

İSLÂM DÜŞÜNÇESİ VE MEDENİYETİNİN YENİDEN YAPILANMASI*

Bilginin İslâmileştirilmesi Akımının Analizi

Yazan : Dr. Mohammad Mumtaz Ali

Çev.: Doç. Dr. Ömer AYDIN*

ÖZET

Bu araştırmanın gayesi, başlıca iki amaca ulaşmaktır. İlk olarak, bilginin İslâmileştirilmesi akımının İslâmî düşüncenin yeniden yapılanmasına katkılarını açıklar ve gözler önüne serer. Bir felsefe ve akım olarak bilginin İslâmileştirilmesi, Herndon, Washington D.C., U.S.A.'da kurulmuş olan "Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü" tarafından başlatılan ve yönlendirilen İslâm ümmetinin entelektüel, metodolojik ve epistemolojik çabalarına işaret eder. İkinci olarak, bu araştırma bu akım tarafından istenen amaçlara ulaşmak için açıklanan ve benimsenen bazı görüş ve stratejileri inceleyecektir.

SUMMARY

RECONSTRUCTION OF ISLAMIC THOUGHT AND CIVILISATION

The aim of this paper is to attain two main objectives. Firstly, it explores and highlights the contributions of the Movement of Islamisation of Knowledge, towards the reconstruction of Islamic thought. The Islamisation of knowledge as a philosophy and movement refers to the intellectual, methodological and epistemological efforts of the Muslim ummah, initiated and engineered by the International Institute of Islamic Thought, based in Herndon, Washington, D.C., U.S.A. Secondly, the paper will examine some of the views and strategies that are expressed and adopted by the movement to achieve the desired goals.

* * *

"Yirminci yüzyılın iki ucu, bize İslâm dünyasının farklı iki fotoğrafını sunar. Bu yüzyılın başında Müslümanlar, karışık bir durumdaydılar. İslâm ülkelerinin pek çoğu sömürge güçlerinin kontrolü altındaydı. Osmanlı imparatorluğu küçük parçalara ayrılmıştı. Sonuçta dünya gücünün dengesi, Müslümanları politik kölelik, ekonomik bağımlılık, entelektüel ve kültürel durgunluk durumlarından dolayı ayıplayan Batı'nın lehine gelişmiş gibi

* Bu çevirinin aslı, "Reconstruction of Islamic Thought and Civilisation" başlığıyla *The Islamic Quarterly* (ed. Hamad A. Al-Majed, vol. XLIII, no. 1, First Quarter 1999, London, s. 21-36) içerisinde yayınlanmıştır.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

göründü. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Müslümanlar, bir dünya gücü olarak kabul ediliyordu. Savaşın sonra, belirsizlik ve önemsizliğe sürüklenme sürecinde olduğu göründü. İslâm düşmanlarından bazıları, onun tarihteki faslının kapatıldığı düşünülüyor; fakat İslâm'ın iç canlılığı politik güçlerle, entelektüel ve ekonomik bağımlılıkla yok edilemeyecek kadar güçlü olduğunu ortaya koydu. Mukavemet, canlanma içinde gelişti ve durum lehe dönmeye başladı. Şimdi yirminci yüzyılın son çeyreğinde İslâm dünyası, çok yürek parçalayıcı bir durumda olmasına rağmen umut verici bir fotoğraf sunuyor. Onara İslâm'ın öz kaynakları üzerine kurulu yeni bir düzen inşa etmek için artan bir istek vardır. Bu politik, ekonomik, kültürel ve entelektüel canlılık gösterilerinin temelinde yatan şey, büyük ölçüde zamanın problemlerine ve itirazlarına İslâm'ın çare olduğunun yeniden keşfedilmesidir. Kuşkusuz Müslümanların yüzyüze geldiği problemler çok büyüktür ve onların karşılaştıkları tehlikeler sayısızdır. Yine de, onların kaybettikleri durumu yeniden kazanmak ve dünyayı yeniden inşa etmeye katılmak için yaptıkları çabalarında yeni bir güven ve canlılık sergilemeleri yüreklendiricidir." ¹

Hurşid Ahmed'in bu uzun fakat samimi ifadesi, haklı olarak ihyacı akımların ve bilginin İslâmleştirilmesi akımının dünyanın farklı kesimlerinde, kendi farklı aktiviteleri dolayısıyla ortaya koydukları iç canlılık ve güvene işaret eder. İleride açıklayacağımız gibi, özellikle bilginin İslâmleştirilmesi akımının çıkışı, İslâm medeniyetini yeniden canlandırmak için çağdaş İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasıdır.

Bize göre çağdaş İslâm ümmeti, Müslümanların bütün çabalarına rağmen ağırlığı olan bir medeniyet değildir. Bunun temel sebebinin, çağdaş İslâm düşüncesinin bunalımında yattığı iddia edilir.² Çağdaş İslâm düşüncesi, genelde bir farklı ideolojiler kümesidir ve bu yüzden orijinallik arz etmez. Tek olabilir ve mümkün çözüm, bu akımın öncü düşünürleri tarafından ileri sürüldüğü gibi, Tevhidî paradigmanın yeni bir metodolojisi üzerinde İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasında yatmaktadır.³ Düşünce bu şekilde gelişerek yaratıcılığını ve

1 Khurshid Ahmad ve Zafar Ishaq Ansari, *Islamic perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi*, The Islamic Foundation, Leicester, 1979, s. 359-360.

2 Çağdaş İslâm düşüncesinin bunalımının entelektüel ve tarihsel köklerinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, Herndon VA: IIIT, 1993.

3 Her ne kadar bazı bilginler İslâmî metodolojinin bazı yönlerini ve konularını saptadıysa da, Abdul Hamid, İslâm düşüncesinin yeni bir metodolojisinin reformasyona acil ihtiyaç duyduğu konusunda ciddi bir tartışma meydana getirdi. O, haklı olarak İslâm ümmetinin çöküşünün İslâm düşüncesinin metodolojisinin yetersizliği ile nitelendirilebileceğini güçlü bir şekilde vurguladı. Abdul Hamid, bu konuyu ilk olarak 1975'te tamamlanan, *Towards an Islamic Theory of International Relations* isimli kitabında dile getirdi. Daha sonra aynı konu IIIT'nin no.1 serilerinde daha çok tartışıldı ve incelendi. Bkz. Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions of Methodology and Thought*, gözden geçirilmiş ikinci baskı, Herndon VA: HIT, 1993; ayrıca bkz. *First Principles of Islamic Methodology, Islamisation of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon VA, IIIT, 1989, s. 33-51.

içtihad ruhunu gösterecek ve bunun bir sonucu olarak modernitenin meydan okumalarına karşı koyacak güçte olduğunu kanıtlayacaktır. O, bizzat kendisini tarafından meydan okuma, barışçı ve adil bir medeniyetin örneği ve modeli olarak ayakta durabilir. Fakat bu kolay bir işi değildir; bunun ötesinde o, bütün Müslüman entelektüellerin birkaç nesil boyunca çaba sarfetmelerini gerektirir.⁴ Gelişen yeni bir metodolojinin bu meydan okuma işi, çağdaş İslâmî ihyâ akımlarının mirası içindeki bu yeni bilginin İslâmîleştirilmesiyle ilgili entelektüel ekol tarafından tanımlanmış ve kabul edilmiştir.⁵

