

Garbiyatçılık Bağlamında Bilimin/Bilginin İslamileştirilmesi: Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi

Süleyman Sıdal, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

ORCID: 0000-0001-5005-3774

E-Posta: suleyman.sidal@hbv.edu.tr

Özet

Bu çalışmanın konusu Batı'nın bilimsel hâkimiyetinden kurtulma çabası çerçevesinde üretilen "Bilimin ya da bilginin İslamileştirilmesi çabalarıdır". Bu kapsamda tarihsel olarak kendinden önceki çabaları miras almakla birlikte yer yer onları eleştirmekte ve aşmaya çalışmaktadır. Bu tarihsel miras, Avrupa'nın sanayileşmesi ve modernleşmesi ile emperyalizm ve sömürge siyaseti karşısında gerileyen Doğu'nun Avrupa-merkezci, Avrupa'nın bilimsel, zihinsel hatta irksal üstünlüğü tezine dayalı oryantalist söylemine karşı ürettiği garbiyatçı çabalardan etkilenmiş; ayrıca bağlam ve iklim olarak post-modern ve post-kolonyal düşünce ve argümanlarla alışverişe girmiştir. Ancak esas itibarıyla bu projenin post-modern olmadığı söylenebilir aksine post-modern ve post kolonyal argümanları eleştirel bağlamda seferber etmekte ve kendi özgül "İslami" tasarısını önermektedir. Bununla birlikte proje tek bir konuma indirgenemeyecek kadar kendi içerisinde farklı düşünörlere, pozisyonlara sahip karmaşık ve zengin bir tartışma içermektedir. Epistemolojiden, siyasete, ekonomiden eğitime varan alanlarda kapsamlı ve çeşitli unsurlar taşımakta; yeni bir bakış ve model önerdiğini iddia etmektedir. Bu çalışma, nasıl bir tarih anlatısı önerdiğini konusuna odaklanmakta ve bu bağlamda farklı düşünörlerce önerilen tarih anlatısının mahiyetini ele almakta; bu anlatının genel bir okumasını ve eleştirisini yapmakla sınırlamaktadır. Bu kapsamda çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde temel kavramlar açıklanmakta; ikinci bölümde Bilimin/Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının içeriği ana hatlarıyla incelenmekte, üçüncü bölümdeyse nasıl bir tarih anlatısı ortaya koyduğu ele alınmaktadır. Çalışma, literatür taraması sonucunda elde edilen bilgilerin eleştirel biçimde yorumlanması ve betimleyici şekilde aktarılması yöntemini kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Garbiyatçılık, Bilginin/Bilimin İslamileştirilmesi, İslami Paradigma, Avrupa merkezcilik, Tarih Anlatısı.

Islamization of Knowledge/ Science in the Context of Occidentalism: A Critical Approach

Abstract

The subject of this study is “Islamization efforts of science or knowledge” produced within the framework of the effort to get rid of the scientific domination of the West. In this context, it inherits previous efforts historically, but from time to time criticizes and tries to overcome them. This historical inheritance has been influenced by the pro-western efforts it produced against the Eurocentric discourse of the East, which was regressed against the industrialization and modernization of Europe and imperialism and colonial politics, and the orientalist discourse based on the thesis of Europe’s scientific, mental and even racial superiority; it also interacted with post-modern and post-colonial thought and arguments as context and climate. However, it can be said that this project is neither post-modern nor post-colonial, on the contrary, it critically mobilizes post-modern and post-colonial arguments and proposes its own specific “Islamic” design. However, the project includes a complex and rich discussion with different thinkers and perspectives that cannot be reduced to a single position. It has comprehensive and diverse elements; It claims to offer a new perspective and model in areas ranging from epistemology to politics, from economics to education. This study focuses on solely the history narrative it proposes and, in this context, it deals with the nature of the narrative proposed by different thinkers; by trying to make a general and critical reading of this narrative. In this context, the study consists of three parts: In the first part, basic concepts are explained; In the second part, the content of the Islamization efforts of Science/Knowledge is analyzed with the main lines, and in the third part, the historical narrative is unveiled. The study uses critical interpreting and descriptive methods based on the literature review.

Keywords: Occidentalism, Islamization of Knowledge/Science, Islamic Paradigm, Eurocentrism, History Narrative.

Giriş

Müslüman ülkelerin Batı karşısında bilimsel ve entelektüel açıdan gerilemesini siyasi-askeri geri çekiliş izledi ve bu süreç, emperyalizm ve sömürgecilik çağında Batı'nın Doğu'yu işgaliyle sonuçlandı. Bu durum, Batı'nın zihinsel, ırksal, bilimsel ve teknolojik üstünlüğü tezleriyle meşrulaştırıldı ve Müslüman toplumların Batı karşısında gerileyişinin İslam dininden ve kültüründen kaynaklandığı argümanı genellik kazandı. Bu minvalde 19. yüzyılda Müslüman ülkelerde İslam'ı bilimle ve teknolojiyle uzlaştırmaya çalışan entelektüel bir çaba ortaya çıktı. Ancak bu çaba büyük ölçüde başarısız oldu ve Müslüman ülkelerin Batı'nın sömürgesi veya yarı sömürgesi olmasıyla sonuçlandı. 20. yüzyılda İslami reformizmin başarısızlığı nedeniyle radikal bir Batılılaşma çabası öne çıktı ve Batılılaşma yanlısı seküler-milliyetçi örnekler tecrübe edildi. Ancak bu çaba da Müslüman ülkeler için tepeden, katı biçimde toplumu Batılılaştırmaya çalışan diktatöryel rejimler ve bu rejimlerin uyguladığı baskı ve şiddetle sonuçlandı. Dahası bu rejimler içeride halk desteğini kaybettikçe Batılı güçlere daha fazla askeri, siyasi ve ekonomik olarak bağımlı hale geldiler. 20. yüzyılın ikinci yarısında bunu sosyalist-milliyetçi rejimler izledi. Bu kez Müslüman entelektüellerin, bağımsızlık, milliyetçilik söylemleri sosyalist söylemlerle iç içe geçti. Ancak bu model de büyük çapta başarısız oldu. Özellikle 1967 Arap-İsrail savaşındaki yenilgi bu seküler-milliyetçi modeli de sorgulanır kıldı ve daha radikal bir arayışa kapı açtı. 1979'da İran'da gerçekleşen İslami devrim ile bu radikal, özcü ve köktenci söylem popülerlik kazansa da İslam devriminin coğrafyada yaygınlık kazanamamasıyla etkisi sınırlı kaldı. 1980'lerde farklı ve daha ılımlı bir orta yol arayışı öne çıktı. Bu arayış, Batı'ya tamamen sırtını dönmeyen ama onu tamamen kabul de etmeyen bir ara yol olarak formüleleştirildi. 1970'lerde Batı'da akademik yazında popülerlik kazanan ve Batı modernizmini ve değerlerini eleştiren post-modern düşünürlerin ve onlarla ilişkili olarak 1978 yılında Batı'nın Doğu'ya ve İslam'a bakışını ideolojik, taraflı ve art niyetli olarak nitelendiren Edward Said'in Şarkiyatçılık kitabı Moderniteyi, Batı merkezli tarih anlayışını ve seküler bilim paradigmasını sorgulamaya açtı. Bilginin İslamileştirilmesi projesi, bu tarihsel-sosyal koşullarda dünyanın farklı ülkelerinden Müslüman entelektüellerin özgül çabaları olarak ortaya çıktı.

Proje, Batı'da eğitim almış ve genellikle orada yaşayan ve çalışan entelektüeller öncülüğünde bir fikri hareket olarak ortaya çıktı ve zaman içerisinde Malezya, başta olmak üzere Müslüman ülkelerde tartışıldı ve geliştirildi. Bu kapsamda konferanslar düzenleyip süreli yayınlar üreten hareketin Malezya'da bir üniversite kurup İslami bir bilim ve eğitim müfredatı oluşturarak pratiğe yansımaları da oldu. Ancak aradan geçen yarım asırlık süre zarfında projenin istenilen noktaya gelmediği ve Müslüman entelektüeller arasında yeterince kabul görmediği

anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, başarısızlık olarak yorumlanmamalı; aksine farklı düşünürlerin katkılarıyla zenginleşen ve çeşitlenen değerli ve öğretici entelektüel bir çaba olarak Doğu ve Batı'nın fikirsel-zihinsel alışverişi açısından önemsenmelidir.

Şarkiyatçılık, Garbiyatçılık ve Tarih Anlatısı

Doğu ve Batı, tartışmalı, içeriği, döneme, bakışa ve bağlama göre değişiklik gösteren kavramlardır ve genellikle belli bir coğrafi bölgeyi, klişeler, önyargılar, politik, askeri, ekonomik gerekçelerle etkileme amacı güden değer yüklü kavramlardır. Bu açıdan ne Doğu ne de Batı kavramının coğrafi, siyasi veya kültürel bir sınırını çizmek sanıldığı kadar kolay değildir. Ayrım, iklim, coğrafya üzerinden mi yoksa kültürel-tarihsel farklılıklar üzerinden mi belirlenecektir? Doğu ve Batı'yı ayıran dini aidiyet mi, ırksal farklılıklar mı yoksa siyasi rejimler mi olacaktır? Doğu'nun içindeki Batlılar veya Batı'daki Doğulular nereye konulacaktır? Bu nedenle "Doğu" veya "Batı" kavramları kendi içinde kültürel ve ideolojik önyargıları içermekte ve kavramsallaştırma, girift, çeşitli ve heterodoks olanı basit, tek yönlü ve homojen bir özne/nesne olarak görme, gösterme çabasına dönüşmektedir. Bu açıdan gerçeklikten kopuk, hayali ve indirgemeci bir yöne sahiptir. Şarkiyatçılık ve Garbiyatçılık kavramları da bu "hayali, değer temelli ve indirgemeci" anlayış üzerine inşa edilen sistematik hale getirilmiş dünya görüşü olarak tanımlanabilir.

Şarkiyatçılık (Oryantalizm), Doğu'nun siyasi, kültürel ve sanatsal özelliklerini inceleyen bir çalışma disiplini olarak 18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkmıştır. Doğu'ya dair bilgi, yorum ve değerlendirmeler anlamına gelmektedir (Halliday, 1993: 149). Ancak Şarkiyatçılık masum bir merak ve bilgi edinme çabasının ötesinde Avrupa'nın Doğu'yu ilhak ve sömürgeleştirme siyasetinin bir uzantısıdır. Bu açıdan Doğu'ya dair tüm bilgi, yorum ve değerlendirmeler, belli bir siyasi, askeri ve ekonomik ajanda ile sıkı ilişki içindedir. Bu açıdan taraflı, politik ve pratik emellere hizmet eden bir bilgi türüdür. Bu nedenle Avrupa-merkezci, yanlı ve gerçekleri çarpıtan bir yaklaşıma sahip olduğu; Avrupa'nın emperyalist, sömürgeci ve misyonerlik yanlısı siyasetini meşrulaştırmaya dönük bir amacı olduğu ifade edilmektedir. Bu kapsamda Batı'nın Doğu'dan biyolojik, kültürel ve teknolojik açıdan üstün olduğu, buna karşın Doğu'nun geleneksel, dinsel ve kültürel sebeplerle geri kaldığı ve ancak içine düştüğü atalet ve durağanlıktan Batı'nın yardımı ve yol göstermesi ile çıkabileceği tezini ideolojik olarak yaygınlaştırmaya yönelik üretilmiştir (Said, 2013: 13,41,58).

