

Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek

Mehmet BİREKUL*

The Social Construction of Knowledge: Rethinking the
Islamization of Knowledge as a Social Construction of Reality

Citation/©: Birekul, Mehmet, (2012). The Social Construction of Knowledge: Rethinking the Islamization of Knowledge as a Social Construction of Reality, *Milel ve Nihal*, 9 (3), 49-74.

Abstract: "Islamization of Knowledge" studies that mainly aim the Islamic World to develop their internal dynamics by rescuing them from the current crisis and to move as well in this direction in the production of knowledge are usually discussed on methodological and epistemological axis. Whereas the information is related to the "subject" as much as it relates to "object" and in the existence of knowledge as reality, the environmental context plays an important role as well. At this point, phenomenological approach is noteworthy as it champions the fact that the reality is constructed socially and in this sense the importance of the social construction of information in the context of offering a world of meaning. A new perspective to the efforts of Islamization of knowledge in this regard will take us from an approach to explore the reality to an approach to understand the reality already constructed. This study aims to provide a new approach to the efforts of Islamization of Knowledge considering the social construction of information and facilitating the sociology of

* Yrd. Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, [mbirekul@konya.edu.tr].

knowledge, and for the future to draw attention to the necessity of this approach that is expected bring a new perspective to these studies.

Key Words: Islamization of Knowledge, Sociology of Knowledge, Epistemology, Phenomenology, Reality Construction.



Atıf/©: Birekul, Mehmet, (2012). Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek, MİLEL ve NİHAL, 9 (3), 49-74.

Öz: Temelde İslam dünyasının içinde bulunduğu bunalımdan kurtarılarak kendi iç dinamiklerini harekete geçirmesi ve bu anlamda bilginin üretiminde de bu doğrultuda hareket edilmesini hedefleyen "Bilginin İslamileştirilmesi" çalışmaları tarihi seyri içerisinde çoğunlukla metodolojik ve epistemolojik bir eksenle ele alınmıştır. Oysaki bilgi "obje" ile ilgili olduğu kadar "suje" ile de ilgilidir ve bilginin bir gerçeklik olarak varoluşunda çevresel bağlam da önemli bir yer tutmaktadır. Bu noktada gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğini ve bu anlamda bilginin toplumsal inşasının bir anlam dünyası sunması bağlamında önemli olduğunu savunan fenomenolojik yaklaşım dikkat çekmektedir. Bilginin İslamileştirilmesi çabalarına bu anlamda getirilebilecek bir bakış açısı bizi gerçekliği keşfetmeyi hedefleyen bir anlayıştan inşa edilmiş gerçekliği anlamaya çalışan bir anlayışa doğru götürecektir. Bu çalışma Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının bilginin toplumsal inşasını göz önünde bulunduran ve bilgi sosyolojisinin imkânlarını kullanan bir anlayışla yeniden düşünülmesini ve bundan sonrası için bu çalışmalara basamak oluşturacak bir bakış açısının gerekliliğine dikkat çekmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilginin İslamileştirilmesi, Bilgi Sosyolojisi, Epistemoloji, Fenomenoloji, Gerçekliğin İnşası.

1. Giriş: Din-Bilim İkileminde Bilginin İslamileştirilmesi Çabaları

Din ve bilim son yüzyılın en çok tartışılan konularından biridir. Bu tartışma birbirine temelde zıt iki görüş etrafında şekillenmektedir. Bunlardan ilkinde göre din ile bilim arasında bir çelişki yoktur, aksine dini değerler bilimsel ilerlemeye katkıda bulunmuşlardır. İkincisine göre ise din bilime bir engel teşkil etmektedir ve dolayısıyla din aşılmadıkça bilimsel bir ilerlemeden söz edilemez. İkinci görüşü savunanların delilleri Ortaçağ Hıristiyanlığı'na dayanmaktadır ve buradan bakıldığında İslam, Hıristiyanlığa benzetilerek benzer eleştirilere maruz bırakılmaktadır (Açıkgenç, 2006: 7). Hâlbuki İslam düşünürleri Ortaçağ boyunca din-bilim ikileminden