Bu araştırmanın gayesi, başca iki amaca ulaşmaktır. *İlk olarak* o, bilginin İslâmîleştirilmesi akımının İslâmî düşüncenin yeniden yapılanmasına katkılarını açıklar ve gözler önüne serer. Bilginin İslâmîleştirilmesi akımının sadece yazılı eserler üreten olarak düşünülmesi ve sınırlandırılması görüşü, bize bu akıma karşı haksızlık yapılmış gibi gelmektedir. Bu yüzden biz burada iddia ediyoruz ki, bir felsefe ve akım olarak bilginin İslâmîleştirilmesi, Herndon, Washington D.C., U.S.A.'da kurulmuş olan "Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü" (*International Institute of Islamic Thought*) tarafından başlatılan ve yönlendirilen İslâm ümmetinin entelektüel, metodolojik ve epistemolojik çabalarına işaret eder. Bu enstitü, İslâm medeniyetinin yeniden canlanması için, sağlam ve bilimsel bir metodoloji temeli üzerinde İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasını savunur.⁶ *İkinci olarak*, bu araştırma bu akım tarafından istenen amaçlara ulaşmak için açıklanan ve benimsenen bazı görüş ve stratejileri inceleyecektir.

Yukarıdaki amaçlara ulaşmak için araştırma iki kısma ayrıldı. Birinci kısım, yirminci yüzyıl reform ve ihyâ hareketleri tarafından ortaya konulan İslâm düşüncesinin yeniden yapılanması konusunda İslâmî düşüncenin kısa özet bir analizini sunmaktadır. İkinci kısım, İsmail el-Faruki, Abdul Hamid, Ahmed Ebu Süleyman'dan Taha Cabir el-Elvani, İmaduddin Halil v.b.lerine kadar yeni bir düşünce ekolü olarak ortaya çıkan bilginin İslâmîleştirilmesi akımının eleştirel bir değerlendirmesine girişmektedir.

4 Taha Cabir el-Elvani, son zamanlarda bunu ayrıntılı olarak inceledi. Bkz. *The Islamisation of Knowledge: Yesterday and Today*, The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Bahar, C. 12, no. 2, 1995, s. 81-101.

5 Yasin Muhammed, haklı olarak bilginin İslâmîleştirilmesi ekolü âlimlerini ihyâci gelenek kategorisine dahil etmiştir. İsmail el-Faruki, Abdul Hamid, Taha Cabir, İmaduddin Halil, Yusuf el-Kardavi, Muhammed el-Gazzali, Cemal Berzenci, İshak Farhan gibi bazı öncü âlimler ve liderlerin İslâmî ihyâ akımlarından esinlendikleri doğrudur. Bunların bir kısmı, hâlâ dünyanın farklı bölgelerinde İslâm ihyâ akımlarının önderliğini yapmaktadırlar. Bu yüzden bilginin İslâmîleştirilmesi akımına, bir İslâm medeniyetinin inşası için geniş bir ihyâ perspektifinden bakmak zorunlu görünmektedir. Örneğin bkz. Yasien Mohammed, *Islamisation of Knowledge, A Comparative Analysis of Faruqi and Rahman*, Muslim Education Quarterly, C. 11, no. 1, 1993, s. 27-40; ayrıca bkz. *Indispensable Clarifications in Islamisation of Knowledge*, seri no. 1, s. 83-88.

6 Burada, çalışmaya katılan ve İslâm'ı tam bir hayat ve medeniyet sistemi olarak sunan ve bunu doğrudan veya dolaylı olarak bilginin İslâmîleştirilmesi akımının deneysel bir gerçeklik yapısı içinde tesis etmek isteyen bütün Müslüman âlimleri belirtmek önemli görünüyor.

İslâmi Düşüncenin Yeniden Yapılanması Meselesi Üzerine

Tarihin her döneminde İslâm ümmetinin kötü durumu, Müslüman düşünürler ve ihyâcılar tarafından tahlil edilmiş ve incelenmiştir; yhminci yüzyıl bunun dışmda değildir. İslâm medeniyetinin canlandırılmasıyla ilgili 20. yüzyılın Müslüman âlimlerinin görüşleri ve stratejileri, hem Müslüman hem de müslüman olmayan bilginler tarafından da ele alınmış ve incelenmiştir. Kendisini daha önceki dönemlerden ayıran 20. yüzyıl İslâm düşüncesinin bu analizinin önemli ve değerli yönü, 20. yüzyılın analistlerinin yaklaşımına özgü olmasıdır. Öyle görünüyor ki, analiz modellerinin bir çoğu, İslâm düşüncesinin analizi için uygun olmayan bir kriter kabul etmişti. Örneğin, İslâm düşüncesiyle ilgili son çalışmalar, çağdaş İslâmî canlanma fenomenini, reaksiyonel veya Batı karşıtı olarak değerlendirdi. Bazı âlimler, genellikle İslâm ümmetinin uyanışını modernliğin karşıtlığı veya Batı hegemonyasına bir yanıt olarak nitelendirdi. Bununla beraber, eğer biz çağdaş İslâmî canlanmayı kendi özel epistemolojik geçmişinde dikkatli bir şekilde inceleysek, İslâm ümmetinin bilinçlenmesinin gerçek gücünün temel olarak kendi içinden, yani kutsal metinlerin özel bir bağlamda özel bir metodoloji ile anlaşılmasından ileri geldiğini görürüz. Kutsal metinlerin, taraftarlarını ileriye doğru motive etmek için gerekli güç ve dinamizme sahip olması çok önemlidir.

Tarihin her döneminde gördüğümüz sonuç şudur: limler daima kutsal metinlere dönmek istemişlerdir. Aynı zamanda onlar, eski yorumları körü körüne taklit yerine, kutsal metinleri anlamak için gerçek yaratıcı çabaların olmasını istedikler. Örneğin İkbâl, İslâm ümmetini ve şartlarını kutsal metinler ışığında değerlendirdi. Bu yüzden o, 20. yüzyılda ilk olarak İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasını acil ihtiyaç olarak belirledi. O, Müslümanları yabancı fikir ve modellere uymaya karşı uyardı ve İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasını güçlü bir şekilde istedi. O, bir yandan Müslümanları İslâm düşüncesinin yeniden yapılmasına, öte yandan insanlık düşünce sürecini eleştirel olarak gözden geçirmeye özendirdi. O şöyle yazar:

*"Bizim görevimiz, insanlık düşünce sürecini dikkatli bir şekilde gözden geçirmek ve ona karşı bağımsız eleştirel bir tavır sergilemektir."*⁷

İkbâl ve Hint alt kıtasındaki Mevdudi, Ebu'l-Hasan Ali Nedvi gibi daha sonraki ihyâcı düşünürler ve Malik Nebi, Seyyid Kutup ve Arap dünyasındaki diğerleri, İslâm düşünce ve medeniyetinin durgunluğuna sebep olan faktörleri derin bir şekilde tahlil ettiler. Bir bütün olarak hepsi, İslâm ümmetinin çöküşüne katkıda bulunan şu dört faktörü tespit ettiler: İslâm ümmetinin evrensel mis-