Garbiyatçılık (Oksidentalizm), en basit haliyle Şarkiyatçılığın aynadaki yansıması veya ikiz kardeşi olarak görülebilir. Çünkü Garbiyatçılık, Şarkiyatçılık benzeri

bir çabayı Batı'yı konumlandırmak için üretmektedir. Temelde şarkiyatçı argümanlara tepkinin ve onlara bir cevap üretme çabasının ürünüdür. Bu nedenle tepkisel ve savunmacı yönü ağır basmaktadır. Özellikle Şarkiyatçılık tarafından üretilen ve yayılan Doğu'ya dair imaj ve görüşleri yanlışlamayı ve Doğu'nun "gerçekte ne olduğunu" ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak bunun ötesine geçip benzer biçimde Batı'yı anlamak, yorumlamak ve onunla ilgili belli değerlendirmeler yapmak da Garbiyatçı çabanın önemli bir bileşenidir. Garbiyatçılığın, Şarkiyatçılık gibi belli bir politik ajandası olduğu söylenebilir (Cassini, 2008: 15). Özellikle Batı'nın çöküşü ile sömürgecilik döneminin bitmesi ve bu coğrafyadaki ülkelerin siyasal bağımsızlığını kazanmasıyla yeni bir kimlik, kültür ve siyasal aidiyet inşa etmeye yönelik olarak seferber edildiği anlaşılmaktadır. Bunu yaparken Şarkiyatçılığın yaptığına benzer biçimde yanlış, çarpıtılmış bir tarih anlatısı ortaya koymaktadır. Bu tarih anlatısı, geçmişten ziyade bugünü kurmaya yöneliktir. Bu açıdan mevcut koşullardaki siyasal iktidarla ve kurulmak istenen düzenle yakından ilişkilidir. Bu nedenle hem Şarkiyatçılıkta hem Garbiyatçılıkta tarih anlatısı, bütüncül olmak yerine kısmi, nesnel olmak yerine taraflı ve teleolojik bir bakış üretmekte; bunun üzerinden kitleleri seferber etmek ve bir tür politik ve/veya kültürel bilinç kazandırmayı amaçlamaktadır. Bunun yanında tarih anlatısı, kültürel, psikolojik ve tarihsel önyargılar, düşmanlıklar veya ilişkilerden etkilenmekte, bu duygu ve düşünceleri günün koşullarına, ihtiyaçlarına ve diline uygun biçimde yeniden üreterek canlandırmaktadır. Bu nedenle tarih anlatısını incelemek, iktidar, kimlik inşası kadar kültürel ve tarihsel önyargıları ve algıyı anlamak açısından işlevseldir (Cassini, 2008: 2-4).

Tüm bunlarla birlikte Şarkiyatçılık ve Garbiyatçılığın tarihsel, politik ve kültürel açıdan birbirine denk olduğu söylenemez. Şarkiyatçılık tarihsel olarak Garbiyatçılıktan çok daha uzun bir geçmişe sahiptir. Şarkiyatçılığın geçmişini İslam'ın ortaya çıkmasına ve Hristiyanlığa rakip olmasına kadar geriye götürmek mümkünken Garbiyatçılık, sömürgecilik olgusuyla ilişkili olarak sömürgecilik sonrası (post-kolonyal) dönemde inşa edilen bir söylem olarak görece yeni bir olgudur. Şarkiyatçılık, salt bir fantezi olmanın ötesinde bilgiye dayalıdır ve Doğu üzerinde bilgiye dayalı inşa edilmiş bir iktidara sahiptir. Bu açıdan önyargılarını ve iddialarını gerçekleştirme yetisine ve meşrulaştırma kapasitesine sahiptir. Oysa Garbiyatçılığın Batı üzerinde böylesi bir bilgi ve iktidar sahibi olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu temel farklılık Bilginin İslamileştirilmesi çabasını değerlendirir ve eleştirirken göz önünde bulundurulmalıdır (Pieterse ve Peters, 2012: 67).

Bu bağlamda Garbiyatçılığın farklı tezahürleri söz konusudur. Bunların tamamını tespit etmek çalışmanın amacını ve kapsamını aşmaktadır. Ancak bu çalışmanın

iddiasını daha açık kılmak adına Garbiyatçılığın bazı ayırıcı unsurlarını ortaya koymak zaruridir: Birincisi, modernleşme karşıtı tutumdur. Modernleşmeyi, Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü mümkün kılan araçlar, yöntemler ve teknikler olarak görmektedir. İkincisi liberal küreselleşme karşıtı tutumdur. Bu projeyi, askeri ve siyasi sömürgecilik stratejisinin yeni bir versiyonu ve uzantısı olarak görmektedir. Üçüncüsü maddileşme/dünyevileşme karşıtı tutumdur. Bunu dini değerlerin ve onun getirdiği kolektif ruhun altını oyan bir unsur olarak görmektedir. Dördüncüsü kentleşme ve kente karşı duruştur. Bunu anonimleşme, değerler boşluğu, tüketim ve bireycileşmenin mekânı olarak görmektedir. Beşincisi Batı'yı ahlaki ve medeni açıdan bir düşüş içerisinde görmektedir. Bunu İslami olanın üstünlüğünü ve evrenselliğini vurgulamak açısından önemsemektedir. Altıncısı ise Batılı bilim, düşünce ve değerlere yönelik kuşku ve zaman zaman duyulan öfke ve nefret olarak sıralanabilir. Bu da kolektif bir aidiyet ve aksiyon için gerekli ortak kimliği ve bilinci yaratmak için seferber edilmektedir (Pieterse ve Peters, 2012: 59-60).

Çalışma kapsamında incelenen projenin Garbiyatçılığın tüm unsurlarını taşıdığı söylenemez. Bu açıdan Garbiyatçılık iddiası aşırı görülebilir. Bununla birlikte farklı şekillerde kısmen veya tamamen bu unsurların bazılarının daha mutedil ve sofistike biçimde tekrarlandığı da gözden kaçırılmamalıdır. Bunun ardında İslam dininin aşırılık, terör ve medeniyet karşıtı olduğu iddiası bazı düşünürlerce dile getirilse de bu iddia yanlı ve açıklayıcı gözükmemektedir. Daha empatik bir bakışla Müslüman entelektüellerin yaşadığı göç, iltica, sürgün, sömürgecilik, işgal ve benzeri alçaltıcı deneyimlerin yanı sıra Müslüman toplumlarının içine düştüğü düşünsel, kültürel, politik ve toplumsal sorunlara çözüm üretmeyi kendilerine bir sorumluluk addeden entelektüel bir misyonla ilişkili olduğu söylenebilir.

Bilimlerin ya da Bilginin İslamileştirilmesi

İlk olarak 1950'lerde Seyyid Hüseyin Nasır'ın İslam ve bilim felsefesi üzerine çalışmalarını izleyen Nakib El Attas'ın 1964 yılında ortaya attığı "Bilginin İslamileştirilmesi" kavramı daha sonra İsmail Raci El Faruki tarafından sistematize edilmiştir. Faruki'nin yaklaşımı, Ziyaüddin Serdar gibi düşünürlerce eleştirilmiştir. Bilginin İslamileştirilmesi, yeknesak bir yapı arz etmemektedir. Aynı şekilde üzerinde uzlaşılmış, tutarlı bir bütüne sahip olduğu da söylenemez. Ancak bununla birlikte bazı ortak noktalarını tespit etmek mümkündür: İlk olarak Batılı bilim anlayışına bir itirazdır. Batılı değerlere, hayat tarzına, düşünme şekline bir karşı çıkıştır ve temelde İslam toplumlarının Batı karşısındaki konumunu iyileştirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda post-modern ve post-kolonyal düşünceyle etkileşim ve düşünsel alışveriş içerisindedir (Zaidi, 2011: 54).

Fikri geçmişi 18. yüzyıla kadar geri götürülebilecek ancak 20. yüzyılda güç kazanan entelektüel, politik ve kültürel ajandanın bir ürünüdür. Sömürgecilik sonrası dönemde siyasi ve iktisadi bağımsızlığını kazanan Müslüman ülkelerde bir yandan sömürgeci geçmişin mirası olan klasik batılı eğitim ile geleneksel dini eğitim bir arada varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle bu ülkedeki entelektüeller de modern-batıcı veya geleneksel-dinci gibi kutuplar arasında bölünmüş durumdadır. Bu açıdan bu proje, tüm Müslüman entelektüelleri dünya genelinde ortak bir çatı altında toplama ve uzlaştırma amacı gütmektedir (Zengin, 2020: 2).

Burada üç temel pozisyondan söz edilebilir: Birincisi Nasr'ın "ezeli hikmet" (perennial wisdom) olarak da isimlendirilen "metafizik-dirilişçi" yaklaşımıdır. Nasr, İslami köklere geri dönüşü ve İslami geleneğin yeniden ihyasını savunan, Batılı her türlü bilgi ve değeri reddeden, bunların İslami olandan temizlenmesi gerektiğini ileri süren gelenekselci ve metafizikçi bir yaklaşıma sahiptir. İkincisi Faruki'nin "Rasyonalist-Aydınlanmacı" yaklaşımıdır. Faruki, Batı bilimi tamamen reddetmemektedir, onu İslami değerlerle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu anlamda uzlaşmacı ve modern diyebileceğimiz bir yorum ortaya koymaktadır. Kendi içinde tutarlı ve işler bir sistem kurma arayışındadır. Üçüncüsü Serdar'ın pozisyonudur. Özellikle Faruki'nin çabalarına tepki ve eleştiri olarak çıkan bu üçüncü pozisyon, bu çabaların İslami bir temelden yoksun olduğunu ve başarısız olmaya mahkûm olduğunu iddia etmektedir. "İcmali (bütüncül, holistik)" yaklaşım olarak da nitelendirilen bu görüş, Bilimin ve Bilginin İslamlaşması için radikal, köklü ve bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu savunmaktadır (Çelebi, 2012: 108-110).

Attas'a göre İslam'ın sekülerleşmeyi hiçbir şekilde kabul etmeyen bir yapısı bulunmaktadır. Bu nedenle proje özünde İslam ülkelerini, kültürünü ve bilimini "Batı'dan arındırma" (de-westernization) anlamına gelmektedir. Gerçekleştirilmek istenen Batılı bilimden, onun epistemolojisinden ve metodolojisinden radikal bir kopuş gerçekleştirmek ve İslam'ın temel ilkeleriyle çatışmayan bir (İslami) bilim vücuda getirmektir. Mevcut bilginin hastalıklı, Batı kültürel kodlarından ayrıştırılmaksızın alınmasının anlamlı olmayacağını iddia etmektedir. Bilginin, İslami potada eritilmesi gerektiğini savunmaktadır (Hashim ve Rossidy, 2000: 20-23).

Faruki ise farklı düşünmektedir. Ona göre eğitim sistemi, baştan sona yeniden yapılandırılmalı, İslam ve Batılı eğitimin ayrı olduğu ikili eğitim modeline son verilmeli ve bu iki tarz birleştirilip İslam, egemen ve ideolojik unsuru Batılı bilim ise modern bilgiyi teşkil etmelidir. Faruki, burada Attas'tan farklı olarak Allah'ın

birliği, bilginin birliği, insanın birliği, Allah'ın insana boyun eğmesi gibi İslami ilkelere aykırı olmaması koşuluyla bu iki kürenin uzlaşabileceğine inanmaktadır (Faruki, 1995: 31).

Ortaya çıkan görüşlerin yegâne amacını Serdar “ İslam ümmetinin şimdiki bağımlı, statik ve ümitsiz durumundan İslam'ın gerçek manevi, entelektüel ve maddi ideallerini temsil etme konumuna nasıl yükseltilebileceği” olarak tanımlamakta ve Batılı metotların, kuramların, kategorilerin alınmasının İslami bilgiyi alt ve bağımlı bir kategoriye indireceğini söyleyerek Faruki'yi İslam'ı Batılılaştırmak ve İslami temelde bir epistemoloji ve disiplin inşa etmekten ileri gitmediği noktasında eleştirmektedir (Serdar, 1994: 41).