uzak bir şekilde çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Hatta Roger Bacon'un Avrupa bilimini deneysel metotla tanıştırap bunu popüler hale getirmesinden çok daha önce İslam dünyasında gözleme ve bilime dayalı olarak yapılan doğayla ilgili çalışmalardan söz edilebilmektedir (Bakar, 2012: 20). Ancak İslam'a bilimsel ilerleyişin bir engeli olarak bakışta batılılaşma sürecinde İslam toplumlarını da etkisi altına alan ilerlemeci tarih anlayışının yıkıcı etkilerinin rolü büyüktür. Zira Bacon'la başlayan, Descartes, Kant ve Voltaire'le sürüp, Comte, Darwin ve Marx'la en yüksek seviyeye ulaşan bir tavrı olarak ilerlemecilik fikri ile Batı düşünce tarihi, insanlık düşünce tarihinin merkezine oturtulmuş, yine bu anlayışa göre bütün insanlık düşünce tarihi, Eski Yunan'dan başlayan, Ortaçağ ve Yeniçağ'dan geçerek Modern döneme ulaşan bir tarihi akışa bağlanmışır (Bkz: Tannenbaum ve Schultz, 2005: 28 vd.).

Batı medeniyetinin bu tavrı kendisini bilginin üretiminde dayatmacı bir anlayışa götürmüştür. Bu anlamda Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ortaya çıkan ve modern tarihsel dönemde egemen olan Pozitivizm, toplumsal hayattaki düzenin kaynağını ve tarihsel ilerlemenin motorunu bilgideki gelişmelerde aramıştır. Pozitivist anlayışa göre bilgi, insanlıkta saklıdır ve gözleme dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bilim ise, bütün alan ve yaklaşımlarının farklılıklarıyla bir tekil doğal sistemde bütünleşmektedir. Yine toplumda tek bir hakikatin ve tek bir yöntemin bulunduğu ve bu nedenle, doğa ve toplum olgularının tek hakikate dayalı bir bilimsel yaklaşımla yürüdüğü düşünülmektedir (Yıldırım, 2004: 108).

Bu pozitivist paradigmanın bir yansıması olarak toplumsal araştırmalar toplumu dışsal dünyaya ait algılanabilir bir gözlem ve deney alanı olarak görmüştür (Swingewood, 1998: 67). Bu anlamda genel olarak iki bilgi teorisi ya da bunların uzantıları sosyal bilimlerdeki uygulamalara kaynaklık etmektedir. Yukarıda vurgulanan toplumsal dünyanın, doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan pozitivist açıklama biçiminin toplumsal bilimler için de uygun olduğunu savunan görüşlere karşılık, toplumsal dünyanın doğal bir gerçeklik gibi ele

alanamayacağını savunanlar bulunmaktadır. Doğa ve toplum bilimlerinin metodolojik birliğine ilişkin pozitivist değerlendirmeye muhalefet eden geleneksel hermeneneutik'in temeli 19. yüzyılda Dilthey tarafından geliştirilen 'anlama' (verstehen) kavramında yatmaktadır. Anlama, olgular arasındaki nedensel bağlar üzerinde çalışmaya alternatif olarak sunulmuştur. Ünlü Alman sosyolog M. Weber ise, toplumsal ya da kültürel bilimlerde çabaların hem 'nedensel' hem de 'anlamsal' açıdan yeterli olması gerekliliğini tartışmış ve yorumsama kavramını, sosyolojik açıklamaya ilişkin değerlendirmesiyle birleştirmeye çalışmıştır. Böylece Dilthey ve diğerlerinin 'açıklama' ile 'anlama' arasında açtıkları yarık üzerinde köprü kurmaya çabalamıştır. Buna karşılık Heidegger ve Gadamer, özne-nesne ayrımı yapmaksızın incelediğimiz nesnenin (bir metin, toplumsal bir pratik ya da herhangi bir şey) bizden ayrı bir şey olmadığını ve bizim onun içinde olduğumuzu savunurlar (Kasapoğlu, 1992: 202).