⁷ Mohammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious in Islam*, Yeni Baskı, New Delhi, Kitab Bhavan, 1994, s. VI.

yonunu yerine getirmeyi ihmal, hilafetten monarşiye kötü geçiş, ictihad kapısının kapanması ve cihatı (birimin Allah rızası için çok gayret göstermesi ve çabalaması) ihmal. Ebu'l-Hasan Ali Nedvi, İslâm ümmetinin çöküşünün nedenlerini açıkladı ve İslâm toplumunun cihat ve içtihadan yoksun olduğunu iddia etti.⁸ Seyyid Mevdudi, İslâm ümmetinin derin tarihi bir analizinin temeli hakkında, cihat ve içtihad yoksunluğunun İslâm ümmetinin çöküşünün temel kaynakları olduğunu ileri sürdü. İktbal, "*İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılanması*" serisinin altıncı konferansı olan "*İslâm Bünyesinde Hareket Prensibi Tartışılması*"nda aynı görüşü açıkladı. O, şöyle dedi:

*"Öyleyse İslâm'ın yapısındaki hareket prensibi nedir? Bu cihat olarak bilinir."*⁹

İktbal, tarihte İslâmî hukuk süreci ve her dönemde yeni yorumlara ihtiyaç hakkında düşünüp taşınmanın İslâm dünyasının bilginleri ve liderlerinin sorumluluğunda olduğunu ileri sürdü. O şunları yazar:

*"Size tarihi bir fikir ve modern İslâm'da ictihad çalışmasını anlattım. Şimdi de, İslâm Hukuk tarihi ve yapısının, kendi prensiplerinin yeni bir yoruma imkân sağlamaya delâlet edip etmediğini göstermeye devam edeceğim."*¹⁰

İktbal gibi Mevdudi de kutsal metinlerin yeni bir yorumu sorununu ortaya attı. O şuna dikkat çekti:

*"Dünya tanınmayacak derecede değişti. Dünyada geçerli olan şartlar, görüşler, eğilimler ve teoriler tamamen değişti. Sosyal problemler ve konular çok değişti, fakat bizim dini liderlerimiz hâlâ beş veya altı yüzyıl önceki aynı eski şartlarda yaşıyorlar. Eğer onların liderlikleri onları yeni entellektüel, akademik ve uygulamalı konular ve problemlere rehberlik etmede başarısız olursa, o zaman çok tabiidir ki, taraftarları onları liderlikten uzaklaştıracaktır."*¹¹

Kendi özel bağlamında kutsal metinlerin yeni bir yoruma ihtiyacı olduğunu açıklayan Mevdudi, böylece yeni bir İslâm düşüncesi metodolojisinin geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu belirlemiştir. Ona göre, sadece fıkıhın prensipleri değil, fıkıh teriminin gerçek anlamının da yeniden gözden geçirilmesi kaçınıl-

8 Abu'l-Hasan Ali Nadwi, *Isani Dunia per Musalmanu ke Urooj-o-zawal ka asar* (Müslümanların İnsanlık Üzerindeki Etkisinin Artışı ve Azalışı), Damascus, IIFSO, 1977, s.191-200.

9 İktbal, *The Reconstruction*, s. 63.

10 İktbal, *The Reconstruction*, s. 63.

11 Sayyid Mawdudi, *Tanqihaaat*, New Delhi, Markazi Maktabi Islami, 1991. Bu kitabın 1934-1991 arasında birkaç baskısı yapılmıştır. Bu alıntı, Waqar Ahmad Gardezi and Abdulwaheed Khan tarafından "*West versus Islam*" (Lahore Islamic Publications, 1991, s. 180-181) adıyla çevrilen yeniden gözden geçirilmiş baskısından yapılmıştır.

mazdır. O, şunu ileri sürdü: Ne yazık ki fıkıh kavramı, sadece İslâm'ın şer'î prensiplerini anlamaya hasredilmiştir. O, gerçekte "fıkıh" kelimesinin Arapça'da anlamaya delalet ettiğini ve onun İslâm dinini anlama manasına geldiğini söyledi.¹² "Fıkıh" teriminin, İslâm'ı etkili yapılar ve sistemler şeklinde tesis etmek için deneysel bir gerçeklik olarak geniş bir İslâmî anlam ihtiva ettiği kesindir. Bu amaç için, bütün bilgi ve becerileri elde etmek gereklidir. İslâm dairesi dışında kalan hiçbir hayat alanı yoktur. Bu yüzden Mevdudi, özel İslâm düşünce metodolojisinin gelişmesini ister. O, İslâm ümmetinin yeniden yapılanması için doğru istikamet hakkında konuşurken, İslâm'ın temel kaynaklarından yararlanmanın uygunluğunu vurgular. Ona göre, gerçekte İslâm toplumu Kuran'ın ve Peygamber'in sünneti'nin buyruklarına ve İslâm alimleri ve fıkıhçıların Kur'ân ve Sünnet yorumları üzerine kurulmuştur. O şunları söyler:

*"Bu düzen tamamen yenilendi ve değişti. Şimdi ilk ve öncelikli önem, modern bilgin ve fıkıhçıların görüşlerine ve bulgularına, sonra Hz. Peygamber'in Sünneti'ne ve son olarak Kur'ân-ı Kerim'in öğretilerine ve buyruklarına verilmelidir. Bu yenilenmiş düzen, gerçekten İslâm'ı statik ve durağan bir duruma sokan çöküşten sorumludur."*¹³

Müslümanlar, bilgi ve rehberliği doğrudan İslâm'ın temel kaynaklarından aldıkları ve zamanlarının problemlerini özel düşünce ve samimi arayış vasıtasıyla ilâhi kılavuzluk ışığında çözmeye çalıştıkları sürece lider olmuşlardı. Fakat liderler ve âlimler, doğrudan Kur'an ve Sünnet'e yönelmeyi durdurdukları ve körü körüne imamların ve fakihlerin yorumlarına tabi oldukları zaman çöküş geçtiler. Onlar, önceki fakihlerin ve âlimlerin birkaç tarzda bize yardım ve rehberlik yaptığını, fakat bunların kutsal ve ezeli kaynaklar olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü bütün insan görüş ve bilgisinin daima insani sınırlılığa ve özel bir zaman ve döneme maruz olduğunu anlamadılar.¹⁴ Bu yüzden Mevdudi, ictihad ruhu temeline dayalı olarak yapılan yaratıcı araştırma, yeni buluşlar ve yeni âletlerin icat edilmesinin milletlerin doğru yolda geliştiğini ve ilerlediğini garanti ettiğini ileri sürdü.

