burada sebep olarak sıralanan eleştiri noktalarının gerçeklikle kıyaslandığında isabetli olduklarını görürüz.

Sonuç olarak pozitivist bilim anlayışının önemli kritiklere maruz kaldığını söylemek gerekir. Tüm bunların yanında bir de “atom altı” olarak adlandırılacak yeni bir alanın ortaya çıkmasıyla Newton’un esaslarını belirlediği ve özellikle makro (atom üstü) düzeye yoğunlaşan modern fiziğin ve pozitivist bilimin de zemininin kayganlaşması söz konudur. Yine modern çağın en büyük isimlerinden birisi olan Descartes’in ruh ve beden arasında ‘organik’ bir bağ olmadığını ifade eden düalizminin de yukarıda metafizik-bilim ilişkisi bağlamında çeşitli eleştiriler aldığını gördük. Bilime yönelik bu eleştiriler, bilimsel gerçeklere değil, bilimsel zihniyete yapılmaktadır. Bunun nedeni ise modern bilimin karakterini; hümanizm, düalizm ve pozitivism gibi dinamiklerin şekillendiriyor olmasıdır.⁵⁷ Netice itibarı ile doğa bilgisi ve felsefe/metafizik arasında bu şekilde ontolojik/epistemolojik bir sınır çizen insan, kendisini de zorunlu olarak bu çizginin bir tarafına yerleştirmiş bulunmaktadır. Netice itibarı ile bugün, tarih boyunca bilimin ve felsefenin bir hayli aşına olduğu gibi yine bir dönüşüm süreci içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Çağımızda zihni modernleşmiş olan insanın bilim felsefesindeki krizlerinin yanında varlığı anlamlandırma konusunda da bir bunalım içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Batı düşüncesindeki bu paradigmal sorunu yine Batı’nın içinden tespit eden isimlerden bir tanesi de, Jürgen Habermas’tır.⁵⁸ Nitekim bu noktada Habermas, her ne olursa olsun bugün tümüyle profan olan gündelik yaşamın hiçbir şekilde doğaüstü olayların yıkıcı işgaline karşı bağışık hale gelemeyeceğini söyler. Ona göre din, gündelik hayatta olağanüstü olanla ilişkiyi normalleştirmek için hala vazgeçilmez bir konumdadır. Bu nedenle post-metafiziksel düşünce bile din ile birlikte var olmaya

⁵⁵ İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, s. 153.

⁵⁶ İlhan Kutluer, Modern Bilimin Arkaplanı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, ss. 79-80.

⁵⁷ İsmail Hira, a.g.t., s. 26.

⁵⁸ Mustafa Tekin, İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Temel Problemler İçin Bir Taslak, Mana Yayınları, 2020, İstanbul, s. 110.

devam eder. Süregiden bu birlikte var olma durumu, evrildiği biçimin bir bedeli olarak olağanüstü ile iletişimini kaybeden felsefenin dine karşı gösterdiği meraklı bağımlılığa dahi ışık tutmaktadır. Dolayısıyla Habermas'a göre post-metafizik formda bile felsefe, din dili vazgeçilmez hatta ilham verici olan semantik içeriğin taşıyıcısı olmaya devam ettiği müddetçe ne onun yerine geçebilir ne de onu baskılayabilir.⁵⁹

Bu bölümde bilginin veya yaygın bilgi anlayışının geçirdiği aşamaları ve inşa süreçlerini görmüş bulunuyoruz. Bilgiyi ve onun tabiatını anlamak açısından öncelikle böyle bir tablo çizmek son derece büyük önem arz etmektedir. Bu tarihsel süreç, her ne kadar epistemoloji ağırlıklı tartışmaları çokça barındırıyor olsa da bilginin geçirdiği aşamalardaki sosyal etken ve sonuçların görünmesine hizmet etmektedir. Örneğin Descartes ve Kant gibi düşünürlerin insandan başlayarak hareket eden düşünce sistemleri, bireycilik veya sekülerizm gibi önemli sosyolojik etkenlerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Dolayısıyla epistemolojik ve sosyolojik yapıların geçirdiği serencamın ortak bir tarihsel süreçte buluşması söz konusudur. Bunun yanında elbette yine çalışmamızda merkezi bir konumu olan Batılı nitelikleri taşıyan sosyal bilimlerin de temelinde yine aynı epistemoloji bulunur. Bilginin İslamlaştırılması çalışmalarında da başlangıç noktası olarak sosyal bilimlere seçildiğinden bu meselenin üzerinde durulması ayrıca önemlidir.

Netice itibarı ile öncelikle Bilginin İslamlaştırılması adıyla 19. yüzyılda hayat bulan düşünce sistemi kurma girişimlerinin nasıl bir toplumsal ve düşünsel dünya içerisinde bulunduğunu, nasıl bir atmosferde çaba sarf edildiğini betimlemek gerekmektedir. Dolayısıyla bugün de hala etkinliğini sürdüren modernizm ve modern bilim anlayışının temel niteliklerini sıralamalı ve onların şekillendirdiği yaygın bilgi anlayışı üzerinden toplumların bugün sahip oldukları zihinsel yapıyı ortaya koymalıyız. Bugün bu modern bilgi anlayışı, toplumsal çıktıları açısından da büyük öneme haiz en temel özelliklerine bakıldığında materyalist, seküler ve hümanist bir nitelik taşır. Tüm bunların yanında daha önce de aktardığımız gibi paradigmalardan

⁵⁹ Jürgen Habermas, *Post-Metaphysical Thinking (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Almanca'dan İngilizce'ye Çev. William M. Hohengarten, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992, s. 51.

gücüyle Feyerabend'in deyimiyle bilimsel açıdan bir tiranlık durumundan da sıklıkla bahsedildiğini görürüz.

Kuhn ve Popper gibi bilim felsefecileri, her ne kadar Batı bilim felsefesine eleştirel yaklaşımlarıyla öne çıksalar da Batı kaynaklı **tekelci** bir bilim felsefesi kültüründen hareket ettiklerinden dolayı onun etkisinden kendilerini bütünüyle kurtaramamışlardır. Mustafa Armağan, onlara göre düşünce tarihi Yunanlılara düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Feyerabend ise Batı biliminin hiçbir alternatif bilim uğraşına izin vermeyen tekelci karakterinin onun göz alıcı ilerleyişinin yanında gözden kaçırıldığını vurgulamaktadır. Batının bugün ulaştığı noktada onun bilimsel başarılarının yanında askeri ve politik başarıları görmezden gelinmektedir. Talcott Parsons'un ifadesiyle Batı bilimi tüm bilgi biçimlerini kendine katkı olacak şekilde kullanmaktadır. Bunun sonucu olarak bilimsel alternatiflerin politik olarak desteklenmediği sürece Batı bilimine katkı olmaktan ileri gidemeyeceği söylenebilir.⁶⁰ Avrupa Burjuvazisinin desteklediği bilimsel-teknolojik "liberal" örgütlenme biçimi bu destek gücünün önemli bir örneğidir. Bu noktada bilim ve teknoloji burjuvazinin egemenliğinde işlerken insanlığın faydasından ziyade "güç" ve "kazanç"a hizmet eder.

Modern bilimlerin eleştirel sürece girmesinin de etkisiyle özellikle 1960 sonrasında bağımsızlık kazanan ülkelerde kendine dönüş çabasının ve öz-kültürcü bilim anlayışının yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.⁶¹

⁶⁰ Mustafa Armağan, a.g.e, s. 26.

⁶¹ Mustafa Armağan, a.g.e., s. 29.

İKİNCİ BÖLÜM: BİLGİNİN/BİLİMİN TOPLUMSALLIĞI

2.1. Sosyolojik Gerçekliğin İnşası ve Bilgi Sosyolojisi

İnsan hayatının en temel unsurlarından birisi olan bilgi kavramı, yalnızca alışıldığı biçimiyle ontolojik ve epistemolojik tartışmalar temelinde incelenirse mutlaka eksik kalacaktır. Çünkü bir bilgi uğraşını ya da daha sistemli bir çağrışımla bilimsel bir çalışmayı toplumdaki diğer faaliyetlerden soyutlamak, ancak sosyal bir boşlukta gelişen bir bilgi için geçerli olabilir. Fakat böyle bir gerçeklik yoktur.⁶² Bilim, sosyal bir yapı ve geleneksel bir etkinlik olarak belirli bir toplumsal ortam içerisinde epistemoloji, felsefe, ideoloji ve dine ait konuların bir yansıması biçiminde kendini gösterir. Dolayısıyla bilim için her türlü toplumsallıktan uzak ve tamamen nesnel bir sorgulama ile salt gerçekliğe ulaşma faaliyeti şeklinde bir tanımlama yapmak, tutarlılıktan uzak kalmaktadır.⁶³ Kant, duyu ve algıların bir kültürel kimliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Onun sisteminde görüldüğü biçimiyle zihin, duylardan veri alıyor olsa bile kendi etkinliğini ona uygulayarak kavramlarıyla onu düzenlemekte ve anlamlı kılmaktadır.⁶⁴ Bu düzenleme ve anlamlı kılma eylemi insanın bilgi edinme uğraşındaki en temel adımlardan bir tanesidir. İnsan, algılarına konu olan eşyayı bir dil ve mantık içerisinde ifade ve kategorize etmek şeklinde bir yolla anlamlandırmaktadır. Bu aşamalardaki nesnellik tartışması, ilk epistemolojik tartışmalardan bugüne devam edegelmektedir. Fakat nesneden alınan verilerin tam ve mutlak anlamda onu temsil ettiğini ifade edebilmek, özellikle fenomenolojik yaklaşımların göstermiş olduğu inşa süreçleriyle beraber artık oldukça radikal olarak nitelendirilebilir.

İnsanın eşya ile tek boyutlu bir ilişki kurmadığı görülmektedir. Nitekim dış dünya ile türlü ilişkiler tesis eden insan, temel bir yeti olarak eşyayı kavramsallaştırıp onu mantıksal olarak ifade etmenin, mantık aleti aracılığıyla düzenlemenin yanında bir de sezgisel yani aracısız bir şekilde onunla ilişki kurabilmektedir. İşte bu noktada “değer” kavramı da devreye girmektedir. Değer, insanın eşya ile “algılama” değil,

⁶² İsmail Hira, a.g.t., s. 15.

⁶³ Mevlüt Uyanık, “Ön Söz”, Çağdaş İslam Bilimine Giriş, s. 9.

⁶⁴ İsmail Hira, a.g.t., s. 13.

“anlamlandırma” ilişkisini konu edinmektedir.⁶⁵ Değerle ilgili konuşulduğunda inancın, kültürün ve toplumsal diğer dokuların gündeme gelmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bilgi meselesinin özellikle değer ile ilişkisi bağlamında ise “toplumsal inşa” kavramının çok önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Bilginin toplumsal yönüne dair tartışmalara bakıldığında bu alanda konuyu özel olarak tartışan “bilgi sosyolojisi” şeklinde bir alan oluşturabilecek hatırı sayılır miktarda görüşe rastlanmaktadır. Modern dönem içerisinde Durkheim’in “kolektif bilinç” ve “toplumsal olgu” kavramlarını kullanmasının yanı sıra toplumda yer alan her şey gibi bilginin ve üretiminin de tamamıyla sosyolojik olduğunu savunduğu görülmektedir. Bu problematikle ilgili olarak Mehmet Birekul’un insanın bilgisi ile sosyolojik yapı ilişkisini farklı cihetleriyle incelediği bilgi sosyolojisi değerlendirmesi, bilginin toplumsal olarak inşa edilme süreciyle alakalı önemli noktalar barındırmaktadır. Birekul öncelikle, sosyolojide ilk dönemde hakim olan yapısalcı tavır ve sonrasında Berger ve Luckmann ile temsil edilen eleştirel tavrı göstererek işe başlar. Buna göre ilk dönem sosyologlarının çok büyük bir kısmı, insan bilgisinin toplumsal yapı tarafından belirlendiğini ve bilgiyi üreten şeyin toplumun nesnel ve maddi koşulları olduğunu düşünmüşlerdir. Bu konuda ikinci yaklaşım ise Berger ve Luckmann ile temsilini bulmaktadır. Bu isimler, fenomenolojik yaklaşımı benimseyerek, bilgiyi gerçekliğin sosyal inşası olarak ifade etmişlerdir. İlk yaklaşıma karşın bu düşüncede sosyolojik gerçekliğin kendi başına özerk ve bağımsız bir olgu olduğu fikri reddedilmektedir. Bunun yerine insanlar, yalnızca toplumsal yapının kendini dayatmasına maruz kalan bir varlık olmaktan ziyade bir yandan da sürekli olarak anlamın inşasında aktif bir şekilde faaliyet gösteren bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu meseleyle ilintili olarak yine konu üzerinde çalışmış olan Hüsamettin Arslan’ın “epistemik cemaat” kavramından bahsedilebilir. Arslan, holistik bir yaklaşımla toplumun bireylerin matematiksel toplamından daha fazlasını ifade ettiği için nihai açıklayıcı ve belirleyicinin birey değil toplum olduğunu söylemektedir. Ona göre bilginin varlığının kendisine bağlı olarak inşa edildiği, işlendiği, geliştirildiği, akredite edilerek gelecek kuşaklara taşındığı toplumsal var oluş biçimi, toplumsal ve

⁶⁵ Mevlüt Uyanık, “Ön Söz”, Çağdaş İslam Bilimine Giriş, ss. 9-10.

tarihi bir kolektivitedir.⁶⁶ Burada bir topluluktaki bireylerin matematiksel toplamından daha büyük bir şey olarak toplumdaki bireylerden bahsettikten sonra nihai belirleyicinin toplum olduğu sonucuna varıldığı görülmektedir. Evet, bireylerden oluşan ve onları aşarak kapsayıcı bir yapı olarak ortaya çıkan toplumun belirleyiciliği büyüktür. Fakat bu bütünü farklı seviyelerde şekillendiren bireyselliklerin ve inşa süreçlerinin de sürekli olarak denklemin içerisinde olduğu göz ardı edilmemelidir.

İnsanların bugüne kadar elde ettikleri bilgi birikimi bir küme olarak düşünüldüğünde her toplumun kendi sosyolojik gerçeğine paralel olarak bu kümede belli noktalara öncelik vermesi ve daha çok ilgi göstermesi beklenebilir. Bu gerçeklikleri dikkate alan yahut alması beklenenler, en başta bir toplumun ilmi politikalarını belirleyen kimseler ve düşünce insanlarıdır. Fakat her ne olursa olsun toplumun genelinin tavrında da sosyolojik gerçeklikler kendini dayatacağı için bu kullanımı toplumun bütününe işaret edecek bir şekilde kullanmakta da zarar yoktur. Bu noktada bu kimselerin bilgiye pragmatik bir yaklaşımla baktıklarını söylemek mümkündür. Çünkü bir toplumda hangi problematik öncelikli olarak kendini daha çok gösteriyorsa, düşüncenin üretilmesinde de ona paralellik görülmesi daha çok beklendiği bir durumdur. Ayrıca yine bir toplumdaki düşünürler, bazen birtakım krizleri çözmek için bazense bir düşünce sistemi kurmak için çıkmış oldukları bilimsel yolda ulaştıkları bilgiyi kendilerine uygun bir şekilde yorumlamak ve şekillendirmek suretiyle de kullanışlı hale getirebilirler. İnsanların, ihtiyaçlarını karşılamak ve amaçlarına ulaşmak için faydacı bir şekilde bilgiyi istedikleri yorumuyla kullanmaları, bir toplumun bilimsel faaliyet dediği eylemin bir parçası olabilmektedir. Buradaki toplumsallığın tespit edilmesi de bilgi sosyolojisi açısından son derece önemlidir. Toplamların pragmatik tavrının yanı sıra bilimsel yöntemlere, bilimsel dillere ve gerçeklere kendi tabiatları, yatkınlıkları ve alışkanlıklarına göre verdikleri tepkiler de farklılık gösterebilmektedir. İşte bilginin toplumla kurulan tüm bu ilişkileri, meselenin toplumsallığıyla alakalı oldukça geniş bir alanı işaret etmektedir. Bilginin İslamileştirilmesi teorisini incelerken de bu durumu göz önünde bulundurmak önemli

⁶⁶ Mehmet Birekul, a.g.e., s. 64.

olacaktır. Çünkü bu düşüncenin de mevzubahis toplumsallıktan önemli bir temel bulabileceğini ve hatta bulduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bilginin toplumsallıkla ilişkisi ile ilgili tartışmalarının zaman içerisinde “bilgi sosyolojisi” başlığı altında toplandığı görülmektedir. Felsefe/epistemoloji’de bilgi, kişinin eşya ile ilişkisi üzerinden incelenirken, bilgi sosyolojisinde, birey-toplum ilişkisi üzerinden incelenmekte ve sosyolojik bir ürün olarak değerlendirilmektedir. Yani sosyolojik perspektifte bilginin bağlamının doğal olarak “toplum” olduğu görülmektedir. Bununla alakalı olarak Kuhn’un bilgi ve çevre arasındaki ilişkiye dair şu ifadeleri dikkat çekmektedir: “Bilimsel bilgi de tıpkı dil gibi özünde ya bir topluluğun ortak malıdır yahut da hiçtir. Bunu algılamak için, bu bilgiyi yaratan ve kullanan çevrelerin kendilerine has özelliklerini öğrenmek zorundayız”.⁶⁷

Bilginin İslamileştirilmesi ile ilgili tartışmaların sosyolojik zeminini inceleyen bu çalışmada İslamileştirme üzerine yapılan tartışmalarda varılan sonuçlar, bilgi sosyolojisi noktasında sosyolojinin ilk dönemindeki yaklaşımlardan ziyade Berger ve Luckmann’ın fenomenolojik yaklaşımlarına daha yakın görünmektedir. Çünkü çalışmanın İslamileştirme çabası ile ilgili bölümünde bu çabanın önemli bir açılım oluşturduğu ve bununla beraber bir imkana da sahip olduğu neticesine varılmış ve bunun yönteminin de esasen bilginin toplumsal inşası ifadesiyle paralellik gösterdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma açısından meseleye onların sosyal inşa kavramları üzerinden yaklaşmak daha yerinde olacaktır. Berger ve Luckmann’ın bilginin sosyal inşası ile ilgili olarak öncelikle bu mesele için daha temel kavramlar olan “gerçek” ve “bilgi” üzerinde birtakım değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Onlara göre gerçeklik ya da bilgi kümeleşmeleri, sosyal bağlamlar ile ilintilidir. Dolayısıyla örneğin, bir suçlunun sahip olduğu “bilgi” ile suç bilimcininki aynı olamaz. Netice itibarı ile bilgi sosyolojisinin, toplumdaki bilginin yalnızca ampirik çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda her bir “bilgi” gövdesinin sosyal olarak “gerçeklik” biçiminde nasıl inşa edildiğiyle de ilgilenmesi gerekecektir.⁶⁸ Bu inşa süreci ile ilgili olarak Berger, her toplumun bir dünya inşa ettiğini ifade ederek toplumsal ve bireysel

⁶⁷ Thomas Kuhn, a.g.e., s. 320.

⁶⁸ Peter Berger & Thomas Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası -Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi-, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay., İstanbul, 2008, ss. 5-6.

tecrübenin diyalektik ilişkisi üzerinden bu inşa edilen sisteme dair açıklayıcı bir betimleme yapmaktadır. Buna göre toplumsal tecrübe içerisindeki bireysel simgesellik, çok geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Ayrıca bu çeşitliliği kapsayan bir söylem evreni yaratmaktadır. Bu noktada bireysel tecrübe ise, diğer insanlar açısından sosyal çevre anlamı taşıyan ve onlarla iletişimin mümkün olduğu makul bir dünyada yer almak olarak anlaşılmaktadır. Berger, başkalarıyla paylaşılan ve bireylerin tercihlerinde önemli etki sahibi olan bu dünyanın “nesnel gerçeklik” olarak idrak edildiğini ifade eder. Sonrasında ise bu dünyanın muteber sosyal tanımlarının ona dair bir “bilgi” olarak dikkate alındığı ve sosyal durumlar tarafından fert için devamlı olarak sınındığını ifade eder. Böylece sosyal olarak inşa edilen dünya, düşünülebilecek tek gerçek dünya olmuştur. Bunun sonucunda birey, attığı bütün adımların anlamlarını tek tek yansıtmak zorunluluğundan kurtulmaktadır. Yalnızca yapması gereken, sağduyuyu tercih etmektir.⁶⁹ Berger ve Luckmann’ın tarif ettikleri sosyolojik gerçeklik üzerine yapılan değerlendirmelerde bu gerçekliğin bir bütün olarak objektif ya da subjektif olmadığı gösterilmektedir. İnsanın bu gerçekliğin inşasında faal oluşu ve bu faaliyetin toplumsal gerçekliği oluşturan bir etken olması, aynı zamanda bu gerçekliğin belli oranda öznelliğinin kabulü olarak görülmektedir. Dolayısıyla burada insanın subjektif değerlendirmeleri ile sosyolojik gerçekliğin dengeli ve diyalektik yapısı vurgulanmaktadır.⁷⁰ Çünkü insan, aynı zamanda kendisi için referans mahiyetiyle etken olan sosyal çevresel yapıyı kendisi inşa etmiştir ve etmeyi de sürdürmektedir.

Sosyolojik gerçekliğin ya da bir gerçeklik olması itibarı ile sosyal dünyanın yapısı ve nasıl bir bilgi ifade ettiği sorusu üzerinde dil ve anlam üzerinden bir değerlendirme yapmak da mümkündür. Böyle bir değerlendirmenin en önemli tarafı, dilin bir dünya inşa edebilme kuvveti üzerine yaptığı vurgudur. Anlamın aktarılmasına imkan taşıyan sembolik bir ifade biçimi olan dil, rahatlıkla sosyal bir yapı olarak ifade edilebilir. İnsan, toplumsal açıdan dış dünyanın gerçekliği ile bu sosyal yapı içerisinde etkileşime girmektedir. Dolayısıyla burada onun dışarıya dair bilgisinin, anlam üzerinden düşünüldüğünde toplumsallık arz ettiği açıktır. Bu meseleye dair anlam ve

⁶⁹ Peter Berger, “Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik”, Çev. Mehmet Cüneyt Birkök, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, S. 26, 2011, s. 244.

⁷⁰ Mehmet Birekul, a.g.e., ss. 67-68.

dil üzerinden yapılacak bir değerlendirmede Ömer Faik Anlı'nın şu ifadelerini hatırlatmak yerinde olacaktır: "...söz konusu olan dünyanın dili değil, sosyal bir gerçeklik olan dilin dünyasıdır. Bu dünyada açığa çıkan bilginin araştırılması da sadece diğer her şeyden soyutlanmış 'bilgi'yi konu edinen bir tür epistemoloji ile değil, bilgiyi bir anlam dünyasının bütünselliğinde ve tarihselliğinde ele alan bilgi sosyolojisi ile birlikte olanaklı olacaktır."⁷¹ Bu cümlelerde görüldüğü üzere Anlı da buraya kadar aktarıldığı gibi bilginin sosyal bağlamı ve sosyal anlam dünyasının beşeri inşasına vurgu yapmaktadır.

Yukarıda aktarılan tüm tartışma ve değerlendirmelerin neticesinde bilimsel gerçekliğe dair bir olgudan söz edilebilir. Bilimsel "hakikat"lerin teşekkülünde ise içerisinde dinin önemli bir etkisi olan kültür unsurundan tamamen soyutlanmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bilgi sosyolojisi artık oldukça önemli ve meşruiyetini göstermiş bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada yeni bir problem gündeme gelmektedir. Bu da "evrensellik" problemidir. Bir bilgi sistemi kurup onu tüm dünyada hakim kılma çabası, bu yoldaki usul ve amaçlara bağlı olarak farklı sonuçlar verebilir. Örneğin ideolojik, ekonomik ve şahsi birtakım amaçlara ulaşma maksadıyla bilginin dolaştığı her türlü bağlamı ya da diğer bir ifade ile "medium"u güç üzerinden sansür vb. yollarla kontrol ederek, bir taraftan da uzmanlar aracılığıyla amaca uygun gerçeklikler oluşturularak yani istendiği yönde manipülasyonlar yaparak küresel çapta bir sosyal ve bilimsel gerçeklik kurulabilir. Ve burada gerçekliğin inandırıcılığı sürdükçe insanlar için bu ideolojinin evrensel olduğu fikri oluşabilir. Bu gibi bir sistemde amacın ideolojik olduğu çok açıktır ve usul olarak post-modern söylemlerle suni gerçeklikler yani simülasyonlar oluşturmak tercih edilmektedir. Yani kendi tutarlılığı içerisinde aslında evrensellik iddiası taşıması mümkün olmayan bir sistem biçimidir. Evrensellik iddiası taşıması tutarlı olabilecek sistemlere gelindiğinde bu sistemlerin ilkinden farkı, gerçeklik ve yöntemsel açıdan belirli sabiteler üzerine inşa edilmiş olmalarıdır. Bu sistem biçimi mutlak nihai bir hakikat ve insan için anlam iddiasını taşıyabileceği gibi sabit tek bilimsel metot fikrini savunmak şeklinde de ortaya çıkabilir. Örneğin modern bilimsel anlayışın gerçekliğe

⁷¹ Ömer Faik Anlı, "Hakikat (Doğruluk) Bağlamında Sosyal Bir İnşâ Olarak Bilimsel Bilgi", FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, S. 11, 2011, ss. 64-65.

ve onun doğru bilgi ifade edebilmesinin “tek” yolunun ne olduğuna dair kendine göre bir hakikati bulunmaktadır. Fakat bu sistemin de ideolojik bir karakterle tek yöntem iddiasındaki ısrarı, fenomenolojik kritiklerle altının belli derecede oyulmuş olması ve kendi tutarlılığı gereği insanın anlamına dair konuşamamasına bağlı olarak nüfuzunun azaldığı görülmektedir. Evrensellik iddiası taşıyabilecek bir diğer sistem biçimi ise nihai hakikat ve anlamı da içerisinde barındırabilecek bir sistemdir. Böyle bir sistem; dini temelli, hiyerarşik ve dolayısıyla kapsayıcılık iddiasındaki bir sistemdir. Bu sistemden kendi iddialarına bağlı olarak metafizik temellerin üzerine fizik dünyanın anlaşılmasını sağlayacak kullanışlı ve temelleri sağlam bir yöntem getirmesi, dolayısıyla da bütüncül olması beklenmektedir. “Bilginin İslamlaştırılması”ni böyle bir sistem iddiası içerisinde kategorize etmek mümkündür. Başta Faruki olmak üzere bu iddianın teorisyenlerinin yukarıda bahsedilen sistemlere karşın önerdikleri şeylere bakılırsa nasıl ayrıştıkları çok net olarak görülmektedir. Bilginin İslamlaştırılmasında, tek metot yerine dinamik bir metot önerilmektedir. Bu sistemin bir ideolojiye dönüşmemesi, temelde açıklık politikasına ve rızaya dayanmasına vurgu yapılmaktadır. Yani açıklama usulü üzerinden nihai bir gerçekliğe yönlendirme amacı bulunur. Evrensellik ise tüm insanlığın kabul etmesine olanak sağlayan, imkan veren bir sistem iddiası olarak ortaya çıkmaktadır. İşte burada netice itibarı ile önemli olan şey “nasıl bir evrensellik?” sorusuna cevap vermektir. “Bilginin İslamlaştırılması” teorisi bazında Faruki’nin “evrensellik” ile herkesin kabul edip benimsemesine açık anlamını ifade ettiğini görürüz.⁷² Bu sistemin ideolojik yapıdan uzak kalma çabasından söz etmişken Faruki’nin bunun tersine dair örneklendirmelerini görmekte fayda vardır. Bir ideolojinin dini inanca ve nihai gerçekliğe nasıl evrilebildiğini Faruki, şu şekilde ifade etmektedir:

“İster Yahudi, ister Fransız, Alman veya Rus olsun, her ırkçı; Yahudilerin, Fransa, Almanya veya Rusya’nın hayır ve şerrin tek kıstası olan nihai gerçeklikler olduğuna samimi olarak inanır. Siyonizmin Yahudi ruhunda; Hegel, Fichte, Nietzsche ve diğer romantiklerin Deutschland konusunda Alman ruhunda; Rousseau, Fustel de Coulanges ve ötekilerin “la nation” veya “la France” olarak Fransız ruhunda meydana

⁷² İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması s. 44.

getirdikleri ve Yahudileri, Almanya ve Fransa'yı kasıp kavuran bir dini inancın nihai gerçekliğine benzeyen bir haldi."⁷³

Bilginin merkezinin tarih boyunca çeşitli toplumlar arasında yer değiştirdiğini, dolayısıyla da bilginin hakimiyetinin dönem dönem farklı medeniyetlerde bulunduğunu görmek mümkündür. Antik dönemden bugüne Çin, Hint, Mısır, Yunan, İslam ve bugünün Batı medeniyeti gibi pek çok merkezden söz etmek mümkündür. Bu örneklerdeki merkezler, bilgi üreten ve elinde bulundurduğu bir güç vasıtasıyla bilgiyi üretme biçimi ve onun akışını yönetmişlerdir. Bunlar arasında gayretin ve gücün yanında bilgideki farklılaşmayı sağlayan en önemli nokta özgün olmalarıdır. Yunanın, kendinden önceki bilgi birikimini alıp özgün biçimde ifade etmesi yahut sonrasında Orta Çağ'da Müslümanların kendinden önceki müktesebatı hazmederek kendi özgün iddialarını ve felsefesini ortaya koymaları, Bilginin İslamileştirilmesi teorisi için üzerinden durulması gereken durumlardır. Çünkü İslamileştirme de temelde bilginin hakimiyetinin el değiştirmesini ifade eden bir yaklaşımdır.