Bu noktada bilgiyi belli bir evrim teorisiyle açıklayan, bilginin, tarihsel değişim sürecinde meydana gelen toplumsal ilerleme sonucu ortaya çıktığını ve modern toplumsal dönemin bilimsel bilginin ortaya çıktığı en üst aşama olduğunu kabul eden bu anlayışa İslam toplumlarında son zamanlarda belli itirazların yükseldiği görülmektedir. Özellikle son yıllarda başta değindiğimiz din-bilim ikileminin İslam bilimleri açısından bir yanılsama olduğunu ortaya koyan pek çok çabadan söz edilebilir. Örneğin, Seyyid Hüseyin Nasr *Bilgi ve Kutsal* adlı eserinde çağımızda bilginin kutsal fikri ve tecrübesinden kopmasına neden olarak gördüğü bu zihni kargaşanın sebepleri üzerinde durmuş, özellikle modernleşme süreci ile dönüşüm yaşayan toplumlarda bilginin zahirleşerek kutsal olandan tamamen ayrıştırıldığına vurgu yapmıştır (Nasr, 2012: 12). Bugün onun gibi düşünen birçok İslam düşünürü Batı bilimi ve kültürü karşısında kendi kendini sorgulama, kendi kaynaklarına dönme ve moderniteyle mücadele hareketine başlamıştır. Batı medeniyetiyle girilen bu hesaplaşmada "Bilginin İslamileştirilmesi" sorunu çok önemli yer tutmaktadır.

Bu çalışmada söz konusu genel çerçeve içerisinde genelde epistemolojik bir temelde yürütülen “Bilginin İslamileştirilmesi” çabalarının kısa bir tarihi verildikten sonra bu çabaların içerisinde çok üzerinde durulmayan sosyolojik ve fenomenolojik yaklaşımlara olan ihtiyaca dikkat çekilecek ve bir sosyal gerçeklik inşası olarak bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarının imkânı tartışılacaktır.

2. Bilginin İslamileştirilmesi Çabalarının Dünü-Bugünü

İslam dünyasında modern Batı medeniyetine karşı ilk karşı duruşu sergileyenlerden Cemaleddin Afganî, değişik İslam coğrafyalarını dolaşarak Müslümanların içinde buldukları olumsuzluklardan kurtulabilmeleri için, Kur'an'ı asrın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamak gerektiği tezini ortaya atmıştır. Onun plan ve projesini hazırlayıp temelini attığı bu tez, klasik eğitim almış olmasına rağmen, onunla tanışmasından sonra tam bir değişim geçiren Muhammed Abduh tarafından geliştirilmiştir (Erdem, 2002: 73). Ancak onların İslami bilginin öne çıkarılması çabaları istenilen başarıya ulaşmamıştır.

Bilginin İslamileştirilmesi kavramını ilk gündeme getiren isim Nakib el-Attas olmuştur. Al-Attas insanlık tarihindeki birçok tahrip ve tehlikenin Batı uygarlığının sekülerleşme ile yarattığı tahribat kadar ciddi olmadığını vurgular ve sekülerizmin insanların İslami kimliğini ve toplumsal bütünlüğünü yitirmesine yol açtığını belirtir. Bu metodolojinin ürünü olan ve mutlak bilgi olarak sunulan bilginin de huzurdan çok bunalım getirdiğini ifade eden Al-Attas ileride değineceğimiz gibi İslami bir bilginin ya da bilginin İslamileştirilmesinin gereği üzerinde durmuştur (Al-Attas, 1993: 17). Bunun yanında Al-Attas kendisinden sonra bu kavramı sistematik ve uygulamalı biçimde ele alan Farukî'ye de eleştirilerde bulunmuştur (Bu eleştirilere ileride değinilecektir).