Hem İkbâl hem de Mevdudi, bilginin farklı araçlarını ve kaynaklarını açıkladılar. Örneğin İkbâl, Kur'an'ın hem "enfüs" hem de "afâk"ı bilgi kaynakları olarak kabul ettiğini ileri sürdü.¹⁵ O, şunları yazar:

¹² O, "li yetefakkahu fi' d-dîn" âyetindeki bu kelimenin fiil halinin son dönemde yanlış anlaşıldığını ve bunun etkilerinin dinî eğitim sistemine ve Müslümanların hayatına yansıdığı iddia etti. Bundan başka, "fıkıh" terimi, bütün ruhu alınıp götürülmüş bir bilim dalı olarak sınırlandırılmış ve İslâm bir iskelet, 'ruhsuz bir dini şekil' olarak sunulmuştur. Bkz. Tevbe Suresi'nin Tefsiri, Mawdudi, *Towards Understanding the Quran*, Cilt: 3. Bu kitap, *Tefhimu'l-Kur'ân*'m Zafar İshak Ansari tarafından çevrilen ve yayımlanan şeklidir. Leicester, The Islamic Foundation, 1990, s. 273-274.

¹³ Mawdudi, *Tanqihaat*, English tr., s.181.

¹⁴ Mawdudi, *Tanqihaat*, English, tr., s. 182.

¹⁵ Iqbal, *The Reconstruction*, s.127.

"Kur'an'da sürekli akıl ve deneye başvurma ve insan bilgisinin kaynaklarının Tabiatı ve Tarihte yattığını vurgulama, aynı kesinlik fikrinin farklı görünümüdür."¹⁶

İkbal, Avrupa'nın kendi bilimsel metodunun İslâmi kaynaklı olduğunu anlamakta çok geç kaldığını söyler. "İbn Hazm, Scope of Logic (Mantığın Alanı) isimli eserinde bir bilgi kaynağı olarak duyu algısını vurgular; İbn Teymiyye ise, Refutation of Logic (Mantığın Reddi) isimli eserinde tümevarımın tek güvenilir delil şekli olduğunu gösterir. Böylece gözlem ve deney metodu ortaya çıktı."¹⁷ Gerçekte Kur'an, mensuplarından ontoloji ve kozmolojinin her ikisinin veya birinin bilgisini elde etmek için genel deneysel eğilim oluşturdu. Bu yüzden, deneysel metodun Avrupa'nın icadı olduğunu kabul etmek bir hatadır. İkbal, duyunun Kur'an'ın fuâd veya kalp dediği şeyin yeteneğiyle desteklendiği takdirde Hakk'ın tam algısının elde edilmesinin mümkün olacağını söyler.¹⁸ Son olarak İkbal, "Avrupa'nın nasıl düşündüğünün bağımsız bir ruhla incelenmesinin gerekliliğini ve onun tarafından ulaşılan oldukça ileri sonuçların, gerekirse İslâm'da teorik düşüncenin yenilenmesi ve yeniden yapılanmasında bize yardım edebileceğini"¹⁹ hatırlattı.

İkbal gibi Mevdudi de, bilginin kaynaklarını ve aletlerini tanımladı. Mevdudi'ye göre *sema*, *basar* ve *fuâd* bilginin aletleridir. Kur'an'da bu kelimeler çok geniş anlamda kullanılırlar. *Basar* (görme), kişisel gözlem yoluyla bilginin kazanıldığına delalet eder; *sema* (işitme), farklı konulardaki eski ve modern eserleri okuma ve anlama yoluyla bilgi sağlar; *fuâd*, *sema* ve *basara* dayalı sonuçlara varma ve ulaşma anlamına gelir. Bu yeteneklerden tam olarak yararlanmayan kimseler geride kalır, bunları kullanan kimseler ileri gider.²⁰ Mevdudi, bilgi kaynaklarını açıklarken iki farklı dünya tespit etti. O, insanın iki tür eşya arasında ayrım yapma zorunda olduğu tezini ileri sürdü. İnsanın duyularıyla algılayabileceği şeyler vardır ve o, duyular vasıtasıyla bir bilgi yığını toplayarak ondan kurallar çıkarmak için düşünce, delil, gözlem ve deney yardımıyla bu bilgiyi tasnife başlayabilir.

İkinci eşya kategorisi aşkındır, onun algısının ötesindedir. Anlamaya gücünün yetmediği şeyleri, ölçekler tarafından tartılamayan ve ölçülemeyen şeyleri, sahip olduğu bilgi elde etme vasıtalarını zorla kullanarak keşfedemez. Bu yüzden o, filozofların ve bilim adamlarının bu konudaki teorilerinin bilginin sa-

16 İqbal, *The Reconstruction*, s.126.

17 İqbal, *The Reconstruction*, s.129.

18 İqbal, *The Reconstruction*, s.15.

19 İqbal, *The Reconstruction*, s. 8.

20 Mawdudi, *Mawdudi on Education*, çev. S. M. A. Rauf, Karachi, Islamic Research Academy, 1988, s. 56-57.

hasma girmeyen sırf samlar olduğu sonucuna ulaştı.²¹ O, bilimsel olgular ile bilimsel teoriler arasında açık bir ayrım yapar. O, birinciyi kabul eder, sonrakini reddeder. Aynı şekilde o, bilimsel araştırmanın deneysel çalışma ile entelektüel aktivitenin bir bileşimi olduğunu ileri sürdü. O, bizim fiziki dünyaya ait bilgimizin sadece duysal deneyimlerimizin tanımlaması sonucu olduğuna inanan görüşü reddeder. O, bütün gözlemsel ve deneysel aktivitelerimizin temel olarak önceki düşüncelerimizden etkilendiğini ileri sürdü. Ona göre, deneysel verileri yorumumuz ve gerçekle ilgili görüşümüz önyargılardan kurtulmuş değildir. Bu yüzden o, smıf deneysel veriler diye bir şey olmadığını güçlü bir şekilde vurguladı. Günümüz Müslümanları bu farkı anlayacak ve görececek durumda değildir. Çünkü onların akılları ve düşünceleri bir çerçevede kalıplandırılmıştır. Onlar, batılı fikirleri eleştirel bir akılla yargılayamazlar, doğru ve yanlış arasında ayırım yapamaz ve doğru tarafı tercih edemezler. Bu yüzden o Müslümanlara bağımsız düşüncelerini, görüşlerini kendi öz dedüksiyonlarına dayalı olarak formüle etmelerini öğütledi. Bundan başka o, Müslümanların hayatın gerçeklerine bir Müslüman gözüyle bakmaları, Müslüman tarzında düşünceleri gerektiğini vurguladı. Bunu başarmak için onlar özgür ve bağımsız düşünürler yetiştirmek zorundadırlar. İslâm bugün bir rönesansa ihtiyaç duymaktadır. Geçmişteki Müslüman âlimlerin ve düşünürlerin eserleri ve araştırmaları, bugünün problemlerini çözmeye yeteri kadar rehber ve yardımcı olamaz. Eğer İslâm dünyaya liderlik edecekse, batının materyalist medeniyetinin felsefi kurumları ile İslâm arasında ayırım yapabilen düşünürler ve araştırmacılar yetiştirmelidir. Çağdaş Müslüman âlimler, günümüz dünyasına yön vermek için İslâm ümmetini canlandırabilecek saf İslâmi düşünce üretmelidirler. Onlar, kendi dünya görüşlerine dayalı İslâm felsefelerini, İslâmi tabii ve sosyal bilimlerini geliştirmelidirler.²²