Philip Lenard, bilimin evrensellik iddiasını değerlendirirken bu iddianın bir aldatmaca, hatta bir Yahudi aldatmacası olduğunu söylemektedir. Ona göre bilim her zaman birisine ya da bir millete ait olmak zorundadır. Lenard, bilim diye soyut bir kategoriden bahsedilemeyeceğini, bütün bilimsel girişimlerden önce en başta "bir şeyler bilmek isteyen kim?" sorusunun bulunduğunu söylemektedir.⁷⁴ Bu ifadelerde evrenselliğin Yahudi aldatmacası olup olmadığı tartışılabilir fakat bilmeyi isteyenle, oluşan bilgi kümeleri arasında bulunan sıkı ilişkiyi göstermesi açısından üzerinde durulması gereken bir ifadedir. Tüm bunlarla beraber Cafer Şeyh İdris gibi isimlerin de Batılı sosyal bilimlerin mutlak kültürel tarafgirliği düşüncesine karşı bir yorum getirdiği görülmektedir. Buna göre bir kimsenin bağlandığı ideoloji, dürüstlük ve doğruluk ilkelerini barındırıyorsa burada bir ideolojiye bağlı olmak, dürüstlük ve objektifliğe bağlılık anlamına gelebilmektedir.⁷⁵ İdris'in bu sözlerinde doğruluk payı olduğunu söylemek gerekir. Fakat birincisi, onun bahsettiği ideolojik durumda objektiflik ve dürüstlük gibi bir kayıt bulunmaktadır. Bunun yanında objektiflik

⁷³ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 77-78.

⁷⁴ Mustafa Armağan, a.g.e., s. 28.

⁷⁵ İsmail Hira, a.g.t., s. 51.

kıstasının hali hazırda tartışmalı bir durumu vardır ve dolayısıyla da genel geçer bir şey ifade ettiğini söyleyemeyiz. Aynı zamanda burada toplumsal bilincin sahip olduğu değerlerin dil, anlam, bilgi ve bilime etkisine de değinilmediği görülmektedir. Sonuç itibarı ile bu yorum, özellikle konumuz için kapsayıcı bir değerlendirmeye imkan vermemektedir.

Objektiflikle ilgili olarak Faruki, Batı'nın sosyal bilimler dediği disiplinlerin (sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi, ekonomi ve tarih), olgucu (pozitivist) ve tecrübi (empirist) verilerle hareket eden tabiat bilimlerinden yöntem itibarı ile tamamen farklı bir inceleme alanına sahip olduğunu ifade ettikten sonra sahte bir objektiflik anlayışı bulduklarını söylemektedir. Faruki'ye göre bütün dünya toplumsal, kültürel ve dini eğilimler göz ardı edilerek, olgunun kendini anlattığı fikri temelinde Batı yöntemlerini kabul etmeye zorlanmaktadır.⁷⁶ Bugün pozitivism, bilimsel camiada dahi artık 19. yüzyıldaki etkisine sahip değildir. Fakat dünyayı etkilemeye Faruki'nin tespitini doğrulayacak derecede devam etmektedir. Sosyal bilimlerde de özellikle ilk dönem sosyolojisindeki pozitivist doğa bilimleri modelinin kırılmaya başladığı görülmektedir. Dolayısıyla gerçekten de en başından beri ideolojik bir çıkış olarak kendini gösteren pozitivismde de pek çok "izm"de olduğu gibi nihai hakikate benzer bir iddia üzerinden baskı ile karakterize edilen bir safhanın ardından bir asır geçmeden zayıflamaya geçişi izlemek mümkündür.

Ziyaüddün Serdar da bilimin toplumla ve dolayısıyla da değerle ilişkisine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Serdar, değerden bağımsız bir bilim fikrinin artık bilim adamları tarafından da savunulmadığını ifade etmektedir. Serdar, J. Salomon'dan şöyle aktarır: "Bilim etkileyen ve etkilenen insanoğlunun bir faaliyeti olduğundan toplumsal bir faaliyettir. Bilimin bilgisi, önermeleri, teknikleri, insanoğlu tarafından yaratılmış ve insan toplulukları arasında geliştirilmiş, beslenmiş ve paylaşılmıştır. Bu nedenle bilimsel bilgi temelde toplumsal bilgidir. Toplumsal bir etkinlik olarak bilim, açıkça tarihin ve (belli bir) zaman ve yerde vuku bulan ve insan fertlerinin karıştığı işlemlerin bir ürünüdür. Bu fertler yalnız bilim için değil, bir parçası oldukları

⁷⁶ Mevlüt Uyanık, a.g.t., ss. 72-73.

toplumlar için de yaşıyorlardı.”⁷⁷ Serdar’ın bu yorumunda toplumsal inşa vurgusu çok net bir şekilde görülmektedir. Gerçekten de bilimi zaman ve mekanla kayıtlı olmasının yanında hem etkin hem de çevresinin etkisi altında olan insanın bir ürünü olması hasebiyle toplumsal olarak nitelendirmekte bir beis yoktur.

Bilginin toplum ve değerle ilişkisi irdeledikten sonra “bilgi neden İslamileştirilmeli?” gibi bir soruya daha sağlıklı cevap verilebilir. Tarih üzerinden bir inceleme yapıldığında Batı’da ve İslam dünyasında geliştirilen bilim ve kültür tarzlarının birbirinden büyük ölçüde ayrıldığı görülmektedir. İslam, tevhidi temel alırken Modern dünyada Batı, dini (kiliseyi) ve dünyevi bilgiyi ayırarak laik (seküler) bilgiyi eksen almıştır. Temel ilkelerdeki bu paradigmat ayrılık, oluşturulan sistemlerin de birbirinden çok farklı olmasına sebebiyet verir. Bu şekilde ayrılan zihinler, eşyayı da kabul ettikleri temel aksiyomlar ne ise o çerçevede açıklamaktadırlar. Dolayısıyla Batı ve İslam’ın sistemlerini birleştirmek ve tek doğru medeniyet yaklaşımı düşüncesi de imkansızdır.⁷⁸ Bu nedenle de bunun farkında olan Müslüman düşünürlerden bir kısmının on dokuzuncu yüzyılda fert, toplum, insan, tabiat, din, ilim, kısacası bütün bilgileri tevhid ilkesi ışığında yeniden ifade etme önerisiyle yani Bilginin İslamileştirilmesi fikriyle ortaya çıktıkları görülmektedir. Modern Batı toplumu değişim krizi içerisinde iken bu krizi çözmeye uğraşlarıyla ortaya sosyoloji bilimi çıkmıştı. Bugün ise Müslümanlar özellikle bilgide kendilerinden üstün olan Batı karşısındaki toplumsal bir kriz yaşıyorlar. Karakter itibarı ile biricik olan toplumların pek çok probleminin de yine kendilerine has biçime sahip olduğu düşünülürse Müslümanların sorunlarını çözebilmek için özgün sosyolojik analizlere ihtiyaçları duyduklarını söylemek mümkündür. Bilginin İslamileştirilmesi gibi bir düşünce de yine bu cihetiyle ister istemez sosyolojik bir zemine sahip olmak durumundadır. Bilginin İslamileştirilmesi teorisinde ağırlık zaten sosyal bilimlere verilmektedir. Fakat doğa bilimlerine ait bilgilerden bahsedilse dahi bu bilgilerin pratiğinde yine toplumsal değerlere başvurulacaktır. Sosyal bilimlerin bir bakıma doğa bilimlerinin ilmi hali olarak görev yaptığı daha önce zikredilmişti. İşte değer yüklü tarafıyla bu görevi yerine getirirken de yine sosyolojik zeminden hareket etmek durumundadır.

⁷⁷ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., s. 26.

⁷⁸ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 41.

Sonuç itibarı ile bilgiyi, salt zihinsel bir keşif süreci ile açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla vahyi bilgi ve beşeri bilginin iç içe geçmiş olduğu İslam medeniyetinde “bilgi”ye yaklaşırken toplumsal kökeni göz ardı etmemek gerekmektedir.⁷⁹ Sosyolojik zeminden bahsederken kültür ve değerler üzerinde durulduğunu görüyoruz. Bu noktada elbette özellikle bu kavramlar için en önemli kaynağı teşkil eden dinin ve ona bağlı olarak da din sosyolojisinin özel fonksiyonu dikkat çekmektedir. Direkt dini bir ifade olarak “Bilgiyi İslamileştirme” konusu üzerinde çalışılması ile dinin çalışma için önemli bir referans olması zaten beklenmektedir. Fakat bunun üzerine özellikle bilginin toplumsallığı tartışmalarına yer verilmesiyle beraber artık çalışma direk olarak din sosyolojisinin alanına girmiş bulunmaktadır. Bu noktada da bilginin İslamileştirme teorisinin genel manada sosyoloji için olduğu kadar özelde din sosyolojisi için de çok geniş bir araştırma alanı olduğu söylenebilir.

2.2. Sömürgeleştirme ve Sanayileştirme

Bilginin üretimi yapma ve bilginin referanslarını belirlemenin güç sahibi olmakla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bir toplum, somut ve soyut alanlardaki kalkınması düzeyinde güç sahibi olmaktadır. Bu iki alan ise yoğun etkileşim halinde, diyalektik biçiminde birbirini besleyen alanlardır. Üretim, ekonomik faaliyetler, askeri ve teknolojik güç, bir ülkenin maddi anlamdaki kuvvetini ifade etmektedir. Bu durum, aynı zamanda o toplumun kendi benimsediklerini, isteklerini ve kültürünü de güçlü ve baskın kılmaktadır. Fakat yukarıda ifade ettiğimize paralel olarak, bu maddi kalkınma süreçlerinin arkasında da yine bir düşünce seviyesinin ve paradigmanın etkisi bulunmaktadır.

İslam Dünyası'nın on altıncı yüzyıldan itibaren kademeli olarak gücünü kaybetmeye başlamasının ardından Batı, yavaş yavaş oluşan bu güç boşluğunda medeniyet olarak öne geçmenin yollarının açıldığını fark etmiştir. Pek çok bilimsel gelişmelerin, düşünce faaliyetlerinin yanında özellikle on beşinci yüzyılda başlayan coğrafi keşiflerle Batı, dünyadaki zenginliklere sahip olmak, ham maddelere erişmek ve onları işlemek istemiştir. Bununla beraber çeşitli sömürgeleştirme faaliyetleri de

⁷⁹ Mehmet Birekul, a.g.e., s. 69.

baş vermiştir. Sanayileşmenin de etkisiyle Batı dünyası, dışardaki toplumlardan ham madde ve kıymetli eşyaların yanında iş gücü olarak da yararlanmaya başlamıştır. Bu toplumlarda önemli derecede kültürel asimilasyon gerçekleşmiş, baş kaldıranlar için ise çoğunlukla elimine etme yoluna gidilmiştir. Bu şekilde büyüyen ekonomik güç sayesinde Batı, bilim alanına ekonomik destek sağlamak, ar-ge çalışmaları yürütmek, teknolojik gelişim desteği sağlayabilmek gibi önemli imkanlar elde etmiştir. Batı'da gelişen bilim, teknoloji ve her türlü medeniyet unsurunun küreselleşme ve lojistik imkanların gelişmesi sayesinde dünyaya yayılması söz konusu olmuştur. Batı'dan ithal edilen bilgi ve teknoloji, beraberinde Batılı değerleri taşımıştır. Bunun yanında dünya çapında insanların yaşam tarzlarını, alışkanlıklarını, bilgi paradigmalarını, bilgi kaynaklarını ve onlara ulaşma biçimlerini de önemli ölçüde değiştirmiştir. Bilgi-değer arasındaki bu ilişki, bilgi meselesinde sosyolojik süreçlerin üzerinde durulması gerektiğini işaret eden bir durumdur. Bilginin ortaya çıkardığı somut sosyolojik sonuçlara veya bu sonuçların dönüp yine bilgi alanında yapmış olduğu etkilere bakıldığında bilgi ve medeniyet arasındaki ilişkinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu öneme binaen bir bilgi tartışması yapılacağında yine bilgi sosyolojisi ve bu alandaki araştırmaların sonuçlarıyla ilgilenmek, önemli bir gereklilik olmaktadır.

2.3. Modernleş(tir)me ve Sekülerleşme

Modern çağ, Batı'nın pek çok alanda belirleyici bir güç haline geldiği tarihsel bir durağını ifade etmektedir. Sömürgeler ve sanayileşme gibi süreçler ve sonrasında inşa edilen yeni düzen ile Batı'nın modern sistemi; üretimde, teknolojiye, askeri ve bilimsel alanda kalkınmış bir toplum olduğundan doğal olarak dünya için bir model oluşturmuştur. Bu model, Batı dışı toplumlarda çeşitli biçimlerde yaygınlaşmış ve küresel bir hale bürünmüştür. Kimi toplumlar Batı'ya karşı bir hayranlık ve öykünme ile bu modeli benimserken kimileri de hegemonya yahut yoğun güç ve baskılar altında benimsemek durumunda kalmıştır. Bu da kültürel anlamda ve dolayısıyla değerler ve dünya görüşü anlamında bir asimilasyonu beraberinde getirmektedir.

Batı'nın zihniyet modelinin bir ürünü olan modernizm, teşkil ettiği emsal ile tüm dünyaya kültürünü ve zihniyetini aşlamış, toplumların dünya görüşleri ve sahip oldukları paradigmalarda belirleyici bir konumda olmuştur. Bu durum, dünya görüşü

ve paradigma üzerinden Batı toplumunun kendi zihni temeline ve dolayısıyla da onun modern bilim denen ürününe dünya çapında meşruiyet kazandırmasını sağlamıştır. Hatta öyle ki zamanla modern bilimin bilmenin ve dünyaya bakmanın tek meşru yolu olduğuna dair yoğun bir vurgu yapılmaya başlamıştır. Nitekim çalışmanın başında da bu durumlar incelenmiştir.

Batı'da geleneksel dönemden modern olana geçişin en önemli aşamalarından biri, Batı toplumunun Kilise ile yüzleşmesi olmuştur. Reformasyon'dan Fransız İhtilali'ne ve hatta bugüne kadar Batı Kilise kurumunun baskısını üzerinden atma çabası içerisinde kaçınılmaz bir biçimde dini referansların çoğunu ve hatta Tanrı'yı büyük oranda yeni kurdukları sistemin dışarısında bırakmışlardır. Kilise'ye ve dini olan birçok şeye mesafe konulan modern Batı zihniyeti ile ilgili en önemli kritik, onların yaşadıkları bu tecrübenin dünyaya teşmil edilmesi üzerinde yapılmaktadır. Dinin bilim ve rasyonel düşünce ile çatıştığı, toplumsal düzen için referans olmaktan çıktığı fikri, temelde Batı'nın Kilise ile yaşamış olduğu tecrübeden doğan bir fikirdir. Kilise gibi bir kurumsal yapılaşmanın olmadığı bir dine inanan başka bir toplum için Batı'nın bu tecrübesini ve onun çıktılarını aynen temel alarak sistem kurmak birçok tutarsızlık doğurmaktadır. Batı'da neşet eden modern bilimin bu köklerden ve değer sisteminden beslenen ilkelerinin olup olmadığını incelemek ve onları filtrelemek de bilginin sosyolojik zeminini tespit etmek için gereklidir.

2.4. Eğitim Politikaları

Batı dünyasının pek çok açıdan etkinlik kazanması ile dünyanın her tarafında birçok politika gibi eğitim politikalarını da belirlemesi ve çeşitli kaynaklarıyla beslemesi söz konusu olmuştur. Bu durumu sadece siyasi açıdan değil, eğitim bilimleri de dahil olmak üzere Batı'nın bilimsel faaliyetlerde başı çekmesiyle beraber açıklamak daha isabetli olacaktır. Geri kalan ülkelerin de modernleşme süreçleri içerisinde güçleri nispetinde Batı'nın yönlendirme ve talimatlarına çok fazla karşı gelme imkanları olmadığından kendi bağımsız ve özgün politikalarını dayatma imkanları olmamıştır.

Batı dünyasının Kilise ile hesaplaşması, modernleşme süreçlerinin çok önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak modernleşme ile paralel bir şekilde

gelişen sekülerleşme sürecinin, ilk etki ettiği alanlardan bir tanesi olan eğitimi de önemli derecede sekülerleştirmeye başladığı görülmektedir. Faruki ve diğer pek çok ismin de ifade ettiği gibi dünya çapındaki geleneksel eğitim sistemi, yenilenme sürecinde modern olanı kısmen veya tamamen ithal etmişlerdir. Dolayısıyla da yeni sistem Batı odaklı gelişmiş, bilim ve bilgi anlayışında Batılı değerlerle beslenen bir eğitim zihniyeti ortaya çıkmıştır. Batı dışı toplumlar, bu seküler eğitim modelini siyasi, sosyolojik pek çok etken çerçevesinde kendi ülkesinde çeşitli derecelerde taşıyabildikleri için bu toplumlarda çoğunlukla karışık bir sistem ortaya çıkmıştır. Dışardan gelen politikalar ile kendi sahip oldukları eğitim anlayışlarının yer yer uzlaşabilse bile pek çok noktada çatışma içerisinde olduğu çift başlı bir eğitim sistemi tezahür etmiştir. İnsanların sosyalleşme ve toplumun bir parçası olması sürecini ifade eğitim sistemi çift başlı olduğunda birtakım sonuçlar doğmaktadır. Bilgiyi öğrenen kimselerin hangi paradigmanın hangi bilgilere kaynaklık ettiğini, neyin hangi kültürden geldiğini ve hangi hayat görüşünün bir sonucu olduğunu ayırt etmesi zorlaşmakta ve bireyin bu durum karşısında bütüncül bir bilgi anlayışı kurmasına engel olmaktadır. Tüm bu durumlar, toplumsal dengelerin bilgiye ne derece etki ettiğini görmek açısından son derece önemli süreçleri ifade etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: “BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ”

“Bilginin İslamileştirilmesi”nin bir kavram olarak ortaya çıkışı ve sonrasında sistemli bir hale gelmesi sürecinde farklı isimler rol almaktadır. 1950’lerde Seyyid Hüseyin Nasr’ın İslam ve bilim felsefesi üzerine yapmış olduğu çalışmaları takip eden Nakib El-Attas, bu kavramı 1964 yılında ilk kez ortaya atmıştır.⁸⁰ Fakat ilk defa sistemli bir biçimde ifade edip bir proje olarak ortaya koyan kişi İsmail Raci Faruki’dir. Dolayısıyla bu kavramdan bahsedildiğinde Faruki’ye ve onun aynı isimdeki kitabına gönderme yapılmaktadır. Bununla birlikte yine 19. yüzyılda uyanan İslami düşünce hareketlerinin yanında Bilginin İslamileştirilmesi teorisine yönelik kritikler ve önerilerin bütünü de İslamileştirme çabasının bir parçası olarak nitelendirmek mümkündür. Bilginin İslamileştirilmesi; Nakib el-Attas, Ziyaüddin Serdar ya da Seyyid Hüseyin Nasr gibi etkili pek çok ismi de çağrıştırmaktadır. Fakat netice itibarı ile onların bu düşünceye katkılarının büyük bir kısmı da meseleyi ilk kez etraflıca ve somut bir şekilde ortaya koymasına bağlı olarak Faruki’ye dair bir kritik üzerinden gerçekleşmek durumundadır. Bu bilgilere binaen, mevzubahis konunun tartışılmasında “Bilginin İslamileştirilmesi”ni bazen bir teori/düşünce hareketi bazen de Faruki’ye referansla bir proje olarak ifade etmek mümkün olabilmektedir. İsmail Raci Faruki’nin, Bilginin İslamileştirilmesini bir teori olarak ortaya koyduktan sonra temel ilkeleri ve adımlarıyla onu bir proje şeklinde de sunduğu görülmektedir. Batılı bilgiye İslami bir alternatif oluşturma çabaları için “düşünce” ya da “proje” şeklinde farklı nitelermelerin tamamı kullanılabilir.

Bilginin İslamileştirilmesi, Batının hakimiyetindeki bilimsel zihniyetin gayri İslami olduğu, bu nedenle de zararlı unsurlar barındırdığı iddiası üzerinden onun yerine sağlıklı bir alternatif oluşturma fikri ile ortaya çıkmıştır. Bu düşünce hareketi, on dokuzuncu yüzyıla kadar özellikle Batılı bilgi anlayışı ve bilim zihniyetinin dünya genelinde pek çok probleme sebebiyet verdiği iddiasını da içinde barındırır. Ayrıca yine aynı dönemde Müslüman dünyasında da iç ve dış etkenlerin birlikteliğiyle bazı bunalımlar kendini göstermeye başlamıştır: Müslümanlar, artık modern dünyada bilim, teknoloji ve medeniyet inşa etme yetilerini kaybetmişler ve yenik duruma

⁸⁰ Süleyman Sıdal, Garbiyatçılık Bağlamında Bilimin/Bilginin İslamileştirilmesi: Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi. Mülkiye Dergisi, C. 48, S. 1, 2024, s. 104.

düşmüşlerdir. Dünya üzerindeki meselelere dair söz haklarını kaybettiklerini ve pek çok alanı kapsayacak biçimde güçsüz bir duruma geldikleri teşhisini kabul ettikten sonra ise tedavi çabaları başlamıştır. Ayrıca yine bu süreçte Müslümanların politik anlamda yeniden ortaya çıkışında bir araç olarak öz-kültürcü bir bilim yaklaşımı ile İslam Bilimi gibi kavramlar ortaya atılmıştır. Netice itibarı ile Bilginin İslamileştirilmesi, bu sorunlar karşısında, Müslümanları ve dünyayı bunalımlardan kurtarmak ve sağlıklı bir dünya kurmak maksadıyla ortaya çıkan bir alternatif bilim çabasını ifade etmektedir.

“Bilginin İslamileştirilmesi” girişimleri, esasen çağdaş İslam düşüncesinin bir parçasıdır. Çağdaş İslam düşüncesi, modern çağda geleneksel İslam düşüncesinin temel çizgisini temsil eden Osmanlı İmparatorluğu’nun ulaştığı son nokta üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı’nın bu mesele ile alakalı olarak geçirdiği süreçler, aynı zamanda Müslümanların modern dünyada yerleştikleri konumu belirleyen en önemli etkenleri oluşturmaktadır. Bu nedenle meselenin temel problemlerini ifade eden bunalımları incelerken Müslümanların dünyadaki siyasi, kültürel kimliklerinin ifadesi olarak Osmanlı’nın bu meseleyle alakalı olarak geçirdiği tarihsel süreci de kısmen aktarmak gerekmektedir.

3.1. İslam Dünyasının Bunalımları

Bilimin/bilginin toplumla ve değerle olan ilişkisi göz önüne alındığında bu ilişkinin düşünsel uğraşlarla alakalı olduğu kadar teknoloji, üretim ve siyasi güçle de alakalı olduğu görülebilir. Bunalımın ayaklarından bazılarının Batılı bilimin problemleri tarafları veya Müslümanların düşünce biçimlerindeki sorunlu noktalar gibi teorik bazı meseleler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat siyasi güç, somut politikalar ve uygulamaların etkisi de kesinlikle göz ardı edilemeyecek bir düzeydedir. Eğitim, kültür, üretim vb. noktalardaki politikalar ve bu politikaların nasıl ve neden bu duruma geldiğini görmek için Müslümanların özellikle bilim ve teknoloji sayesinde gücün Batıya geçiş sürecinde neyle karşı karşıya kaldıklarına, onların yaşadıkları tecrübeye bakmak gerekmektedir. Öncelikle İslam dünyasının siyasi anlamda nasıl bir bunalımdan geçtiğine bakılacak olursa yukarıda da belirttiğimiz gibi Osmanlı İmparatorluğu’nun yaşadığı olaylara odaklanmak icap eder.

Modern çağın başlarında 1699 Karlofça Antlaşması'ndan beri Osmanlı'nın sürekli siyasi ve ekonomik açıdan zayıflaması söz konusu olmuştur. Bu fırsatla Portekiz, İspanya, İngiltere ve Fransa, İslam ülkelerini işgale başlamıştır. 1789'da Hollanda'nın Ümit Burnu'ndan geçerek Hindistan'ı işgal etmesi ve 1798'de Napolyon komutasındaki Fransız askerlerinin Mısır'a çıkarma yapmasıyla İslam aleminin büyük bir kısmı fiilen Batılılar tarafından sömürgeleştirilmiştir. Bu olaylar, çağdaş İslam düşüncesinin muhtevasını belirlemek açısından son derece önemlidir. Ümit Burnu'nun keşfi ile medeniyetin sancağı el değiştirmiş ve jeopolitik hakimiyet, İpek yolunu elinde bulunduran doğululardan Batılılara geçmiştir. Çok önemli bir diğer husus da İslam ülkelerinin sahip olduğu maddi zenginliklerin Batıya aktarılmasıdır. Bunların neticesinde bir uyanış sürecinin baş vermesi sonrasında Batının siyasi, fikri ve iktisadi hakimiyetine karşı İslam aleminde başlayan alternatif oluşturma hareketleri “Çağdaş İslam Düşüncesi” adı altında incelenmektedir.⁸¹

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki askeri güç olarak üstünlüğü ve yenilmez imajı en başta İnebahtı Deniz Muharebesi (1571) ile çok büyük bir darbe almıştır. Ardından Karlofça Antlaşması (1699) ve Pasarofça Antlaşması (1718) da bu süreci besleyerek bu hakimiyeti büyük oranda sona erdirmiştir. Tüm bu süreçlerin ardından Müslümanların son kalesi olan Osmanlı'nın yöneticileri, 18. ve 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Batı'yı dikkatle incelemeye başlamışlardır. Bu aşamada özellikle teknoloji iktibasını ön planda olmuştur. Askeri alanda kısmi değişiklikler gerçekleştirilmiştir. III Selim ve II. Mahmut döneminde devlet kurumlarında ve onu tamamlamak için eğitimde girişilen reform hareketi, bu toprakların ve dolayısıyla Türkiye'nin de modernleşmesinde önemli safhalardan biri olarak gösterilebilir. II. Mahmut yalnızca tekniğin değil; hükümetin yapısı, eğitim ve hukuk kalıplarındaki tarzın Batılılaşmasını sağlamış, tanzimat ise bu uygulamaları yaygınlaştırmıştır.⁸² Modern bir devletin gerektirdiği donanımlar, hatta açık olarak Avrupalı toplumsal kalıplar standart hale gelmiştir. Tanzimat, askeri ve teknik olarak başlayan Batılılaşmanın siyasi-hukuki ve toplumsal bir şekil alması demektir. II Meşrutiyet (1908) sonrasında ülkenin yönetimini elinde bulunduran İttihat ve Terakki

⁸¹ Mevlüt Uyanık, a.g.t. s. 2.