Nasr'a göre İslami bir bilim, seküler olmayacaktır (de-sekülerizasyon). Çünkü sekülerlik, maddi bilgi ile sınırlı, tanrıyı değil insanı merkeze koyan materyalist, hümanist ve ateist bir dünya görüşüne sahiptir. İslami bilim/bilgi bunun karşısında olacak; Batı bilimi gibi kendini din, ahlak gibi değer yargıları karşısında tarafsız ve nesnel bir konuma oturtmayacaktır. Maddi dünya ile metafizik dünya gibi ikili bir ayırım ya da sınırlama yapmayacak, din ile çatışmayacaktır. Çatışma halinde esas olan dini bilgi olacaktır. Örneğin bu bakış mutasyon, türleşme, doğal seçilim ve biyolojik evrim gibi konularda bilimsel olanın ilahi olana aykırı olamayacağını ileri sürerek evrim teorisinin bilimselliğini reddedecektir (Nasr, 1993: 18). Nasr, Max Weber'in “de-sacralizasyon”una (efsununu yitirme) karşı “re-sacralizasyonu” (efsununu yeniden kazanma) önermektedir. Bunun için geleneğin ve metafizik düşünme biçiminin canlandırılması, diriltilmesi gereklidir (Zaidi, 2011: 64).

Serdar, kişisel olarak sekülerliğe karşı değildir. Sadece onun tek bir biçiminin tüm topluma dayatılmasına karşıdır. Bu minvalde sekülerliğin zıttı olarak gösterilen şeriat da İslam demek değildir. şeriat bugün dışa ve gelişime kapalı din adamlarının tekelinde bir iktidar alanıdır sadece (Serdar, 2018: 272).

Ayrıca İslami karakterli bir bilim bütüncül (holistik) ve tanrı-merkezli (Theocentric) olacaktır (Moten, 1990: 163). Yani bilgi, hiyerarşik olacak ve hiyerarşide yer alan her bilgi düzeyi bir biriyle ilişkili olarak nihayetinde Tevhid (unity) ilkesine dayanacaktır. Klasik kaynaklarda bilgi için üç kaynak kabul edilmektedir: akıl, duyular ve vahiy. Bilginin İslamileştirilmesi tezinin savunular bunlardan herhangi birini “epistemolojik kaynak” olarak reddetmemektedir. Daha çok bilgi kaynakları arasında bir hiyerarşi ve bütüncül bir epistemolojinin imkânlarını araştırmaktadırlar. Bilginin kavranması için alt dallara ayrılıp her bir dalın kendi içerisinde incelenmesini öneren klasik Descartes'çı metodolojinin

yerine bilimler arasında ilişki ve bir hiyerarşi bulunduğunu ve bilimin ancak bu hiyerarşiye bağlı olarak incelenebileceğini savunacaktır (Kirmani, 1991: 185). Kâinatı, vahdeti vücut anlayışı içerisinde alacak ve tüm evreni kuşatan tanrısal düzeni, uyumu ve birliği aramayı amaç edinecektir. *İlm-i Tevhid*, her zaman bilgi hiyerarşisindeki en yüksek ilim olarak görülmektedir (Safi, 1993: 25). Ancak İlm-i Tevhid yani hakikatin teklifi, bu hakikate ulaşılacak farklı yolların varlığına engel değildir. İslami bilim, gerçekliğin -hiyerarşik ilişki içinde olmak koşuluyla- çok yönlü olabileceğini ilkesel olarak kabul etmektedir (Bulaç, 2003: 173-192).

Nasr, modern bilimin, bilginin kutsal ve metafizik temellerini ortadan kaldırdığını, algıyla ve görünenle sınırladığını, algı peçesinin ötesini dikkate almadığını ve yok saydığı söylemektedir. Farklı bilgi türlerinin varlığını reddederek tek bir bilgi türü varsaymakta ve bunun görünen dünyayla sınırlandırmaktadır. Bilgi hiyerarşisini de eleştiren Nasr, sezgi ve akıl ile sınırlı bilgi kaynağı yaklaşımını eleştirir ve bunların ötesinde sentetik ve yorumlayıcı bilginin varlığının kişinin yaratıcının varlığını kavramasına imkân verdiğini söyler. Bu nedenle kavrayışı (intellect), aklın (reason) üzerine koymak gerekmektedir. Batı'da Moderniteye tepkinin ürünü olan Romantizm akımını olumlamakta ancak tepkisel ve yetersiz bulmaktadır. Çözüm, bilginin evrenselliği ve birliği (tevhid) anlayışıyla mümkündür (Zaidi, 2011: 63).

Nasr'da tevhid, bilgi hiyerarşisini kuran metafizik ilke iken Faruki 'de daha somut olarak sosyal bilimlerin bölünmüşlüğü ve parçalanmışlığını ortadan kaldırıp onları yeniden ve haklı biçimde birleştirecek ilke olarak görülmektedir. Tevhid, Faruki 'de deneye dayalı ve normatif bilginin birliğini temsil etmektedir. Faruki'nin düşüncesi Heidegger ve Scheler'in fenomenolojisinden etkilenmiştir. Batı pozitivist bilim yaklaşımını eleştirirken onların düşüncelerine yaklaşmaktadır. Durkheim'ın sosyologlar için modern toplumun ruhbanları olacaklar dediğine benzer şekilde Faruki, yeni sosyal bilimcilerin de ümmetin yeni uleması olacağını söyler (Zaidi, 2011: 69-72).

Faruki, Nasr'ın olumlu bakışından farklı olarak romantizm akımını ve "partikularizmini" Aydınlanmanın evrensel değerlerine aykırı olmakla itham etmektedir. Ama evrenselliği seküler akıl ve hümanizm üzerinden değil tevhid üzerinden kurmayı önermektedir. Ona göre akıl ve vahyi birleştiren, uzlaştıran tek din İslam olduğu için sadece İslam bu partikularizmi ortadan kaldırabilir. Bu açıdan Faruki, rasyonalist, evrenselci ve modernist bir İslami yaklaşıma sahip görmektedir (Zaidi, 2011: 73).

Serdar ve İcmali (holistik) yaklaşım ise Nasr'ın görüşünü "romantik ve "nostaljik" olarak; Faruki'nin mevcut toplumsal disiplinleri İslamileştirme arzusunu ise "ölü doğmuş" bir proje olarak nitelendirmektedir. Faruki'nin yanlış öncüllere

dayanarak kuramını inşa ettiğini ve dolayısıyla Batı bilimine dair ontolojik olanın çoğunun eleştirisiz bir şekilde özümsemiğini ve Batılı kavram ve bilgileri İslami kılıfına soktuğunu söylemektedir. Oysa İcmâli (bütüncül) bakış açısına göre, disiplinler belirli bir dünya görüşü ve tarihsellik içinde anlam taşımaktadır. Batılı sosyal bilimler Batı'nın kendisini anlaması için geliştirilmiştir. Müslümanların kendilerini anlaması için onları İslamileştirmek yerine kendi ihtiyaçlarına uygun şekilde sıfırdan inşa etmesi zaruridir (Serdar, 2018: 223-224).

Bu nedenle İslami bir bilim, kaçınılmaz olarak ereksel (teleolojik) olacaktır. Batı bilimi kendisini maddi dünyayı anlamak ile sınırladığı ve ulaşmayı amaçladığı belirgin bir hedefinin bulunmadığı için insanın temel ahlaki veya varoluşsal sorularına cevap üretememektedir. Fakat İslami bilim ne bilgiyi ne insanı maddi dünya ile sınırlı görmediği ve ereksel olduğu için insana ahlaki ve ontolojik bir varlık olarak belli bir anlam ve gaye sunacaktır (Moten, 1990: 167). Bu gaye, Allah'ın varlığının bilinmesidir. Bu nedenle Batı biliminin dışladığı kutsal metinler, bu gayeye yönelik olarak yeniden önem kazanacaktır (Kirmani, 1991: 206).

Nasr ve dahil olduğu gelenekçi okulun temsilcileri “Moderniteyi bir tarihsel anomali” olarak görmekte ve yenilenmiş bir cahiliye devri olarak isimlendirmektedirler. (Zaidi, 2011: 62). Faruki ise Nasr'ın yaklaşımını aşırı bulmaktadır. Ona göre pre-modern İslam felsefesi Helen etkisi ve İslam sufizminin etkisi ile akıl ve vahyi birbirinden ayırmak gibi bir hata yapmıştır. Sufizm, İslam'ı sosyal adaletten ve toplumdan uzaklaştırarak bireysel bir kurtuluşa indirirken, İslam'ı rasyonel temellerinden uzaklaştırıp ezoterizm, irrasyonelite ve sezgiciliğe yaklaştırmıştır. Öte yandan Helen felsefesi ve onu esas alan Batı bilimi, “bilmek için bilmek” amacı çerçevesinde nihai varış noktası olmayan bir yaklaşım geliştirmiş; bilimsel bilginin ve bilim adamının yansızlığı söylemiyle kendine, çevresine ve yaşadığı topluma yabancılaşmış bir insan tipi ortaya çıkarmıştır. Faruki'ye göre, veri ve bilgi ile empati kuran onu dışsallaştırmayan, yabancılaştırmayan bir bakışa ihtiyaç vardır ve bunu ancak ereksel bir yaklaşımla ve değerden bağımsız değil bilakis değer temelli İslami yaklaşımla sağlamak mümkündür (Zaidi, 2011: 69).

Serdar'a göre farklı medeniyetler, farklı bilimler üretmiştir Bunların en önemlileri Çin, Hint, Yunan ve İslam medeniyetleridir. Dolayısıyla kültürden, değerden bağımsız bir bilim olamaz. İslam bilimi, bu açıdan tarihsel olarak ayrık bir konuma ve özelliğe sahiptir. İslam bilimi, farklı bilgi alanlarını içeren ve birleştiren bir yapıya sahiptir ve bunu inanan kişi için bir vazifeye dönüştürmüştür. Bu açıdan bilgi ve değer birbirinden ayrılamaz. Doğaya yönelen bilgi, onu tahakküm altına almak için değil (Kartezyen) fakat Allah'ın

(yaratıcının) amaç ve isteklerini anlamaya ve takdir etmeye yöneliktir. Böylece düşünce, eylem ve erdemi de düzenlemektedir (Serdar, 2006: 121-160).

Bu nedenle İslami bilim, taraflı ve değer temelli olacaktır. Batı bilimi, evrensellik ve nesnellik iddialarına karşın Batılı değerlerin, kültürün ve tarihsel gelişmelerin bir ürünüdür. Evrensellik ve nesnellik iddiası da ideolojik amaçlarla Doğu'nun dönüştürülmesi için kullanılmıştır. Bu nedenle Batı biliminin içindeki kültürel ve ideolojik unsurlar temizlenerek yerine Müslüman kültürü ve tarihine uygun bir bilim inşa edilecektir (Davutoğlu, 1992: 82). Ancak Davutoğlu'nun da belirttiği gibi bunun yöntemi konusunda bir uzlaşma söz konusu değildir. Bu nedenle metodolojik zıtlıklar ve çatışma nedeniyle bu proje, kendi içinde tutarlı bir bütünlük sergilemekten uzaktır (Davutoğlu, 1992: 85).

Bununla birlikte 1972 yılında Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği kurularak ilk adım atılmıştır. Dernek, ilk konferansını 1977 yılında Mekke'de yapmıştır. Yine aynı sene İsviçre'de farklı alanlardan Müslüman akademisyenlerin katıldığı iki haftalık bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumda Bilginin/Bilimlerin İslamlaştırılması hususunda karar birliğine varılmıştır (Danjuma, 1997: 276). 1981 yılında Amerika'nın Virginia eyaletinde Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü kurulmuş ve bu doğrultuda akademik çalışmaların, ders kitaplarının yanı sıra bir eğitim müfredatı hazırlanmış ve Malezya'da kurulan bir üniversitede bu müfredat çerçevesinde eğitim vermeye başlanmıştır (Zengin, 2020: 5-6).