Yukarıdaki bütün tartışmalar açıkça göstermektedir ki, birçok İslâm düşünürü ve ihyâcısı, İslâm ümmetinin kendi özel bağlamındaki rahatsızlığım teşhis etti. İslâm ümmetinin medeniyet buhranı, İslâm düşüncesinin buhranı içinde tanımlandı. Bu yüzden, İslâm medeniyetinin buhranının tedavisinin temel olarak entelektüel düzeyde yattığı öne sürüldü. İslâm düşüncesinin reformasyonu, *ictihad* kapısı tekrar açılırsa başarılabilir. İslâm düşünürlerinin temel gerekçesi, son zamanlarda Abdul Hamid'in de kabul ettiği gibi, düşünce ve medeniyet arasında tam bir ilişki bulunmayışı idi. O, 'düşüncenin önemli bir düzeyde çalışan bir unsur olduğunu, gerçek sonuçlar üretmek için herhangi bir anlayış veya programı nitelendiren bir şey olduğunu'²³ söyler. Böylece biz, Müslüman düşünürlerin çoğunun zamanımızın bütün tabii meydan okumalarının entelektüel olduklarını

21 Bkz. Mawdudi, *The Message of The Prophet's Seerat*, Delhi, Hindustan Publications, s. 2-3.

22 Mawdudi, *Tanqihaat*, English tr., s. 14-16 ve 87.

23 Abdul Hamid, *Crisis*, s. 159.

ve bunların akıllı ve uygun bir şekilde içtihat ruhuna dayalı olarak entelektüel bir seviyede tespit edilmesi ve çözülmesi gerektiğini anladıklarını söyleyebiliriz. Bu da, daha başlangıçta İslâm ümmetinin entelektüel boyutun önemini ve değerini hissettiklerini, vurguladıklarını, hatta bir ölçüde tartıştıklarını göstermektedir. Fakat daha somaki olaylar ve genelde İslâm ümmetinin şimdiki durumu, özelde İslâm ihya akımlarının şartları; tedrici olarak entelektüel boyutun öneminin anlaşılmasının sosyo-politik bir şemsiye altında belirsizleştiğini göstermektedir. Sebepler açıktır. Her ne kadar İslâm düşüncesi ve metodolojisinin ilk etapta belirlenen reformasyona ihtiyacı varsa da, o ne ciddi bir şekilde araştırıldı ve tartışıldı; ne de etkili ve mekanizmalara ve yapılara dayanarak ortaya konuldu. Hatta metodolojinin kusurları bile ayrıntılı olarak açıklanmadı.

İkbal'in, Kur'an'ın mensuplarında deneysel bir tavır istediğini hatırlatmasına rağmen, Müslüman entelektüeller, akademisyenler ve bilginler, açık bir şekilde kutsal metinleri ve insan fenomenini araştırmak için deneysel vasıtaları tedarik edecek bir durumda değildir. Müslüman bir araştırmacının İslâm düşüncesinde, tabii bilimlerde ve insan bilimlerinde emprizm ve pozitivismin prensiplerini nasıl elde edebileceğini ve pragmatik prensiplerden nasıl yararlanabileceğini detaylı bir şekilde incelemek ve araştırmak bir ihtiyaçtır. Geliştirilebilecek insan bilimlerinde İslâmî bir disiplin üzerinde kanıtlanabilir öncüller sağlayabilen bir İslâmî metodolojinin prensipleri nelerdir? İslâm epistemolojisinin prensipleri ne olmalıdır? Çünkü, eğer biz İslâm düşüncesini politik bilim içinde geliştiriyorsanız, o zaman modern millet-devlet teorisinin zamanımızda bir İslâmî devlet teorisinden farklı olduğunu açıklamak zorundayız. Bütün bu cevaplar, sistematik ve bilimsel bir tarzda verilmiyordu. Hatta bugün biz, İslâm dünyasındaki modern İslâmî üniversitelerde kullanılabilecek İslâmî kökenli ders kitaplarına sahip değiliz. Biz öğretmenler olarak biliyoruz ki, hiçbir eğitim sistemi özel program ve müfredatı olmaksızın başarılı olamaz.

Bilginin İslâmîleştirilmesi Akımının Analizi

Bilginin İslâmîleştirilmesi akımının öncü bir düşünür ve lideri olan Abdul Hamid'e göre, İslâm ümmetinin yeniden şekillenmesi için, değişiklik kendi içinden gelmeli, ümmetin inançları ve değerleri üzerinde olmalıdır. Yeniden şekillenme, entelektüel bir seviyede, özellikle İslâmî amaçları birleştiren aklî prensiplere ve yaklaşımlara dayalı düşünce için disipline edilmiş ve sistematik bir metodolojinin gelişmesiyle başlamalıdır.²⁴ O, güçlü bir şekilde vurgulamaktadır ki, eğer İslâm düşüncesi yeniden şekillendirilirse, İslâm ümmeti medeniyetin zorlu problemlerini çözmeye muktedir olabilir. Ne yazık ki, reform süreci özel-

24 Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory*, s. XVI

likle entelektüel reform, İslâm liderliğinin durağan yapısı, korkuları ve cehaleti yüzünden engellendi. Bu yüzden bize göre o, İslâm düşünce teorisinin ve İslâm toplumunun yeniden şekillenmesinin yeni bir başlangıcını teşvik etmenin zorunlu olduğunu iddia eder.²⁵ Bize göre, bilginin İslâmleştirilmesi akımı bu açıdan incelenirse benimsenebilir. Bu akımın diğer bir öncü lideri olan Taha Cabir el-Elvani, son zamanlarda bilginin İslâmleştirilmesi akımının İslâm medeniyetinin canlanması için İslâm düşüncesinin gelişmesini sağlayacak entelektüel ve metodolojik bir akım olarak görülmesi ve anlaşılması gerektiğini açıkladı. Onu sınırlı bir anlamda akademik bir çalışma olarak görenler ve düşünenler ve onu sadece özel ders kitaplarının üretimiyle sınırlandıranlar, ona adaletsizlik yapar.²⁶ Bilginin İslâmleştirilmesi çalışma plânının ikinci baskısında bu şu şekilde açıklanmıştır:

*"O, ümmetin mirasının temel kaynaklarına bir giriş yaparak İslâm düşüncesi ve metodolojisini yeniden güçlendirmeyi gaye ediniz. Aynı şekilde, onun amacı hayat ve medeniyetin bütün alanlarında dinamik aksiyon için sağlam çağdaş İslâmi bir temel inşa etmek için insan bilgisinin (sosyal, fiziksel veya pratik olarak uygulanan) çeşitli branşlarında İslâm düşüncesinin üstünlüğünü sağlamaktır. Bunun anlamı şudur: Entelektüel alanda reformasyon için çeşitli manevi ve maddi kaynaklar sağlamak için dikkatli davranmalıyız. Şunu hatırlatmak önemlidir ki, düşünce ve metodolojinin reformasyonu olmadan ve samimi ve açık vizyon olmayışından bütün çabalar başarısız ve bütün emekler faydasız olmak zorundadır. Bu, İslâm medeniyetinin keyfiyetidir ve bunlar ondan önce gelişmiş ve ilerlemiştir."*²⁷

Bu yüzden bilginin İslâmleştirilmesi akımı, medeniyet inşası için doğal olarak epistemolojik veya metodolojik bir akım olarak ele alınmalıdır. Bu akımın öncü düşünürlerinin yukarıdaki ifadelerine bakarak, bize öyle geliyor ki bu, bazı Müslüman bilginler tarafından yanlış anlaşıldığı gibi, sadece batılı sosyal bilimlerin eleştirisinden doğmadı.²⁸ Bu yüzden biz, bunu sadece sosyal bilimin İslâmleştirilmesi ya da ders kitaplarının üretimi ile sınırlanmaması gerektiğini içten hissediyoruz. Biz bu çeşit kısır anlayış için herhangi bir sebep göremi-

25 Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory*, s. XVII.