⁸² İsmail Hira, a.g.t., s. 33.

çevresindeki asker, sivil ve aydınlar laiklik ilkeleri doğrultusunda faaliyet göstermişlerdir. Eğitimde pozitivist temelli bilim anlayışı egemen olmuştur. II Meşrutiyetin ilanından sonra Batılılaşma olgusu geniş çapta tartışma konusu haline gelmiş ve devletin yalnızca bununla kurtarılamayacağı söylenmeye başlamıştır. Fransız İhtilali'nin etkisiyle dünyaya yayılan milliyetçilik gibi akımların etkisiyle ideolojik pek çok sorun ortaya çıkmış ve Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık, Osmanlıcılık gibi projeler öne sürülmüştür. Batılılaşma süreci, Cumhuriyet döneminde daha radikal uygulamalarla kendini göstermiştir. Tanzimatla başlayan Batılılaşma hareketi, eski kurumların yanında Batılı yeni kurumlar ihdas ederek oluşturduğu “ikilik”i Cumhuriyet döneminde sonlandırmış, eski/geleneksel kurumlar kapatılıp yerine ikame olan toplumsal kurumların içeriği Batılı bir anlayışla doldurulmuştur.⁸³ Bu sürecin gerçekleşme biçimini sağlıklı anlayabilmek adına Mehmet Akgül'ün Türk Modernleşmesi üzerine yaptığı konuşmaya bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Akgül'ün konuşmasında bu süreçte atılan adımların nedenleri özetle şu şekilde incelenmektedir: Yaşanan bu büyük dönüşümlerin büyük oranda keyfi ve istekli olduğunu söylemek mümkün değildir. Askeri, bilimsel, teknolojik birçok alanda mağlup olmaya başlayan bir devletin birbirini tetikleyen zorunlu adımları ön plandadır. İslam dünyası 18 ve 19. yüzyıllarda en büyük meydan okumayla karşılaştıklarında kurumlarında değişikliklere başlamışlardır. Bu noktada Batılılaşma yahut gavurlaşma olarak nitelendirilen adımların çoğu esasında köklü medeniyeti ayakta tutma çabalarıdır. Fakat toplumsal yapıda gerçekleşen parçalı değişimler tamamlayıcı bir unsur olamamaktadır. Antropoloji'ye göre değişim, talep toplumun içerisinden geliyorsa sağlıklı olabilmektedir. Osmanlı'nın değişim sürecinde idarecilerle halk arasında boşluk bulunmaktadır. Fakat sağlıklı ve uyumlu bir değişim için halkın toplumun eylemlerinin ne olması gerektiğine dair bir fikri olması gerekmektedir. Toplum değişime hazır olmadığından düşünce blokları meydana gelmiş ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu blokların temas kuramamasının çeşitli nedenleri mevcuttur. Bunlar arasında radikal değişimler karşısında muhafazakarların modern olanı kendi varlıklarına tehdit olarak algılamaları da bulunur. Bu ise bugün, hainler ve kahramanlar biçiminde bir tarih yaklaşımını göz önüne sermektedir. Akgül'ün aktardığı noktalardan

⁸³ İsmail Hira, a.g.t., ss. 33-34.

çalışmamız açısından belki de en önemlisi mektep-medrese ayrımıdır. Önceden harbiyeye medreseden yetişip geçen kimseler varken askeri zihin dönüşümü ve pozitivizm etkisiyle artık mektepten yetişmeye başlamıştır. Alimlerin padişaha yenilikçi çözüm önerileri sunamaması, vakıf arazilerinin kaybı nedeniyle vakıf sisteminin çökmesi ve din eğitiminin gerilemesi ile din adamlarının sosyal prestijleri kalmamıştır. Birinci sınıf zihinler din eğitiminde kalmamış, mekteplere yönelmişlerdir. Dolayısıyla artık modern dünya ile muhafazakarlar arasında teması sağlayabilecek kimseler de uzakta kalmışlardır.⁸⁴ Bu değerlendirmeye katkı olarak muhafazakarlarda modern olana karşı oluşan tehdit algısında pek çok haklı olunan nokta bulunduğu da söylenmelidir. Öz kültürün dışardan gelen, dolayısıyla yabancı değerlerle ilintili radikal değişimler geçirmesi, her toplum için korkutucu ve yerine göre de tehlikeli bir durumdur. Çağa ayak uydurmanın ve dış kaynaklı değişimleri gerçekleştirmenin çeşitli filtreler ve işlemler vasıtasıyla yapılmadığında kontrolsüz sonuçlar doğuracağı olacağı düşünülmelidir. Çünkü modernite, olumlu olumsuz birtakım kritik ve rezervler üzerinden pratize edilmediği takdirde bir toplum için kendi kimliğini inkara varabilecek bir öykünme şeklinde dahi tebarüz edebilmektedir.

Doğulu-Batılı pek çok kaynakta Batı'daki modern bilimin, Müslümanların 8. ve 14. yüzyıllar arasında geliştirmiş olduğu ve büyük oranda İspanya ve Sicilya üzerinden Avrupa'ya geçmiş olan bilimin gelişmiş bir uzantısı olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer soru da burada ortaya çıkmaktadır: İnsanlığın bugüne kadar çıkmış oldukları medeniyet basamakları ve elde ettikleri bilimsel ilerlemenin çok önemli bir kısmında rol sahibi olan Müslümanlar, bu alandaki seslerini ne zaman ve nasıl kaybetmişlerdir? Bugün Batı karşısında gücünü kaybeden ve yenilgiye uğrayan Müslümanların hareketlerini tanımlarken son derece belirleyici olan şeylerden bir tanesi, Batının bilgi ve bilim noktasındaki müktesebatına karşı alacakları konumdur. Bu noktada çeşitli tasnifler yapılabilir. Mesela Kutluer, İslam dünyasında dört farklı modern bilim kavrayışı tanımlamaktadır: “Baticılar, Bürokratlar-Teknokratlar, Uzlaştırmacılar, Bilginin İslamlaştırılması”. Bu gruplardan ilki, İslam ülkelerindeki Baticı aydınlar tarafından şekillendirilen, Batı'nın teknolojik ve bilimsel başarılarını

⁸⁴ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999, s. 47 vd.

yalnızca Batılılaşarak yani kültürel açıdan onlara benzeyerek yakalamanın mümkün olduğunu söyleyenlerdir. Batıcılık cereyanının egemen olduğu İslam ülkelerinde, resmi ideoloji tarafından da destek ve kabul gören yaygın görüş, Batı medeniyetinin ve dolayısıyla Batı biliminin evrensel olduğu yolundadır.⁸⁵

Bürokrat-teknokratların ise teorik bir uğraşa girmekten ziyade bilim ve teknoloji noktasında çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak için somut proje ve eyleme vurgu yaptığı ifade edilmektedir. Kutluer, üçüncü olarak uzlaştırmacılarından söz eder. Bu grubun en temel özelliği ise Comte’u andıran biçimde insanlığın bugün ulaştığı noktayı en ileri nokta olarak görmeleri ve ilmi anlamda bir evrim yaklaşımına sahip olmaları şeklinde aktarılır. Kutluer, bu düşüncenin tarihselci yaklaşımları da barındırdığını ifade etmektedir. Sonuncu grup ise Bilginin İslamlaştırılması kavramı altında toplanmaktadır.⁸⁶ Detaylarına geçmeden önce bu yaklaşımı da kabaca tanımlamak gerekirse, Batılı bilime bir alternatif olarak hem akli hem de İslami değerlere uygun olacak bir biçimde bilim yapma projesi olduğu ifade edilebilir. Elbette bu sadece seçenekleri arttırmak adına bir alternatif oluşturma düşüncesi değildir. Öncelikle Batılı bilimlere neden bir alternatif gerektiği tartışılarak problemler ortaya konulmaktadır.

Bilginin İslamlaştırılması, Batının kurmuş olduğu hakimiyet ve sömürü düzeninin karşısındaki bir iddia olarak ortaya çıkmıştır. Fakat fikri anlamdaki bu sömürüye karşı ilk direnç hareketi, Bilginin İslamlaştırılması girişimi değildir. İslam düşünce dünyasının dirilmeye başladığı 19. yüzyılda İslamlaştırma düşüncesi içerisinde zikredebileceğimiz Faruki, Attas, Serdar gibi isimlerden önce Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmet Han gibi “ıslahat” kavramı üzerinden yükselen seslerin olduğu görülmektedir. Nitekim Türkiye’de Bilginin İslamlaştırılması meselesini çalışan isimlerin başında gelen Mevlüt Uyanık’ın tezinde de bunun ifade edildiğini görürüz. Uyanık, İslam dünyasının uyanışında siyasi-fikri ve ekonomik sahalarda vermeye çalıştığı mücadeleyi en iyi ifade eden kelimenin “ıslahat” olduğunu ifade eder. Ardından ise Müslümanların modernleşme sürecini tanımlamakta

⁸⁵ İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, s. 161.

⁸⁶ İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, ss. 153-157.

kullanılan, fesadı gidererek sahih İslam'a dönüş şeklinde genel tanımı verilen bu mefhumun Ahmed b. Hanbel'e kadar uzanan bir tarihi olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

Faruki'nin selef olarak kabul ettiği 19. yüzyıl isimlerinden Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmet Han'ın çalışmaları, *İslam Yenilikçiliği*'ni ortaya çıkarmıştır.⁸⁸ Müslümanların ıslahat girişimlerinde yenilenme veya "tecdit", iki farklı veçhede ortaya çıkabilmektedir. Birincisi bilgi karşısında alınan ruhi bir tavır, ikincisi ise Batılılaşma anlamındaki "modernizm"dir. Müslümanların ıslahat girişimlerinde Batılılaşmayı savunanlar olduğu gibi aksini savunanlar da olmuştur. "Modernite (tecdit) ve modernleşme (Batılılaşma) birbirine karıştığından ortaya kimlik, tarih ve Batı medeniyetinin nasıl algılanacağı problemleri çıkmıştır. Buna çözüm yaklaşımında ise laisizm ve İslam olmak üzere iki eğilim ortaya çıkmaktadır." Müslüman aydınların fikri tavrı, genel hatlarıyla en başta modernist olarak nitelenmektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında ise İslamcı aydınların ortaya çıktığı görülür.⁸⁹

On dokuzuncu yüzyıl yenilikçilerinin çoğu, akıl ve vahiy veya bilim ve din münasebetini İslam'ın ruhuna en uygun tarzda kurmaya çalışmışlardır. Fakat bu yaklaşımların genel vasfı, Batı karşısında apolojetik ve uzlaşmacı olmaktır. Bu bakış açısı, en açık ifadesini "hükümlerin tarihselliği"nde bulmaktadır. İslam'ın uygulanabilirliğini ispat için şöyle bir aşamadan geçmektedir: Önce hukuk ve ahlak arasında ayrıma giderek adaleti temin etmek, daha sonra da vahiy sürecindeki hükümlerin tarihselliğini vurgulamak gelir. Bunun sonraki merhaleleri ise Weberci ifadeyle rasyonel ve Protestanvari bir ahlak anlayışı tesis etmeye çalışmaktır. Bu yenilikçilere göre Müslüman hukuk geleneğinin en büyük hatası Kur'an'ın temelde bir hukuk kitabı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa Kuranın hukuka kaynaklık etmesindeki asıl gaye adaletin teminidir. Bu bakış açısının en önemli temsilcilerinden bir tanesi, Seyyid Ahmed Han'dır. Ona göre Kur'anî öğretiler ne siyasi ne de medeni hukuka karışmamaktadır. İslam bir din olarak toplumsal bir sisteme sahip değildir. Bu düşünürlere göre onların yaşadığı zamana kadar yapılmış olan yorumlar, metinden (Kur'an ve sünnet) kalkarak mevcut vakıayı açıklamak

⁸⁷ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 6.

⁸⁸ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 33.

⁸⁹ Mevlüt Uyanık, a.g.t., ss. 14-16.

şeklindedir. Oysa onların söylediğine göre yapılması gereken mevcut durumu temel kabul edip metni yorumlamaktır.⁹⁰

On dokuzuncu yüzyılın İslam dünyasında Müslümanların kurbanı oldukları fiili sömürgeci geriyeye kalan Batı merkezli akademik ve kültürel dini yönetime karşı ilk tepkiler Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh tarafından sistemli bir şekilde gelmiş olsa da onlar, bu noktada başarısız olmuşlardır. Bu kimselerin başarısızlığı, Batı bilgi ve bilim anlayışının tamamen tarafsız ve değerden arınmış olduğunu sanmalarından kaynaklanmaktadır.⁹¹ Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han ve yine onlarla birlikte zikredebileceğimiz Cemaladdin Afgani gibi Müslüman aydınlar, çoğunlukla modern bilimi eleştiriye tabi tutmadan kabullenme temayülü göstermeleri üzerinden eleştirilmektedir.⁹² Eleştiriye maruz kalan bu nitelikteki yaklaşımların kaynağına bakıldığında ise amaç ve yöntem noktasında tutarsızlıkların olduğu ifade edilir. Bu aydınlar, Batı'daki evrimleşme sürecinin benzerini İslam dünyasının da geçirmesini istemişler fakat “gelişme”, “değişme” gibi kavramları temelde toplumlar arasındaki farklılığa dikkat etmeden Batı sosyolojisi ışığında temellendiği şekliyle anlamışlardır. Bu iyimser bakış açısında gelişmişlik, bir toplumun kökten yapısal dönüşümlere uğrayarak sanayileşmesi, şehirleşmesi ve yeni toplum düzenine uygun kurumların tesis edilmesidir.⁹³ Bu noktada Uyanık'ın, Garaudy'e bazı referanslar yaptığını da görmekteyiz. Ona göre bugün dünyada yaşanan ve Müslümanların yoğun olarak hissettiği bunalımın kaynağında, Batının gelişme ve değişme modelinin benimsenmesi bulunmaktadır. Garaudy'e göre problem, bu modeli kuran, geliştiren ve meşrulaştıran fikri yapının iç mantığındadır. Bu mantıkta Batı, insanların Allah, tabiat ve insan ilişkisini kavrayış ve yaşayış tarzıdır.⁹⁴

Bilginin İslamlaştırılması teorisi, İslam aleminin içerisinden geçtiği tüm bu süreçlerin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bunalımların önemli ayağını bu tarihsel süreç oluşturmaktadır. Bilginin İslamlaştırılması teorisini tanıma geçmeden evvel bu

⁹⁰ Mevlüt Uyanık, a.g.t., ss. 34-35.

⁹¹ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 72.

⁹² İsmail Hira, a.g.t., s. 71.

⁹³ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 37.

⁹⁴ Roger Garaudy, Yaşayanlara Çağrı, Çev. Cemal Aydın & Nuri Aydoğmuş, Pınar Yay., İstanbul, 2011, s. 13 vd.

hareket içerisinde sunulan ve İslamileştirmeyi bir ihtiyaç haline getirdiği iddia edilen durumları, bunalımları görmek son derece önemlidir. Ancak bu aşamadan sonra gösterilen bunalımların içerisinde nasıl çıkılacağına dair fikirlerin ve atılacak adımların üzerinde durmak mümkün görünmektedir.

Tüm “İslamileştirme” fikirlerinin ortaya çıkmasında öncelikli olarak Müslümanların Batılı bilim ve zihniyetle karşılaşma süreçleri ve modern dünyada geri kalmışlıklarının farkına varmaları dikkat çeker. Batılı bilimlerin, özellikle 19. yüzyılda İslam dünyasında varlığını belirgin bir şekilde hissettirmeye başlamasıyla beraber Müslüman dünyasında birtakım bunalımlar açığa çıkmaya başlamış ve sonrasında da bunların üzerine pek çok yeni problem eklenmiştir. Bilginin İslamleştirilmesi gibi bir teorinin oluşması, öncelikle bu fikri ortaya atan kimselerin içerisinde buldukları dünyanın hakim bilgi/bilim anlayışından memnun olmadıklarının bir göstergesidir. Bununla beraber bu düşünceyi bir proje olarak sunmak için neden modern bilim anlayışıyla devam edilemeyeceği ve neden yeni bir bilim anlayışına ihtiyaç duyulduğunu da açıklamaları beklenir. İşte on dokuzuncu yüzyılda, Müslüman düşünce dünyasında buna dair çokça fikir beyan edilmiştir. Bu insanlar, Batılı bilimlerin sahip olduğunu düşündükleri bilimsel olmayan, tutarsız ve yanlış nitelikleri üzerinden eleştirmişlerdir. Çağdaş İslam Düşüncesi ya da Bilginin İslamleştirilmesi adı altında pek çok Müslüman düşünürün İslam dünyasındaki bunalımlar üzerine çeşitli tespitler yaptığını görmek mümkündür. Nitekim bu bölümde de pek çok farklı ismin tespitlerine değinilebilir. Bilginin İslamleştirilmesi noktasında ilk olarak sistematik bir iskelet oluşturmuş olan İsmail Râci Faruki, “Bilginin İslamleştirilmesi” kitabına ilk olarak bu bunalımların tespiti ile başlamaktadır. Siyasi, ekonomik ve dini-kültürel olmak üzere üç genel kategoride bu sorunları betimledikten sonra Faruki, bunalımları besleyen damar olarak eğitim üzerinde durmaktadır.

3.2. Bunalımın Kaynakları

Faruki'nin, ümmetin bunalımı ve bunların etkilerine dair yaptığı tespit özetle şu şekilde aktarılabilir:⁹⁵ Öncelikle ona göre İslam alemi/ümmeti, onun bu sözleri sarf ettiği an itibarı ile milletler merdiveninin en alt basamağında bulunmaktadır.

⁹⁵ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamleştirilmesi, ss. 21-32.

Müslümanlar yenilmiş, kitleler halinde kıyılmış, toprak ve servetleri, hayal ve umutları çalınmış, aldatılmış, sömürgeleştirilmiş ve sömürülmüş, misyonerlerin tecavüzüne uğramış zorla veya rüşvetle başka dinleri kabul etmişlerdir. Düşmanlarının iç ve dış ajanlarınca Batılılaştırılmış ve İslam'dan uzaklaştırılmışlardır. Bununla beraber Müslümanlar, bugün en kötü imaj ve itibara sahiptirler: Modern dünyada Dünya iletişim araçlarında “Müslüman”, saldırgan, yıkıcı, terörist, medenileşmemiş, çağdışı ve tutucu gibi pek fazla olumsuz niteliğe sahip bir mahluk olarak gösterilmektedir.⁹⁶ Faruki, bu durumun İslam aleminin zengin ve sağlam yapısıyla ve potansiyeliyle tezatlığını vurgulayarak durumun nasıl daha dayanılmaz bir şekil aldığına işaret eder: *“...ümmetin nüfusunun bir milyar tavanını delmesi, en geniş ve zengin topraklar üzerinde yaşamaması, en büyük beşeri, maddi ve jeopolitik potansiyele sahip bulunması ve nihayet inanç sistemi olarak İslam'ın bütüncül, yararlı, yaygın ve gerçekçi bir din oluşu; Müslümanların yenilgi, aşağılanma ve yanlış tanıtılmasını daha da tahammül edilemez bir hale getirmektedir.”*⁹⁷

Faruki, devam ederek Müslüman ülkelerin iç ve dış güvenliğe sahip olmadığını söyler. Ve ekler: Bu ülkelerin yöneticileri, kaynak ve enerjilerinin önemli kısmını içerde iktidarı elde tutma dışarda ise itibar kazanmaya harcarlar. Müslümanlar üretimde kendine yetemezler ve sömürgeciler ticaretini sonlandırdığı anda aç kalacaklardır. Müslümanların zirai yönden kendilerine yeter hale gelmeleri ilk hedefleridir. Ayrıca sömürgeciler burada bu toprakları tekrar işgale karar verirlerse üs olabilecek yabancı devletler kurmuşlardır.⁹⁸ Müslümanların dünyasında cehalet ve Batıl inancın ilerlemesi söz konusudur. Müslümanlar mutluluğu kör inanışta aramaya ve ruhlarını şeyhlere teslim etmeye başlamışlardır. İyi niyetli veya değil, Batılılaşmadan yana olan Müslüman önderler, programlarının eninde sonunda İslam dinine ve yönettikleri halkın kültürüne zarar vereceğini kestirememişlerdir. Batı verimliliği ve gücünün tezahürü ile Batının Tanrı ve insan, hayat, tabiat, dünya, zaman ve tarih konularındaki görüşleri arasında var olan ilişki onların fark edemeyeceği kadar inceydi; veya o aceleyle bu ilişkiye aldırmadılar. Batılı değer ve yöntemleri öğreten

⁹⁶ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 21.

⁹⁷ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 22.

⁹⁸ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 23-24.

bir eğitim sistemi benimsendi. Kısa bir süre sonra topluma İslami kültür birikimden habersiz diplomalı nesiller akmaya başladı. Ya bizzat sömürgeciler ya da onların yerli işbirlikçileri tarafından İslami olan her şeye hücum edilmiştir. Kur'an metninin doğruluğu, Hz. Peygamber (s.a.s.) hak olması, sünnetin güvenilirliği ve doğruluğu, şeriatın mükemmelliği, Müslümanların kültür ve medeniyette ulaştıkları seviye dahil her şey saldırıya uğradı.⁹⁹ Müslüman hükümetler başkentlerinde iki yanı Batı tarzı gökdelenlerle çevrili yeni bir cadde açılınca gururlandılar ama kentlerinin öteki mahallelerinin ve köylerinin sefaleti, viraneliğinden pek utanmadılar. Batılılaşmış seçkinler; film, opera, piyes seyretmek, konser dinlemek üzere salonları doldurdular. Çocukları da laik ve misyoner yönetimindeki okullarda ve üniversitelerde aynı konularda kitaplar okudular. Hiçbiri bunların yaptıkları öteki şeyler veya düşünceleriyle uygunsuzluğunu fark etmedi. Kendi kendini Batılılaştırmayı tamamlayanlar, Müslüman çevreleri ve geçmişleri ortasında sırtı hale geldiler...Batılı sosyal kurum ve adetler tereddüt göstermeden kabul edildi. Bulunduğu zelil durumdan İslam tarafından öngörülen izzet ve sosyal yararlılık zirvesine çıkarmak yerine Müslüman kadının peşinde koştuğu Batının bozuk yönleri oldu: tedrici çıplaklık ve ihtilat, kendi hayatını yaşamak üzere ekonomik bağımsızlık, zevk tatmini ve ailesine karşı görevleri ihmal....¹⁰⁰

Faruki bunalımı besleyen damarın, bunalımın kaynağı ve güç merkezinin "eğitim sistemi" olduğunu söyler. Ona göre Müslümanların mazileriyle irtibatları burada koparılmaktadır. İslam aleminde eğitimin bugünkü durumu ile ilgili Faruki şu şekilde bir teşhis yapmaktadır: "Geleneksel veya yeni okullar, gayri İslami propaganda yönünden hiç bu kadar cüretkar, Müslüman gençlerin kahir çoğunluğunu etkileme yönünden bu kadar zehirleyici olmamıştır. Ders programı birbiriyle tezat/ihtilafli olan İslami ve Modern (!) olarak bölümlere ayrılmıştır. El-Ezher bunun klasik örneğidir. İslami bölümün ders programı, kısmen tutuculuk ve çıkarıcılıktan kısmen de onu realite ve modernlikle ilgisiz bırakma planı içerisinde bulunduğundan değiştirilmeden bırakılmakta, böylece mezunları diğer mezunlarla rekabet edememektedir."¹⁰¹

⁹⁹ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 25-26.

¹⁰⁰ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 26-27.

¹⁰¹ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 28.

Eğitimle alakalı değerlendirmeleri içerisinde Faruki'nin “görüşsüzlük” şeklinde ayrı bir başlık açtığı da görülmektedir. Yine kitaptan ilerlenecek olursa, görüşsüzlükle alakalı olarak Faruki şunları ifade eder: “Aksine iddialara rağmen elde edilen sonuç, Batı modeli değil onun bir karikatürüdür. İslami model gibi Batı eğitim modeli de İslam'dan farklı da olsa bir temel görüşe ve bu temel görüşü gerçekleştirme azmine dayanır. Öğrenci ve öğretim üyeleriyle dolup boşalan binalar kütüphane ve laboratuvarlar, derslik ve konferans salonları bu görüş olmaksızın bir değer taşımazlar.¹⁰² Faruki, bilgi peşinde koşmanın ruhsuz mümkün olmadığını ifade eder. Bilgi ve bilim noktasında kopya edilmeyen şey de ruhun kendisidir. Ruh ise insanın dünya ve hakikat görüşüyle, kısacası dinle yansıtılmaktadır. “Batı üniversiteleri son iki asırdır milliyetçiliğin etkisi altındadır. Çünkü romantizm Hristiyanlığın ölü tanrısının yerine “nihai hakikat” olarak “la nation”u (milleti) oturtmuştur. Müslüman içinse Allah'tan başka nihai hakikat yoktur. Bir Müslümanın mazisi ve kültür birikimi ile irtibatı ne düzeyde olursa olsun onun için Hristiyanlığını aşmış bir Avrupalı kadar “milliyetçi” olmak mümkün değildir.”¹⁰³ Bu meselenin bilim-din, bilim toplum açısından önemli anlamlar barındırdığı söylenebilir. Batılı Modern bilimin Hristiyan dünyası içerisindeki savaşı, daha kapsayıcı kavramlar olarak “bilim” ile “din” arasında bir çatışma bulunduğunu iddia etmek için yeterli görünmemektedir. Çünkü Avrupa'da gerçekleşen bu dönüşümün ve yeni sistem inşasının oradaki düşünce sistemi ve sosyal gerçeklikle sıkı bir bağı olduğu kolayca söylenebilir. Dolayısıyla bilgide, dolayısıyla düşünce biçimindeki İslamlaştırma gibi bir sistem inşası da İslam'ın bilimle ilişkisi ve Müslüman toplumların kendi gerçekliği çerçevesinde değerlendirilmek zorundadır.

Üniversite, içerden ve dışardan İslam karşıtı propagandanın hedefindedir. Fakülte sınıflarında, ödev olarak okudukları kitaplarda bilim ve çağdaşlık adına devamlı yabancı ideolojiler kendisine sunulmaktadır. İslam karşıtı görüş ve davranış biçimleri, bilimsel gerçeklik ve objektiflik iddiasını taşır. Müslüman öğrenciye küçükken İslam baba otoritesinin yetkin sesiyle sunulmuştur. O zaman kafası “objektif” iddiaları anlayıp taktir edecek olgunlukta değildi. Bu sebeple kendisinin İslam'a bağlılığı akıl yürütüp ikna olarak değil, duyguları yoluyla gerçekleşmişti. İslam'a

¹⁰² İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması, ss. 29.