İslami Paradigma ve Tarih Anlatısı

Felsefeden doğa bilimlerine, iktisattan eğitim bilimlerine kadar farklı disiplinlerde İslami paradigma çerçevesinde bir dönüşüm amaçlanmıştır. Bunlardan biri de yeni bir tarih anlatısı kurgulamak olmuştur. Bu kurgu, yeni Doğulu/Müslüman kimliğinin kurucu unsuru olarak önemsenmiştir. Bu nedenle çalışmanın bundan sonraki kısmında nasıl bir tarih anlatısı ürettiklerine odaklanılmaktadır.

İslam'ın Bilim ve Medeniyetin Kaynağı ve Merkezi Olması

Bu anlatıya göre bugün Batı ile askeri, teknolojik ya da ekonomik açıdan mücadele etmek pek mümkün gözükmemektedir ve Batı'nın Doğu üzerinde kurduğu güç, büyük ölçüde zihinsel ve ideolojik üstünlük iddiasına dayalı yani düşünseldir. O yüzden atılması gereken ilk adım, Batı'nın düşünsel tahakkümünden kurtulmaktır. Çünkü Batı'nın Doğu üzerinde diğer tahakküm biçimlerini meşrulaştıran, doğal ve sıradan hale getiren bu zihinsel tahakkümün kendisidir (Rehman, 2003: 245). Müslüman Doğu, Batı'nın kendisine anlattığı hikâyeyi/tarihi, sorgulamadığı, eleştirmedeği ve bu hikâyenin/tarih anlatısının dışına çıkıp kendi hikâyesini/tarihini yazmadığı sürece bu fasit dairenin dışına

çıkamayacaktır. Çünkü Batı'nın Müslümanların zihinlerine kazıdığı "geri, barbar, tembel ve durağan" oldukları şeklindeki inanış Müslümanları umutsuzluğa götürmekte; bu kısır döngüden kurtulmak için onları taklit etmesine yol açmaktadır (Bayrakçı, 1990: 9). Bu durum büyük ölçüde Batılı eğitim sisteminden ve tarih anlatısından kaynaklanmaktadır. Çünkü Batı'ya benzemenin, mümkün olmadığını gören bir Müslüman dönüp nereye bakacağını bilmemektedir (Al Alwani, 1995: 90). Bundan kurtulmanın yolu Müslüman'ın dönüp kendi tarihine bakması ve büyük bir medeniyetin mensubu olduğunu idrak etmesiyle mümkün olabilir. Bu nedenle Müslüman Doğu'nun tarihi açığa çıkarılmalı ve yeniden yazılmalıdır (Bayrakçı, 1990: 10).

Bu çabanın, modern tarihin yanlı ve Batılı tezleri meşrulaştıran ideolojik bir kurgu olduğu eleştirisini getiren post-modern görüşle benzer olduğu görülmektedir. Tarihin ilerlemesi ve evrenselliği iddialarının geçerli olmadığını; meta anlatıların artık geçerliliğini yitirdiğini iddia eden post-modern düşüncenin, böylesi bir tarih anlatısını totaliter, yanlı ve tektipleştirici olarak nitelemesine karşın (West, 1998: 272) bu Müslüman entelektüellerin önerdiği aslında Batı yerine Doğu merkezli ama aslında tıpkı eleştirilen Batılı tarih anlatısı gibi taraflı, değer temelli ve evrensellik iddiası taşıyan bir anlatıdır.

Bu tarih anlatısı, Batı medeniyetinin çıkış noktasının Antik Yunan olduğu ve Müslümanların bilime ve medeniyete önemli bir katkı sunmadığı savını reddetmektedir. Batı medeniyetinin zaman içinde bilimsel bilginin Batılı ülkeler ve çağlar arasında birikimli bir şekilde artarak birinden diğerine aktarılırken Doğu'nun bu gelişmeye tamamen kayıtsız kalıp, bugün olduğu gibi geçmişte de değişme, gelişme dinamiklerinden yoksun olduğu tezini de kabul etmemektedir. Aksine İslam medeniyetinin bu süreçte aktif bir rol oynadığını ve bilimsel bilgi birikimine önemli ölçüde katkı sunduğunu öne sürmektedir (Birekul, 2012: 51). Müslümanlar, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin merkezinde yer almış; düşüşte olan İran ve Bizans düşüncesini canlandırmış ve Antik Yunan eserlerini tercüme edip korumuştur. Müslümanlar burada seçici davranmış Yunanlıların sadece felsefe, tıp ve astronomi gibi bilimsel eserlerini tercüme etmiş, "tanrı ve tanrıça hikâyeleriyle dolu edebi ve dini literatürünü" almamışlardır. Çünkü bilim ile kültür arasındaki ilişkinin farkında olmuşlar ve seçici davranmışlardır. Amaçları, bu bilgileri kendi kültürlerine katmak ve buna uygun biçimde yeniden üretmektir (Rahman, 1988: 6). Başarılı oldukları açıktır. Çünkü Batı, Ortaçağ karanlığı içinde bilimsel manada "uykuda" iken İslam Dünyası "altın çağını" yaşamaktadır. Cabir, Harezmi, Razi, Biruni, İbn-i Sina, İbn-ül Heysem ve Ömer Hayyam gibi her biri kendi alanında büyük başarı kazanmış ünlü isimlerin eserleri Batılı üniversitelerde uzun yıllar okutulmuştur. Buhara, Semerkant,

Bağdat, Kurtuba (Cordoba) ve Tuleytula (Toledo) gibi merkezler, o dönemde Dünya'nın en gelişmiş bilim merkezleri olmuş farklı coğrafyalardan eğitim ve araştırma amaçlı olarak bilim insanlarını ve entelektüelleri kendine çekmiştir (Özemre, 1992: 41).

Bu tarih anlatısına göre İslam'ın bilime karşı, onunla çatışan veya bilimin gelişimine engel olan bir unsur olması mümkün değildir. Buradaki sorun, Batı'nın kültürel ve tarihi koşullarıyla ilişkilidir. Dinin, bilimsel gelişmeye engel olduğu savı Hıristiyanlık için geçerlidir. Çünkü Hristiyan teolojisi, bilgiyi bastırıp gelişimini engellerken, hikmeti (wisdom/intellect) tek ve geçerli bilgi türü olarak kabul ederek sonraki dönemde radikal biçimde bilgi (knowledge/ratio) taraftarlığına yol açmıştır. O nedenle din ile bilim çatışması İslam için geçerli değildir (Eroğlu, 2019: 9). Burada İslam'ın bilime engel olduğu savı tersine çevrilerek asıl engel olanın Hıristiyanlık olduğu öne sürülmekte; Batı merkezli bir tarih, İslam merkezli bir tarih ile değiş tokuş edilmektedir. Ayrıca Batı biliminin tarihsel gelişim sürecinde bir yandan Katolik Kilisesi ile olan çatışmasını kabul ederken öte yandan aynı bilimsel geleneği, Hristiyan bilimi olarak nitelendirme çelişmesine düşmekte ve bilimin Batı'daki dinsel-geleneksel statüko ile giriştiği tarihsel mücadeleyi görmezden gelmektedir.

Post-kolonyal yazında Doğu medeniyeti için dile getirilen iddialardan biri olan ve İslam'a bilim ve tekniğin gelişmesinde etkin bir tarihsel rol veren anlatı, Batı'nın bilimsel ve teknolojik gelişimini de İslam dünyasına borçlu olduğu savını öne sürmektedir. İslam dünyası Batılı tarih anlatısının iddia ettiği aksine Antik Yunan eserlerini çevirip muhafaza eden bir "emanetçi" olmanın ötesindedir ve bizzat bu eserleri ve düşünceleri geliştirmek suretiyle Avrupa'nın Ortaçağ'dan çıkıp Rönesans ve Aydınlanma tecrübesini yaşamasında başat rolü oynamıştır. İslam medeniyeti, Antik Yunan eserlerini muhafaza edip geliştirmeseydi Ortaçağ karanlığını yaşayan ve Antik Yunan ile bağlarını koparmış Avrupa'nın bu kaynaklara ulaşması mümkün olmayacaktı. Böylece medeni ve ileri Batı imgesinin karşısına konulan barbar ve geri İslam imgesinin tarihsel açıdan geçersizliği anlaşılacak; Batı'nın bugünkü bilimsel, teknolojik gelişiminin kaynağının Antik Yunan Medeniyeti değil İslam Medeniyeti olduğu kabul edilecektir (Hâkimi, 1999: 106).

Serdar'a göre bilimsel metot, ilk defa İslam bilginleri tarafından geliştirilmiştir. Bilimsel model ve teori inşasını ilk kez Müslüman bilginler başarılı biçimde gerçekleştirmiştir. İbni Heysem, ilk bilimsel metot kurallarını geliştiren ve Ptolemaios'un Almagest'indeki eksikleri, hataları tespit eden kişidir. Nasrettin El Tusi'nin geliştirdiği matematiği Kopernik daha sonra gök cisimlerinin eliptik

yörüngelerini hesaplamada ve güneş merkezli düşünceyi inşa etmede temel almıştır. Böylece bilimsel devrimi başlatmıştır (Serdar, 2006: 111).

Böylece Rönesans ve Aydınlanmanın tarihsel köklerinin İslam dünyasında olduğu ortaya çıkmaktadır. Çağdaş medeniyetin asıl öncülleri olduğu ve İslam medeniyetinin bilimsel gelişmeyle ne kadar ilişkili, çağdaşı kültür ve uygarlıklarla ne kadar güçlü bir etkileşim içinde olduğu; hatta belli bir dönem boyunca lider ve belirleyici tek medeniyet olduğu anlaşılmalıdır (İkbal, 2015: 176). Müslüman İspanya'daki Kurtuba ve Tuleytula bölgesinde Hıristiyanların Müslümanlarla karşılaşmasında Hıristiyan öğrencilerin bu bilimsel birikimi önce şaşkınlıkla karşılayıp sonra tercüme ve skolâstik öğretiyle uyumlaştırma çabasına giriştiği görülmekte, Batı'yı taklit eden Doğu iddiasının asılsız olduğu gerçekte öncelikle Batı'nın Doğu'yu taklit ve takip ettiği anlaşılmaktadır. Böylece bilimsel gelişme ve ilerlemenin Antik Yunan'dan Roma'ya oradan Hıristiyan Avrupa'ya Venedik'e, Portekiz'e İspanya'ya, Hollanda'ya ve İngiltere'ye geçtiği, bilim, teknoloji ve uygarlığın Batı ile sınırlı bir coğrafyada dolanırken İslam coğrafyasının bunun dışında ve buna tamamen kayıtsız kaldığı iddiasına dayalı anlatı geçersiz hale gelmektedir (Hâkimi, 1999: 100-105; Hobson, 2019).

Bu anlatı, Şarkiyatçılığın İslam'a yönelik taraflı bakışının aynadaki yansıması gibidir. Şarkiyatçılığın bilimsel ve teknik gelişmede İslam medeniyetinin rolünü yok sayan bakışına karşı çıkmak için aynı medeniyeti, bilimsel ve teknik ilerlemenin merkezine yerleştirmek için Antik Yunan geleneğini ve onun İslam öncesi medeniyetler olan Sümer, Babil ve Mısır ile olan alışverişini görmezden gelmektedir. İnsanlığın ortak mirası ve birikimi olan ve tarih boyunca özgür düşüncenin ve araştırma imkânlarının bulunduğu koşullar neredeyse orada gelişen bilim ve tekniği sahiplenmeye ve bu sahiplik üzerinden bir tahakküm kurmaya çalışan klasik Şarkiyatçı yaklaşımı Garbiyatçı amaç ve söylemlerle yeniden üretmektedir.