26 Taha Jabir, *Islamisation of Knowledge: Yesterday and Today*, s. 81.

27 *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 85-86.

28 İslâm ihya akımları ve bilginin İslâmleştirilmesi akımı, genellikle reaksiyonel veya batı karşıtı akımlar olarak yanlış anlaşılmıştır. Bize göre bu yanlış kavrama, yenilmiş bir zihniyetin ifadesidir ki, bu batı medeniyetinin zahiri şaşaasının gözlerini boyadığı ve hala bir meydan okuma olarak zihniyet yüксеlebilen İslâm'ın dahili canlılığını anlayamayan zihniyettir. İnsan medeniyetini yeniden yapılandırmak, belirli bir zamanda herhangi bir meydan okumaya karşı değil, bütün zamanlar için Müslümanın evrensel bir görevidir.

29 *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 84.

yoruz. Bunun aksine, bize öyle geliyor ki, o geniş bir kavramdır ve "Bilginin İslâmleştirilmesi" genelde sadece "İslâmleşme"nin temel bir görünümü tanımlıyor, bütünüyle bilginin İslâmleştirilmesi, bireyler ve toplum için, düşünce ve aksiyon için, eğitim ve pratik için, bilgi ve organizasyon için, yöneticiler ve yönetilen için, bu dünya ve gelecek dünya için geniş ve normatif çatıdır.²⁹ En geniş anlamıyla 'İslâmleşme, insan hayatı, medeniyet ve insan dönüşümü için bir çatı anlamındadır.³⁰ Taha Cabir'e göre, bilginin İslâmleştirilmesi akımına katılanlar, entelektüel girişimlerin çok önemli ve kompleks bir aktivite gösterdiğini ve bunların meyvelerinin on yıllarca hatta nesillerce görülemeyeceğini anladılar.³¹

Bu akım, bilginin İslâmleştirilmesi için, çok önemli bir boyut olarak entelektüel boyutu tespit etti. Çağdaş İslâm ümmeti, entelektüel bir krizden zarar görmekte ve buna metodolojik kriz sebep olmuştur. Kutsal metinleri, Kur'an ve Sünnet'i, sosyal ve doğal olguyu anlamak için eski bilginlerimiz belirli prensipler geliştirdi ve bu prensipler değişen durumlara göre ne iyileştiriliyor ne de değiştiriliyordu. Bu, entelektüel durgunluğa neden oldu. Bunun sonucu olarak geleneksel metodoloji yetersiz hale geldi.³² Bize göre bu problemin üstesinden gelmek için ilâhi olan ile insani olan arasında açık bir ayırım yapmak zorunludur. Onlar ileri sürüyorlar ki, hepimiz Kur'an ve Sünnet'in ilk öğretilerine dönmeye ihtiyaç olduğunda müttetikiz; fakat bir kaçımız gerçekten anladı ki, bunun pratik anlamda nasıl başarılabileceğini belirlemek kolay bir konu değildir. Çünkü gerçek mesele prensiplerin ve değerlerin yokluğunda yatmaz; asıl gerçek mesele onların yaklaşmaya başladığımız zaman ortaya çıkar ve bu metodoloji meselesine dahildir.³³

Burada iki mesele görüyoruz. Birincisi, biz kutsal metinlerle onların insani anlaşışşı arasında açık bir ayırım yapmaktan sorumluyuz. İkincisi, bu metodolojinin insan çabasının sonucu olduğunu, bu yüzden gözden geçirilmeye mahkum olduğunu anlamak zorundayız. Bu anlayış yoksunluğu yüzünden, İslâm ümmetini girdaba sokmuş olan entelektüel anarşiye karşılık olarak ortaya çıkmış olan yakın geçmişin güçlü entelektüel akımları, henüz kendi ilk amaçlarını, bir medeniyet olarak İslâm ümmetinin yeniden canlanmasını başaramadılar. Gerçekte, çeşitli akımlar tarafından ileri sürülen yeni çözümlerin kendileri bir tartış-

30 *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 87.

31 *Taha Jabir, Islamisation of Knowledge: Yesterday*, s. 82.

32 Bkz. Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory*, Bölüm: 3 ve *Crisis in the Muslim Mind*.

33 Bkz. IIIT ve Kuveyt Evkaf Bakanlığı tarafından ortaklaşa düzenlenen "Çağdaş Dünyada Değişim Metodolojileri" semineri tutanakları. Bu seminer Kuveyt şehrinde 24-26 Ocak 1994'te yapıldı. Seminerin kısa bir raporu için bak. Yusuf Talal DeLorenzo, *Methodologies of Change...*, AJISS, C. 11, no. 2, Yaz, 1994, s. 269-271.

ma ve münakaşa konusu olmuş ve sonuçta bir çok probleme sebep olmuştur.³⁴ Bu yüzden İslâm düşüncesi metodolojisinin standardizasyonuna ihtiyaç çok acil ve çok zorunlu bir hale geldi. Geleneksel İslâmî metodoloji, kendi analizi ve araştırması içinde bilimsel bir yaklaşımla belirlendi. Geleneksel metodoloji ele aldığı meseleleri araştırırken analitik, deneysel ve nicelikli yaklaşımlara dikkat etmedi.³⁵

Bundan başka, İslâmî görüş ve bakışın çağdaş yaşamın gerçekleriyle entegre olması için analitik, eleştirel ve karşılaştırmalı yaklaşımları kullanarak yeni bir metodoloji geliştirmeye acil bir ihtiyaç olduğu iddia edilmektedir. Gelişme ve değişme sayesinde İslâmî vizyon çağdaş hayatın problemleri ve zorluklarının çözümü üzerinde yoğunlaşmalıdır.³⁶ Bu amaç için ihtiyaç duyulan şey, kutsal metinlerin ve sosyal gerçeklerin geniş olarak anlaşılmasıdır. Bu da doğru bir metodoloji gerektirir. İslâm ümmetinin çöküşünün nedenlerini araştıran Abdul Hamid'e göre temel sebep, İslâm düşüncesinin metodolojisinde yatar.³⁷ O, sağlam ve tutarlı bir metodoloji geliştirebilirsek medeniyet bunalımını çözebileceğimizi iddia eder. İktbal gibi o da, ictihad metodolojisini ayrıntılı olarak inceledi. İktbal, mekanizm ve ictihadın yapısı sorununu ortaya attı. İktbal'e göre modern zamanlarda ictihad hakkı, sadece ulemâ sınıfına tahsis edilmemeli, aksine herkese açık olmalıdır. Abdul Hamid de, icmâ meselesini inceledi. İktbal gibi ona göre de, o artık ulemânın ayrıcalıklı hakkı değildir.³⁸