¹⁰³ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması, s. 30.

bağlılığı, “bilimsel”, “objektif” ve “modern” gerçeğin taarruzu karşısında, doğal olarak, tutunamaz. İslami görüşler, aynı objektiflik ve bilimsellik gücüyle aynı çağdaş olma cazibesıyla sunulamayınca Müslüman üniversite öğrencisinin Avrupai fikirlere eğilim duyup benimsemesi söz konusu olmaktadır.¹⁰⁴ İktisat üzerinden İslamileştirme çabalarıyla ilgili değerlendirme yapan Mohamed Aslam Haneef’in bu meseleyle ilgili şu cümleleri bu bunalımla alakalıdır: “Ne yazık ki modern Batılı eğitimden geçmiş Müslüman iktisatçılar bırakın İslami kültüre dair anlamlı bir karşılaşmayı, kendi disiplinlerinin bu felsefi ve metodolojik temellerini takdir edecek durumda değillerdir. Aldıkları eğitim çoğu durumda, bazen kendi disiplinlerinin dahi özünü kavrayamayan, hâkim iktisadın arzu ve coşkularından yoksun ‘ikinci sınıf’ Batılı iktisatçılar yaratmıştır. İslami geçmiş bilgisi ise çoğu zaman en basit düzeydedir.”¹⁰⁵

“İslam aleminin her tarafında öğrenciler üniversiteye temel İslami görüş açısından evlerinden veya orta dereceli okullarda aldıkları pek az İslami bilgi ile ulaşırlar. Dolayısıyla birinci sınıfta öğrenci ideolojik olarak boş bir sayfa gibidir. Var olan duyguları da okuduğu disiplinde karşılaşacağı “görüşler”, “olgular” ve “bilim”in “objektif” hükümlerinden alacağı yararlar yok olmaya mahkumdur. Eğer mezun olduğunda bir ateist veya komünist değilse İslami yönü yalnızca ailesi ve halkına kişisel ve duygusal bağlılığından ibaret kalmış biridir... İslam aleminin hiçbir yerinde İslami temel görüş, Batı’daki orta dereceli okullarda Batı geleneğinin öğretildiği ısrar, evrensellik, ciddiyet ve bağlılıkla her düzeydeki öğrencilere okutulmamaktadır.”¹⁰⁶ “Eğer tarihin derinliklerinde kalmamak ve ona yeni şerefli sayfalar ekleyebilmek istiyorlarsa Müslümanlar da böyle bir dava uğruna canlarını feda etmeyi göze almalıdırlar. Ancak İslam, bu tür ideolojiler düzeyinde bir başka “izm” değildir; iddiasını kişisel deneyle keyfi olarak edinilmiş, kabul veya reddi aynı şekilde mümkün bir dogma olarak sunmaz. İslam’ın iddiası; mantıklı gerekli ve eleştiriye açık bir iddiadır. Geçerliliği evrenseldir, olmazsa olmaz bir iddiadır. Bütün insanlığın kabul ve benimsemesine açıktır. Mantıklı bir iddia olduğundan ancak başka bir görüşle karşı çıkılabilir. Mü’mini karşı görüş çıkmasından mutluluk duyar ve onu delille

¹⁰⁴ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 38.

¹⁰⁵ Mohamed Aslam Haneef, “Otuz Yılın Ardından ‘Bilginin İslamileştirilmesi’: Temellere Dönüş”, Çev. Said Nuri Akgündüz, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, C. 4, S. 1, 2015, s. 292.

¹⁰⁶ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 32

cevaplandırır”¹⁰⁷ Faruki'nin evrensellik iddiası herkesin kabul edip benimsemesine açık anlamındadır. Faruki'nin tutumundan anlaşıldığı kadarıyla bu iddia, yalnızca bir temenni ya da hamaset ürünü olarak değil, tüm kültürlerde bulunan ve kültür ötesi bir mahiyette olan ortak bir insani zemin üzerine inşa edilmektedir.

Faruki, bir sistem oluşturma uğraşı içerisinde kendi tespit etmiş olduğu temel bunalımları genel başlıklar altında kısa ve öz bir şekilde ifade etmiştir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki; bir bütün olarak Bilginin İslamlaştırılması teorisi, yalnızca bu bunalımlar üzerine inşa edilmemiştir. İslamlaştırma hareketi içerisinde inceleyebileceğimiz pek çok isim, yaptıkları sorun tespitlerinde modern bilginin neden İslamlaştırılması gerektiğine dair çok çeşitli sebepler sıralamaktadırlar.

Bahsedilen alternatif gerekliliği iddiasıyla alakalı olarak Seyyid Hüseyin Nasr, pozitivist bilim zihniyetinde bilginin metafizikten/kutsaldan koparılması ve kısıtlı sebep-sonuç ilişkilerine indirgenmesini eleştirmektedir. Nasr'a göre pozitivist bilim zihniyetindeki en önemli çıkılmaz, bu zihniyette varoluşun kökeninin sorulmamasının bilimselliğin bir ön şartı olarak kabul edilmesidir. Nasr modern bilim anlayışında fiziğin çok önemli bir yeri olduğunu, fiziğin türevi olan felsefi anlayışların benimsendiğini söylemektedir. Fakat onun söylediğine göre fizik, sadece dış gerçeklikten seçimler yapan ve yalnızca kendi sınırları içerisinde geçerli olan bir doğa bilimidir. Bu nedenle de felsefenin, yalnızca fizik temeli üzerine oturtulması mümkün değildir. Bu noktada Nasr, ayrıca bilim tarihi çalışmalarına da eleştiri yönlendirmektedir. Bu çalışmaların modern bilimi kutsayarak yalnızca onun tarihi kökenlerini araştırdığını ve tarih yazarken modern bilimsel unsurlar odağında hareket ettiklerini ifade etmektedir. Faruki de çok benzer bir yaklaşımla modern bilime bir eleştiri yönlendirmektedir. Faruki, doğadaki düzenin yalnızca maddi sebep-sonuç ilişkileri biçiminde anlaşılmasını eleştirerek her şeyin bir amaca sahip olduğunu ve görevini yerine getirerek bütünün denge ve refahına katkıda bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması, s. 44.

¹⁰⁸ Elif Afra Eroğlu “İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Bilginin Batılı ve İslami Temelleri”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019, ss. 32-35.

Faruki, Nasr ve Attas'ın üzerinde ortaklaştığı bir nokta, modern bilimin temel çıkmazının varlığı maddeye indirgemesi ve insanın, doğanın, âlemin metafizik ile olan ilişkisini yok sayması şeklinde ifade edilmektedir. Bu kritiğin temelinde çıkmazın nedeni, insanın ve âlemin tek bir varlık basamağından ibaret olmaması, ancak farklı varlık basamaklarının anlaşılması ile doğru bir şekilde kavranabilmesi biçiminde aktarılmaktadır. Varlığı maddeye indirgeyen modern bilim anlayışının yol açtığı bu sorunlu durum; Nasr'a göre metafizik ile, Attas'a göre birinci bilgi türü ile, Faruki'ye göre Tevhid ile bütünleşen bir bilim anlayışı ile mümkündür. Özellikle Attas ve Nasr'a göre bu sadece us'a dayanan bir bilim anlayışı ile değil, "*Intellect*"e dayanan bir bilim anlayışı ile mümkündür.¹⁰⁹ Intellect kavramı ise şöyle açıklanmaktadır: İslam bilim felsefesi gereğince tüm bilgi Allah'tan geldiği kabul edilir. Bununla beraber vahiy, mantık ve empirik verileri düzenleyen- sağduyunun beraberinde bir de kalbe dayandırılan bir sezgi kuvveti vardır. Kontrol edilip eğitildiği takdirde intellect, Batıdaki salt rasyonel us yaklaşımından farklı olarak duyulur gerçekliğin yanı sıra bir de kalp yoluyla keşf, ilham, benlik ve duygu kuvveti açısından onun üzerindeki aşkın gerçekliğe dair en yüksek bilgiye ulaşma imkanı sağlayan bir yeti olarak tarif edilmektedir.¹¹⁰

Bilginin İslamileştirilmesi teorisyenlerinden bir diğeri olan Seyyid Hüseyin Nasr, sıklıkla modern bilimsel zihniyetin, problemlili yapıda olduğunu ifade eder. Bu noktada modern bilimin, kendi prensiplerine ters düşecek bir biçimde bir bakıma nihai bir hakikat iddiasına dönüşmesi ve bunun üzerinden uygulanan tiranlığa işaret etmektedir. Modern bilimin materyalizm ve matematiksel mantık tekelinde bulunduğunu söyleyerek modern bilimde fizikten neşet eden felsefelerin matematiksel mantığı, mantığın tek mantık formuymuş gibi tekelleştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre bir şey, matematiksel mantığa uygun olduğu takdirde muhayyile melekesine bağlı mantığa ve akl-ı selimin ilkelerine ters düşse dahi doğru kabul edilebilmektedir. Ancak Nasr, tüm entelektüel melekeleri matematiksel mantığa indirgemek ve diğerlerini yok saymak için en ufak bir nedenin bulunmadığını söylemektedir. Nasr'a göre çağdaş

¹⁰⁹ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., ss. 35-36.

¹¹⁰ Mudin & Desnafitri, "el-Attas on Intellect and It's Relevance to the Islamization of Knowledge: Sufism, Philosophical Approach", Khatulistiwa Journal of Islamic Studies, Vol. 9 (2), 2019, s. 18.

bilim, bilinçsiz matematizmi daha da beslemiştir. Bu sebeple artık astrofizikte de mikrofizikte de nesnel gerçeklikle dolaysız bir ilişki kurmak mümkün değildir; zira maddenin yapısını analiz etmenin tek aracı soyut matematiksel modeller olarak vaz' edilmiştir. Nasr, nesnel olduğu düşünülen bilim algısına ters düşecek bir niteliğine işaret eder ve on yedinci yüzyıl bilim devriminin belirli bir felsefi tavra dayandığını belirtir. Ona göre Rönesans ve bilim devrimiyle beraber bilimsel miras antropomorfik ve rasyonalist bir forma bürünmüş, kozmos sekülerleşmiş, gerçeklik tek bir varlık basamağına indirgenmiş, varlığın üst basamaklarına giden yollar tamamen kapatılmış, insan ruhunun derinliklerine bile inemez hale gelmiştir. Nasr'ın ifade ettiği biçimiyle bu bilim anlayışı, mümkün olan tek tabiat bilimi değildir, yalnızca zaman mekân, madde, gerçeklik ve diğer konularda birtakım varsayımlara sahip herhangi bir bilimi ifade eder. Ancak varsayımlar oluşup onlara dayanmış olan bu bilim vücuda geldikten sonra, bunlar unutulmuş bu bilimin sonuçlarının hakikatin 'gerçek niteliğini' belirlediği iddia edilmeye başlamıştır.¹¹¹ Nitekim İslamileştirme teorisinin bir diğer teorisyeni olan Nakib el-Attas da Batının gerçek ve doğru anlayışının vahyedilmiş bir hakikate değil, belirsizlik ve görecelilik üzerine inşa edilmiş felsefi spekülasyonlara dayandığını söylemektedir. Zira ona göre modern bilim anlayışı, Yunan felsefesinin Batı teolojisi ve metafiziğine yanlış uyarlanması sonucu oluşmuştur. Bu ise, şüpheciliğe yol açan Descartes tarafından bilim devrimine yol açmış; on sekizinci, on dokuzuncu yüzyıllarda ve günümüzde ateizme, faydacılığa, agnostisizme, evrimciliğe, diyalektik materyalizme ve tarihselciliğe sebebiyet vermiştir. Bu nedenle Attas'ın ulaştığı neticeye göre modern bilim anlayışından kaynak bulan bilgi ve bilimler, göreceli olmak durumundadır, Bu bilgi, sürekli değişime maruz kalmaktadır ve belirsizdir. Yansıttığı dünya görüşü ve metafizik sistemde değişikliklere yol açmaktadır.¹¹²

Faruki, Attas ve Nasr'ın çalışmalarında Batı'nın yaptığı biçimde bilimsel bilgiyi sadece bir uygarlığın bilme kapasitesine hapsederek ve diğerlerinin katkılarının göz ardı edilmesi yaklaşımını bir sorun olarak çalışmalarının odağına yerleştirdikleri görülmektedir. Belli bir zaman ve mekânda belli kırılmalar ile ortaya çıkmasına bağlı

¹¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, İnsan ve Tabiat, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982, ss. 20-23.

¹¹² Nakib el-Attas, Islam and Secularism, Art Printing Works, Kuala Lumpur, 1993, ss. 22-23.

olarak modern bilim, tarihte tek ve biricik bilimi ifade etmemektedir. Modern bilimin temel çıkmazı olarak ifade edilen noktalardan varlığın maddeye indirgenmesi, insan, doğa ve âlemin metafizik ile ilişkisinin yok sayılmasına karşın özellikle Attas ve Nasr gibi isimlerin Batılı bilginin ‘us’ ve salt maddeye dayalı içeriğini eleştirdiklerini ve buna karşın *intellect* ve metafizik kavramlarına dayanan bilimsel çerçeve üzerine durduklarını görürüz.¹¹³

Bilginin İslamileştirilmesi gerektiği düşüncesi, Faruki ve diğerlerinin zihninde egemen olmaya başladıktan sonra zamanla bu düşünce öncelikle bir teoriye, sonrasında ise bu teori bir projeye dönüşmüştür. Faruki ve Ebu Süleyman’ın, 1970’li yılların başında “Müslüman düşüncesinin ve metodolojisinin ıslahı” üzerine yaptıkları çalışma vasıtasıyla Bilginin İslamileştirilmesi teorisi uygulamaya geçirilmiştir. Tüm bu gayretler fiili sömürge sonrasında 50’den fazla devletçiğe dönüşen İslam ümmetinde yaşanan “fikri sömürge”ye karşı 1970’li yıllarda başlayan epistemolojik tartışmalardır. “Biz kimiz?”, “ne istiyoruz?”, “ne yapabiliriz?” sorularına cevap aramak için kurulan *Müslüman Sosyal Bilimciler Teşkilatı* (1972), çözümün Bilginin İslamileştirilmesi olacağı kanaatindedir.¹¹⁴

3.3. Bilginin İslamileştirilmesi Teorisyenleri ve Tezleri

3.3.1. İsmail Râci Faruki

İsmail Râci Faruki, Müslüman dünyasında ümmetin geri kalmışlığı, eğitimdeki düalizm, kötü itibar, sosyal yararlılığın israf ve zevke kurban edilmesi ve Batılı değerleri taşıyan bilim anlayışının benimsenmesi gibi problemlerin çözümüne odaklanmıştır. Bununla alakalı olarak da yalnızca teorik argümanlar kurmakla yetinmemiş ve teorilerini proje haline getirmiştir. Projenin temel ilkelerini ve izleyeceği adımları da “Bilginin İslamileştirilmesi” ismiyle kitaplaştırmıştır. Dolayısıyla onun programını bir bütün olarak bu kitaptan izlemek mümkündür.

Faruki’ye göre bugün Müslümanlar, bilgi üzerindeki kontrollerini kaybetmişlerdir. Bunun neticesinde Müslümanlar arasında bazı kimseler, “nass”ları Batı’nın elindeki sonuçlara uydurmaya çalışarak İslam’ı teyit etme girişiminde

¹¹³ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., s. 138.

¹¹⁴ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 75.

bulunmuşlardır.¹¹⁵ Bu çaba adını Maurice Bucaille isimli bir cerrahıtan alan “Bucailleism/Bucailizm” içerisinde sınıflandırılabilir. Bucailizmde Kur’an’ı bir bakıma modern bilim ile eş düzey kabul ederek içerdiği bilimsel gerçekler üzerinden doğrulama çabası görülmektedir. Bunu savunan kimselerin, bilime karşı şüpheci ve eleştirel yaklaşımlara da çok sıcak bakmadıkları ifade edilmektedir.¹¹⁶Yine Faruki’nin belirttiğine göre, örneğin Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve onların takipçilerinin çıkış noktalarında İslam’ın değişmez gerçeklerinden ziyade bilimin vardığı neticeler yatmaktadır. Fakat bu hareketler ümmetin uyanış mahmurluğuna rastlamıştır ve kısa zamanda İslam düşünürleri, yavaş yavaş bilimden İslam’a değil İslam’dan bilime bakma merhalesine gelmeye başlamışlardır.

Faruki’ye göre Abduh, Afgani gibi Müslüman modernistler Müslümanların bilgi konusundaki tıkanıklıklarını iyi tespit etseler de bilginin Batıdan transferi konusunda yöntem yanlısına düşmüşlerdir. Modernist tavrın yanılığısı, bilginin “hangi zihniyetin ürünü” olduğunu pek düşünmeden modern/pozitivist bilimin Batıya güç verdiği gibi Müslümanları da Batı karşısında güçlendireceğini sanmalarındandır. Fakat Faruki’nin iddiasına göre esas gerekli olan şey, Batıyı iyice öğrenip, öğrenilenleri süzmektir.¹¹⁷ Bu realiteye bakan Faruki, ümmetin uyanışında bu problemin çözümünde takınılan genel tavrı, iki grup şeklinde betimler. Bunlardan ilkinde göre, her bilim bir zihinsel tavrın ve metodun ürünüdür, dolayısıyla da Batılı bilimin de bugün ulaştığı -özellikle sosyal bilimsel- gerçeklerin temelinde Batıyı Batılı yapan değerler manzumesi yatmaktadır. Bu nedenle İslami bir nitelik için öncelikle İslami değerler temelinde fikri oluşumların sağlanması gerekir. Bunun için ise gerektiğinde geleneğe başvurmak mümkündür. İkinci anlayışta ise, bilginin Batılı niteliklerden kurtarılarak İslami yapılması amaçlanmaktadır. Buna göre Batılı bilginin transferinde tashih yahut ayıklama yapılmalıdır. Faruki’ye göre sunulan bu öneride gözden kaçırılan şey, İslami gelenek ve Batı arasında bir ahengin bulunmayışıdır. Dolayısıyla Faruki’ye göre Müslümanların üzerine düşen ilk iş, eğitimdeki “düalizm”i kaldırarak bilginin tevhide

¹¹⁵ İsmail Hira, a.g.t., s. 53.

¹¹⁶ Ziyaüddin Serdar, “Islamic Science: The Contemporary Debate”, Encyclopaedia of The History of Science, Technology an Medicine in Non-Western Cultures, Ed. Helaine Selin, Kluver Academic Publishers, Dordrecht, 1997, s. 456.

¹¹⁷ İsmail Hira, a.g.t., s. 53.

temele oturtulmasıdır.¹¹⁸ Modern bilimsel zihniyette tevhidi bütünlük içerisinde teleolojik ve hikemi bir yaklaşımın özellikle sosyal bilimlerde olmayışı, bu ikiliği oluşturan sebeplerden bir tanesidir. Faruki, tabii bilimlerin büyük oranda İslami bir biçimde olduğu için İslamileştirmeye ihtiyacı olmadığını söyler.¹¹⁹ Fakat onun bilgi-değer tartışmalarında görüleceği üzere ona göre sosyal bilimler kesinlikle nötr değildir.

İsmail Raci Faruki'nin eğitimle ilgili önerileri, onun şu ifadelerinde derli toplu bir biçimde görülebilir: “Müslümanların eğitilmesindeki mevcut ikiliğe bir son verilmelidir. İki tarz birleştirilip kaynaştırılmalı, ortaya çıkan sistemde İslami anlayış egemen olmalı ve o ideolojik programın ayrılmaz bir parçası olmalıdır. Eğitim yalnızca öğrencilerin ekonomik ve pragmatik ihtiyaçlarını karşılamaktan ibaret kalmamalıdır.” Bu ifadenin ardından Faruki, devam ederek bahsettiği kaynaştırmanın genel biçimini gösterir. Buna göre ilk ve orta dereceli medreselerle beraber üniversite düzeyindeki külliye ve camialardan oluşan eğitim sistemi, orta ve yüksek dereceli Batılı eğitim sistemiyle birleştirilmelidir. Bu birleştirme gerçekleştirilirken her iki sistemin de en iyi tarafları, yani devletin mali kaynakları ile İslami temel görüş meczedilmelidir. Bu yolla Batılı sisteme İslami bilgi, İslami sisteme ise modern bilginin getirilmesi umulur. Ayrıca Faruki, ilk ve orta dereceli eğitimde Müslüman gençleri misyonerler ve gayrimüslim eğitimciler eline bırakma cürmüne son verilmesi gerektiğini ifade eder.

120

Faruki, projesinin odağını eğitim meselesine vermektedir. Bilim ve bilgi üzerine çalıştığı için bu meselenin direkt alakalı bir konu olarak merkezde olması doğaldır. Bilginin kendilerine bağlı olarak oluştuğu zihinsel gelenekler ve paradigmlar bulunduğu göz önüne alınırsa “okul”lar veya “ekol”lerden bahsetmek kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca bugün gelinen noktada bilgi, bir eğitim kurumu olan üniversitelerde üretilmektedir. Dolayısıyla eğitim, bu tartışmada çok merkezi bir konumda yer alır. Faruki, daha çok müfredat ve paradigma açısından bu konuyu incelemektedir. Fakat bu konuda sosyolojik açıdan da analiz edilebilecek kıymetli pek çok unsur bulunmaktadır. Eğitim, bugün fert için sosyalleşmenin aileden sonraki

¹¹⁸ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 11.

¹¹⁹ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., s. 139.

¹²⁰ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 35-37.

basamağını ifade etmektedir. Kişi özellikle eğitimin yapı ve içeriği ile beraber zaman içerisinde belli bir zihniyetin parçası haline gelmektedir. Bir eğitim kurumunun geleneği ve bilimsel duruşu ve zaman içerisinde oluşan aidiyetler, kişiler için önemli sosyal bir durumu ifade eder. İslamileştirme projesi kapsamında Faruki'nin bahsettiği çift başlı eğitim anlayışı, kişilerin gerek ulus içinde gerekse uluslararası olarak sosyal açıdan nasıl konumlanacaklarını belirleyen bir şeydir. Ayrıca kişinin ve dolayısıyla da toplumun kültürel arka planını şekillenmesi, değerlerin ve her türlü toplumsal algının oluşmasında eğitim başat role sahiptir. Dolayısıyla eğitimde oluşturulan zihinsel yapının bütüncül ve organik bir halde mi yoksa ikircikli yapıda mı olduğu, sosyolojik açıdan önemli çıktılar olacak bir meseledir.

Faruki, “atalarımız, gayrimüslimlerin sahip oldukları bilgiye imanla yaklaşırken biz bunu gerçekleştiremediğimizden başarısız kaldık” demektedir. Faruki'ye göre bu, Müslümanlar tarafından gerçekleştirildiğinde İslami bilgi teorisi ile Batı bilgi teorisi arasındaki temel fark ortaya çıkacaktır. Yani *bilimsel metod* diye kullanılan bilgi yöntemlerinin yalnız başına gerçeği açıklamada yetersiz kaldıkları görülecektir. Bunun yanında vahyi bilginin zorunluluğu kabul edilecektir. İslami bilgidaki fark ise şudur: Bütün bilgiler yalnızca duyular ve akılla elde edilemez, bilgi öncelikle Allah'ın bilgisinden kaynaklanmalıdır.¹²¹ Gelenek noktasında bu düşünceleri aktaran Faruki, aynı zamanda sömürge dönemi öncesinde Müslümanları zühd ve lafızcılık üzerinden eleştirmektedir. Ayrıca geleneğin “sahih yanlarını” alıp geliştirmeliyiz demektedir. Faruki'nin anlatımında lafızcılık ve zühdün hangi tarihi dönemlerde hakim olduğu belirtilmezken, sahîh yönlerin nasıl tespit edileceği de net değildir. Ayrıca bu anlayışlar içerisinde değişkenlik gösteren anlayışların bulunması da bunun yapılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin Sirhindi, sufilikte pasiflik ve taklidi reddeden bir yaklaşım içerisindedir.¹²² Bu noktada Faruki'nin tasavvufa karşı duruşu, Attas ve Nasr'a göre radikal bir duruş olarak değerlendirilebilir. Müslümanların içinde bulunduğu durumda tasavvufun rolünü bütünüyle olumsuz zikrediyor olması yukarıdaki gibi gerçeğe tamamen uyumlu değildir.

¹²¹ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 74.

¹²² Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 90.

Faruki, İslâmîleştirilme (İslamization) ile “iki sistemi mezcetme” anlamına gelen “*integration*” terimini birlikte kullanmaktadır. Faruki’ye göre, modern Batı eğitim sistemini tamamıyla reddetmek yerine bu eğitim sisteminde eksik olan ilâhî (*divine*) yönü, İslâmî ilimlerle birlikte öğretebilecek ve İslam’ın ruhuna uygun düşecek bir eğitim sistemi ortaya koymak mümkündür.¹²³ Bunun yanında o, İslami seçimlerin İslami sosyal bilimleri Batılı sosyal bilimlerden ayıracağını ifade eder. Bunu bir örneği olarak Faruki, *ampirizm* ile *ampirik araçlar* arasında kesin bir ayırım yaparak bilimsel bilginin otantik kaynakları olarak pozitivist araçları, gözlemi ve deneyi olan bir “ampirizm”i kategorik olarak reddetmekte fakat İslami sosyal bilimlerin inşası için ampirik bir yaklaşımı güçlü bir şekilde savunmaktadır. Netice itibarı ile Faruki, ampirizmi reddederken ampirik yaklaşımı onaylamaktadır.¹²⁴

Faruki’nin bilgiyi İslamileştirme projesinin temelinde doğal olarak tanrılı bir bilim anlayışı vardır. Bununla ilgili olarak o, “tanrısız bilim” tezinin neden yanlış olduğunu da göstermektedir. Faruki, bu tezin üç yanlış anlama üzerine kurulu olduğunu söyler. Birincisi, Allah’ın her şeyin sebebi olduğu düşüncesinin bilimi doğal olan her olayın temelinde bu ilahi nedeni aramaya iteceği varsayımı üzerinedir. Ona göre bu yanlıştır. İslam, ne tabiiatta olanların dolaysız olduğunu ne de onların nedenlerinin özellikle etken veya maddi olduğunu iddia eder. Faruki, İbn Teymiye’den aktararak Allah’ın verili ve maddi olan tali nedenlerle iş gördüğünü ifade eder. Ona göre doğadaki nedensellik tek bir çizgi halinde değil, olaylar zincirinin oluşturduğu bir nedensellik “alanıdır”. Bilim, yapısı itibarı ile tabii bir olaya dair birkaç dolaysız nedene işaret eder. Fakat o olayı meydana getiren bütün nedenler alanının oluştuğunu açıklamaz.

İkinci yanlış anlamının, Allah’ın bir şeylere her zaman maddi ve etken bir biçimde neden olması tezinde bulunduğunu söyler. “Neden” olarak tespit edilen hiçbir şey, bir amaç ve onu sona erdiren bir bitiş noktası olmadan tam sayılamaz. Dolayısıyla bir nedenler zincirinin gayesi ve sonucu, tanrısız bir bilim tarafından

¹²³ Metin Zengin, “Bilginin İslamileştirilmesi Projesi: Öncüler, Yorumlar, Çıktılar”, *International Journal of Cultural and Social Studies*, C. 6, S. 1, 2020, s. 3.