Bu noktada Nasr'ın yaklaşımında bu anlatı daha belirgin iken Faruki ve Serdar'ın buna şerh koyduğunu belirtmek gerekmektedir. Faruki özellikle Batı doğa bilimlerinin katkısını takdir eder ve sosyal bilimlerdeki temel kavram ve kategorilerini kullanırken Serdar, bunun bir tür geçmişe özlem duyulmasına dönüşmemesini; Müslümanların şimdiye kadar geçmişte takılıp kaldıklarını artık geleceğe bakmanın zamanının geldiğini belirtmekte; hem İslam hem Batı modernliğinin sınırlı anlayışını aşacak bir trans-moderniteye ihtiyaç duyulduğunu iddia etmektedir (Serdar, 2016: 12).

Anlatı, İslam'ın bugünkü Batı medeniyetinin kurucu kaynağı olduğu iddiasını dile getirdikten sonra Batı'nın seçici bir yaklaşımla İslam'ın katkısını ve rolünü

görmezden gelen Avrupa-merkezci bir anlatı kurguladığını ileri sürülmektedir. Batı, İslam medeniyetinden aldığı mirasla inşa ettiği bilimsel ve teknik gücünü İslam dünyası üzerinde tahakküme dönüştürmüştür (Aslan, 2014: 47). Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümü sadece Batı ile ilgili değildir. İslam dünyası, çeşitli içsel ve dışsal sebeplerle düşüştür.

İlk olarak İslam dünyası içerisinde çeşitli çatışmalar ortaya çıkmıştır: İslam düşüncesi, Aristo'dan tevarüs eden ve Farabi tarafından İslam düşüncesine uygun hale getirilen tüm ilimlerin bütüncül ve sistematik bir yapı içerisinde yer aldığı bir paradigmaya dayalıydı. Ancak sonraları İbni Sina ile başlayan ve düşünürler arasında ihtilafı açan tartışmalar ile bu düşünce sistemi dağılmaya başlamıştır. İbni Sina'nın Yunan düşüncesine olan bağlılığı ve hayranlığı, İslami bir sistem arayışı içindeki Gazali tarafından eleştirilmiştir. Gazali'nin sabit, tutarlı ve İslami bir sistem arayışı da Razi gibi düşünürlerce eleştirilmiştir. Bazılarına göre bu eleştiri ve tartışmalar, ayrımlara, kamplaşmalara ve kavgalara neden olarak zayıflatıcı bir durum, Rahman gibi bazı düşünürlere göre ise İslam dünyasında entelektüeller arasında neyin İslami olduğuna dair zengin ve renkli bir paletin varlığına dönük olumlu bir durum olarak görülmelidir (Rahman, 1988: 7). İslam dünyasındaki eğitim kurumlarında deneysel çalışmalar azalmış ve doğa bilimleri ile ilgili müfredat eğitim kurumlarından kaldırılmaya başlamıştır. İslam medeniyetinde gerilemeye ve parçalanmaya neden olan doğa ve mühendislik bilimlerine karşı gelişen kayıtsızlık olmuştur. Böylece Batı'daki gelişmeler takip edilememiş ve giderek artan taassubun da etkisiyle İslam dünyası ile Batı arasındaki entelektüel uçurum büyümüştür (Altun, 2014: 178).

Serdar da Rahman gibi düşünürler arası tartışmaları ve fikir ayrılıklarını bozucu değil aksine olumlu bulmaktadır. Ona göre asıl düşüş, fikir tartışmalarının azalması ve yeni fikirlere kapının kapanmasıyla başlamıştır. Ona göre İslam, tüm cevapları içermemektedir ancak tüm insanlık sorunlarına verilecek cevapların nasıl bulunacağına dair bir yöntem sağlamaktadır. Bu nedenle değişmesi gereken İslam değil Müslümanlardır. Ona göre Abbasi döneminde içtihat kapısının kapanmasıyla "ilim" kavramı, ilahiyat ve dini bilgiyle sınırlı bir hal, âlim de sadece bu dini bilgiyi tartışan teoloğa dönüşmüştür. Böylece İslam, dar bir çerçeveye hapsolmüştür (Serdar, 2003: 30-31).

Geleneksel yaklaşımda İslam medeniyeti denilen yapının homojen bir bütün olmayıp kendi içerisinde askeri, siyasi ve dini çatışmalara girdiği görmezden gelinmektedir. Batı'yı topyekün ve hepsi aynı yönde, tek bir hedef doğrultusunda hareket eden bir bütün olarak gördüğü gibi Doğu'yu da homojen bir bütün olarak görmek ve inşa etmek istediği; bunun da tek tipçi ve indirgemeci bir

bakış ürettiği açıktır. Öte yandan bu tartışmaları yenilenme ve çoğulculuk adına savunanlarla post-modern yazında farklı fikirleri Deleuze ve Guattari gibi çoğulculuk ve zenginlik olarak gören ve farklılıkların katılımını savunan görüşün (Best ve Kellner, 2011: 121-124) uyumlu olduğu söylenebilir.

Faruki'ye göre bilimsel düşünce geriledikçe İslam dünyası sufizme ve mistisizme yönelmiştir. Faruki, bunların İslam'ı toplumsal adalet ve kurtuluş idealinden uzaklaştırarak bireysel kurtuluşa yönelttiği; Müslümanların ufkunu apolitik ve asosyal bir perspektifle sınırladıkları eleştirisini getirmektedir (Zaidi, 2011: 69). Serdar ise sufilerin bilginin kaynağını bilinmez alana hapsedip, bilgiye ulaşma yollarını kendi tekellerine alarak bilgi üzerinde tesis ettikleri hükümlerlik nedeniyle dolaylı olarak Müslümanları kendi hayatları üzerinde düşünmek ve eylemekten alıkoyarak diktatörlere, acımasız yöneticilerin ellerine terk ettiklerini ifade etmektedir (Serdar, 2018: 86).

13. ve 14. yüzyıldan sonra İslam dünyasında eğitimin ve bilimin durgunlaşmasıyla yeni fikir ve tekniklerin yerini tekrar ve yorumlama faaliyeti almıştır. Ezberle dayalı bir eğitim ve düşünce geçerlilik kazanmış; İslam dünyası durağan, kapalı ve parçalanmış bir hüviyete bürünerek Avrupa düşüncesine bağımlı hale gelmiştir. Böylece gerilemenin İslam dininden kaynaklandığı iddiası inandırıcılık kazanmıştır (Sıddıki, 1984: 77-78). 13. yüzyılda başlayıp aralıklarla 15. yüzyıla kadar süren Moğol istilaları hem mevcut bilimsel birikimi hem de bilimi himaye eden kültürü ve politik ortamı yok etmiştir. Moğollar, beşerî ve maddi kaynağı talan ederek geride harap ve toparlanmasız güç bir durum bırakarak Müslümanları yüzyıllar sürececek bir atalet ve çöküş dönemine sürüklemiştir (Özemre, 1992: 43).

Bilimsel ve teknik üstünlüğünü yitiren İslam dünyası, 16. yüzyıla kadar askeri ve siyasi üstünlüğünü korumuştur. Ancak önce Selçuklular sonra Osmanlılar, Batı karşısındaki askeri, siyasi ve ekonomik üstünlüklerine güvenerek bilimsel ve teknik bir atılım gerçekleştirmemişlerdir (Hâkimi, 1999: 118-119). Buna karşın Batı, içinde bulunduğu parçalı, çatışmalı, güvenlikten yoksun siyasi ve toplumsal yapı nedeniyle bilimsel ve teknik atılıma yönelmiştir (Özemre, 1992: 43). Bu atılımın sonucunda 16. yüzyıldan itibaren İslam medeniyeti askeri ve siyasi gücünü de yitirmiştir. 1683 Viyana kuşatması bir dönüm noktası teşkil etmiş ve kuşatmanın başarısızlığından sonra geri çekiliş dönemi başlamış; 1798'de Napoléon'un Mısır'ı işgaliyle çekiliş yerini işgal ve sömürgeleştirmeye bırakmıştır. Mısır'ın işgaliyle sadece askerler gelmemiştir. Batı bilimi, tekniği, sanatı ve kültürü de gelmiştir. Müslümanlar tarihte ilk defa Batı'nın yenilmezliği ve üstünlüğü efsanesiyle tanışmışlardır (Madani, 2016: 57).

Batı Taklitçiliği, Sömürgecilik ve Azgelişmişlik

Batı'nın bilimsel ve teknik üstünlüğünü kültürel üstünlük tezleriyle sağlamlaştırmak için Batılı tarzda eğitim veren okullar açılmış sonraki kuşaklar, eğitim vasıtasıyla endoktrinasyona tabi tutulmuştur. Böylece geleneksel değerler ve İslami bakış giderek geri kalmışlığın sembolü haline gelmiştir. Batı'nın yazdığı tarih kabul edilmiş, Müslüman çocuklar bu tarihi öğrenmiş, ezberlemiş; geçmişlerini yabancılardan öğrenip geçmişlerine yabancılaşmışlardır (Bakar, 2003: 155-158). Böylece Müslüman entelektüeller, Batılı meslektaşlarının iddiaları ve yönlendirmeleri doğrultusunda bu geri kalmışlık zincirini kırmamanın tek yolunun Batılılar gibi yaşamak, düşünmek, giyinmek ve konuşmak olduğunu düşünmeye başlamışlar ve Müslüman gençleri tek çarenin Batılılaşmak olduğuna inandırmışlardır (Danjuma, 1997: 277).

İslam dünyasında farklı düşünen entelektüeller de mevcuttur. Onlar Doğu'nun içine düştüğü durumun farkında olmakla birlikte bunun Batı taklitçiliğiyle aşılabileceğini düşünmeyen kişilerdir. Namık Kemal, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, İbni Reşad, Seyyid Ali gibi isimler reformist (ıslahatçı) düşünürler olarak karşımıza çıkmışlardır. Ortak noktaları Batı bilimini ve düşüncesini alırken seçici davranmak ve bunu İslam kültürüne uyumlu hale getirmektir. Öte yandan bu entelektüeller Batı'yı çeşitli açılardan Doğu'yu yeterince tanımayıp bilmemekle, kasıtlı biçimde yanlış tanıtmakla, Batı'nın kendi halkına insanca muamele ederken Doğu'ya farklı muamele etmekle, şiddet, isyan, karışıklık çıkarmakla suçladığı, dolayısıyla kısmen de olsa merhametsiz, ikiyüzlü, çıkarıcı bir tutumla itham ettiği görülmektedir. Ancak bu tarihsel anlatıya göre bu çabaları yetersiz ve etkisiz kalmış; Batı ve Batılı entelektüeller karşısında aciz ve savunmacı (apolojetik) bir anlayışın ötesine geçememişlerdir. Öte yandan İslam dünyasında Batı taklitçisi siyasi liderler ve entelektüeller ortaya çıkmıştır. Batı etkisindeki entelektüellerce desteklenen sömürgeci yönetimlerin işbaşına getirdiği liderler eliyle İslam toplumları zorla Batılılaşma süreçlerine tabi tutulmuştur. Türkiye ve İran bunun iki uç örneğini teşkil etmiştir: Türkiye'de Mustafa Kemal önderliğinde laik bir devlet ihdas edilmiş ardından toplum, köklü reformlarla hukuk, eğitim başta olmak üzere İslami değerlerden ve sembollerden arındırılmış ve bunlar, Batılı değer ve sembollerle ikame edilmiştir. Ekonomik ve siyasi olarak da Batı ile güçlü ilişkiler kurulmuş, gündelik yaşamdan, kılık kıyafete; dil ve alfabeden yazılan ve okutulan tarihe kadar sekülerleştirilmiştir. Mustafa Kemal'e büyük hayranlık duyan ve İngiltere'nin desteği ve himayesinde laik ve modernleşmeci bir asker olan Rıza Şah Pehlevi de İran'da kadınların peçelerini çıkarma, hacca gitmeyi yasaklama gibi uygulamaları hayata geçirmiştir (Tibi, 1995: 1).