Bundan başka Abdul Hamid, "bir taraftan usûlün çağdaş dar gelenekçi uygulaması, diğer taraftan hadisin yetkinliği sorunu üzerindeki modernist ve oryantalist vurgu, sadece bizi modern İslâm düşüncesinin temel problemi olarak görünen şeyden uzak tutabileceğini"³⁹ açıkladı. O, geleneksel metodolojinin zaman boyutu sorununu ortaya attı. Ayrıca, metodolojinin sistemleştirilmesinde deneysel bir yaklaşım kullanılmasını vurguladı.⁴⁰ Abdul Hamid, zamanımızın sosyal gerçeklerini kendi özel bağlamlarında anlayabilmemiz için bunun gerekli olduğunu ileri sürer. Bu fitri İslâmî sosyal ilimler ve İslâm toplumunu ayırtmayı geliştirmemizi gerektirir. Sosyal, organizasyonel ve kültürel geriliğe sebep olmuş olan bu ihmal, sonunda ümmetin çöküşüne ve yıkılışına neden oldu.⁴¹ Burada Abdul Hamid'in, Kur'an tarafından yoğunlaştırıldığı gibi, *ilmel-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakkal-yakîn*in anlaşılması kadar *sema', basar ve fuâd* yeteneklerinin

34 Taha Jabir, *Ijtihad*, Herndon VA. IIIT, 1993, s. 16.

35 *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 116.

36 *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 90.

37 Bkz. Abdul Hamid, *Crisis in the Muslim Mind*.

38 Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory*, s. 86.

39 Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory*, s. 65.

40 Daha fazla ayrıntı için bkz. Abdul Hamid, *Towards an Islamic Theory*, s. 63-96.

41 Abdul Hamid, *Crisis in the Muslim Mind*, s. 44.

tam kullanımını vurguladığını görüyoruz. Bize göre, toplumun genel organizasyonu ve vurguladığını görüyoruz. Bize göre, toplumun genel organizasyonu ve otorite, hükümet, halifelik ve siyaset meseleleri üzerinde ciddi entelektüel çalışmalar ortaya koymak zorunludur. Burada o, Mevdudi'nin önemli bir gözlemine işaret edeceği bağlamın dışında kalmayacaktı. O, sadece batılı sosyal biliminin eleştirel çalışmasına ihtiyaç olduğunu vurgulamadı; dahası toplumun farklı yönleriyle ilgili Müslüman uzmanları, İslâm toplumu ve devletinin organizasyonu için pratik modeller ve yapılar geliştirmeye davet etti. O, sahasının pratik modeller ve yapılar geliştirmeye uygun olmadığını açıkça söyledi. O, meşhur kitaplarından biri olan "*Islamic Law and Constution* (İslâm Hukuku ve Anayasa)"un sonlarına doğru, her ne kadar özel bir zaman ve mekân bağlamında onları geliştirmek ve açıklamak, özel terimler kullanmak siyaset bilimi ve yönetimi üzerinde uzman olanların sorumluluğunda ise de, bu kitapta genel olarak politik sistemin İslâmi prensiplerini yazdı.⁴² Abdul Hamid de, sosyal hayatın düzenlenmesinin öneminden dolayı, sosyal bilimlere ihtiyacı vurgular. O, ilmi araştırmalar ile bütün ilmi bilginin öncülleri ve geliştirilmiş teorileri arasında kesin bir ayırım yapar. O, her bir ilmi alana ve disipline ait öncüler ve metodolojik problemler olduğunu" söyler.

Abdul Hamid, Müslüman bir âlimin kendi bilimsel araştırmalarını geliştirebileceği bu öncülleri tam olarak belirlemeyi çağdaş Müslüman bir âlimin sorumluluğu olarak görür.⁴³ İsmail el-Faruki tarafından geliştirilen "İslâmi Metodolojinin İlk Prensipleri", bu genel öncülerin formülasyonuna doğru atılmış ilk adımlardır.⁴⁴ Ayrıca o, bu genel öncüllerin İslâmi sosyal bilimleri batılı sosyal bilimlerden ayırmak zorunda kalacağına vurgular. Yine o, ampirizm ile ampirik araçlar ve tavırlar arasında kesin bir ayırım yapar. O, bilimsel bilginin otantik kaynakları olarak pozitivist araçları, gözlemi ve deneyi olan bir ampirizmi kategorik olarak reddeder; fakat İslâmi sosyal bilimlerin inşası için ampirik bir yaklaşımı güçlü bir şekilde savunur. Bilginin İslâmileştirilmesinin düzenlenmesinde batılı sosyal bilimlerin birinci derecede önem arzemesinin nedenleri açıktır. Onlar, sadece genel öncülleri sağlamazlar, bundan öte dünya görüşünü geliştiren şeylerdir.

*"Batı medeniyetinde olduğu gibi, bir çok bilim ve onların hipotezleri, insanı tanımlamasını, ideallerini hayattaki amaçlarını ve nihai gayesini belirler."*⁴⁵

42 Mawdudi, *Islamic Law and Constution*, Lahore, Islamic Publications, s. 252.

43 Abdul Hamid, *Crisis in the Muslim Mind*, s. 123.

44 Daha fazla ayrıntı için bkz. *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 33-56.

45 *Islamisation of Knowledge: General Principles*, s. 73; İmaduddin Khalil, *Islamisation of Knowledge: A Methodology*, Herndon HITT, 1194, s. 6; ayrıca bkz. Taha Jabir, *Islamisation of Knowledge: Yesterday and Today*.

Bilginin İslâmileştirilmesi yazarlarına göre (seri no. 1), psikoloji, sosyoloji ve antropoloji bir yandan sosyal diğer yandan insani bütün bilimlerin teorik temelini sağlar. Bu, akımın bütün önemi sadece sosyal bilimlere (psikoloji, sosyoloji ve antropoloji) verdiği anlamına gelmez. Fakat o, İslâmileşmenin kendi düzeninden, tabii bilimler gibi herhangi bir bilgi branşını içine almıyor değildir.