2.a. Farukî ve Bilginin İslamileştirilmesi

Bilginin İslamileştirilmesi projesini geliştiren Farukî'ye göre, İslam ümmeti, içinde bulunduğu 20. yüzyılda milletler merdiveninin en alt basamağında bulunmakta ve İslam âlemi siyasi, ekonomik,

dini-kültürel açılardan en zor dönemlerinden birini yaşamaktadır (Faruki, 1985: 21 vd.). Elbette eğitim sistemi de bu bunalımın bir parçası haline gelmiştir. Eğitim sistemi Müslümanların bilincinin batının bir karikatürüne sokulduğu bir laboratuvar haline getirilmiş, geçmişleri ile irtibatları kesilmiştir (Faruki, 1985: 28). Mevcut eğitim sisteminde ve İslam ülkelerindeki üniversitelerde de bu sorunun giderek arttığını belirten Farukî, içinde bulunulan bu düalist yapının, bir tarafta İslami bilgilerle diğer tarafta ise seküler bilgilerin ikiliğinin bir çatı altında toplanması ile aşılabacağına inanmaktadır. Başka bir deyişle Farukî ümmetin içinde bulunduğu ve “ümmetin keyifsizliği/kırıklığı” diye isimlendirdiği durumun şu iki sebepten kaynaklandığını söylemektedir: Bunlardan ilki Müslüman toplumların eğitim sistemlerindeki seküler-dinî ikilik ve ikinci olarak İslami faaliyetlere rehber olacak, onu yönlendirecek net bir vizyon eksikliğidir (Safi, 1993: 32). İçinde bulunulan buhranın bir epistemolojik müdahale ile aşılabacağına inanan Farukî bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Hicretin on beşinci yüzyılında ümmetin karşı karşıya bulunduğu en ciddi görev eğitim sorununu çözmektir. Eğitim sistemi ters yüz edilip hataları düzeltilmedikçe ümmetin gerçekten ihyası için umutlanmamalıdır. Yapılması gereken, sistemin yeni baştan biçimlendirilmesidir. Müslümanların eğitilmesindeki mevcut ikiliğe, sistemin İslami ve Batılı eğitim olarak iki değişik tarzda düzenlenmesine kesinlikle bir son verilmelidir. İki tarz birleştirilip kaynaştırılmalıdır; ortaya çıkan yeni sistemde İslami anlayış egemen olmalı ve o ideolojik programın ayrılmaz bir parçası olarak çalışmalıdır. Ne batının körü körüne taklidi olarak kalmasına müsaade edilmeli ne de kendi başına bırakılmalıdır (Farukî, 1985: 37).

Farukî'ye göre, bu çok arzu edilen “eğitimin entegrasyonu”, modern disiplinler ve İslâmî birikim alanlarında oldukça fazla bilgili olan akademisyenlerin görevidir. İslâmîleştirilmiş bilgi içeren üniversite düzeyinde ders kitaplarının üretilmesinin somut bir tezahürü olan bilginin birleştirilmesi; Bilginin İslâmîleştirilmesinin de özünü oluşturur. “İslâmîleştirilmiş” bilgi, yani, bilim dallarının İslâmîleştirilmesinin yaklaşık yirmi bilim dalında İslami görüşe

göre yeniden düzenlenmiş üniversite düzeyinde ders kitaplarının meydana getirilmesi demektir. Bu birleştirme işi, klâsik İslâmî bilgi ile modern batılı bilginin eklektik bir karışımı değildir. Bu daha çok, insan bilgisinin tüm alanlarını İslâmî dünya görüşünden çıkan ve aynı dünya görüşünü temel alan bir takım yeni ölçü ve sınıflara göre yeniden belirleme ve plânlama işidir.

Farukî, metodolojinin özel bir sorununa, geleneksel anlamda içtihadın yetersizliğine de işaret eder. Bu yetersizlik kendisini, birbirine taban tabana zıt iki eğilimde gösterir: İlk eğilim, içtihat alanının hukukî muhakemeye sınırlandırılması ve böylelikle modern problemlerin hukukî tasnifler içinde değerlendirilmesi şeklindedir. Bu durum sonuçta müctehid'i fakih'e, bilimi ise hukuk bilimine indirger. Başka bir ifadeyle muhakemenin kapsamının, Müslüman düşünürlerin karşılaştığı modern problemlerin bilimsel araştırma alanının dışında değerlendirilmesi olgusuyla sınırlandırılmasıdır. Ayrıca, kurgu ve hurafelerin gerçek bilgi kapsamında değerlendirilmesine izin verilmemelidir (Safi, 1993, 33; Faruki, 1985: 38 vd.).