Böylelikle Batı'nın teknolojik ve askeri tahakkümü, ideolojik ve kültürel tahakkümle daha güçlü ve kalıcı hale getirilmiştir. Bu tahakküm sayesinde Müslümanları geri ve aciz olduklarına; ancak Batılılaşarak kurtulabileceklerine ikna etmişlerdir. Böylelikle Batı taklitçiliği tek geçerli kurtuluş reçetesi haline gelmiştir. Bu reçetenin İslam dünyasında bazı sonuçları olmuştur: İlk olarak Batı'nın üstünlüğünü ve tahakkümünü meşrulaştırmak suretiyle işgal, ilhak ve sömürgeleştirme siyasetine haklılık kazandırmış, bizzat bazı Müslüman entelektüeller bu siyaseti destekler hale gelmiştir. İkincisi bu stratejiyi içeride hayata geçirip kalıcılaştıracak Batı taklitçisi yönetici elitler yaratılmış ve bu elitler, toplumu, zorla dönüştürmek için her türlü baskı ve zalimliğe başvurmuşlar ve bunu ilerleme, gelişme ve modernleşme adına savunabilmişlerdir. Böylece İslam dünyasındaki ülkeler, zalim ve megaloman diktatörler tarafından idare edilen, sürekli birbiriyle savaş içerisinde olan bu nedenle orduya ve silahlanmaya gelirlerinin büyük kısmını ayıran rejimlere dönüşmüşlerdir. Öte yandan bu militarist diktatörlükler, iktidarlarını kaba kuvvete ve savaşa borçlu oldukları, halk nazarında bir karşılıkları bulunmadığı için siyasi, askerî açıdan sömürgeci güçlerin desteğine muhtaç hale gelmiş bu destek karşılığında, beşerî ve maddi her türlü kaynağı onlara sunarak Batı'ya bağımlı hale gelmiştir. Dolayısıyla Batı taklitçiliğinin İslam ülkeleri için sonucu diktatörlükler, militarizm, savaşlar ve darbelerin yanı sıra halk için baskı, fakirlik ve az gelişmişlik olmuştur (Serdar, 2003: 108).

İslam dünyasının yaşadığı, emperyalizm, sömürgeleştirme ve ekonomik bağımlılık gibi tarihsel tecrübeler, bazı Müslüman entelektüeller arasında tepkiye neden olmuştur. Bu kişiler sömürgecilik karşıtı, bağımsızlık hareketlerinden, milliyetçilik ve sosyalizm gibi fikir akımlarından etkilenmiştir. Bu yüzden önceki yüzyılın Müslüman entelektüellere nazaran daha radikal bir tutuma sahiptirler. Bu entelektüellerin en önde gelenleri İran'dan Ali Şeriatî, Hasan El Benna, Mısır'dan Seyyid Kutup, Pakistan'dan Ebul Ala El Mevdudî gibi isimlerdir (Siddiqî, 2011: 16).

Bu isimlerin ortak özellikleri Batı'nın üstünlüğünü ve Batılılaşmayı reddetmeleridir. Bu anlamda Batı, önceki kuşağın Müslüman entelektüelinin kafasındaki kısmen iyi ama kısmen kötü "öteki" imajını yitirmiş, tam anlamıyla bir "düşman" imgesine dönüşmüştür. Doğu ile Batı'yı ortaklaştıran hiçbir köprü kalmamış ve aradaki fark keskinleşmiştir. Doğu ile Batı, iyi ile kötü, karanlıkla aydınlık, ruh ve beden, maneviyat ve maddiyat gibi iki uzlaşmaz, zıt küre haline gelmiştir (Şeriatî, 1988: 24-25). Bu entelektüellerin aktif eylem adamı hatta radikal militan olmalarında Batı algılarının önemi oldukça büyüktür (Burma ve Margalit, 2009: 82). Kurtuluş reçetesi olarak İslam'ı modern değerlerle uyumlu

hale getirmeyi öneren önceki kuşaktan farklı olarak İslami köklere dönüşü (fundamentals) önermektedirler (Şeriati, 1987: 34-45). Çünkü Batı, maddi zevklerin peşinden koşan, ahlaki ve dini açıdan yozlaşmış, krizde ve çöküşte olan bir medeniyet haline gelmiştir (Kutup, 1998: 27-58).

Bu açıdan kriz ve çöküş (dekadans) anlatısı, post-modern düşünürlerin de öne sürdüğü bir yargıdır ve tüketim toplumu, ekolojik kriz, bireycileşme, maddileşme ve ahlaki ve ideolojik anlatıların önemini yitirmesiyle ortaya çıkan bir “değerler boşluğundan” (nihilizm) söz etmektedirler. Bunu büyük ölçüde modernitenin dinsel-geleneksel değerleri yıkıp yerine geçerli ve kalıcı bir alternatif koyamaması ile ilişkilendirmektedirler (Adorno ve Horkheimer, 2010: 233).

Buna Nasr gibi entelektüellerin çözümüyse modernite öncesi İslami altın çağa döndürür. Böylece bir yandan Müslümanların içinde buldukları durumun, bir yönüyle çağın getirdiği koşullara ve gelişmelere ayak uyduramamaları ile ilişkili olduğunu iddia etmektedirler. Diğer yandan çözüm olarak artık geride kalmış veya gerçekliği kuşkulu bir geçmişe dönmeyi önererek çelişkiye düşmektedirler. Öte yandan Faruki'nin yaklaşımı ihtiyatlı biçimde şanlı geçmişe dönüş arzusundan ve nostalji duygusundan uzak durmaktadır. Geçmişe dönmenin imkânsızlığının farkında olarak daha çok gelecekle ilgilenmektedir. Serdar da bu minvalde geçmişin bugün kötü durumda bulunan Müslüman entelektüellerin özeleştiri yapmaları ve gelecek için elzem dersler çıkarmaları açısından önemli olduğu kanaatinde (Serdar, 2003: 110).

Batı'nın Değerler Krizi ve Çöküşü

Radikal yaklaşımın Batı bilimine getirdikleri eleştiriler, büyük ölçüde sonradan gelenlere yol gösterici olmuştur. Ali Şeriati'nin Batı medeniyetini eleştirirken Batı'daki “yeni teorilerin” dile getirdiği eleştirilerden faydalanması sonrakiler açısından kullanılan bir yöntem haline gelmiştir (1985: 82-86). Şeriati, Kutup, Mevdudi ve Benna'nın önerdiği Batı ile topyekûn bir mücadelenin olanaksızlığı ve başarısızlığı sebebiyle Müslüman entelektüeller arasında yeni bir arayış ortaya çıkmıştır.

Bu çabanın ortaya çıkışında bazı gelişmelerin önemli rol oynadığı söylenebilir: II. Dünya Savaşı sonrası güçlenen sömürgecilik-karşıtı hareketler, Arap milliyetçiliği ve sosyalizmi bir araya getiren politik örnekler üretmişti. Üçüncü dünyacılık, sosyal kalkınmacı ve devletçi ekonomi modeli, Cemal Abdülnasır örneğindeki gibi karizmatik Arap liderler öncülüğünde Pan-Arabizm veya Arap milliyetçiliği gibi ideolojilere yaygınlık kazandırmıştı. Ancak İsrail'in 1967 yılında Arap-İsrail

savaşındaki zaferi bu seküler-milliyetçi modelin sonunu getirmiştir. Ardından 1979'da İran'daki devrim, siyasal köktencilğin güçlenmesine yol açarken 1991'de SSCB'nin dağılmasıyla sosyalist söylem popülerliğini yitirmiştir. Ayrıca 1970'lerle birlikte Batı'da ortaya atılan post-modern görüşler, modern bilimlerin ve tarih anlatısının eleştirilmesine yol açmış; bu eleştirilerden ilham alan Edward Said'in 1978 yılında yayınladığı ve modern tarih anlatısının Doğu'ya ve özellikle İslam'a bakışını eleştiren eseri Şarkiyatçılık yayınlanmıştır.

Tüm bu gelişmeler sonucunda 1970'lerin sonunda yeni entelektüel kuşağı ortaya çıkmıştır. Bunlar, Batı'nın bilimsel ve ahlaki bir kriz içerisinde olduğunu ve İslam toplumlarının uzun bir süredir kâh İslam'ı Batılı değerlerle uzlaştırmak, kâh onu tamamen reddedip Batılılaşmak ya da Batı'ya tamamen düşman olup her şeyi ile onu reddetmek suretiyle kendisine bir çıkış stratejisi ve kimlik aradığını ancak başarılı olamadığını iddia etmektedirler. Çare ne Batılılaşmak ne de Batı'dan tamamen kopmak değildir. Batı'nın üstünlüğü sona ermektedir ancak Müslümanların halen onlardan öğreneceği çok şey vardır. Ancak bunu yaparken seçici davranmak gereklidir. Bunun için belli bir yöneme ve bakışa ihtiyaç vardır. Bu nedenle yapılacak ilk iş, Batı biliminin ve toplumlarının içine düştüğü kriz ve değerler boşluğunu analiz etmek olmalıdır (Açıkgeç, 1998: 15).

Bu düşünürlere göre modern bilim, tarafsızlık ve evrensellik iddiasına karşın özü itibarıyla Batılı toplumların dini, ahlaki toplumsal değerlerine dayalıdır bu nedenle Batı'nın kendine ve Doğu'ya yönelik tek taraflı ve önyargılı bakışının ürünü olarak görülmelidir (Kirmani, 1991: 173). Benzer şekilde bilim, ilerleme ve modernleşme kavramlarının mitik ve yanlı olduğu eleştirileri literatürde bilinmektedir (Koselleck,2007: 21, 50, 55). Örneğin Habermas'a göre teknik, bilimsel bilginin somut duruma uygulanması olarak bir iktidar amacına hizmet ettiği için özünde ideolojiktir (Habermas, 2013: 37). Burada Müslüman entelektüellerin post-kolonyal yazının gelişmesiyle güç kazanan eleştirel bakışı da seferber ederek Batılılaşma, Aydınlanma, sekülerizm ve moderniteye yönelik eleştirilerine ve İslami bilim inşa çabasına meşru bir zemin oluşturmayı amaçladıkları söylenebilir (Ragap, 1997: 46-47).

Örneğin Serdar bu kapsamda Feyerabend'in modern bilim paradigmasının yanlı, bilimin bir endüstriyel üretim, iktidar ve denetim alanı olduğu; Robert Young'ın Batı biliminin nesnel ve tarafsız olduğu iddiasının asılsız olduğu; Sandra Harding'in şoven ve erkek merkezli, cinsiyetçi olduğu; Claude Alvarez'in, etnosantrik ve kültürel olduğu eleştirilerine referans vererek modern bilimin yanlı, kültürel bir kurgu olduğu iddiasında bulunmaktadır (Serdar, 2006: 163).

Modern bilime getirilen bir başka eleştiri, bilimin alt dallara ayrılıp, uzmanlık disiplinleri halinde sınıflandırılması; bilgiyi parçalı hale getirerek bütünün bilgisinden uzaklaştırmasıdır. Bu eleştiri de post-modern düşünürlerin toplumu bir hakikat çerçevesinde dönüştürme, hiyerarşik hale getirme ve tahakküm altına alarak farklılıkları ve özgürlükleri bastırma veya sınırlandırma eleştirisine (Bauman, 2000: 14-33) benzerdir. Ancak post-modern düşünürlerin hakikat, hiyerarşi ve tahakküm eleştirisinin aksine bu düşünürler, uhrevi bir kaynağa dayanan bir hakikat çerçevesinde yeni bir hiyerarşi ve iktidar biçimi kurmayı amaçlamaktadırlar. Onlara göre gerçek bilgi mevcuttur ve ona holistik bir yaklaşımla ulaşılabilir. Batı biliminin temelde yaptığı öznel gerekçelerle bilgiyi parçalayıp farklı disiplinlere bölerek bütünün bilgisini aramaktan uzaklaşmaktır. Bu parçalı ve sınırlı uzmanlığa dayalı bilim paradigması, bilimin asıl var oluş nedeni olan “büyük hakikat” –tanrının dünyayı ve insanı yarattığı gerçeğini- aramaktan uzaklaştırmaktadır (Nasr, 1993: 24). Bunun sonucunda bütün teknik ve bilimsel ilerlemeye karşılık Batılı birey, epistemolojik, etik ve ontolojik olarak boşlukta kalmaktadır (Hashim ve Rossidy, 2000: 25).