Bilginin İslâmileştirilmesi akımı tarafından tespit edilen diğer önemli bir boyut dikkatimizi çekmektedir. O da, İslâm düşünce mirasının eleştirel analizinin zorunluluğudur. Biz burada diğer insanlık mirasına eleştirel olarak bakmak zorunda kaldığımız gibi, buna da eleştirel olarak bakmak zorundayız. Genellikle İslâm âlimleri, geçmiş âhlimlerimizin görüşlerine saygılı bir tavır geliştirdiler veya yukarıdaki tenkitçiliği göz önünde bulundurdular. Böyle bir tavır İslâm düşüncesinin gelişmesine tahmin edilemez bir zarar verdi. Bize göre bilgi mirasımızın bütün branşları içindeki entelektüel mirası yeniden dikkatli bir şekilde incelemek zorundayız. İslâm düşüncesinin çağdaş araştırmacıları, ilk olarak İslâm mirasına eleştirel olarak bakmak, onda neyin gerçekten İslâmi olduğunu belirlemek ve onu İslâmi olmayan unsurlardan ayırmak zorunda kalacaktır. Biz, bilimsel değere sahip, günümüze ve geleceğimize etki etmeye müsait mirasımızda İslâmi bir öz farketmek ve görmek zorundayız. İslâmi unsurların temelinde yatan Grek, İran, Hint, Yahudi ve Hıristiyan orijinal yabancı unsurları ayırmak için İslâm mirasının eleştirel çalışma için açık bir alan olduğu iddia edilmektedir. Bu mirasın bütün materyali, İslâmi unsurlar bu zamana uygulanabilmesi için eksik ise de çağdaş İslâm düşüncesiyle birleştirilemez. Bu bağlamda Taha Cabir, eski âhlimlerimizin görüşlerine kutsal bir yer verme eğilimine karşı çıktı. O, şiddetli bir şekilde bu mirasa körü körüne uymayı reddeder. Bu mirastan yararlanmak için, bu mirasın sistematik ve eleştirel bir araştırması zorunludur. Bu yüzden bu zengin mirastan uygun bir şekilde yararlanmak için özel bir metodoloji gereklidir.⁴⁸ Taha Cabir, temel tenkidin kutsal metinlere olması gerektiğini savunur. Burada o, temel bir prensip koyar: Kutsal metin tarihi bağlamın üstündedir, fakat onun insani yorumu tarihsel eleştiriye müsaittir. Bu yüzden, hem eski icthad ve hem de kutsal metinlerin yorumu eleştiriye açıktır. Burada bu mirasa karşı eleştirel ve pragmatik bir tavıra ihtiyaç vardır. İslâmi olan ve günümüzde uygulanabilir olan her şey faydalıdır ve özümsemelidir. Oysa İslâmi olmayan ve günümüze uygulanamayan her şey de faydasız sayılmalı ve atılmalıdır.⁴⁹ O, çağdaş âlimleri geçmişin mirasını bu günümüze ve geleceğimize yönlendirmede

46 İmaduddin, *Islamisation of Knowledge: A Methodology*, s. 10.

47 İmaduddin, *Islamisation of Knowledge: A Methodology*, s. 11.

48 Yasien Mohammed, *Islamisation of Knowledge: A Comparative*, s. 29.

49 Taha Jabir, *Fikr-e-Islami ki Islah* (İslâm Düşüncesinin Reformu), Urduca'ya çeviren: Shafeeq ur Rahman Nadwi, New Delhi, Kazi Publishers, 1994, s. 73-90.

yeterli olarak görmemeleri konusunda uyardı.⁵⁰ O, içtihadın mutlak bir zorunluluk olduğunu vurgular. Ona göre içtihad, miras eleştirel olarak incelenmedikçe mümkün değildir.

Bundan başka o, içtihadın sosyolojik olgulara, bunların âlimlerine, zâti unsurlarına ve idari kuralları ve prensipleriyle ilişkilerine ait geniş ve eşsiz bir İslâmi anlayışı üretecek olan kesin bir İslâmi metodoloji olarak araştırılmasına ihtiyaç olduğunu söyler. Müslümanlar içtihad sayesinde İslâm düşüncesinin krizini belirleyebilen ve böylece çağdaş dünyanın birçok problemine alternatifler sunan, yeni özel bir metodolojik yapı inşa edebilecektir.⁵¹

Bilginin İslâmileştirilmesi akımının bazı yönlerine ait yukarıdaki kısa çalışma, İslâm ümmetinin entelektüel öneminin kendi özel bağlamında kavramlamayacağına, ona ciddi şekilde dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. İslâm ümmetinin entelektüelleri arasında İslâm medeniyetinin yeniden yapılanması için İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasına acil ihtiyaç olduğu konusunda fikir üreten ve tutarlı bir tartışma ve münakaşa doğdu. İİT tarafından organize edilen ulusal ve uluslararası konferanslar bu gerçeğe tanıklırlar. Böylece bu akım, İslâmi bir metodoloji geliştirmek için İslâm ümmetinin çok yoğun ve sıkı çabalarını gerektiren birçok sorun ve problemin bulunduğu gerçeğinin farkındadır. Bu yüzden biz, İslâm ümmetinin entelektüel aktivitelerinin varoluş şartını daha iyi duruma sokmak için, İslâm ümmetinin bütün kesimleri toplumda sosyo-politik değişiklik meydana getirmek için kurumsal stratejik bir adım olarak entelektüel boyutun önemini anlamaları gerektiğini güçlü bir şekilde hissediyoruz. Hepimizin sosyo-politik değişim stratejilerini gözden geçirmemiz kaçınılmazdır. Stratejilerimizdeki düzensizlikleri kontrol etmek zorundayız. Sosyo-politik boyut, entelektüel boyut pahasına vurgulanamaz veya tersi de olamaz. Biz sosyo-politik veya ahlâki ve ruhi aktiviteleri entelektüel ve eğitimsel alandan daha çok vurguluyorduk. Oysa Hz. Muhammed, ilk başta okumayı, düşünmeyi ve insanları Hakk'a davet etmeyi, ondan sonra sosyal ve politik stratejiler yoluyla onu tesis etmeyi istedi. Bu yüzden İslâm düşüncesi güçlü bir şekilde gelişmeden, İslâm ümmetinin karmaşık problemlerini çözemeyeceğimiz bize uygun gibi görünüyor. İslâm ümmetinin entelektüellerinin ve aktivistlerinin dikkatini çekmek için, bilginin İslâmileştirilmesi akımının bir yaratıcı ve içtihadî düşünce atmosferi oluşturması önemli görünüyor. İctihad çağrısı geniş bir entelektüel eğilim olmadıkça, ümmetin dünya medeniyeti için herhangi bir yarar, katkı yapabilmesi az bir ümittir.⁵²

50 Taha Jabir, *Fikr-e-Islami*, s. 84.

51 Taha Jabir, *Ijtihad*, s. 84.

52 Taha Jabir, *The Crisis of Thought and Ijtihad*, AJISS, C. 10, no. 2, 1993, s. 234.

Sonuç

Sonuç olarak, İslâm ümmetinin entelektüel krizinin, ümmetin ilk düşünür ve liderlerinin bir çoğu tarafından belirlendiğini, fakat buna yeterli derece önem atfedilmediğini söyleyebiliriz. Bu çalışma, entelektüel ve eğitimsel daha özel olarak epistemolojik ve metodolojik aktivitelerin İslâm medeniyetinin ihyâsı için hayati olduklarını ileri sürer. Bununla beraber o, İslâm ümmetinde olumlu ve anlamlı bir değişim meydana getirmek için İslâm ümmetinin entelektüel, eğitimsel ve sosyo-politik aktivitelerine katılan herkesin arasında daha büyük işbirliği ve anlayış olması gerektiğini önerir.

Bütün bunlar, bize göre İslâm medeniyetinin yeniden doğuşu için İslâm düşüncesinin yeniden yapılanmasının ön koşul olduğunun anlaşılması ve kabul edilmesi gerektiğine delalet eder. Bu yüzden o, Abdul Hamid Ebu Süleyman tarafından ileri sürüldüğü gibi,⁵³ İslâm ümmeti tarafından 21. yüzyılda öncelikli bir gündem olarak kabul edilmelidir.

53 Abdul Hamid, *Crisis in the Muslim Mind*, s. 158-159.