¹²⁴ M. Mumtaz Ali, “İslâm Düşüncesi ve Medeniyetinin Yeniden Yapılanması: Bilginin İslamileştirilmesi Akımının Analizi”, Çev. Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 2002, s. 181.

kuşatılmamaktadır. Üçüncü yanlış anlama ise nedenselliğin ve değişmenin amacında maddi ve etken sonuçların bulunuyor olmasıdır. Fakat amaç denilen şey; maddi, ölçülebilir ve hissedilir bir kategori olmayan, a priori (önsel) ve axiolojik (değer teorisiyle alakalı) kategoridedir.¹²⁵

Faruki, tanrısız bilimin imkanıyla alakalı son tahlilde bu meselenin bilim felsefesindeki iki problem etrafında döndüğünü aktarır. 1) Deneysel nedensellik uygun bir yeter-sebep ilkesi midir? 2) Sözde tabiat ‘olguları’ a priori değer teorisi olmaksızın gerçek midir? Bunlara cevaben nedensellik üzerine eleştirilere değinen Faruki, empirizmin eleştirisinde de görüldüğü gibi bir şeyin ardışık olmasından zorunlu nedenselliğin çıkmadığını vurgulamaktadır. Ardından da Allah’ın ikincil ve üçüncül nedenlerle iş gördüğünü ama zaman ve mekanın bir noktasındaki tüm belirleyicileri kuşattığını ifade eder. İkinci soruya gelince, burada deneysel gerçekliğe dair tüm algıların, aynı veriye dair aksiyolojik gerçekliğin de bir algılaması olduğunu söyler. Her ne kadar bilim üzerine yalnızca onun deneysel tabiatı hakkında konuşabiliyorsak da gerçek hayatta deneysel ve değersel ifade biçimleri arasında hiçbir ayrılık bulunmaz. Bu yüzden tanrısız bir bilim ancak sınırlı bir geçerliliğe sahip olabilir. Dahası, bilim deneysel gerçekliğe dair değer kategorisini doğuruncaya kadar sonuçları asla tam ve güvenilir olamaz şeklinde ifade etmektedir.¹²⁶

“Bilim, Tanrı olmadan görevini yerine getirebilir mi?” sorusu, bilimle kastedilen, etken ve maddi nedenlerle çerçevesi çizilmiş bir tabiat olayı üzerine yapılan soruşturma ise olumlu cevaplandırılmalıdır. Saf deneysel anlamda bu tür araştırmalar nihai nedenlere ya da amaçlara ve sonuçların a priori değerine başvurmadan yapılabilir. Bunlar olumlu olsun, olumsuz olsun, var sayılabilir ve geçici olarak bir kenara atılabilir. Fakat bilimle kastedilen eğer tabiat olaylarının yapısı üzerine bir soruşturma, tabiatı yöneten yasalara ilişkin bir araştırma ya da insanın ‘dünyası’nın çevresini anlamasına ya da idrak etmesine yönelik bir girişimi ise bu durumda tabiatın bütünlüğüne ilişkin bir görüşe ulaşılmadıkça bilim yapılamaz.”¹²⁷

¹²⁵ İsmail Raci Faruki, “Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı”, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021. ss. 110-111.

¹²⁶ İsmail Raci Faruki, “Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı”, ss. 113-117.

¹²⁷ İsmail Raci Faruki, “Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı”, ss. 112-113.

Bilginin İslamileştirilmesi girişimlerinin açıklanması ve uygulamaya konması için bazı soruların cevaplandırılması gerekmektedir. Örneğin, İslamileştirilmesi gereken bilgi ile kastedilen şeyin ne olduğunu belirtmek gerekir. Bu noktada Faruki, öncelikli olarak sosyal bilimler üzerine odaklanması gerektiğini ifade eder. O, doğa bilimlerinin metodunun bu alana uygulandığında ortaya çıkacak durumun sorunlu yapısının çok daha belirgin bir şekilde göze çarptığına işaret eder. Ona göre atılacak ilk adım, çağdaş Batı terminolojisinde “davranış bilimleri” olarak adlandırılan psikoloji, sosyoloji ve antropolojinin üzerinde atılmalıdır. Bunun nedeni ise bu bilimlerin temel nitelikte olmalarıdır.¹²⁸ Bu noktada “Sosyal Bilimler Tabii Bilimlerin İlmihalidir” şeklinde başlıklandırılan yazıda Tekin, sosyal bilimlerin Batılı toplumlara zihni zemin hazırlamak suretiyle onlara tabii ve fizik bilimleri için bir meşruiyet çerçevesi belirlediğini söylemektedir.¹²⁹ Comte’u da andıracak bir şekilde bu ilişkiye bir ilmihal yakıştırması yapmak bu noktada daha net bir tasvire imkan vermektedir. Faruki, neden İslamleştirme faaliyetinde öncelikli olarak sosyal bilimleri ele aldığını açıklarken, bu alanlarda Kur’an ve sünnetin kendilerine özgü itici bir kuvveti olmasını sebep olarak göstermektedir. Çünkü ona göre bir yaşam nizamı olarak İslam; ekonomik, politik, ferdi ve sosyolojik birçok mesele arasındaki ilişkilerin araştırılmasını da zorunlu kılar.¹³⁰ Ayrıca insan olgusu üzerinde faaliyet gösteren sosyal bilimler, Faruki’nin geliştirdiği teoriye göre bu incelemeleri Allah tarafından metafizik ve değer yüklü (aksiyolojik) bir yapı temelinde gerçekleştirmelidir. İnsanın “Allah’ın halifesi” olması, onu dünyada sosyal bir konumda görür. Bunun bir sonucu olarak beşeri bilimler, İslami değerler ile donatılmış olmalıdır.¹³¹

Bilim felsefesinin tarihine bakıldığında sosyal bilimler ve doğa bilimlerinin her zaman “bilim” adı altında bir bütün olarak incelenmediği görülür. Yapılan ayrımın arkasında ise sistematik olarak Aristo’dan beri yapılagelen bilimleri hiyerarşik yapıda sıralama ve tasnif etme geleneği bulunmaktadır. Başta metafiziğin altında bulunan ve çoğunlukla felsefenin bir başlığı olarak ele alınan alanlar, sonradan müstakil bilimsel disiplinler olarak ortaya çıkmıştır. Buna benzer bir şekilde Modern Batı

¹²⁸ İsmail Hira, a.g.e., ss. 58-59.

¹²⁹ Mustafa Tekin, “Sosyal Bilimler Tabii Bilimlerin İlmihalidir”, Milat Gazetesi, 07.10.2023.

¹³⁰ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 74.

¹³¹ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 84.

üniversitelerinde bugün de bilimler “Fiziksel”, “Beşeri” ve “Sosyal” bilimler olarak üç kategoriye ayrılır. Fiziksel bilimler doğayı, sosyal bilimler ise insanların davranışlarını sistematik ve bilimsel olarak inceler. Beşeri bilimlere gelindiğinde ise genel itibarı ile sistematik ama bilimsel olmayan bir şekilde dil ve sanat gibi kültürün ürünü olan unsurları incelediği görülmektedir. Fakat bu bilgilerin ne derece ayrıştığı sorusu son derece hayati bir önem arz eder. Çünkü bilgideki bu kısımlar ne teoride ne de pratikte çok keskin bir ayrıma tabi tutulmamaktadır. Mesela biyoloji, fiziksel bir bilim olarak kabul görmesine rağmen insana ait pek çok davranışın temeli, ister istemez biyolojinin uzmanlık alanına girmektedir.¹³²

Disiplinlerle alakalı tartışmaların üzerine Faruki’ye göre netice itibarı ile Müslümanların yapması gereken şey, tüm modern disiplinlerin sunduklarına bütünüyle egemen olmak ve sonra İslam’ın dünya görüşü ve değerleri ışığında kimini tamamen bırakıp kimini de olduğu gibi alarak bu yeni bilgiyi İslami kültür birikimiyle bütünleştirmektir. Bu disiplinlerin felsefesi (yöntem ve amaçları) ile İslam’ın tam irtibatı tespit edilmelidir. Daha sonra ıslah edilmiş olan disiplinin İslami ideallere hizmet edebileceği yeni bir yol belirlenmelidir... Faruki, Bilginin İslamileştirilmesinin (daha somut olarak disiplinleri İslamlaştırmak ya da daha iyisi yirmi kadar disiplini İslami görüşe uygun olarak yeniden veren üniversite düzeyinde ders kitapları hazırlamanın) en zor görev olduğunu ifade eder.¹³³

Batıdaki bilimsel zihniyet ve metodoloji noktasındaki eleştirilerinin yanında Faruki, daha önce de üzerinde durmuş olduğumuz bilim-değer ilişkisi ile bağlantılı olarak İslami değerler üzerinde de sık sık durmaktadır. Ona göre İslami değerler, insanın saadeti için bilginin yararı, beşeri kabiliyetlerin geliştirilmesi, ilahi muradı somutlaştıracak biçimde yaratılanın yeniden düzenlenmesi, kültür ve medeniyetin, beşeri bilgi ve hikmet abidelerinin, kahramanlık ve faziletin, zühd ve takvanın ibkası, Batılı değerlerin yerini alarak eğitimin ve öğrenme sürecinin her alanında belirleyici olmalıdır. Beşeri bilgi mirası ile İslam’ın irtibatını kurarak bilgiyi yeniden şekillendirmek, onu İslamlaştırmaktır. Yeniden şekillendirmek ile kastedilen şey ise

¹³² Theodore Caplow, *Elementary Sociology*, Prentice Hall, America, 1971, s. 5

¹³³ İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 43.

bilgiyi yeniden tanımlamak, verilerini yeniden düzenlemek, üzerinde yeniden akıl yürütmek, sonuçları yeniden değerlendirmek, hedefleri yeniden ayarlamak ve bunu yaparken de bilim dallarının İslam görüşünü keskinleştirip davasına hizmet etmesini sağlamak olarak aktarılmaktadır.¹³⁴

Faruki'nin sunduğu sistemin temelinde İslami dünya görüşüne paralel olarak her şeyin bir amacının, bir varlık sebebinin bulunduğu düşüncesi yatmaktadır. Fakat bu, hiçbir zaman nihai bir amaç değildir. Aksine, her zaman Allah'ta son bulan bir nihai bağı teşkil eden başka amaçlarla irtibatlı olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla her şey bir sebep-sonuç, amaç-araç ilişkisi içerisinde diğer şeylerle bağlantılıdır. Çünkü hem metafizik hem de ahlaki değerlere ait ilişkiler Allah'ta son bulmaktadır. Onun ifade ettiğine göre beşeri uğraş ile bu şekilde birlik ve bütünlük içerisinde bir bilgi ortaya koyulması mümkün değildir. Netice itibarı ile Faruki, şeyler arasında sonsuz ilişki bulunduğunu söyleyerek insanların karanlık bir ormanda el feneri yordamıyla ilerler durumda olduklarını ve bu ilişkinin yalnızca bir bölümünü bilebileceklerini söylemektedir.¹³⁵

Faruki'nin modern bilim anlayışına ve Batılı sosyal bilimlere yönelttiği eleştirilerden birinin bu anlayışların İslami yaklaşımdaki birlik prensibini ihlal etmesidir. Faruki'nin bu kritikte üzerinde durduğu şey, kanaatimizce bilimsel yöntem tartışmalarındaki indirgemeciliğe karşılık gelmektedir. İndirgemecilik noktasındaki eleştiriler ise özetle; alemi belli boyut ve alanlara hapsederek, bilgi türleri arasında keskin çizgiler çizerek bütüncül yaklaşımın önüne geçildiği noktasında birleşmektedir. Faruki ise bu problemi aşmanın İslami usulün barındırdığını ifade ettiği beş temel ilke ile mümkün olduğunu söylemektedir: 1)Allah'ın birliği 2) Hilkatın Birliği 3)Hakikatin ve Bilginin Birliği 4)Hayatın Birliği 5) Beşerin Birliği. Faruki, bu ilkeleri sırasıyla açıklamaktadır:

Allah'ın Birliği, onun mevcudiyeti ve iradesi, bilginin birinci ilkesidir. Bilginin konusu ne olursa olsun İslami bilgide, maddi olarak o sonucun çıktığı duruma önceki öğelerinin sebebiyet verdiğini ama aynı öğelerin yol açabileceği öteki sonsuz

¹³⁴ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 45.

¹³⁵ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 61-62.

ihтимaller yerine eldeki sonuca gelmesinin gerçekte bir ilahi varlığın ve emrin eseri olduğunu anlayışı bulunmaktadır. Buna göre de illiyet zincirinin en başında ilahi bir irade ve bir gayeler zinciri bulunmaktadır. Bunun dışında kalan şeyler ise, bir hakikat ve değer ifade etmiyor olup kasıtlı olarak bu bağın dışında gibi gösterilmişlerdir ve sahtedirler.¹³⁶

Hilkatin/yaratılışın birliği ise Allah'ın birliğinin mantıki bir sonucudur. Bu birlik, şeyleri; öz, vasıf, ilişki, olay olarak kavradığımız şey, olayların tekrarını da sebep-sonuç ilişkisi içinde kavramamızı sağlayan kozmik düzenin sürekliliği ve birliğini ifade etmektedir. Bu kanunlar ise Allah'ın hilkatte sünenidir. Mahlukatin insana boyun eğmesi de hilkatin birliğine dahildir.¹³⁷

Üçüncü ilke hakikatin ve bilginin birliğidir. İnsanoğlunun aklının kuruntu, sapma ve tereddütleri bulunduğu kesindir. Her ne kadar özeleştiriyeteneği ona bir parça koruma sağlasa da nihai doğru ve hakikat söz konusu olduğunda beşeri zaaf, onu yanılmaz vahyin tasdikine muhtaç bırakır. Bu iman ışığı, kesinlikle epistemolojiktir ve aklilikten kaynaklanır. Her bakımdan dogmatik dinlerden farklı olarak iman, akıldışı değildir. Ne iman aklın üstünde ne de akıl imanın üzerindedir. Bunları zıt şeyler görüp tercihte bulunmaya zorlamak İslami değildir. Eğer Allah bir ise hakikat de çoklu olamaz.

Faruki'ye göre akıl, hakikat ve gerçekliğin, vahiy olgularla bu şekilde mantıklı bir şekilde eşitlenmesi, epistemolojinin şu ana kadar şahit olduğu en nazik ilkedir. Bu eşitleme ise Faruki'ye göre bütün İslami bilginin altında yatan şu üç ilke üzerine oturur:

a) Hakikatin birliği esasına ters düşen hiçbir iddia, vahiy namına yapılamaz.

b) Hakikatin birliği, akılla vahiy arasında çelişkinin, fark ve değişikliğin olamayacağına işaret eder.

¹³⁶ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 59.

¹³⁷ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 59-60.

c) Hakikatin birliği ve tabiat kanunlarının Allah'ın yaratma tarzları (sünen) olarak tanımlanması hilkatle ilgili araştırmaların kapatılıp bitirilemeyeceğini gösterir. Buna bağlı olarak da Allah'ın hilkat tarzlarının sonu yoktur.¹³⁸

Hayatın birliği ilkesine gelindiğinde bu birlik, İslam'ın kutsal ve dini olanı olmayandan ayırmamasından kaynaklanır. Ona göre diğer bazı dinlerdekinin aksine tek bir gerçeklik vardır. Allah'tan başka kutsal bir şey yoktur ve diğer her şey yaratılmıştır. Müslümana düşen ise İslamlaştırmak, yani hayattaki her şeye İslam'ın ilgisini tespit edip uygulamaktır.¹³⁹

Son olarak beşinci ilke olan beşerin birliği ilkesi ise tüm insanların birliğini, aynılığını vurgular.¹⁴⁰ Nitekim İslam'a göre de üstünlük ancak takvadadır.¹⁴¹

Faruki'ye göre modern disiplinlerin tekrar şekillenmesinde temelde  sacayağı bulunmaktadır: İlki, bilginin birliği ilkesidir. Bu ilkeye göre bazı bilimlerin akli bazılarının nakli, dolayısıyla bazılarının bilimsel ve kesin bazılarının da dogmatik ve izafi olduğu iddiaları yıkılacaktır. İkinci ayak, hayatın birliği ilkesidir. Her disiplinin yaradılışı bilgi alanı içerisinde olup onun amacına hizmet etmesini gerektirir. Bu ilke de bazı disiplinlerin değerli tekilerinse değersiz ve değer belirsiz olduğu iddialarını geçersiz bırakacaktır. nc ayaksa tarihin birliği ilkesidir. Bu ilke tüm disiplinler ve beşeri faaliyetlerin cemaat ve ümmete yönelik karakterini gösterir. Bu da bilginin ferdi ve toplumsal olarak bölünmesini engeller.¹⁴²

İsmail Raci Faruki, birlik vurgusunda ontolojik ve epistemolojik açıdan hilkat, hakikat ve bilgiden bahsederken aynı zamanda da sosyolojik olarak değerlendirilebilecek beşer, toplum ve tarih gibi unsurlara değinmektedir. Faruki'nin, İslamileştirme teorisyenlerinin ve özellikle 19. yüzyıl ve sonrasında eleştirel yaklaşan pek düşünürün yaptıkları Batı kritikleri arasında oradaki bilimsel yaklaşımın ırk temelinde olduğu düşüncesi vardır. Ağırlıklı olarak antropoloji ve sosyoloji bilimlerini rneği üzerinden değerlendirilen ırk temelli bilim düşüncesine göre insanlık Batı ve

¹³⁸ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 64-65.

¹³⁹ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, ss. 70-73.

¹⁴⁰ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 76.

¹⁴¹ el-Hucurt, 49/13.

¹⁴² İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 16.

Batı dışı şeklinde ayrılarak incelenmelidir. Faruki'nin birlik düşüncesi ise hayatın, beşerin ve tarihin birliği üzerinden bu noktada ortaya konulabilecek önemli bir sosyolojik duruşun temelini teşkil edebilecek mahiyettedir. Onun bu birlik fikri ise daha önce de ifade edildiği gibi İslam'da üstünlüğün yalnızca takvada olmasına dayanmaktadır.

2.3.1.1 İslamileştirme Projesinin Adımları

Faruki'nin çalışma planında “İslamileştirme için atılması zorunlu adımlar” toplamda 12 tanedir:

- 1) Modern disiplinleri iyice öğrenmek.
- 2) Disiplin araştırması.
- 3) İslami birikimi iyice öğrenmek: Antoloji.
- 4) İslami birikimi iyice öğrenmek: Tahlil.
- 5) İslam'ın disiplinlere özel ilgisinin kurulması.
- 6) Modern disiplinin eleştirilerek değerlendirilmesi: Durum değerlendirmesi.
- 7) İslami birikimin eleştirilerek değerlendirilmesi: Durum değerlendirmesi.
- 8) Ümmetin belli başlı sorunlarının araştırılması.
- 9) İnsanlığın sorunlarının araştırılması (etüdü).
- 10) Yapıcı tahlil ve terkip.
- 11) Disiplinleri İslami çerçevede yeniden biçimlendirmek - Üniversite Ders Kitapları.
- 12) İslamleştirilmiş bilginin yayılması.¹⁴³

Faruki, bu çalışma planının amaçlarını 5 maddede sıralamaktadır:

- 1) Modern disiplinleri iyice öğrenmek.
- 2) İslami birikimi iyice öğrenmek.
- 3) Modern bilginin her alanıyla İslam'ın özel irtibatını sağlamak.
- 4) İslami kültür birikimiyle modern bilgi arasında geçerli bir sentez için yollar aramak

¹⁴³ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamleştirilmesi, s. 8.

- 5) İslami düşünceyi Allah'ın (c.c.) yaratılıştaki ilahi tarzlarını keşfedecek bir yörüngeye oturtmak.¹⁴⁴

Daha önce Faruki'nin bu düşünce ve önerilerinin pratik bir proje olarak da varlık gösterdiği aktarılmıştı. Bu kapsamda 1972'de Faruki'nin başkanlığında *Müslüman Sosyal Bilimciler Teşkilatı* kurulmuştur. Ali Eşref, Abdullah Nasif ve Saluh Camcun'un aktif yardımlarıyla Faruki'nin "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi", Nasr'ın "İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı", Elhoy'un "İslami Antropolojiye Doğru", M. Necatullah Sıddiki'nin "İslam'ın Ekonomik Öğretileri", Haşimi'nin "İslami Psikoloji Kavramı", Vakar Hüseyini'nin "Yüksek Teknoloji Eğitiminde Beşeri, Sosyal Bilim Çalışmaları" ile katıldıkları ve daha önceden S. Ahmed Han ve Abduh'un deneyip başarısız olduğu çabaların tartışıldığı Birinci Müslüman Eğitim Konferansı (Mekke, 1977) gerçekleştirilmiştir. Sonrasında pek çok İslam ülkesinde bunun devamı niteliğinde konferanslar yapılmaya devam etmiştir. Tüm bunların üzerine de Faruki'nin fikirlerinin somut bir çıktısı ve temsilcisi olarak büyük önem arz eden bir yapı tesis edilmiştir. Faruki'nin projesi için gerçekleştirdiği en önemli hamlelerden birisi, 1981 yılında Washington'da "Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü"nü (International Institute of Islamic Thought) yani IIIT'yi kurmak olmuştur. IIIT içerisinde Faruki'den farklı düşünenler olduğu gibi onun düşüncelerini geliştiren kimseler de de bulunmaktadır.¹⁴⁵

Elbette bir enstitü olarak IIIT'nin yapılan projelerde çeşitli sorumlulukları yüklenmesi, öğrencilerin ve eğitimin idaresi ile alakalı üzerine düşen birtakım görevleri gerçekleştirmesi söz konusudur. Fakat Faruki, projenin yalnızca bu desteklerle istenilen yere ulaşamayacağını ifade ederek hükümetlere da çağrı yapar. Onun ifade ettiğine göre bu projeye alakalı olarak hükümetlere düşen sorumluluk, eğitimi katı bir denetim altına almaksızın mali yönden güvenli ve bağımsız kılacak adımlar atmaktır. Eğitimin giderleri için vakıf benzeri yeni kurumlar oluşturularak (evkaf) öğrenciler için fon sağlanmalıdır. Faruki'nin sıraladığı bu sorumluluklar

¹⁴⁴ İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 85

¹⁴⁵ Elif Afra Eroğlu, a.g.e., s. 104-105.

dahilinde en önemlilerinden biri de eğitimcilerin öğretecekleri ve ilgilendikleri şeylerin siyasi yönetim tarafından belirlenmemesi gerektiğidir.¹⁴⁶

Faruki'nin projesinin genel ilkelerindeki vurgu birlik olarak belirlenmiştir ki bu da düşünce ve eylemin ahenk içerisinde olmasını gerektirir. İlk zorunluluk İslami bilgi birikimini iyice öğrenmek, ikincisi çağdaş bilgi birikimini iyice öğrenmek, üçüncüsü, buradaki eksikliklerin İslami ideallere göre belirlenmesidir. Sonuncusu ise birbirini tamamlayarak İslami görüş ve ideallere ahenk teşkil edecek şekilde elden geçirilmesi olarak ifade edilmektedir.¹⁴⁷

3.3.2. Fazlur Rahman

Bilginin İslamlaştırılması konusunda geniş kapsamda fikir beyan eden ve bu meseleye teorik anlamda önemli katkılar yapan Müslüman düşünürlerden bir tanesi de Fazlur Rahman'dır. Onun meseleye yaklaşımı incelendiğinde, Faruki'nin ortaya koymuş olduğu yöntemi benimsemediği açıkça görülmektedir. Fazlur Rahman, Faruki'nin sunduğu biçim özelinde Bilginin İslamlaştırılmasına karşı çıkmakta ve İslâmî bilgiye ulaşmak için bir metodoloji kurulamayacağını, ya da ayrıntılı bir strateji belirlenemeyeceğini iddia etmektedir. Fazlur Rahman, Müslümanların tek ümidinin İslâmî bir bilgi oluşturmak ve İslâmî düşünceyi geliştirmek olduğunu ileri sürmektedir. İslâmî bilginin nasıl oluşturulacağı ile alakalı plân ve taslaklar yapma hayaline kapılmanın gereksiz olduğuna ve Müslümanların zamanlarını, enerjilerini ve paralarını nazariyelerin oluşturulması için değil parlak zekâların yaratılması için yatırılmasının gerektiğini vurgular.¹⁴⁸ Fazlur Rahman'ın sisteminin bütünü içerisinde burada kastettiği şeyin, Müslüman toplumun kendi özgün kıymetlerinden beslenen büyük kafaların, aydınların yetiştirilmesi için çabalamak olduğu anlaşılmaktadır.

Fazlur Rahman, Bilginin İslamlaştırılması teorisi üzerine şu soruyu sormaktadır: "Bilgi mirasının tamamını İslam'ın gözüyle yeniden şekillendirerek verilerini düzenlemek, sonra bunu fikri edebi ve sanatsal kültürel mirasımızla test etmek nasıl olacaktır?". Uyanık, Fazlur Rahman'ın yaklaşımındaki özü de aktararak

¹⁴⁶ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması, s. 36-37.

¹⁴⁷ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamlaştırılması, ss. 105-106.

¹⁴⁸ Mehmet Birekul, "Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamlaştırılmasını Yeniden Düşünmek", Milet ve Nihal Dergisi, C. 9, S. 3, 2012, s. 58.

ifade ettiğine göre bugün İslami eğitim, İslami ekonomi, İslami toplum ve İslami hukuktan bahsedenler, bunu İslam kültürünü yeniden keşfedip bazı modern Batı kurumlarına uygulayarak İslam'ın orijinalliğini vurgulamak istemektedirler. Bu ise Müslümanların kendi kültürel birikiminden elde edilen bilgiyi Batı'ya onaylatarak geçerlilik kazandırmak anlamına gelmektedir.¹⁴⁹ Fazlur Rahman, bu şekilde hazırda bulunan bir şey üzerine işlem yapma teklifi biçimindeki “İslamileştirme” kullanımı üzerinde bir kritik yapmaktadır. O, bilginin/bilimin İslamileştirilmesi ile alakalı farklı bir açıdan bakılarak durumu daha farklı şekilde teşhis etmek gerektiğini düşünmektedir. Bunu da şu şekilde ifade etmektedir: “Asıl soru bireyleri nasıl sorumluluk sahibi yapacağımızdır. Bu soru, bilimin İslamileştirilmesi ile ilgilenenlerin aklındaki sorudur. Sanki modern bilim İslami olmayan bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Bizim ‘modern dünya bilimi yanlış kullanmıştır’ dememiz gerekir. Dolayısıyla bilimin kendisinde bir suç aramaya gerek yoktur”.¹⁵⁰

Fazlur Rahman, Bilginin İslamileştirilmesi üzerine yapmış olduğu değerlendirmede Müslümanların İslami bilgi oluşturmak amacıyla planlar oluşturmanın ve kılavuzlar hazırlamanın büyüüne kapılmamaları gerektiğini söylemektedir. O, Müslümanların sahip oldukları enerji, zaman ve parayı planlar çizmek yerine zihinler oluşturmaya harcamaları gerektiğini söyler. Bunun için Aristo'nun kıyası ve tümdengelim örneğini verdikten sonra böyle bir şeyin gerçeklik içerisinde asla vuku bulmadığını söyler. Çünkü onun ifade ettiğine göre insan zihni kıyasa göre davranmaz, kendine ait bir işlem yapma modu vardır. İnsanlık hala insanın düşünce aşamalarının doğasına hakim değildir. Bizler, eğer mekanik bir işle uğraşmıyorsak, çoğunlukla ne yapmak istediğimizi dahi bilmeyiz. Bilgi son derece gizemli bir şeydir ve ne bilmek istediğini bilen insanın istediği bilgiyi alması şeklinde kolayca kazanılan bir şey değildir. Fazlur Rahman'a göre bilginin planı çözülemez. Bilgi, Allah tarafından insanın zihninde yaratılan bir şeydir. Bu nedenle de yapılabilecek şey, bilgi konusunda insanları eğitip sonrasında da en iyisini ummak olacaktır. Fazlur Rahman, kendi önerisinin yapıcı ve pozitif düşünme kapasitesine

¹⁴⁹ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 86.