Sorunun kökeni Descartes’a kadar uzanmaktadır. *Descartes*’ın ünlü “*düşünüyorum öyleyse varım*” (*cogito ergo sum*) önermesi hatalı bir çıkış noktasıdır: Birincisi Descartes, bilmenin kaynağına şüpheyi ve göreceliği koymuştur. Böylece insan bilgisi sadece bilinebilir maddi temelle sınırlanmış ve rölatif bir hal alarak belirsizleşmiştir. Oysa Lyotard’a göre bilimsel bilgi, bilgi türlerinden sadece biridir ve özünde bir söylem türüdür (Lyotard, 1990: 10). Modern anlatı, bilimsel bilginin hâkimiyetini ilan edip, diğer bilgi türlerini kabul etmeyip denklemin dışına itmiştir. Modern bilimin dogmatikleştiği nokta da burasıdır. Oysa Adorno’ya göre akıl, varlığın tümel bilgisini kavramak için tek başına yeterli bir araç değildir. Akılla yaşamın tamamını kavradığını düşünmek bir yanılsamadan başka bir şey değildir (Best ve Kellner, 2011: 272). Böylece hakikate ulaşılacak tek yöntem belirmiş ve bu yöntem akıl ve duyarlılığın tek kaynağı olarak görmek suretiyle manevi bilgiyi önemsizleştirmiş veya bilimsel alanın dışına itmiştir (Rehman, 2003: 247). Böylece insan, ruhsuz, içgüdüleriyle hareket eden ve somut amaçlar ve ihtiyaçlar dünyası ile sınırlı bir varlığa dönüşmüştür (Yavuz, 2000: 106). Aynı yaklaşım, tarafsız ve değerlerden azade bir bilim insanı yaratmıştır. Bu durum büyük ölçüde tarihsel tecrübelerin de gösterdiği üzere -toplama kampları, atom bombası, kimyasal silahlar, nükleer savaş gibi- insanlık adına kötü sonuçlara yol açmıştır (Siddiki, 1984: 78).

Bilimin ve bilim insanının bu değerlerden uzaklığı bir başka soruna, evrenin bütünselliğine ve bu evren içinde varlığını sorgulayan insanın hayatındaki anlam arayışına kayıtsız kalmasına yol açmaktadır. Çünkü modern bilim kendini

sadece deney ve gözlem yoluyla elde edilebilir ve duyu organlarıyla veya akılla kavranılabilir maddi dünya ile sınırlamıştır (Özel, 1992: 108-110). Touraine'e göre modernlik, yer ve gök arasındaki –tanrısal- birliği yıkmış ve bu giderek yeryüzündeki birlik olgusunu da bozarak dünyanın daha fazla parçalanmasına yol açmıştır. Modernlik yayıldıkça ve güçlendikçe parçalanma da artmış ve sonuçta daha fazla bölünme ile sonuçlanmıştır (Touraine, 2002: 117). Bu, maddi ve/ya doğal dünya dışındaki her şeyi ne olduğu belirsiz bir metafizik kavramının içine sıkıştırılmıştır (Muhammad, 1987: 53). Oysa bilimin hem öznesi hem de nesnesi olan insan, sadece maddi bir varlık değil maddi manevi yönü bulunan bir bütündür ve bilimin maddi ihtiyaçlara ve sorulara vereceği cevaplarla ilgilendiği kadar manevi ihtiyaçlara ve sorulara da cevap vermesini beklemektedir. Oysa bilim ısrarla bu alanla ilgilenmeyi ve en temel soruları cevaplandırmayı reddederek insanlığın kendisine yabancılaşmasına yol açmaktadır (Yavuz, 2000: 93-95). Bilimlerin İslamleştirilmesini savunan düşünürler bu noktada post modern düşünürleri de yetersiz bulmakta onları bütüncül bir *hakikat* arayışından kopan bilimi “yorumlama”, “çözümleme”, “söylem analizi”, “yapı-söküm” gibi esasında bütüne yönelik yeni bir şey söylemeyen fakat ayrıntıları olduğundan daha fazla önemliymiş gibi gösteren bir yaklaşımı çözüm olarak önermekle suçlamaktadırlar (Kirmani, 1991: 175).

Descartes'tan hareketle modern bilim bir “düşünen” (insan) ile bir de “düşünülen” (dünya-kâinat-doğa) ön görmektedir. Bu iki küre, büyük ölçüde birbirinden bağımsızdır. Dolayısıyla düşünen (etken güç) ile düşünülen (edilgen güç) arasında bir tür alt etme, ele geçirme, hükmetme ve sömürme ilişkisi oluşmaktadır. Örneğin Habermas'a göre “şeyleştirilen” ve nesne olarak görülen doğa üzerinde bir iktidar hatta sömürü ilişkisi kurulması kaçınılmazdır (Habermas, 2013: 42). Çünkü modern bilim evreni, doğayı bir tür makine olarak resmetmekte ve insanla makine arasında herhangi bir bağ veya ilişki kurmak imkânsızlığı nedeniyle doğa bir tür savaşılabilecek, mücadele edilecek düşman haline getirilmektedir. Oysa insan özünde doğal bir canlıdır ve içinde yaşadığı doğal ortama sıkı sıkıya bağlıdır. Yaşamını sürdürmesi de büyük ölçüde içinde bulunduğu doğanın yaşamasıyla mümkündür. Ancak modern bilim, bunu büyük ölçüde göz ardı ettiği için bugün insanoglu aynı doğayı paylaştığı tüm diğer canlı varlıklarla birlikte “ekolojik felakete” doğru gitmektedir (Bakar, 2003: 154).

Serdar'a göre Batı bilim paradigması, yerkürenin kaynaklarını sınırsız görüp, hepsini insanın ihtiyaçları için kullanıma hasreden ve tüketim ve haz odaklı yapısıyla ekolojik felakete giden yolun taşlarını döşemiştir. Oysa İslami bir yaklaşım, daha bütünlüklü bir bakışla ekolojik felaketi durdurmanın anahtarı olabilecek bir eko-etik ve eko-felsefe yaratma kabiliyetine sahiptir (Serdar, 2006: 91-100).

Modern bilimin bir başka krize giren yönü, evrensellik ve tarihten bağımsızlık iddiasıdır. Foucault'ya göre modern bilim bu sayede bir iktidar tesis etmekte ve bunu özellikle kurumsal bir yapıya dönüştürmek suretiyle bir tahakküm aracı yaratmaktadır (Foucault, 1999: 16). Post-kolonyal yazında da kullanılan bu iddiaya göre bilim kendini Batılı değerlerden bağımsız, nesnel ve meşru gördüğü için ve temel olarak her koşulda değişmez, kesin, sürekli yasaları bulmakla yükümlü saydığı için Batı dışı toplumlar için “dönüştürülme” tehdidi belirlemektedir. Emperyalizm, sömürgecilik, misyonerlik ve benzeri tarihsel trajedilerin ortaya çıkışında Batılı bilimin bu iddiası önemli rol oynamıştır (Al-Alwani, 1989: 7).

Görüldüğü gibi bu eleştiriler Batılı post modern düşünürlerin Batı'da pozitivistliğe, aydınlanmaya ve moderniteye getirdiği eleştirilerle alışveriş içindedir. Bu durum yeni bir şey olmayıp Namık Kemal'in, Afgani'nin Batı'yı eleştirirken modernist düşünürleri kendilerine referans almaları ya da Şeriatî, Kutup, Mevdudi gibi düşünürlerin Marksist eleştirilerden yola çıkarak Batı'yı suçlamalarına son derece benzerdir. Ancak Batı'yı eleştirirken referans alınan düşünürler ve düşüncelerin son derece araçsal bir biçimde ele alındığı ve asıl amacın sorgulanması noktasında hiçbir şekilde etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bilimi, Batılı ve Hıristiyan olmakla suçladıktan sonra alternatif olarak aynı şekilde sübjektif ve yanlı bir İslami bilim önerisi getirmek tutarlı değildir. Veya Batı bilimini “evrensellik” iddiasıyla Doğu üzerinde bir tür tahakküm kurmakla suçladıktan sonra İslamiyet'i tek evrensel inanç sistemi olarak kutsayıp (İkbal, 2015: 163) buradan hareketle “evrensel” bir başka bilim paradigması yaratma çabası sorgulanması gereken bir başka noktadır. Bu durum, hayali, kurgusal bir Doğu imgesi yaratan şarkiyatçılığı eleştirip bir benzeri kurguyu “Batı” için yaratan garbiyatçı yaklaşımın bir sonucu olarak eleştiriye açıktır.

Ancak yine de yeknesak bir yaklaşım, yöntem ve bakış açısından söz etmek mümkün değildir. Aksine düşünürler arasında önemli farklılıklar ve çatışmalar söz konusudur. Bununla birlikte Doğu ile Batı arasındaki ilişkiye bakışlarının daha yumuşak ve diyaloga açık bir hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu, düşünürlerin birçoğunun Batı'daki saygın üniversitelerde eğitim görmeleri, çalışmaları ve Batı'yı öncekilerden daha iyi tanımlarıyla ilgili olabilir. Bununla birlikte Batı'ya bakışlarında yine de garbiyatçı yaklaşımın izleri görülmektedir. Ancak kendilerinden önce gelenlerle farklılaştıkları nokta, yeni, güçlü bir bilimsel alternatifin yaratılması gerektiğine dair duydukları ihtiyaçtır. Bu açıdan metafizik, aydınlanmacı ve holistik gibi farklı yaklaşımlar, bu projedeki düşünürlerin tek bir pozisyona indirgenemeyecek çoğulcu perspektiflerinin kanıtı ve tartışmanın zenginliğine işaret olarak görülmelidir.

Sonuç

Son üç yüzyıl boyunca Batı karşısında gerileyen Doğu'nun bu gerileyişini durdurmak için Müslüman entelektüellerin tarihsel olarak beş çözüm önerisi öne sürdükleri tespit edilebilir: Birincisi 19. yüzyılda İslami değerler ile Batılı değerler ve kurumları uyumlu hale getirmek ve bunu yaparak İslam'ın bilimle, gelişmeyle ve ilerleme gibi modern değerler ve kurumlarla arasında bir kopukluk veya çatışma olmadığını bilakis bunların İslam'ın kendi içerisinde ve geleneğinde bulunduğunu kanıtlamak olmuştur. Ancak bu başarılı olamayınca 20. yüzyılın başında ikinci çözüm önerisi ortaya çıkmıştır: İslami değerlerle Batılı değerleri uzlaştırmak yerine İslam'ı tamamen denklemden çıkarmak ve radikal bir Batılılaşma politikası ile modern değerler ve kurumları içselleştirmek. Ancak bu da tepedenci, modernist ve radikal diktatörler ve baskıcı, özgürlükten yoksun ve ekonomik, askeri ve siyasi açıdan Batılı emperyalist ülkelere bağımlı yönetimler ortaya çıkarmıştır. Bu rejimler zaman içerisinde ya darbelerle ya da halk ayaklanmaları ile devrilmiş veya bu yaklaşımdan uzaklaşmıştır. Üçüncü çözüm, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen sömürgecilik sonrası (post-kolonializm) bağımsızlık hareketleri ekseninde ve önceki tepeden inme modernleşme çabalarından da etkilenen bir yol izlemiş ve bu kez milliyetçiliği ve sekülerliği sosyalist-kalkıncı ekonomi politikalarıyla birleştiren bir yol izlenmiştir. Ancak bu yönetimler, büyüyen devlet örgütlenmesi, şahsi yönetimler, yaygın yolsuzluk ve baskının yanı sıra ortak birleştirici bir kimlik yaratamamakla eleştirilmiş ve özellikle Arap-İsrail Savaşı'ndaki yenilgi ile gözden düşmüştür. Dördüncü çözüm, seküler-milliyetçi ve sosyalist-kalkıncı çözümün gözden düştüğü bir dönemde öne çıkmış ve Batılı değerlere ve kurumlara tamamen sırtını dönmüş; radikal ve köktenci şekilde İslam'a dönüşmesi gerektiğini önermiştir. Batı'yı ve temsil ettiği değerler ve kurumları "düşman" olarak gören bu yaklaşım, tüm Batılı unsurların zihinsel ve fiziksel olarak temizlenmesi gerektiğini savunan düşünsel ve eylemsel bir militanlık önermiştir. Bu öneri 1979 İran İslam Devrimi ile hayata geçmişse de devrimin sınırlı kalmasıyla popülerliğini büyük ölçüde yitirmiştir (Ungurueanu, 2008).