Farukî'ye göre bu çalışmanın temel ilkesi tevhit olmalıdır. Tevhit ilkesi de hakikatin ve bilginin birliğini gerektirir. Bu anlamda bilgi ile hakikat aynı ise bilgiyi aramak aynı zamanda hakikati aramaktır:

El-Hak (hakikat) Allah'ın adlarından biridir. Allah gerçekten İslam'ın bildirdiği gibi bir Allah'sa hakikat da çok sayıda olamaz. Allah hakikati bilir ve onu vahyi ile açıklar. Vahiyle aktardığı hakikatten farklı olamaz, çünkü bütün gerçekliğin ve hakikatin yaratıcısı O'dur. Aklın amacı olan hakikat tabiat kanunlarında mündemictir. Bunlar Allah'ın hilkat tarzları, sürekli ve değişmez sünnetleridir. Keşif ve tesis edilmeleri, insanlığın yararına kullanılmaları bu sebeple mümkündür. Allah'ın varlığını ve mahlûkatını bildirmesi yanında, vahiy evrenin idare edildiği tabiat kanunlarını veya ilahi tarzları belirterek dünya hakkında talimatlar verir. Bu kanunlar ve tarzların Halik'i ve Katib'inden daha doğru ve mükemmel bir açıklamasını yapabilmek elbette mümkün değildir. Bu sebeple kuramsal olarak bir tutarsızlık söz ko-

nusu olamaz. Akıl hakikat ve gerçekliğin vahyi olgularla böylece mantıklı eşitlenmesi epistemolojinin şu ana kadar tanıdığı en nazik ilkesidir (Farukî, 1985: 69).

Bu anlamda Farukî İslâmî metodolojinin -teşhis ettiği- beş ilkesini, *Allah'ın, yaratmanın, hakikatin, hayatın ve insanlığın birliği* şeklinde ifade eder ve bu birlik ilkeleri yaratılış teorisine (ontoloji) aittir ve bundan dolayı İslami bir bilgi teorisinin (epistemoloji) ontolojik ön-kabullerini biçimlendirir (Safi, 1993: 33).

Farukî temellendirdiği bu düşüncelerini bir çalışma planı ile somutlaştırır. Bu çalışma planı 5 amaca matuftur. Bunlar:

1. Modern disiplinleri iyice öğrenmek.
2. İslami birikimi iyice öğrenmek.
3. Modern bilginin her alanıyla İslam arasında özel irtibatını sağlamak.
4. İslami kültür birikimi ile modern bilgi arasında geçerli bir sentez için yollar aramak.
5. İslami düşünceyi, Allah'ın yaratılıştaki ilahi tarzlarını keşfecek bir yörüngeye oturtmak.

Bu hedeflerin gerçekleşmesini zorunlu kılan on iki aşama ise şu şekildedir:

1. Modern disiplinleri iyice öğrenmek.
2. Disiplin araştırmaları yapmak (her disiplinle ilgili araştırmalar yapmak).
3. İslami birikimi iyice öğrenmek: Antoloji (İslamileştirilecek bilim dalı ile irtibat sağlayacak bilgileri temin etmek).
4. İslami birikimi iyice öğrenmek: Tahlil (elde edilen tespitleri, çözümleme ve tahlil etmek).
5. İslam'ın disiplinlere özel ilgisinin kurulması (İslam'ın mevcut disiplinlerle irtibatını sağlamak).
6. Modern disiplinin eleştirilerek değerlendirilmesi.
7. İslami birikimin eleştirilerek değerlendirilmesi.
8. Ümmetin belli başlı sorunlarını araştırmak.
9. İnsanlığın sorunlarını araştırmak.
10. Yaratıcı, çözümleyici tahliller yapmak.

11. Disiplinleri İslami çerçeve içinde yeniden biçimlendirmek - Üniversite ders kitapları yazmak-.
12. İslamleştirilmiş bilgi ve bilimin yaygınlaşmasını sağlamak (Farukî, 1985: 91-104).