¹⁵⁰ Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge: A Response”, American Journal of Islam and Society, S. 5, 1988, s. 4.

sahip düşünürler yetiştirmek olduğunu, fakat bu kimselerin düşünmeleri için kurallar koyulamayacağını söylemektedir.¹⁵¹

Fazlur Rahman, Batılı bilimler için gerekli olan kritiklerin ve yerine göre reddiyelerin İslami gelenek için de gerekli olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre Müslümanlar, kendi geleneklerini Kur'an'ın ışığında iyice sınavıp kritik etmedikçe İslami düşüncede ilerleme kaydedemezler. Çünkü Müslümanların referans alacakları en temel kriterler, Kur'an'dan gelmelidir. Özetle Fazlur Rahman'a göre süreç, önce İslami birikimin, ardından Modernitenin inşa ettiği Batılı bilginin kritiğinin yapılması şeklinde ilerlemelidir. Fakat onun ifadesine göre İslamileştirmenin mekanik bir yolu yoktur. Yani oturup da Weber'i yahut Durkheim'ı İslamileştirmek anlamlı değildir. Onların topluma bakışlarını mekanik olarak yargılamak mümkün değildir. Elbette bazı şeylerin yanlış bazılarının doğru olduğu ifade edilebilir fakat bu, istenilen yaratıcı düşünce değildir. Fazlur Rahman'a göre yaratıcılık seviyesinin ortaya çıkması, ancak Kur'an'ın bize telkin etmeye çalıştığı durumu kendimize telkin edersek ortaya çıkabilir. İşte bu noktadan sonra hem kendi geleneğimizi hem de Batı'yı duruma göre taktir veya tenkit etmeye girişebiliriz. Tüm bunların yapılması durumunda dahi bulunacağımız yer, yargılama ve kritik süreçlerinin sonu değil, yeni bilgi keşfinin ilk adımıdır. Ki İslami bilginin asıl maksadı da budur. Ayrıca Fazlur Rahman, bilgiyle alakalı değerlendirmeleri üzerine bir noktayı özellikle vurgulamaktadır. Bu nokta, İslam'da bilgi ile eylem arasındaki ilişkidir. İslam'da bilgi, mevcut durumları değiştirmek için eyleme geçilmesi için vardır. Kur'an da son derece aksiyona dayalı bir kitaptır.¹⁵²

Fazlur Rahman'ın önerdiği yöntem içerisinde öncelikle Müslümanlar'ın kendi birikimlerini değerlendirmeleri gerektiği görülmektedir. Bunun maksadını da İslami referansların tespiti olarak ifade etmektedir. Bu referanslar, elbette bir metafizik sisteme dayanmalıdır. İşte bu noktada Fazlur Rahman, Müslümanların hedeflerine ulaşabilmek için Kur'an temelinde İslami bir metafizik geliştirmelerini şart olarak göstermektedir. Ona göre eğer ki İslam'ın öngördüğü gibi düşünce çabalarının çeşitli özel alanları arasında bir uyum sağlanmak hedefleniyorsa, öncelikle -geçici de olsa-

¹⁵¹ Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", ss. 10-11.

¹⁵² Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", s. 11.

genel manada İslam'ın dünya görüşünün ne olduğu ortaya konmalıdır.¹⁵³ Yani özetle Fazlur Rahman'a göre Müslümanlar öncelikle Kur'an ışığında kendi müktesebatlarını inceleyip kritik ederek kendi düşüncelerini İslamileştirmeli, sonra Batıyı inceleyip kritik etmeli ve bu süreçte de İslam'daki bilgi ile eylem arasındaki bağ üzerinden sorumluluk sahibi olmalıdır.

Fazlur Rahman'ın Bilginin İslamleştirilmesi ile alakalı değerlendirmelerini İslami eğitim alanındaki yenilemeden ne anlaşıldığı tartışılmadıkça bilginin İslamleştirmesinin ortaya atılması dahi manasız olacaktır. Özgün bir zihinsel çaba ile seküler bilgiyi İslamleştirmede en önemli sorumluluk, "İslami öğretim" taraftarına düşmektedir. Fazlur Rahman'a göre İslami eğitimin çağa uygun bir hale getirilmesi problemi, esasen Müslümanların fikri düzeylerini yükseltme ve bakış açılarını genişletme problemidir. İslami eğitimi çağdaştırmanın ise İslam ile iyi bağın kurulması ve tüm fikri alanlarda özgün ve üretken hale gelmesiyle mümkün olacağını söylemektedir.¹⁵⁴

3.3.3. Seyyid Hüseyin Nasr

Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşlerinin incelerken öncelikle onun görüşlerinin temelinde yatan bilim ve bilgi algısına, bununla ilgili yapmış olduğu tasnife bakılmalıdır. Nasr, geleneksel/doğu ve modern/Batı olmak üzere bilimi iki başlık olarak ele almaktadır. Ona göre bir tarafta akıl ve duyularla sınırlı olan, dolayısıyla da antropomorfik bir nitelik taşıyan modern bilim, diğer yanda ise "ilahi ilim" temelinde şekillenmekte olan ve daha üst bir düzlemde bulunan (hiyerarşik yapı oluşturan) geleneksel bilimler bulunmaktadır. Nasr, modern bilim adamlarının tabiatı nicel bir çerçevede incelediklerini, buna karşın Müslüman bilim adamlarının da kendi kurmuş oldukları paradigma ile doğayı inceleyebileceğini ifade etmektedir. Modern bilimin sahip olduğu seküler ve indirgemeci niteliklerin düşünce ve hayatı parçaladığını ifade etmektedir. Nasr, Batıyı anlayabilmek için Batı üzerine uzmanlaşmış kimselere ihtiyaç

¹⁵³ Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Çev. A. Açıkgenç & H. Kırbaçoğlu, Fecr Yay., Ankara, 1990, s. 212.

¹⁵⁴ Rahman, Fazlur, İslam ve Çağdaşlık, s. 214.

olduğunu ifade eder. Elbette bunun yanında Müslümanların da İslam bilim geleneği temelinde yani bir alan geliştirmeleri gerektiğini söyler.¹⁵⁵

Seyyid Hüseyin Nasr'ın düşüncesinin esasını bilginin kutsal ile ilişkisi oluşturmaktadır. Metafiziğin, ilahi ilim kavramının onun çalışmalarında sürekli olarak vurgulandığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak Nasr, İslam bilimindeki kozmolojik temeller açısından da metafiziğe merkezi bir konum vermektedir. Nasr, metafizik kavramının tanımını; “hakikat’in, her şeyin başlangıcının ve sonunun, mutlak olan ve onun ışığında görelili olanın ilmi” şeklinde yapmaktadır. Buna göre metafizik, belirli ilkelere bağlı olan, matematik gibi kesin ve açık olan bir ilimdir. Nasr, onun ilkelerine ulaşmanın yolunun entelektüel sezgi olduğunu söyler. Dolayısıyla akıl yürütme tek başına yeterli değildir. Bu noktada da felsefe ile ayrışmaktadır. Metafiziksel gerçeklik ve bu gerçekliğin hayata uygulanışını ancak vahyedilmiş bir gelenek içerisinde kavramak mümkün olmaktadır.¹⁵⁶ Nasr, Aristoteles’in bir metafiziği felsefenin bir dalı olarak saymasıyla onun felsefe gibi değerlendirilmeye başladığını söyler. Bunun büyük bir hata olduğunu ifade ettikten sonra bu hatanın sonucunda felsefi şüphelerin ortaya çıkmasına bağlı olarak metafiziğin de itibarının zedelendiğini söyler... Nasr'ın metafizikle ilgili özellikle öne çıkardığı kutsal bilim kavramı, bütün vahiylerin özü olarak ifade edilmektedir. Kutsal bilim, vahiy ve entelektüel etkinlik ile elde edilebilecek bir şey olarak gösterilmektedir. Bu yolla Mutlak Hakikat'in bilgisine ulaşılabilir. Nasr'a göre bu bilgiye, daha önce de açıklamış olduğumuz gibi bütün bilginin kaynağı olarak ifade edilen *intellect* yetisi ile ulaşılabilir.¹⁵⁷ Nasr'a göre *intellect*, insanın varlığına ait bir şeydir. Fakat insan kendisine bahşedilen bu ilahi lütfu kendi kendine doğru düzgün kullanamayacak bir biçimde doğasından uzaklaştırılmıştır. Nasr, “akıl gözü” olarak ifade ettiği “kalp gözü” ile kavrayış üzerinde durarak bu durumu şöyle özetler: “İnsan, akli (*intellect*) kendinde gerçekleştirilebilecek ve onun mükemmel bir biçimde iş görmesini sağlayacak olan vahye muhtaçtır. İnsanın aynı zamanda bir peygamber olduğu ve aklin insanda ‘doğal’ bir biçimde işlev gördüğü, böylece her şeyi ilahilik (*in divinis*) müşahade ettiği ve

¹⁵⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 113-115

¹⁵⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, ss. 114-115

¹⁵⁷ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., s. 67.

kutsal karakterli doğrudan bir bilgiyi edinebildiği zamanlar çok eskilerdedir.”¹⁵⁸ Burada “akıl” kavramının Nasr’ın *intellect* olarak ifade ettiği şeye karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Nasr, modern bilimlerde gerçekliğin parçalı ve antropomorfik yapıda olduğunu iddia etmekteydi. Bunun karşısında geleneksel bilimlere gelindiğinde, bu bilimlerin böyle bir yapıda olmadığı kanaatindedir. Geleneksel bilimleri antropomorfik yapıdan koruyan şey ise, Nasr’ın sık sık ifade ettiği biçimiyle “kutsal bilim”dir. O, bilimi kutsal niteliği ile ön plana çıkarmaktadır. Zira ona göre bilginin yeri insan aklı değil, en üst seviyeyi ifade eden İlahi İlim’dir. Yani Allah’ın bilgisine dayanmaktadır denilebilir. Psikoloji, antropoloji, estetik vb. bilimlerin ilkelerini bütünüyle Kutsal Bilim yani metafizik vermektedir. Özetleyecek olursak Nasr, bilginin Batılı temellerinden İslâmî temellerine bağlı kılınmasının ancak kutsal bilimin yeniden inşası ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Modern bilimin yaşadığı ve yaşattığı anlam karmaşasında ona göre “*asıl eksikliği duyulan şey metafizikî bilgi; yani gerçekliğin ve bilimin derecelerini belirleyebilecek tek şey olan bir scientia sacra (kutsal bilim)’dir.*”¹⁵⁹ Nitekim İslam biliminin dünyada söz sahibi olduğu tarihsel sürecin tamamında metafizik ve nihai hakikat ile temas içerisindeki bir bilim zihniyeti görülmektedir. Bu durum yalnızca Müslümanlara has da değildir. Hem pre-modern dönemde felsefi düşüncede de bu zihniyeti son derece baskın bir şekilde görmek mümkündür. Örneğin Biruni’nin zihniyetine bakıldığında profan ve kutsal ilim arasında ayırım yapılmadığını görürüz. Bu zihniyette insanın tabiatı inceleyerek ulaştığı olguların, hipotezlerin eksik olduğu ve mutlak doğrunun ancak yaratıcı tarafından bilindiği kabul edilmektedir. Yine İbn Sina’da da buna benzer bir şekilde âlemdeki nesnelere hakkında yapılan bilimsel uğraş, o nesnelere varlığının ve büyük varlık zincirindeki ontolojik durumunun keşfedilmesi biçiminde tarif edilmektedir.¹⁶⁰ Tüm bunlarla beraber şunu da belirtmek gerekir ki Nasr’ın eserlerinde; “metafizik”, “ezeli hikmet”, “din”,

¹⁵⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, 6. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2022, s. 162.

¹⁵⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 32.

¹⁶⁰ Elif Afra Eroğlu, a.g.t. s. 79.

“maneviyat” ve “gelenek” terimlerini, çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

161

Nasr, dünyayı maddi fayda ve niceliksel ilişkilerden ibaret sayan materyalist zihniyetin insana dair söyleyeceği bir şeyin kalmadığını ifade etmektedir. Modern öncesi dönemde teomorfik yönüne bağlı olarak “Mutlak Merkez”e bağlı olduğu için alemin merkezine konulan insanın, “gelişim” olarak adlandırılan tarihsel süreç ile bu merkezden dışarıya kaydırıldığını söyler. Hümanizm ise bu insanı mutlaklaştırarak onu başka anlamda merkeze yerleştirmiştir. Nasr, Batı medeniyetindeki bu merkez değişimi ile düşünce ile amel arasındaki bağın da koptuğunu, dolayısıyla bilim ile ahlakın da birbirinden ayrılmaya başladığını ifade etmektedir.¹⁶² Kendini hakikatin referansı ve mutlak belirleyici olarak gören merkezdeki bu insan, bilim zihniyetinde de doğayı boyunduruk altına almak gibi yaklaşımları kolayca benimseyebilecek bir duruma gelmiştir.

Nasr’ın tespitlerini ve yaklaşımını toparlamak gerekirse o, öncelikle insanın evren anlayışındaki değişimden bahsetmektedir. Hem modern öncesi geleneksel dünyanın hem de İslami anlayışın biçiminde bir değişiklik izlenmektedir. Dinin/metafiziğin insanı muhatap almak suretiyle merkeze yerleştirdiği ve aynı zamanda da ontolojik anlamda konumunu belirlediği bir sistem bulunmaktaydı. Bununla metafizik temelinde normatif olarak sınırları belirlenmiş, özgür irade sahibi ve buna bağlı olarak da bildiklerinin -ve bu bilgilerin eylem noktasında sorumluluk getirmesine bağlı olarak eylemlerinin- tamamından sorumlu ve bir insandan bahsedilmekteydi. Metafizik bir bütün içerisinde ya da İslam’ın tevhidinde olduğu gibi beşerin elde ettiği bilgi, metafizik bütün içerisindeki farklı farklı alanları kısmen aydınlatan ve insana da bu aydınlığın gösterdiğini yapmayı gerekli kılan bir şeydi. Fakat hümanizm ile insan bu merkezi konumundan kaydırılmış ve mutlaklaştırıldığı, normları belirleyen, merkezin kendisi halini almıştır. Bununla beraber insan artık bir norma göre eylemek yerine bir bakıma kendi eyleme biçimini norm olarak sunmaya başlamıştır. Nasr’a göre de işte bu durum, onun tüm bu süreci aktarmak suretiyle

¹⁶¹ Murat Demirkol, “Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslâm”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 51, S. 2, 2001, s. 273.

¹⁶² Elif Afra Eroğlu, a.g.t., ss. 38-39.

vardığı ve Batı medeniyeti için, onun modern bilimsel anlayışı için büyük bir problem olarak ortaya koyduğu bilim/bilgi-ahlak veya düşünce-amel arasında meydana gelen ayrışmadır.

O, İslam düşüncesinde eskiden olduğu gibi kozmolojik anlamda sağlam bir zemine oturan kutsal bir bilim yapma çabasının olması gerektiğini söylediğinden gelenekselliği savunan bir düşünür olarak nitelenmek mümkündür.

3.3.4. Ziyaüddin Serdar

Ziyaüddin Serdar, İslamileştirme düşüncesini aktarmadan evvel diğer düşünürler gibi Modern bilimin çıkmazları ve problemleri üzerinde durarak onun neden Müslümanlara uygun olmadığını anlatmaktadır. Serdar da Seyyid Hüseyin Nasr'a benzer bir biçimde bilgi ile değer ayırımına dikkat çeker. Serdar'a göre modern bilimin doğasında karakteristik bir düalizm bulunmaktadır. Bu ikiliğin ortaya çıkmasının nedeni, değerlerin ve inançların bilimle çatış(tırıl)masıdır. Serdar, bilimin topluma şeklini veren değerlerden soyutlanmış bir kimliğe sahip olamayacağını, dolayısıyla içinde bulunduğu toplumun rengini almak mecburiyetinde olduğunu ifade eder. Çünkü bilgi, metodoloji, teknik, kültürel ve çevresel bağlam gibi unsurlar, birbirinden izole olarak varlık gösteremezler. Serdar'ın vardığı sonuç itibarı ile epistemoloji (bilgi teorisi), dünya görüşüne göre şekillenen bir unsur olarak karşımıza çıkar.¹⁶³

Ziyaüddin Serdar'a göre bu tartışmaların tek maksadı "İslam ümmetinin şimdiki bağımlı, sükut etmiş ve ümitsiz durumundan İslam'ın gerçek manevi, entelektüel ve maddi ideallerini temsil etme konumuna nasıl yükseltilebilir?" sorusuna çözüm üretmektir.¹⁶⁴ Batılı metotların, kuramların, kategorilerin ithal edilmesinin İslami bilgiyi onların altında ve onlara bağımlı bir kategoriye indireceğini söylemektedir. Bu noktada Faruki'yi İslam'ı Batılılaştırmak ve İslami temelde bir epistemoloji ve disiplin inşa etmekten ileri gitmediği iddiasıyla eleştirmektedir. Serdar ve İcmali (holistik) yaklaşım, Nasr'ın teklifini "romantik ve "nostaljik" olarak; Faruki'nin mevcut toplumsal disiplinleri İslamileştirme isteğini ise "ölü doğmuş" bir

¹⁶³ İsmail Hira, a.g.t., s. 75.

¹⁶⁴ Ziyaüddin Serdar, Hilal Doğarken, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 41.

proje olarak nitelendirmektedir. Bu noktada Faruki'nin kuramını yanlış öncüllere dayandırdığını, dolayısıyla da Batı biliminin ontolojisini büyük oranda eleştirmeden özümsemiğini ve Batılı kavram ve bilgileri İslami kılıfına soktuğunu ifade etmektedir. Fakat İcmâli (bütüncül) yaklaşım içerisinde, disiplinler ancak belirli bir dünya görüşü ve tarihsellik içinde anlam taşımaktadır. Batılı sosyal bilimler Batı'nın kendisini anlaması için geliştirildiğinden Müslümanların kendilerini anlamak için onları İslamileştirmek yerine kendi ihtiyaçlarına uygun şekilde sıfırdan inşa sürecine girmeleri gerekmektedir.¹⁶⁵

Serdar, modern bilgi karşısında İslami bir alternatif kurmaktan yani İslamileştirmekten bahsederken öncelikle Faruki'nin projesine birtakım eleştiriler getirmektedir. Ona göre Faruki'nin yöntemindeki gibi sadece tevhid ilkesini öne sürmekle metodolojik problemleri halletmek mümkün değildir. Bunun yanında o, Faruki'nin hakikat ile gerçeğin birliği noktasındaki görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü bu birlik kabul edildiği takdirde mevcut bilginin her zaman her yerde doğru olması gerekir. Fakat bilimin tabiatı gereği kısa vadede birçok bilginin yanlışlanması mümkündür.¹⁶⁶ Burada Serdar, Bucaillizm'e benzer bir durumdan bahsetmektedir. Faruki'nin bahsettiği gibi birlik ilkesini uygulamanın mutlak ilahi bilgiyi değişken olan beşeri bilgiyle bir olan ve onunla eş düzey kabul edilmesi söz konusu olacaktır. Bu noktada Faruki başlığında Bucaillizm'in yaratacağı problemler ve neden uygulanabilir olmadığı üzerinde durulmuş olduğu hatırlanabilir.

Serdar; Çin, Hint, Yunan ve İslam medeniyetleri gibi farklı medeniyetlerin farklı bilimler üreterek bilimsel faaliyete öncülük ettiklerini hatırlatır. Kültürden, değerden bağımsız bir bilim olamayacağını söyleyen Serdar, İslam bilimi hakkındaki değerlendirmesinde onun farklı bilgi alanlarını içeren ve birleştiren bir yapıya sahip olduğunu ve bunları da inanan kişi için bir vazife haline getirdiğini söylemektedir. Bu noktada da böyle bir görüş içerisinde bilgi ve değeri birbirinden ayrı düşünmek mümkün olmaz. İslami zihniyette doğaya yönelen bilgi, onu tahakküm altına almak için değil (Kartezyen), her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın amaç ve isteklerini anlamaya

¹⁶⁵ Sıdal, a.g.e., ss. 106-108.

¹⁶⁶ Ziyaüddin Serdar, "Bilginin İslamileştirilmesi mi İslam'ın Batılılaştırılması mı?", İslam ve Bilim Tartışmaları, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021. s. 156.

ve takdir etme amacını taşır. Bu yolla düşünce, eylem ve erdemi de düzenlemiş olmaktadır.¹⁶⁷

Ziyaüddin Serdar'ın İslamileştirmenin nasıl olacağına dair yaptığı değerlendirmede bir İslami epistemoloji geliştirebilmenin bilgi ve davranış paradigmaları ile mümkün olabileceği sonucuna ulaşır. Serdar bu kavramları genel çerçeveleriyle tanımlamaktadır. Buna göre bilgi paradigması; İslam'ın temel kavram, esas ve değerleri ile yani Kuran, sünnet ve İslam düşünce mirası ile kurulurken davranış paradigmaları ise ulemanın ve bilim adamlarının içerisinde serbestçe çalışabilecekleri ahlaki sınırları çizmektedir.¹⁶⁸ Serdar'ın sunduğu İslam biliminin kavramsal çatısı: Tevhid, hilafet, ibadet, ilim, helal, haram, adalet, zulüm, istislah (kamunun çıkarı) ve ziyan.¹⁶⁹

Ziyaüddin Serdar'da da İslamileştirme, kavramsal ve soyut bir düzlem olan epistemoloji ifadesiyle aktarılırken İslamileştirme incelemeleri derinleştikçe diğer teorisyenlerin de izlediği sürece benzer bir biçimde tartışmaların ağırlığı dil ve değer gibi toplumsal alanlarla temaslı bir biçime yaklaştığı açıkça görülmektedir.

3.3.5. Nakib El-Attas

Nakib el-Attas, Bilginin İslamleştirilmesi temelinde etraflıca tartışmış ve teori üretmiş isimlerden bir tanesidir. Attas'ta İslami bilim amacına hizmet edecek kavram, "de-westernizasyon" olarak karşımıza çıkar. En başta Batı ve Hristiyanlık eleştirisi yapan Attas, problemlerin çözümü noktasında yer yer Faruki'yi de kritik etmektedir. Meseleye dair çözüm önerisinde bir bilgi tasnifine dayandığı görülmektedir. O, İslam bilimi için İslami açıdan uygun bir "bilgi teorisi"nin gereğine vurgu yapmaktadır. Gerekli kritikleri ve açıklamaların ardından da zaten bu bilgi teorisine ve yaptığı kategorizasyona dair bir tasvir yaptığını görmekteyiz.

Nakib el-Attas, bugün Müslümanların sahip olduğu en önemli sorunun, -sekülerleşen- Hristiyan dünyasına karşı verdikleri mücadele olduğunu söyler.

¹⁶⁷ Süleyman Sıdal, a.g.e., ss. 108-109.

¹⁶⁸ İsmail Hira, a.g.t., ss. 76-77.

¹⁶⁹ Glynn Ford, "İslam Biliminin Yeniden Doğuşu", Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021, s. 71.

Hristiyanların İslam'la mücadelesinin temelinde ise tarihsel bir arka plan bulunmaktadır. Attas, bu arka planı açıklamaktadır. İslam'dan önce Hristiyanlık, yeryüzünde bulunan tek “evrensel” din olma iddiasını taşımakta iken İslam, evrensel bir din olma iddiası ile ortaya çıktığında bu durum, doğal olarak Hristiyanlığın diğer dinlerden ziyade Müslümanlığı rakip olarak görmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla da Müslümanlar bu durumla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Attas'ın Hristiyanlıkla alakalı olarak değindiği bir diğer kriz ise Müslümanların Hristiyan dünyada yaşanan değerlerin sekülerleşmesi olgusunu taklit etmeleridir. Bunların çözümü için Attas, mevcut eğitim ve düşünce modelindeki seküler Batılı unsurların çıkarılması gerektiğini söylemektedir. Bu işlem içinse “de-westernization” kavramını kullanmaktadır. Attas'a göre Bilginin İslamileştirilmesinin esas maksadı, Müslümanların seküler fikirler ile kirlenen bilgiden arındırılması olmalıdır. Attas, bu İslamileştirme sürecinde şu kavramları yeniden yorumlanmak gerektiğini söylemektedir: “Din”, “İnsan”, “Bilgi”, “Hikmet”, “Adâlet”, “Edep” ve “Alem”.¹⁷⁰

Attas, Batının kültür potasında eridiği için Batılı bir karakter kazanan ve doğal olarak mantıksal pozitivistler tarafından formüle edilen ampirik ve pozitivist anlayıştaki bir bilimsel zihniyete vurgu yapan modern bilim ve Batı bilgi teorisinin İslami bilgi anlayışı ile taban tabana zıtlık gösterdiği düşüncesinden hareket eder. Aynı zamanda sosyal ve kültürel açıdan bu zihniyete sahip Batılı idarecilerin ve sömürgeci zihniyetin Müslümanları İslâm'dan uzaklaştırma amacıyla ırk ve geleneksel kültür üzerinden seküler bir eğitim sistemi oluşturarak yerel dil ile Kur'an-ı Kerim arasında bulunan pedagojik bağı kopardıklarını işaret ederek modern eğitimin yalnızca faydalı vatandaş yetiştirmeye odaklandığı ve otoriteyi hocalardan alarak tüzel kurumlara verdiği için verimini yitirdiğini söyler. Bu haliyle modern bilim, Müslümanlar için uygun nitelikler taşımamaktadır. Çünkü Batı sisteminde her şeyden önce düalist bir dünya görüşü vardır. Attas, mevcut bilimi Müslümanlar için uygun bir biçime sokmak adına bazı İslamileştirme çabalarında görüldüğü gibi ona bazı İslami bilimleri ve ilkeleri yamamak veya aşlamak ile bilginin İslamleşmesinin beklenemeyeceğini söyler. Çünkü her şeyden önce mevcut bilimin hastalıktan arındırılması gerekmektedir.

¹⁷⁰ Attas, a.g.e., s. 160.

Bilginin kültür ve değerle yakın ilişkisi üzerinden Müslümanlara uygun olup olmadığını değerlendiren Attas, toplumsal ve kültürel değerleri göz ardı eden bir bilgi yaklaşımına karşıdır. Bu meseleyle alakalı olarak sekülerizmin yıkıcılığı Attas'ın en temel vurgularından bir tanesidir.¹⁷¹ Bu durum Batı felsefesinin temellerinde, özellikle de kartezyen felsefede açıkça görülmektedir. Modern Batılı bilim anlayışı şüphe ve varsayımı metodolojik olarak 'bilimsel' kabul edişini Faruki gibi Attas da eleştirmiştir. Batıda bilgi meselesi haksız bir şekilde kurularak, asıl maksadı olan "hakikat"e ulaşma düşüncesinden şaşmış ve tarihte ilk defa hayvani, bitkisel ve madeni olmak üzere doğanın üç krallığına kaos getirmiştir. Netice itibarı ile bu ifadelerin ardından Attas, bilginin nötr olmadığını farkında olunması gerektiğini ifade ederek de-westernizasyon kavramına vurgu yapar.¹⁷² Şüphesiz Attas'a benzer şekilde tenkit ederken Faruki'nin kullandığı ifadeler önemlidir. O, modern bilimin ana karakteri olan şüphesizliğin gerçeklik soruşturmasını sonuna kadar götüreceği bir damara sahip olunmamasından, gerçeği bilmenin imkanından erkenden vazgeçilmesinden kaynaklandığını söylemektedir.¹⁷³

Attas, bilgiyi yukarıda Batılı birtakım niteliklerinden arındırma işlemini "de-westernizasyon" kavramsallaştırması ile ifade etmektedir. İslamileştirme işlemi için Attas da Faruki gibi önceliği eğitim reformuna vermektedir. Faruki, bilginin İslâmîleştirilmesi projesi sayesinde bilgiyi İslâmî temellere oturtmanın mümkün olabileceğini düşünmektedir. Attas ise onu Batılı değerlerden arındırmanın yanında yeni nesillerin Müslümanlara özgü bir paradigmayla donanımlı kılınabileceğini söyler. Attas, yukarıda sıralandığı gibi modern bilginin bugünün bilgisini olduğu gibi kabul edip, üzerinde sadece "aşılama" ve "nakil" işlemleri yapılarak onun İslamileşirilemeyeceğini söyler. Bu işlem ona göre çatışma meydana getirmekten başka şey yapmayacaktır. Bunun nedenini ise yine aşî benzetmesi ile göstermektedir. Aşılacak "vücudun" kendisi yabancı unsurlarla sarılı durumda bulunmaktadır. Dolayısıyla bilgi, İslâm'ın potasında eritilmeden önce yabancı unsurların ve hastalıkların giderilmesi gerekmektedir. Bilginin Batılı temellerinden arındırılırken

¹⁷¹ Mehmet Birekul, a.g.e., s. 53.