SSCB'nin 1991'de dağılması ve sosyalist söylemin sönümlenişi ve İslami radikalizmin sınırlı kalması nedeniyle da Müslüman entelektüeller yeni bir çözüm arayışına girişmiştir. Birçoğu eski Marksist olan post-modern düşünürlerin moderniteye yönelttikleri eleştirilerin ve Said'in çığır açan kitabıyla gelişen post-kolonial yazının getirdiği argümanların da yardımı ile Batılı değerlere ve kurumlara mesafeli, ona karşı eleştirel ancak Batı'yı tamamen reddetmeyen bir öneri getirmişlerdir. Bilginin/Bilimlerin İslamileştirilmesi çabası, bu politik tarihsel koşullar içerisinde özgül bir entelektüel çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Bu çaba temelde Batı'nın politik ve ekonomik hegemonyasına karşı çıkmaktadır ve bu karşı çıkışı post-modernitenin moderniteye; post-kolonyal yazının batı merkezli tarih anlatısına getirdiği eleştirilerle düşünsel bir alışverişe girerek yapmaktadır. Özellikle geleneksel yaklaşımda açık biçimde Batılı Modernitenin reddi, küresel olanın reddi, evrensel olanın reddi, kökene dönüşü, yerele ve özcü olana dönüşü vaaz eden bir tını sezilirken Modernist yaklaşım modernleşmeye, bilimsel eğitime ve uzlaşmaya; Holistik yaklaşım, çoğulcu, kapsayıcı, yeni ve kökten inşaya vurgu yapmaktadır.

Tibi'ye göre bu proje özünde Doğu ve Batı'yı iki düşman, iki ayrı değerler küresine sahip ve hiçbir zaman uyuşması veya uzlaşması mümkün olmayan iki ayrı kamp olarak resmetmekte ve bu yüzden garbiyatçı bir bakış üretmektedir. Bu garbiyatçı bakışı, mevcut dünyaya ayak uyduramayan kesimlerin savunmacı kültürel refleksi olarak okumak da mümkündür. Bu açıdan Bilginin/Bilimlerin İslamileştirilmesi çabası, içe kapanmacı, reddiyeci, özcü, yerelci veya bölgeci bir nitelik sergileyen garbiyatçı bir yaklaşımdır. Bu bağlamda kültürel izolasyonu ve farklılığa aşırı vurgusuyla ayrışmayı ve çatışmayı önceleyen bir amaca sahip olarak görece uzun bir tarihsel mirasa sahip garbiyatçılığın çağdaş bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır (Tibi, 1995: 2-7).

Öte yandan Pieterse'a göre bu bakış da bir başka dikotomik okumadır. Aksine bu çabayı, Doğu ve Batı'nın tarihsel ilişkisini yeniden gözden geçirmek, bir eleştirisini yapmak ve düşünsel-zihinsel alışverişini zenginleştirerek geleceği her iki taraf açısından daha hakkaniyetli biçimde inşa etmek için bir fırsat olarak da görmek mümkündür. Batı merkezli tarih anlatısıyla, sömürgeciliğin, geri kalmışlığın, soykırımın tarihsel yüküyle yüzleşmek; küresel yoksulluk ve gelir adaletsizliği gibi güncel sorunlara çözüm aramak ve aşırı bireycilik, değerler boşluğu, tüketim toplumu ve ekolojik felakete gidişi durdurmak için bir diyalog başlatmak adına önemsenmelidir (Pieterse, 1996: 123-126).

Kaynakça

Açıkgenç, A (1998). *Kavram ve Süreç olarak Bilginin İslamileştirilmesi*. İstanbul: Nesil Yayıncılık.

Adorno, T; Horkheimer, M (2010) *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. N. Ülner & E.Öztarhan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Al Alwani, T (1989). *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Al Alwani, T (1995). The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 12 (1). 81-101.

Altun, V (2014). İslam Düşüncesini Yeniden İnşa Çabası: Bilginin İslamileştirilmesi, *Birey*

ve *Toplum* 4 (8). 163-191.

Aslan, S (2014). *Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslam Bilim Tartışmaları* Sayed Muhammad Naquib Al-Attas Örneği. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

Bakar, O (2003). *Gelenek ve Bilim: İslam'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Bauman, Z (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayrakçı, H (1990). *İslam Medeniyeti'nin Devam Eden Tesirleri*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Best, S; Kellner, D (2011). *Postmodern Teori*, Çev. M. Küçük, 2. Bsm., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Birekul, M (2012). Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamlaştırılması'ni Yeniden Düşünmek, *Milel ve Nihal*, 9 (3), 49-74.

Bulaç, A (2003). *Bilgi Neyi Bilmektir*. İstanbul: Bakış Yayınları.

Burma, I ve Margalit, A (2009). *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*. Çev. G. Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cassini, L (2008). Beyond Occidentalism: Europe and the Self in Present Day Arabic Narrative Discourse. *European Union Institute Working Papers*, 30 (1). 1-20.

Çelebi, E (2012). Şakir Kocabaş'ın Önerdiği Gramatik Metodolojinin Bilginin İslamlaştırılmasına Katkı Sağlama İmkânı Üzerine “-ilim Kavramı Üzerinden Bir İnceleme, *Dini ve Felsefi Metinler Sempozyumu Bildiri Kitabı* (1), 107-117.

Danjuma, M (1997). Islamization of Knowledge: Background and Scope”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 14 (2). 275-282.

Davutoğlu, A (1992). Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik Bir Kritik ve Sosyal Bilimlerin İslamlaşması Meselesi. İçinde A. Tabakoğlu, İ. Kutluer, A. Davutoğlu vd. (ed), *Bilgi Bilim ve İslam -II*. İstanbul: İlmî Neşriyat.

Eroğlu, E A (2019). İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakip El-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Bilginin Batılı ve İslami Temelleri. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Faruki, İ R (1995). *Bilginin İslamlaştırılması*, Çev. F. Kuru, İstanbul: Risale Yayınları.

Foucault, M (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. V. Urhan, İstanbul: Birey Yayınları.

Habermas, J (2013). *İdeoloji olarak Teknik ve Bilim*, Çev. M. Tüzel, 8. Bsm., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hâkimi, M R (1999). *İslam Bilim Tarihi*. Çev. H. Arslan. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Halliday, F (1993). Orientalism and its Critics, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 (2). 145-163.
- Hashim, R & Rossidy, I (2000). Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of Al-Attas and Al-Faruqi, *Intellectual Discourse*, 8 (1). 19-44.
- Hobson, J M (2019). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. Çev. E. Ermert, İstanbul: YKY Yayınları.
- İkbal, M (2015). *Makaleler*. Çev. C. Soydan, Ankara: Hece Yayınları. İstanbul, 2013.
- Kirmanı, M Z (1991). İslam Bilim Üzerine Son Tartışmalar, İçinde M. Paçacı (der), *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Çev. M. Paçacı. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Koselleck, R (2007). *İlerleme*, Çev. M. Özdemir, Ankara: Dost Yayınları.
- Kutup, S (1998). *İslam Toplumuna Doğru*. Çev. A. Pakalın. İstanbul: İslamoğlu Yayınları.
- Lyotard, J (1990). *Postmodern Durum*, Çev. A. Çiğdem, İstanbul: Ara Yayınları.
- Madani, R (2016). Islamization of Science, *International Journal of Islamic Thought*, 9 (1). 51-63.
- Moten, R (1990). Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 7 (2). 161-175.
- Muhammad, A (1987). The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (1). 51-71.
- Nasr, S H (1993). İslam ve Modern Bilim. İçinde *İslam ve Bilim*, Çev. H. Boynukara. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Özel, M (1992). İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi, İçinde A. Tabakoğlu, İ. Kutluer, A. Davutoğlu vd. (ed), *Bilgi Bilim ve İslam-II*, İstanbul: İlimi Neşriyat.
- Özemre, A Y (1992). İslamiyet'te İlim, İçinde İ. Özel, Ş. Ural vd. (der). *Bilgi, Bilim, İslam-I*, İstanbul: İlimi Neşriyat.
- Pieterse, J N & Peters, M A (2012). Understanding the Sources of Anti-Westernism. *Policy Futures in Education*, 10 (1). 59-69.
- Pieterse, J N (1996). A Severe Case of Dichotomic Thinking: Bassam Tibi on Islamic Fundamentalism. *Theory, Culture & Society*, 13 (4). 123-126.
- Ragap İ (1997). Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Component of the Islamization of Knowledge Effort, *Intellectual Discourse*, 5 (1). 35-49.
- Rahman F (1988). Islamization of Knowledge: A Response, *The American Journal of Islamic Social Science*, 5 (1). 3-11.

- Rehman, J (2003). Searching for Scientific Facts in the Qur'ân: Islamization of Knowledge or a new form of Scientism?, *Islam & Science*, 1 (2). 245-252.
- Safi, L (1993). The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade, *The America Journal of Islamic Social Sciences* 10 (1). 23-48.
- Said, E (2013). *Şarkiyatçılık; Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev: B. Ülner. İstanbul: Metis Yayınları,
- Serdar, Z (1994). *Hilal Doğarken İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği*, Çev. Ş. Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Serdar, Z (2003). *Islam, Postmodernism and Other Futures*. London: Pluto Press.
- Serdar, Z (2006). *How Do You Know? Islam, Science, and Cultural Relations*. London: Pluto Press.
- Serdar, Z (2016). *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev. D. Aydın. 2. Bsm., İstanbul: İnsan Yayınları.
- Serdar, Z (2018). *Septik Bir Müslüman'ın Yolculuğu: Cenneti Arayan Adam*. Çev. İ. Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Siddiki, M (1984). *Bilimin İslami Temelleri*, Çev. R. Şentürk. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Siddiqi, M (2011). Islamization of Knowledge: Reflections on Priorities, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 28 (3). 15-34.
- Şeriati, A (1985). *Medeniyet ve Modernizm*. Çev. İ. Çakan. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Şeriati, A (1987). *İslam Nedir?* Çev. A. Seyyidoğlu. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Şeriati, A (1988). *Dine Karşı Din*. Çev. H. Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Tibi, B (1995). Culture and Knowledge The Politics of Islamization of Knowledge As a Postmodern Project, *Theory Culture & Society*, 5 (12). 1-24.
- Touraine, Al (2002) *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. H. Tufan, 4. Bsm., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ungureanu, D (2008). Between Islamism and Islam, *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 10 (1). 32-43.
- West, D (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Yavuz, H (2000). *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. İstanbul: Buke Yayınları.
- Zaidi, A (2011). *Islam, Modernity and Human Sciences*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zengin, M (2020). Bilginin İslamileştirilmesi Projesi; Öncüler, Yorumlar ve Çıktılar. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (1). 1-8.