¹⁷² Nakib el-Attas, a.g.e., s. 133.

¹⁷³ İsmail Raci Faruki, al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Maryland: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1992., s. 42.

temellerin tespitini yapmak için bir kılavuz sunmaktadır. Kılavuza göre Batının bilim geleneği neticesinde ortaya çıkan eden temel kavram ve unsurlar, Batı'nın dininin ve entelektüel geleneğinin taşıdığı temel özelliklere bakılarak tespit edilebilmektedir. Bu özellikler, arasında başta Batının gerçeklik ve hakikat anlayışının temelindeki “düalizm” kavramı gelmektedir. Sonrasında akıl-beden düalizmine bağlı bir şekilde intellect-us ayrımı, yani intellect'in değil, us'un geçerliliğinin vurgulanması takip etmektedir. Bunların bir toplumsal çıktısı biçiminde ise hümanizm ve sekülerizm gibi ideolojilerden bahsetmektedir. İslamileştirme onun için, insanın öncelikle İslam'a aykırı olan büyüsel, mitolojik, animisti, nasyonel-kültürel gelenekten özgürleşmesini ifade etmektedir.¹⁷⁴ Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki Attas, hem İslami birikimin hem de modern bilimlerin İslamileştirilmesi gerektiğini söyleyen Faruki'den farklı olarak İslami bilime bu noktada bir otorite vermektedir.

Attas'ın modern bilim üzerine kritiğinde Nasr'la ortaklaştıkları “intellect” kavramı ve tabiatın kutsaldan koparılmasına vurgunun yanında ayrıca özellikle nedensellik meselesindeki indirgeme vurgusunun ön planda olduğunu görürüz. Yalnızca duyulur madde ile kayıtlanan us kavramı, bu isimlere göre “akıl” kavramının doğru karşılığı olmayıp “akli” olanın ne olduğunu ifade etme noktasında da hatalı sonuçlar vereceği kanaatindedirler. Çalışmanın önceki sayfalarında yapılmış olan intellect ve us kavramlarına dair açıklamaları göz önünde bulundurursak Attas'ın tüm bilgilerin Allah'ın bilgisine bağlı olduğu ve varlığın hiyerarşik yapıda olduğu düşüncesinin onu kaçınılmaz olarak intellect kavramını tercihe yönlendireceği aşikardır. Dolayısıyla bilgi ile alakalı olarak da “kendini bilen rabbini bilir” anlayışı ile “marifet” gibi kavramlardan bahsettiğini görürüz.

Attas Batı bilimini hastalıklardan arındırılması gereken bir bilim olarak ifade etmekte fakat elbette bunun yalnız başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü Müslüman ülkelerdeki eğitim sisteminin ikili yapısına bağlı olarak buradaki zihinler de hastalıktan nasibini almışlardır. Dolayısıyla ona göre Müslüman zihnin de İslamileştirilmesi icap eder. Attas bilginin Batılı temellerinden arındırılmasını ve İslâmî birikim ve dünya görüşünden neşet etmiş bir “insan-ı kâmil” eğitim modeli

¹⁷⁴ Nakib el- Attas, a.g.e., s. 35-48.

içerisinde verilmesini teklif etmektedir. İslamileştirme çalışmasında eğitim ile alakalı atılacak en önemli adımlardan birisi onun için insan-ı kâmil modeli temelinde bir üniversite inşa etmektir. “Kamil” yani eksiksiz bir bütün için insanın tüm yönlerini kuşatacak bir şeye gereksinim duyulmaktadır. Dolayısıyla eğitim sistemi de insanın bedensel, ruhsal tüm yönlerini yansıtmalıdır.¹⁷⁵ Bu noktada İslâm’ın anlayışından bahseder. Bu anlayışa göre “insan”, makro kozmosun (âlem-i kebîr) mikro kozmik (âlem-i sağîr) bir temsilidir. Attas, insan temsilindeki gibi sosyal ve siyasi düzen açısından da dünya hayatını kozmik düzenin bir yansıması olarak ifade etmektedir. Nitekim İslâm’da sosyal düzen, insanın maddi-manevî tüm yönlerini kuşatmak suretiyle hem birey için hem de toplum için adalet sunmaktadır.¹⁷⁶

Nakib el-Attas’ın problemin derin temelleri ve çözümüne yönelik önerisinin altında bir bilgi teorisinin yattığı ifade edilmişti. O, bu teoriyi kendisi açıklamaktadır. Attas, bilgiyi iki çeşide ayırarak incelemektedir: Birincisi Allah’ın insana verdiği bilgi ve deneyim, ikincisi ise gözlem, rasyonel çıkarımlarla insanın kendi ulaştığı bilgidir. İlk bilgi türünü elde etmenin yolu Allah’ın emrine uygun fiillerle, ibadetlerle, kişinin sırrı gücü ve bu bilgiyi alma kapasitesi ile Allah’ın bunu insana lütfetmesidir. Bu bilgi sayesinde insan “marifet”e yani en üstün bilgi olan Allah’ın bilgisine ulaşır. İkinci bilgi türünü ise fikrî ve tümdengelimsel bilgi oluşturur. Bu bilgi, nesnelere dair pragmatik değerde bir bilgidir. İkinci bilgi türünün zorunlu ana temelleri, ilk bilgi türünün önkoşulları ile oluşmaktadır. Dolayısıyla ikinci bilgi türü, birinci bilginin rehberliği olmaksızın insana yol gösteremez. Aksine yalnızca kafa karıştırmaya ve sonsuz, amaçsız bir araştırmada kaybolmaya neden olur.¹⁷⁷ Bu tasnife bağlı olarak bilginin yönteminden de bahseder. Bahsettiği iki yöntemden birini bilim diğeri ise bilgi (marifet) şeklinde ifade etmiştir. Sezginin büyük oranda rol oynadığı marifet türü bilginin yerini Batılı nitelikleri taşıyan bir bilginin tutması mümkün olmayacağından Bilginin İslamileştirilmesi amacına ulaşabilmek için öncelikle onu Batılı karakterinden kurtarmak gerektiğini ifade etmektedir.

¹⁷⁵ Nakib el- Attas, a.g.e., s. 154.

¹⁷⁶ Nakib el- Attas, a.g.e., ss. 68-69.

¹⁷⁷ Nakib el- Attas, a.g.e., s. 139.

3.4. Teoriye Yönelik Kritik ve Katkılar

Bilginin İslamileştirilmesi teorisindeki yaklaşımlar, pek çok teoride olduğu gibi hem teorisyenler arasından hem de dışarıdan eleştiriye tabi tutulmaktadır. Teorisyenlerin kritikleri, çoğu zaman bu düşünceyi geliştirme amacına hizmet etmektedir. Bir alanda yeni bir şey söylemek, düzeltmeler ve kritikler yapmak için mutlaka önceki isimlerin incelenmesi gerekmektedir. Bunun dışında meseleyi dışarıdan inceleyen ve belli noktalarda yorumda bulunan kimseler de bulunmaktadır. Neticede her teori gibi Bilginin İslamileştirilmesi teorisindeki yaklaşımlar da eleştirilebilir olduğundan farklı isimler tarafından tenkitler almıştır. Bu teori Faruki’de vücut bulduğundan eleştiriler de çoğunlukla onun yaklaşımı üzerinden yapılmaktadır.

Bilginin İslamileştirilmesi ile ilgili çalışmalarda İsmail Raci Faruki’ye yakınlığıyla bilinen Ebu Süleyman’ın ismi oldukça fazla kez geçmektedir. Fakat Ebu Süleyman bu meselede bir teorisyen olmaktan çok, genel hatlarıyla Faruki’nin tezini geliştiren bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun en önemli katkılarından birisi bilginin İslamileştirmesi için verdiği tanımdır: “Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında gerçekleştirilen, kapsamlı ve tutarlı İslami yöntemdir...Beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmi seviyeyi, İslam’ın kapsamlı normları idealleri, kısacası kıstasları ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmektir”.¹⁷⁸

Faruki’nin görüşüne benzer bir görüş ile o da Müslümanların içinde buldukları krizden ancak İslam düşünce metodunun yeniden kurulması ile çıkabileceklerini söyler. Öncelikle metodolojik anlamda sahip olunan problemleri tahlil etmek, sonrasında ise İslami kültür ve metodolojiyi İslam’ın temel prensipleri ve modern bilimlerle geliştirerek yeniden kurmak gerektiğini söyler. Bunun için de bütün disiplinlerin ders kitaplarının yeniden yazılmasını ve bilimde önceliklerin belirlenmesini talep etmektedir.¹⁷⁹ Malezya’da çalışma yapan Ebu Süleyman, Faruki’nin çalışma planını yeniden tasnif ederek bu planı iki aşama olarak göstermiştir. Bunlardan birincisi hem modern bilimler hem de İslâmî müktesebat üzerine uzmanlaşılmasıdır. İkinci aşama ise ümmetin sahip olduğu temel problemlerini tespit

¹⁷⁸ İsmail Hira, a.g.t., s. 50.

¹⁷⁹ Metin Zengin, a.g.e., s. 4.

ederek İslam'ın analitik ve eleştirel metodolojileri vasıtasıyla bugünün gerçekleriyle yüzleşmektir.¹⁸⁰

Ebu Süleyman, 1988-1989 yılları arasında Bilginin İslamileştirilmesi projesi için oldukça önemli bir kurum olan Uluslararası İslam Üniversitesi'nin rektörlüğünü yaptığı sırada Batıda yetişen ve modern bilimlere hakim olan Müslüman aydınları ve İslam ülkelerinde yetişen, geleneği iyi bilen alimleri tek bir çatı altında toplamaya uğraşmıştır. Ebu Süleyman için en önemli problemlerden birisi, Batıda eğitim alan Müslüman akademisyenlerin İslami ilimlere yeterince vâkıf olamaması, Müslüman ülkelerde eğitim görenlerin ise modern bilimleri bilmiyor oluşudur. O, bunun sadece hocalarla kalmayıp dolaylı olarak öğrencilerin de kafa karıştıran bir sorun olduğunu söylemektedir. Ebu Süleyman'ın bu meseledeki önerisi ise Faruki'nin taslağı üzerinden İslami ve modern Batı bilimlerinin mecz edilerek öğretilmesidir.¹⁸¹

Türkiye'de İbrahim Erol Kozak tarafından yapılan “‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslam’ın Bilgileştirilmesi’ Mi?” çalışması, teorinin kritiklerinden bir tanesidir. Kozak, “İslam Bilimi”, “Bilginin İslamileştirilmesi” gibi ifadelerin yüce kavramların dikkatsizce kullanılmasına sebebiyet verdiğini ifade eder. İslamileştirme fikrinin duygusal ve sloganik olduğunu belirterek Müslümanların gerçeklerle yüzleşerek rasyonel çözümler üretmeye eğilmeleri gerektiğini vurgular.¹⁸²

Kozak, Bilginin İslamileştirilmesindeki bilginin bilimsel bilgi olduğunu ve Batı'da gelişen bilimlerin, bilimsel zihniyetin İslamileştirilmesi gerektiği savunulduğunu söyler. Buna karşılık, konuya tam karşıt açıdan yaklaşmanın belki de daha doğru olacağına ifade eder. Buna göre asıl mesele, “Bilginin İslamileştirilmesi” gibi düşünceler değil, Akif'in dediği gibi İslam'ı “asrın idrakine söyletme” düşüncesidir. Böyle bir yaklaşım ile İslam'ı çağın paradigmasına uygun bir formda bilgileştirmek gerekmektedir.¹⁸³

¹⁸⁰ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., s. 105.

¹⁸¹ Metin Zengin, a.g.e., s. 6.

¹⁸² İ. Erol Kozak, “‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslam’ın Bilgileştirilmesi’ Mi?”, Bilgi, S. 1. 1999, s. 103.

¹⁸³ İ. Erol Kozak, a.g.e., s. 104.

Son olarak Kozak, “Bilginin İslamileştirilmesi” kavramına mantıksal açıdan da itiraz etmenin mümkün olduğunu söyler. Çünkü İslam da bilgidir. Bilginin dışında bir İslam tasavvuru ise muhaldir. Özetlemek gerekirse ona göre “...*Bilginin İslamileştirilmesinden bahsetmek abestir; tersi daha doğrudur: Yani, İslam’ın bilgileştirilmesi; o çağın idrak çerçevesine uygun olarak yorumlanması, anlaşılması ve anlatılması.*”¹⁸⁴

Münevver Ahmed Enis, İslam biliminin *İslamileşmiş Bilim* değil, modern bilimin seçkinci ve indirgemeci anlayışını reddederek varlık gösteren bir şey olduğunu söyler. Ona göre İslam Bilimine giden yol, yaygın İslamileştirme kabulüyle Batı’nın taklidiyle olamaz. Çünkü Batı biliminin temel karakteristik eksenini güç, tekelleşme, para, sömürü ve yabancılaşma gibi değerler oluşturmaktadır. İslam biliminde bilginin parçalanması söz konusu olamaz. Bilgi tevhid ilke paralel olarak bir birlik biçiminde kavranmalıdır. Bir bilgi türü diğerlerinin aleyhine gelişim göstermemelidir.¹⁸⁵ Aslında Enis’in ifadelerinin özetle Batı’daki indirgemecilik probleminin, tevhidin eksikliğine bağlı olduğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Türkiye’de Bilginin İslamileştirilmesini çalışmış olan isimlerden Mehmet Birekul, bu hareketin on dokuzuncu yüzyıldaki ihtiyacı ve modernist pek çok aydını İslam ile demokrasi, evrim ve sosyalizmi yüzeysel bir biçimde sentezlemeye ittiğini ifade eder. Ona göre bu sentezde birleştirilmek istenen şeyler birbirine zıt unsurlardır. Ayrıca bu çabada İslami mirasın çoğunlukla yeterli derinlikte araştırılmadığını söyler. Bunun yanında o, Yasin Muhammed’den aktararak Bilginin İslamileştirilmesini modern disiplinler üzerinden başlatmanın apolojetik bir literatürün doğuşuna yol açtığını ifade eder.¹⁸⁶ Birekul, Batı veya başka bir dış kaynaktan bilimsel bilgi ithal etmeyle İslami bir bilgi oluşturmak mümkün değildir. Bunun nedeni ise bilimsel bilgi geleneği oluşturmanın bilgiyi ithal etmekle gerçekleşmeyecek olmasıdır. Çünkü bir

¹⁸⁴ İ. Erol Kozak, a.g.e., ss. 108-109.

¹⁸⁵ Münevver Ahmed Enis, “İslam Bilimi Ne Değildir?”, İslam ve Bilim Tartışmaları, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021, s. 54.

¹⁸⁶ Mehmet Birekul, a.g.e., s. 61.

toplum ancak kendi zihniyeti ile bir bilim oluşturabilir. Bunu da ancak çevresel bir bağlam oluşturarak mümkün kılabilir.¹⁸⁷

Bilginin İslamileştirilmesi meselesi üzerine kafa yoran bir diğer isim de Malezya'dan Mohamed Aslam Haneef'tir. Haneef'in çalışmaları daha çok sosyal bilimlerin İslamileştirilmesine eğilen birisi olarak iktisat odaklıdır. Daha önce de gösterildiği gibi pek çok bilgi alanına benzer bir biçimde Haneef, modern iktisatta da bilginin değerden bağımsız olmadığını ifade etmiştir. Bu bilginin de herkes tarafından kabul edilen bir biçimde Batılı değerlere bağlı olarak oluştuğunu ifade eder. Ardından buna bağlı olarak İslam'ın dünya görüşüne ve kaynaklara dayanan bir bilginin gerekliliğinden bahseder. Bunun içinse Bilginin İslamileştirilmesi teorisyenlerinde görüldüğü gibi İslami birikimle beraber modern bilimlerini de iyi anlayıp ardından orijinal bir şekilde bu iki unsurun terkiibini yapmak gerektiğini ifade eder.¹⁸⁸ Yani modern ve İslami bilgiyi bütünleştirirken basit bir ekleme çıkarmadan ziyade yaratıcı bir ilişki kurmaktan söz edilmektedir. Haneef, dışardaki bilginin nasıl İslamileştirildiğine dair Müslüman alimlerin geçmişte bu işlemi nasıl yaptıklarına dikkat çekmektedir. Bu konuda örnek olarak Grek eserleriyle karşılaştıklarında alimlerin bu eserleri İslami bir bakış açısıyla nasıl işleyeceklerinin tespitini ve bu bilgilerin tasnifini iyi yaparak başarılı bir İslamileştirme gerçekleştirdiklerini gösterir.¹⁸⁹ Burada alimlerin özellikle başarılı olduğu noktalar, anladığımız kadarıyla Aristoteles'ten beri gelen bilgi tasnifi geleneğine benzer bir biçimde bilgiyi kategorize etmek ve kendi felsefi zihniyetleri dahilinde temelleriyle tartışabilmeleri olmuştur. Netice itibarı ile bugün de şunu söyleyebiliriz ki iktisadi yalnızca iktisadi terimler üzerinden, sınırlanmış bir alan olarak incelemekle ahlak felsefesinin de bir uzantısı olduğu bilinciyle değerlendirmek arasında bilgi ve değer ilişkisini açığa çıkarması açısından oldukça büyük bir fark vardır.

Haneef, iktisatla ilgili metodolojik ve epistemolojik endişeleri içermediği takdirde İslamileştirmeye ilgili çabalarının, sonuç olarak İslam iktisadını Batı iktisadının bir şubesi yapacağını söyler. Ona göre *en azından Schumpeter'in "iktisat*

¹⁸⁷ Mehmet Birekul, a.g.e., ss. 67-68.

¹⁸⁸ Mohamed Aslam Haneef, a.g.e., ss. 284-285.

¹⁸⁹ Mohamed Aslam Haneef, a.g.e., s. 293.

sosyolojisi” olarak adlandırdığı şeyin kültürümüzdeki mukabilini içerecek şekilde-
 “İslam iktisadının temelleri” olarak geniş bir alan biçiminde tarif edilebilir.¹⁹⁰ Haneef,
 böyle bir açık kapanmadıkça Faruki’nin ders kitapları önerisinin İslami bilgi
 oluşturmasının mümkün olmadığını söyler.¹⁹¹

İslamileştirme üzerinde çalışan isimlerden bir tanesi olan İlhan Kutluer,
 Bilginin İslamleştirilmesi teorisi üzerinde değerlendirmeler yapmış ve önerilerde
 bulunmuştur. Öncelikle o, İslamileştirme tartışmasında bu çalışmada temel oluşturmak
 adına sıkça değinilen bir meseleden bahsederek başlamaktadır. Buna göre Bilginin
 İslamleştirilmesi gibi bir tartışma konusunun temelinde açık veya kapalı bir biçimde
 bilginin sosyolojik unsurlarca şekillendirilen paradigmlar çerçevesinde ortaya çıktığı
 fikri bulunmaktadır. Kutluer bu meseleye değindikten sonra bu mesele için son derece
 önemli önerilerde bulunmaktadır. Bunlardan bizim için en önemli olanlarını dört
 maddede özetleyebiliriz.

1- Bir zihniyetin alem tasavvuru ve benimsediği tabiat felsefesi, onun bilimsel
 yaklaşımıyla yakın ilişki içerisindedir. Yine buna bağlı olarak bilgi sistemi de varlık
 mertebelerine göre şekillenmektedir. Dolayısıyla bir “tabiat felsefesi” oluşturmaya
 ihtiyaç vardır.

2- Akli ve nakli bilgi arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kurmak
 gerekmektedir. Aksi taktirde bilim-din ilişkisinde bir gerilim bulunacaktır. Bilimsel
 teoriler, yerlerini başkasına bırakmaya yatkın modellerken vahiy, yüksek ve mutlak
 hakikatleri ifade etmektedir. Dolayısıyla Kutluer’e göre mutlak olanı değişken olan
 modellere referanslara bağlamanın anlamı tekrar düşünülmelidir. İlahi vahiy sahip
 olduğu çok boyutlu semantik bütünlüğünü zedeleyecek bir şekilde yorumlamak,
 metodolojik açıdan riskli bir eylemdir. Bundan kaçınmak gerekir.

3- İslam epistemolojisinin temelini atmak için Müslümanlar, bir anlamda bir
 “tarih felsefesi” oluşturmalıdır. Burada modern bilimin temel felsefi yaklaşımlarının
 karşısında kendi medeniyet anlayışları ile evrensel ve objektif hakikate ulaşmanın

¹⁹⁰ Mohamed Aslam Haneef, a.g.e., ss. 287-291.

¹⁹¹ Mohamed Aslam Haneef, a.g.e., s. 292.

imkanını ve hikmet geleneklerine atıfta bulunacaklardır. Kutluer'in bu ifadeleri kanaatimizce tam anlamıyla bir tarih felsefesi oluşturmaktan ziyade, modern bilimde ağırlığı hissedilen özellikle çizgisel olarak ilerleyen tarih felsefelerine alternatif bir biçimde evrensel bir bilim ve hikmet geleneğini göstermeyi ifade etmektedir.

4- İslam medeniyet tarihinde her sağlıklı medeniyet gibi dış kültürlerle ait birikimlerin tevarüs edildiğini görürüz. Fakat günümüz için bunu uygularken bu birikimleri doğru tahlil edilmesine dikkat edilmelidir. Aksi taktirde "İslam'ın Batılılaştırılması" gibi sonuçlarla karşılaşılabilir. İlim kavramındaki evrensellik, rölativizm şeklinde anlaşıldığı taktirde Marksist bilim yaklaşımı da haklı görmeye yol açabilir. Dolayısıyla buradaki tavır, dış birikimin tevarüsünde İslam medeniyetinin özünü zedeleyecek unsurlara dikkat edilmesi olacaktır.¹⁹²

Bilginin İslamileştirilmesi meselesinin geniş çapta ele alındığı önemli bir çalışma da, bu araştırmaya önemli bir kaynak teşkil etmiş olan, Mevlüt Uyanık'a ait "Çağdaş İslam Düşüncesinde Bilginin İslamileştirilmesi Kavramı" isimli doktora tezidir. Uyanık, çalışmasında bilgi kavramını, İslamileştirmeyi ve bu konudaki yöntemlerden bazılarını inceleyerek kapsamlı bir değerlendirme yapmıştır. Netice itibarı ile Batı'nın teorik çalışmalarının belirli sosyal ve kültürel altyapıda şekillendiğini ifade etmektedir. Buna göre Batı tipi gelişme modelleri, Müslümanların Batı'ya bağımlılığını arttırıcı bir etkide bulunacaktır. Doğa bilimlerinde dahi yöntemsel olarak aynileşmenin imkanı tartışılırken, bunun sosyal bilimler için teklif edilmesini tutarlılığını sorgulamaktadır. Uyanık'a göre İslamileştirme biçiminde çok geniş çaplı çalışmalar yapmak yerine Müslümanların kendilerini tanımak, iktisadi olarak bağımsız olmak ve kendilerini "özgür kılacak hakikat"i tespit etmek için hamleler yapmaları gerekmektedir.¹⁹³

İsmail Hira'nın "Modern Bilime Karşı Bir Proje: Bilginin İslamileştirilmesi (Faruki Örneği)" çalışması da barındırdığı değerlendirmeler ile mesele için önem arz etmektedir. Bilginin İslamileştirilmesi teorisinin sosyo-kültürel tarafına yaptığı vurgu

¹⁹² İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", ss. 159-161.

¹⁹³ Mevlüt Uyanık, a.g.t., ss. 142-145.

ve özellikle Faruki'nin projesine yönelik yaptığı değerlendirmeler ile bu araştırmaya önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

3.5. Bilginin İslamileştirilmesi ve İslamilik Referansları

Bilginin İslamileştirilmesi adı altında birtakım düşünceler ortaya konulurken elbette bilginin ne olduğu, İslamileştirmenin ne olduğu ve nasıl yapılacağı gibi bazı esas sorular ortaya çıkmaktadır. Bu noktada halihazırda Bilginin İslamileştirilmesi ifadesindeki bilgi ifadesi üzerinde çalışmanın daha önceki bölümlerinde durulmuştur. Bu bilginin, insanoğlunun dünyayı anlamak ve yaşamı kolaylaştırmak gibi amaçlara hizmet etmek üzere üretmiş olduğu beşeri bilimsel bilgiyi ifade ettiği görülmektedir. İslamileştirilmesi tartışılan şey ise daha çok modern dönemde inşa edilen bilgi yahut bilgi anlayışıdır. Bu noktada da İslamileştirme tartışmaları daha ziyade sosyal bilimler ve bilim felsefesi temelinde tartışılmıştır. Burası netleştikten sonra İslamileştirmenin ne olduğuna ve nasıl yapılabileceğine dair teorisyenlerden ve onların ifadeleri üzerine yapılmış kritiklerden bahsedilmiştir. Bunlara bağlı olarak geriye çok daha temel bir soru kalmaktadır. İşte bu soru, aslında tüm bu hareketin biricik referansı olan İslam öğretilerine yöneliktir: "İslami olan nedir?". Dolayısıyla özellikle bu isimlerin İslamiliğe dair değerlendirmeleri üzerinde durmanın sonuç açısından önemli olduğu kanaatine varılmıştır.

İslam'ın dünya görüşüne ve diğer medeniyetlerden nasıl ayrıştığına bakıldığında özellikle insanın dünya ile kurduğu ilişki açısından çok net bir ayrım görülmektedir. Hristiyanlık, Budizm vb. dinlerde görülen çilecilik gibi bir yaklaşım İslam'ın öğretilerinde bulunmaz. Yani dünyadan bu anlamda bir yüz çevirme öğretisi söz konusu değildir. Bunun yerine bu dünya ile öte dünya arasında büyük bir denge ve ölçü vurgusu bulunur. İslam'da insan Allah'ın halifesi olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla kulluk görevinin yanında bu dünyada medeniyeti geliştirmek, adalet ve barışın gerçekleşmesine hizmet etmek gibi görevlerden de sorumludur. İslam literatüründe bu toplumun en üst düzeyde faydası için yani varlığını sürdürebilmesi, dirlik ve düzeni için vazgeçilmez birtakım temel hak ve değerler tespit edilmiştir. "Zarûriyyât-ı hamse, makâsıd-ı hamse, külliyyât-ı hams" gibi adlarla anılan bu unsurlar, genel makâsıd kısmına dahil olan hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve

dinin korunması şeklinde özetlenir. Bunlar da Müslümanlar için dünyaya karşı İslami tavrın temel bir referansı olarak karşımıza çıkar ve elbette bir zihniyet olarak bilim anlayışında da etkili olması beklenir. Nitekim İslam bilimi ya da bilginin İslamileştirmesinden bahseden isimlerde de bu, etkin bir şekilde görülmektedir. Bilginin İslamileştirilmesini çalışan isimlerin hemen hepsi, İslamileştirme kavramını kullanmanın getirdiği sorumluluğa bağlı olarak İslam'ın bilgiye yaklaşımına dair pek çok referansta bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Seyyid Hüseyin Nasr'dır.

Nasr, yaptığı bilgi tasnifinde bilgi ve bilimi üçe ayırmaktadır:

1) Nakli bilimler: Kadim, ilahi bilimler

2) Akli Bilimler: Beşeri bilimler de denen bu kategori de kendi içinde üçe ayrılır:

Bedihi (apaçık)

Zaruri

İstidlali

3) Bağışlanmış bilgi: İlm el-Huduri, yani doğrudan doğruya bazı insanlara verilen bilgi üzerine kurulu bilim türüdür. Bu bilgi, hakikatin tadılması (zevk) ve doğrudan idrak (keşf)ten doğan bilgidir.¹⁹⁴ Nasr'ın bu üçlü tasnifi aynı düzlemdeki unsurları ayıran bir şey değildir. Aksine hiyerarşik bir yapı arz etmektedir.

Nasr'ın kullandığı, İslami literatürde de oldukça sık kullanılan ve zaman zaman birbirinin yerine de kullanılan “bilim” ve “ilim” kavramlarının ne anlama geldiğini öncelikle netleştirmek gerekmektedir. Bu kelimelerin ayrımı, pek çok kez değindiğimiz gibi hiyerarşik bilgi yapısına bağlı olarak yapılmaktadır. Bilim kavramı, daha çok bugün de yaptığı ilk çağrışım üzerinden şüpheli bir metot olarak barındıran beşeri bilgi sistemine referans için kullanılmaktadır. İslami literatürde sıkça duyulan “ilim/ilm” kelimesi ise Kur'an'da ilahi kaynaklı ve doğruluğunun delili de bu olan, zan ve şüphenin olmadığı bilgi için kullanılır.¹⁹⁵ İslami bilgi yapısının hiyerarşik olmasına bağlı olarak modern dünyadakine benzer bir biçimde bilgi çeşitleri keskin

¹⁹⁴ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 59.

¹⁹⁵ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi, s. 9.

bir ayrıma tabi tutulmamaktadır. Metafizik bilgi, fiziğin ötesindeki bir bilgi değil, onu kapsayacak ve ona temel sağlayacak aşkın bir bilgi dairesini ifade etmektedir. İslam düşünürlerinin Ortaçağ boyunca yaptıkları çalışmalar, din-bilim ikileminden uzaktır. Roger Bacon'un Avrupa bilimini deneysel metotla tanıştıırıp bunu popüler bir hale getirmesinden çok önce İslam dünyasında doğa üzerinde gözleme dayalı olarak yapılan çalışmalarından bahsetme mümkündür.¹⁹⁶ Nasr'daki akli bilgi ifadesini de doğru anlamak gerekir. Çünkü İslam'da vahyin kabulü de akla dayandırılır. Nitekim Kur'an, sayısız ayetle insanları sürekli olarak, inanmak için aklını kullanmaya sevk eder. Hiyerarşik bir bütünün parçaları olmaları hasebiyle ilim ve bilim kavramlarının birbirinden çok keskin hatlarla ayrılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla İslam düşünce geleneği içerisinde bu iki kavramın zaman zaman birbirinin yerine kullanılması da söz konusu olmaktadır.

Bilgi kaynaklarına gelindiğinde, Kur'an'da enfüs (nefs) ve afak (alem)'ın bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini görürüz. İkbâl, "Kur'an'da sürekli akıl ve deneye başvurma ve insan bilgisinin kaynaklarının tabiatta ve tarihte yattığını vurgulama, aynı kesinlik fikrinin farklı görünümüdür" demektedir. Aynı şekilde Mevdudi de Kur'an'daki sema' (işitme), basar (görme) ve fuâd (fehm/anlama) kaynaklarına işaret eder.¹⁹⁷ Dolayısıyla tüm bunlar dikkate alındığında İslam'da alemin, doğanın sunduğu bilgilerin de kişinin nefsi, akli ile vardığı bilgilerin de değerli ve geçerli olduğu bir yaklaşım söz konusudur. Hatta bunu bilim felsefesindeki rasyonalizm-empirizm gibi dikotomilere dengeli bir yaklaşım olarak okumak da mümkündür. Abdul Hamid de Kur'an'da ilm-el-yakîn, ayne'lyakîn ve hakkal-yakîn biçimindeki bilme biçimlerinin anlaşılması kadar, sema', basar ve fuâd yeteneklerin de tam kullanımının vurguladığına dikkat çekmektedir.¹⁹⁸

Nakib el-Attas'ın yaklaşımının Nasr'inkine benzer olduğu görülmektedir. Ona göre tabiat, kutsal yönü ve kozmik değerinden sıyrıldığı takdirde ve Allah ile sembolik bağlantısı da koparılmış olur. Bununla birlikte, insanın tabiata olan saygısını

¹⁹⁶ Osman Bakar, İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi, Çev. Işık Yanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 20.

¹⁹⁷ M. Mumtaz Ali, a.g.e., s. 174-175.

¹⁹⁸ M. Mumtaz Ali, a.g.e., ss. 180-181.

yitirmesine ve insan ile tabiat arasındaki ahengin de bozulmasına neden olacaktır.¹⁹⁹ İslam dairesi içerisinde tüm ilişkiler tevhid ilkesi temel alarak kurulmaktadır. Bunun yanında bilgi de kaynakları itibarı ile temelde akli ve nakli olarak kategorize edildiğinden hiyerarşik bir biçimde asıldan furu'a doğru bir sıralamaya tabi tutulmaktadır. Bilginin bu ikili tasnifinde aslında akli bilginin de ilahi bir yönü olmasında bağlı olarak keskin bir ayrışma söz konusu değildir.²⁰⁰ Akıl ve nakil arasında olduğu gibi din ile bilim arasında da nasıl bir sınır çizileceği noktasında Müslümanlar çokça tartışmışlardır. Bu noktada bir emsal olarak Yunan bilimi ile karşılaşan Müslümanların nasıl bir yol izlediklerine bakmak önemlidir. Bu tecrübeye bakıldığında Müslümanların bu bilim müktesebatına kendi özgün bakış açılarıyla yeni bir yaklaşım getirdikleri ve onu din kapsamında bir bilgi hiyerarşisi içerisinde konumlandıkları görülmektedir. Bu noktada nakli ilimler-akli ilimler şeklinde yapılan tasnifte nakli ilimleri, İslam vahyi ışığında geliştirilen geleneksel ilimler olarak nitelmişler, akli ilimleri ise gözlem, tefekkür, deney, araştırma gibi teknikler yardımıyla türetilen ve genel prensiplerini de nakli ilimlerden devşiren bir bilgi olarak almışlardır.²⁰¹ Akli ilimler için diğer ilimlerden prensip devşirme durumunda çok önemli bir nokta göze çarpmaktadır. Çalışmanın önceki kısımlarında Comte'a da referans vererek sosyal bilimlerin doğa bilimleri için adeta bir ilmihal olarak görüldüğü aktarılmıştı.²⁰² Burada İslam geleneği içerisindeki nakli ilimlerin görevi ile modern bilimsel yaklaşımdaki sosyal bilimlerin yapmış olduğu görev arasında oldukça anlamlı bir benzerlik bulunduğu görülmektedir. Nitekim başta Faruki olmak üzere İslamileştirmekten bahseden isimlerin önceliği bütünüyle sosyal bilimlere vermeleri de bunun bir yansıması olmalıdır.

Münevver Ahmed Enis'in İslam biliminin ne olmadığına dair yazısında ulaşılmış olduğu çıktıları on maddede şeklinde listelediği görülmektedir. Bu listenin İslam bilimine dair çok önemli ilkeler barındırdığı kanaatindeyiz. Çıktılar şu şekildedir:

¹⁹⁹ Elif Afra Eroğlu, a.g.t., s. 37.

²⁰⁰ Mevlüt Uyanık, a.g.t., s. 60.

²⁰¹ Mustafa Armağan, a.g.e., s. 19.

²⁰² Bkz. Mustafa Tekin, "Sosyal Bilimler Tabii Bilimlerin İlmihalidir", Milat Gazetesi, 07.10.2023.

- 1- İslam bilimi geçici Batı dünya görüşüne indirgenemeyeceğinden İslamileşmiş bilim değildir.
- 2- Tevhidi mutlak makro paradigma nedeniyle indirgemeci değildir.
- 3- Gelecek bilincine bağlı olarak anakronik değildir.
- 4- İslam'ın evrensel normları içerisindeki serbestiyetiyle metodolojik olarak baskıcı değildir.
- 5- Dar disiplinler uzmanlaşmalar yerine çok disiplinliliği desteklediğinden parçalı değildir.
- 6- Toplumsal bağlama oturmasından dolayı adaletsiz değildir.
- 7- Değerleri, İslam değerlerinden yansıyan imajlar olduğundan geçici değildir.
- 8- Toplumsal bağlamı tartışarak “öznel olarak nesnel” olduğundan toplumdan bağımsız değildir.
- 9- Mantıki bir yanlgı içermediğinden dolayı Bucaillizm değildir.
- 10- Astroloji, mistisizm, gizli bilimler gibi epistemik donanımlara iltifat etmediğinden kültüçü değildir.²⁰³

Enis'in bu yaklaşımının genel İslami bilim tavrı için İslam'ın temel kaynaklarından çıkarılacak ilkelerle ve alimlerin de genel tavırlarıyla paralellik gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla bilgi yaklaşımında İslamilik denilince temelde bu bölümdeki başlıklar altında bahsedilmiş olan nitelikler ve tercihler anlaşılmalıdır.

²⁰³ Münevver Ahmed Enis, a.g.e, s. 60.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Yapılan tarihi incelemeler ve yapılan düşünce tahlilleri neticesinde öncelikle Bilginin İslamlaştırılması çabalarının dünya çapında, özellikle de İslam dünyasında hala aktif durumda olan bir kriz durumunun mevcudiyeti üzerine ortaya çıktığı görülmektedir. Çalışmamızda Bilginin İslamlaştırılması teorisinin içinde doğduğu ve ağırlıklı olarak üzerinde durduğu sosyolojik ve tarihsel bağlam, on dokuzuncu yüzyıl ve sonrası olarak incelenmiştir. Modern dünyada insanlığın buhranının giderek ontolojik, epistemolojik, teolojik, sosyolojik, psikolojik her bakımdan derinleşmesine paralel olarak bir zihniyet dönüşümü başlamıştır. Modernizmin küresel çapına bağlı olarak bu dönüşüm sürecinde hem Batı'da hem Doğu'da yeni fikir ve girişimler ortaya çıkmıştır. Uzun bir süre yenik durumda ve bunalım içerisinde bulunan İslam alemi kendi problemleriyle beraber bu krizlerin de etkisi altında kalmıştır. Özellikle İslam Bilimi üzerine yapılan tartışmalar çerçevesinde İslam dünyasının özgün bir bilgi anlayışından yoksun olması ve sahip olduğu düalist bilgi ve eğitim anlayışı, bunalımının temel nedenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilginin İslamlaştırılması girişimleri, bütünüyle dünyanın sorunları karşısında reaksiyonel bir hareket olarak değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin kendi içerisinde olgunlaşan özsel problemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat yine de kendi içindeki sorunlarında dahi modern ve post-modern dünyanın açmazlarından kaynaklanan pek çok nokta bulunmaktadır. Bu süreçlerin neticesinde on dokuzuncu yüzyılda çeşitli İslami düşünce hareketleri ortaya çıkmıştır. Bilginin İslamlaştırılması de bu İslami düşünce hareketlerinin bir parçasıdır.

Bilginin İslamlaştırılması girişimleri, temelinde metodolojik olduğu kadar toplumsal problematikleri de barındırmaktadır. Bilginin İslamlaştırılması tartışılırken sosyolojik süreçlere de direkt veya dolaylı değinmeden geçmenin pek mümkün olmadığı görülmektedir. Bu durumun arka planında bilgi deneyin sosyokültürel unsurlara ve paradigmalara bağlı olarak ortaya çıktığı düşüncesi bulunmaktadır. Neticede insan toplumsal bağlamdan bütünüyle izole olamadığından onun ürünlerinde de sosyolojik etkinin görülmesi kaçınılmaz olmaktadır. İslam dünyasının bunalımdan kurtarılması çabalarında sosyolojik alanda değinilen unsurlar ve ulaşılmak istenen

hedeflere bağılı olarak Müslüman dünyasının kendi içindeki bu dinamikleri tahlil etmesi gerekli görünmektedir.

Sosyolojik unsurların değişken ve tarihsel yapısı dolayısıyla bilgi tartışmaları, insanlık için tamamen noktalanabilecek bir problem değildir. Bu alan, dönemin tarihsel ve sosyolojik dinamikleri iyi bir şekilde okunarak üretildiği düzeyde sağlıklı bir işlerlik kazanabilmektedir. Tüm bunlar, bu konuda çözüm imkanı olmadığını değil, bunun her zaman tarihsel ve toplumsal unsurları da dikkate alan dinamik bir tavrıla çözülebileceği anlamına gelir. Bilgi ve gerçekliğin sosyal inşası ilişkisine yapılan vurgu, bilginin toplumsal olana indirgenmesi gibi bir sonucu vermemelidir. Bütüncül bakış korunmalıdır. Berger ve Luckmann bu noktada bağımsız bir sosyolojik gerçek yerine sosyal açıdan inşa edilmeye devam eden bir gerçekliğin varlığını göstermektedirler. Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Bryan Turner'ın da bugün onların yaklaşımına paralel incelemeler yaptıklarını görmekteyiz. Bu noktada Scheler'in başlattığı ve Manheim'in bir disiplin haline getirdiği "bilgi sosyolojisi"nin, bilginin toplumsal kaynaklarını göstermesi, toplum tarafından nasıl düzenlendiğini analiz etmesi açısından önemi, açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bilginin İslamileştirilmesi, kanaatimizce Faruki'deki gibi çok kapsamlı ve aşamalı bir yöntem uygulaması ile değil, Fazlurrahman'ın ifadesine benzer bir biçimde birinci sınıf zihinlerin bilgi üretebilecekleri özgür ve bağımsız bir atmosferde çalışabilmeleri ile mümkündür. Elbette bu çalışma, tüm teorisyenlerin bir şekilde değinmiş olduğu gibi İslami değer ve metafizik temellere dayanmak gibi bir ön şarta sahip olmalıdır.

İslami bilim uğraşı, her zaman için kendi geleneğini kritik etmeye ihtiyaç duymuş ve müktesebatını da bu kritiği başarabildiği derecede genişletmiştir. Dışarda ise Batı zihniyetinin özellikle sosyal bilimler odağında zararlı olarak görülen çıktılarını hedef almaktadır. Bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarında, modern bilimin sahip olduğu paradigmanın doğa bilimlerinde de eşyanın anlamı ve mahiyetiyle alakalı birtakım sorunlara yol açarak insanın dünyayla sağlıksız bir ilişki kurmasına sebep olduğu gösterilse de esas olanın sosyal bilimler olduğu vurgulanmıştır. Nitekim çalışmada daha önce ifade ettiğimiz gibi sosyal bilimler doğa bilimlerinin ilmihali gibi

görev yapmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmalarda düzeltilmesi gereken problemin orası olduğunu ifade edilmektedir. Hümanizm (antroposantrizm), ırk temelli yaklaşım (etnosentrizm), indirgemecilik, düalizm, sekülarizm ve tek boyutlu ilerlemecilik Batılı bilimin bu anlamda değinilen çıktılardandır. Bu çalışma kapsamında incelenen teorisyenlerin, yani Faruki, Nasr, Attas, Fazlurrahman ve Serdar'ın paylaştığı müstereğin Batı'daki bu negatif yaklaşımlar olduğunu görmekteyiz. Metodolojik noktalarda aralarında çeşitli ayrışmalar bulunsa da bilginin düalist değil metafizikle ilişkili bir biçimde hiyerarşik yapıda olması, Bucaillizm'in mutlak olanı görelî olana indirgediği için reddedilmesi gerektiği ve bir bilim anlayışının mutlak olarak objektif olamayacağı noktasında hemfikirdirler. Bu konuda İslami bilginin evrensel olduğunu ifade ederken de kastettikleri şey, herkesin benimsemesine açık, etnosentrik olmaktan uzak, eleştirel nitelikteki bir bilim anlayışıdır. Tüm bunlar neticesinde "bilim" kelimesinin çağrıştırdıklarına bağlı olarak Müslüman düşünürler, bu kelimeyi bilginin gerçek hiyerarşik mahiyetini karşılamakta kifayetsiz buldukları için çalışmalarında bilhassa "b(İlim)" veya "İlim" kullanımlarını tercih etmişlerdir.

Sosyolojik alanla ilişkisi noktasında ise İslamileştirme teorisyenlerinin hepsinin birbirine paralel öneriler verdikleri tespit edilmiştir. Birincisi, bilgi üzerinde değerler alanının (aksiyoloji) önemli derecede etkisinin olduğunu ifade ederler. Buna göre özellikle sosyal bilimler noktasında aksiyolojik bakımdan nötr bir bilimden bahsetmek mümkün değildir. Bu durum da İslam Bilimi ve başka "bilimler" gibi bir ayrıma meşruiyet zemini hazırlamaktadır. Bilgi ile alakalı yapılacak çalışmalar, bir kalkış noktası olarak değerlendirilebilir. İkinci olarak ise, özgün bilim anlayışının eksikliğine bağlı olarak ortaya çıkan düalist dünya görüşü ve sekülerleşmeyi ele alırlar. Bu unsurların parçalayıcı etkisiyle bütüncül bir zihniyet kurmanın önünde çok büyük bir engel oluşturduğunu ifade ederler. Çünkü bu durum, mitolojiden felsefeye her türlü açıklama biçimi için esasen çokluktaki birlik ya da kesretteki vahdet arayışı şeklindeki yaklaşımı imkansız kılmaktadır.

Sonuç olarak dünyadaki krizler karşısında Bilginin İslamleştirilmesi teorisyenlerinin girişimlerine bakıldığında ontolojik-epistemolojik tartışmaların beraberinde bu çabaların çok geniş bir sosyolojik zemininin olduğu görülmektedir.

Teorisyenlerin mevcut duruma dair tahlilleri ve yöntemleri açısından kısmen ayrışmalar bulunsa da hepsinin İslami bir b(ilim)e duyulan ihtiyaçlar ve bu yolda benimsenmesi gereken İslami temeller üzerinde buluştukları görülmektedir. Bilgiyi tartışırken dünya görüşleri, kültür ve değerler ile kurdukları irtibat dikkat çekicidir. Batı’da aynı dönemlerde fenomenolojik yaklaşımın önem kazandığı bir atmosfer ve Bilgi Sosyolojisi denen bir alanın tebarüz ettiği görülmektedir. Modern bilim zihniyetine bağlı krizlerin pek çoğu küresel bir etki düzeyine sahiptir. Dolayısıyla bunlar içindeki problemler de yalnızca Batı’yı ilgilendirmemektedir.

İslam düşünce tarihinde büyük oranda özden ve özgünlükten ödün verilmeden bilgi üretilen dönemlere rastlanmaktadır. İslam Felsefesi veya İslam Bilimi olarak adlandırılan bir tarihsel tecrübenin varlığı, bugün için bir model olarak değerlendirebilecek olsa da tarihsel ve sosyolojik unsurların etkisi düşünüldüğünde yine gelenekle beraber bugünün de kritiğini yapma ihtiyacı ortaya çıkar. Bilginin İslamlaştırılması teorisi içerisindeki sosyolojik temelli tartışmalar, İslam’ın toplumsal normlarından beslenmekle beraber sosyal gerçekliğin inşası düşüncesini de dikkate almalı ve Bilgi Sosyolojisi alanını yakından takip etmelidir. Müslümanların kendilerini sosyolojik bir analize tabi tutarak mevcut durumlarını tahlil etmelerinin, sonrasında da Batı’ya dair kritikler yapmalarının zorunluluğu ifade edilirken Batı’nın ya da İslami geleneğin kökten reddi değil yapıcı eleştiriler kastedilmektedir. Nitekim farklı Bilginin İslamlaştırılması ya da İslami Bilim teorilerinin bulunması da İslami düşünceye açılan yoldaki zenginlikleri ifade eden katkılar olarak okunabilir. Bilginin İslamlaştırılması teorisi, dünyadaki bilgi noktasındaki problemlerin çözüm girişimleri için önemli bir basamak olarak değerlendirilebilir. Bu yolla yeni çalışma alanları oluşturulabilir ve bu alanlarda ürünler verilebilir.

KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999.
- Albayrak, Mehmet Barış, “*Kant’ın Kopernik Devrimi*”, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, S. 143, 2016.
- Ali, Mohamed Mumtaz, “*İslâm Düşüncesi ve Medeniyetinin Yeniden Yapılanması: Bilginin İslamileştirilmesi Akımının Analizi*”, Çev. Ömer Aydın, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 5, 2002.
- Anlı, Ömer Faik, “*Hakikat (Doğruluk) Bağlamında Sosyal Bir İnşâ Olarak Bilimsel Bilgi*”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 11, 2011
- Arabacı, Caner, “*Bilginin Mi Düşüncenin Mi İslamleşmesi?*”, *Muhafazakar Düşünce*, Y. 11, S. 43, 2015.
- Arif, Muhammed, “*Bilginin İslamileştirilmesi ve Model Kurmada Bazı Metodolojik Meseleler*”, Çev. Mehmet Paçacı & Mevlüt Uyanık, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Ed. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara, 2012.
- Armağan, Mustafa, “*Giriş*”, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.
- el-Attas, Nakib, *Islam and Secularism*, Art Printing Works, Kuala Lumpur, 1993.
- Aydın, Fuat, “*İslam Bilim Arayışları ve Ziyaüddin Serdar’ın İslam Bilim Anlayışı*”, *İslam ve Bilim*, Ed. Mustafa Tekin, Şenyıldız Yay., İstanbul, 2024
- Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Çev. Işık Yanar, İnsan Yay., İstanbul, 2012.
- Berger, Peter “*Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik*”, Çev. Mehmet Cüneyt Birkök, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, S. 26, 2011
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası -Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi-*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay., İstanbul, 2008
- Birekul, Mehmet, “*Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi’ni Yeniden Düşünmek*”, *Milel ve Nihal Dergisi*, C. 9, S. 3, 2012.
- Caplow, Theodore, *Elementary Sociology*, Prentice Hall, America, 1971.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 6.baskı, İstanbul, 2005.

Coşkun, İsmail, “*Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme*”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, C.3, S.6, 2003.

Çüçen, A. Kadir, “*Kant’s Theory of Knowledge and Hegel’s Criticism*”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, S. 2, 2000-2001.

Demirkol, Murat, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslâm*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 51, S. 2, 2001.

Dr. Abdüsselam, “*Bilimsel Araştırmalara İslamî Bir Bakış*”, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara, 2009.

Enis, Münevver Ahmed, “*İslam Bilimi Ne Değildir?*”, İslam ve Bilim Tartışmaları, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.

Eroğlu, Elif Afra, “*İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Bilginin Batılı ve İslami Temelleri*”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Faruki, İsmail Raci, *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Maryland: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1992.

Faruki, İsmail Raci, “*Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı*”, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.

Faruki, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, Risale Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2001.

Feyerabend, Paul K., *Özgür Bir Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, 3. Baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017.

Feyerabend, Paul K., *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, 3. Baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.

Ford, Glynn, “*İslam Biliminin Yeniden Doğuşu*”, İslam ve Bilim Tartışmaları, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.

Garaudy, Roger, *Yaşayanlara Çağrı*, Çev. Cemal Aydın & Nuri Aydoğmuş, Pınar Yay., İstanbul, 2011

El-Gazzali, Ebu Hamid, *Tehafütü’l-Felasife*, Çev. Dr. Bekir Karlıağa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Habermas, Jürgen, *Post-Metaphysical Thinking (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Almanca’dan İngilizce’ye Çev. William M. Hohengarten, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1989.

Haneef, Mohamed Aslam, “*Otuz Yılın Ardından ‘Bilginin İslamileştirilmesi’: Temellere Dönüş*”, Çev. Said Nuri Akgündüz, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, C. 4, S. 1, 2015.

Heimsoeth, Hans, *Kant’ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2007.

Hira, İsmail, “*Modern Bilime Karşı Bir Proje: Bilginin İslamileştirilmesi (Faruki Örneği)*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1995.

Kettanî, M. Ali, “*İslam Bilimlerinin Geçmişine Toplu Bir Bakış*”, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.

Kozak, İ. Erol, “*‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslam’ın Bilgileştirilmesi’ Mi?*”, Bilgi, S. 1. 1999.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., 9. Baskı, İstanbul, 2017.

Kutluer, İlhan, “*İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar*”, Bilgi, Bilim ve İslam 2, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, 2005.

Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Kur’an-ı Kerim.

Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yay., Ankara, 2002.

Mudin & Desnafitri, “*el-Attas on Intellect and It’s Relevance to the Islamization of Knowledge: Sufism, Philosophical Approach*”, Khatulistiwa Journal of Islamic Studies, Vol. 9 (2), 2019.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, 6. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2022

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982.

Overend, Tronn, “*Alienation: A Conceptual Analysis*”, Philosophy and Phenomenological Research, C. 35, S. 3, 1975.

Özel, Cemal, “Sekülerleşme Teorileri: İki Yüzyıllık Serüvenin Kısa Bir Öyküsü”, The Journal of Academic Social Sciences, Y. 16, S. 95, 2023.

Popper, Karl, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka & İbrahim Turan, Yapıkredi Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2010.

Platon, *Theaitetos*, 210b, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yay., 2016.

Rahman, Fazlur, “Islamization of Knowledge: A Response”, American Journal of Islam and Society, S.5, 1988

Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. A. Açıkgenç & H. Kırbaşoğlu, Fecr Yay., Ankara, 1990.

Salerno, Roger A., *Landscapes of Abandonment Capitalism, Modernity and Estrangement*, State University of New York Press, New York, 2003.

Sarton, George, *Introduction To The History of Science*, C. 1., Carnegie Institute of Washington, Washington, 1927.

Serdar, Ziyaüddin, “Bilginin İslamleştirilmesi mi İslam’ın Batılılaştırılması mı?”, İslam ve Bilim Tartışmaları, Ed. Mustafa Armağan, Ketebe Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2021.

Serdar, Ziyaüddin, “Islamic Science: The Contemporary Debate”, Encyclopaedia of The History of Science, Technology an Medicine in Non-Western Cultures, Ed. Helaine Selin, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.

Serdar, Ziyaüddin, *Hilal Doğarken*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, Çev. Ayşegül Yurdaçalış Vadi Yay., İstanbul, 2021.

Sıdal, Süleyman, *Garbiyatçılık Bağlamında Bilimin/Bilginin İslamleştirilmesi: Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi*, Mülkiye Dergisi, C. 48, S. 1, 2024.

Skirbekk, G & Gilje, N., *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. E. Akbaş & Ş. Mutlu, Kesit Yay., İstanbul, 2017.

Tekin, Mustafa, “Din ve Postmodernlik”, Din Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin-Kadir Canatan, Bilay Yay., İstanbul, 2020.

Tekin, Mustafa, *İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Temel Problemler İçin Bir Taslak*, Mana Yay., 2020.

Tekin, Mustafa, “Sosyal Bilimler Tabii Bilimlerin İlmihalidir”, Milat Gazetesi, 07.10.2023.

Uyanık, Mevlüt, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Bilginin İslamileştirilmesi Kavramı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.

Uyanık, Mevlüt, “Ön Söz”, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Ed. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara, 2012.

Zengin, Metin, “*Bilginin İslamileştirilmesi Projesi: Öncüler, Yorumlar, Çıktılar*”, *International Journal of Cultural and Social Studies*, C. 6, S. 1, 2020.