İster bireye, ister gruba, ister insana, ister doğaya, ister dine, ister bilime ilişkin olsun tüm bir bilginin tevhit ilkesine göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini belirten Farukî (1991: 21) bu aşamalar gerçekleştirildiğinde Bilginin İslamileştirilmesi projesi çerçevesinde İslami düşüncenin yeni bir uyanışı ve devinimi gerçekleştirmiş olacağını düşünmektedir.

2.b. Karşıt Görüşler ve Son Durum

“Bilginin İslamileştirilmesi” çalışmasına karşı çıkanlardan biri olan Muhammed Said Ramazan el-Bûti'nin bu tavrı en açık şekilde 1987/1407'de Hartum'da (Sudan) düzenlenen İslami metodoloji ve davranış bilimleri çerçevesinde 4. genel kurula sunduğu tebliğinde kendini göstermektedir. Bûti, bu çalışmada bilimsel metodolojinin “nesnel âlem”e bağlı bir “hakikat” olduğunu ve bunun - hissi olmayan diğer eşyalarda olduğu gibi- varlığında ve bünyesinde insan düşüncesinden ayrı müstakil ve sabit bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Bûti, araştırmasında bilimsel metodolojinin nesneliliğinin ve sağlamlığının düşünce ameliyesi ve sonucu için adeta bir ölçü olarak vasıflanmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu durum, bilimsel metodolojinin düşünce ameliyesinin kendisinden ayrı olmasını gerekli kılar. Bûti araştırmasında aklın birinci metodolojiyi düzeltmek için ikinci metodolojiye, ikinci metodolojiyi düzeltmek için de üçüncü metodolojiye -ki bu neticede teselsül olur- dayanma ihtiyacını göz önünde bulundurarak akılla bilimsel metodoloji oluşturmanın mümkün olmadığını düşünür. Bundan dolayı Bûti bilimsel metodolojinin sağlamlığının ve nesneliliğinin, geliştirilmesine ve düzeltilmesine engel olduğunu varsayar. Ona göre insani aklın - isterse buna Müslüman aklı densin- önemi, sahih bir “metodoloji”yi ortaya çıkarmak konusunda sınırlı oluşudur (Safi, 2006: 282).

Fazlur Rahman da Bûti gibi, ancak daha farklı sebeplerden dolayı, Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısına muhalif olmuştur. 1988'de ölümünden kısa bir süre sonra yayınlanan bir makalede Rahman, Batılı özellikler yansıtan çağdaş bilginin büyük bir kısmını kabul ederken, İslâmî bilgiye ulaşmak için bir metodoloji kurulamayacağını, ya da ayrıntılı bir strateji belirlenemeyeceğini ısrarla iddia etmiştir. İslâmî bilgiyi oluşturmak hususunda; İslâmî düşünceyi geliştirmenin Müslümanların tek ümidi olduğunu ileri süren Fazlur Rahman. Safi, (1993: 37) bilgi, gelenek ve modern düşüncenin oluşumunu konu alan makalesinde, Bilginin İslâmîleştirilmesi ile ilgili olarak, İslâmî bilginin oluşturulmasına nasıl başlanacağı üzerine plân ve taslaklar yapmak hayaline kapılmanın gereksizliğine ve zamanımızı, enerjimizi ve paramızı nazariyelerin değil parlak zekâların yaratılmasına yatırmamız gerektiğini vurgular. Ona göre bilgi olağanüstü gizemlidir. Normalde insanlar bilginin kolayca elde edilebileceğini ve kişinin neyi bilmek istediğini bildiğini ve bilgiyi elde ettiğini düşünürler. Oysa durum hiç de böyle değildir. Kişi bilginin haritasını çıkaramaz. Bilgi Allah tarafından insan zihninde yaratılır. İnsanı bilgi için eğitebilir ve sonra en iyisinin gerçekleşmesini ümit edebiliriz (Fazlur Rahman, 1988: 10).

Bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarında öncü bir isim olmasına rağmen Farukî'nin çalışma stratejisine ve düşüncelerine eleştiri getirenlerden biri de Nakib Al-Attas'tır. Bu anlamda onun bilginin İslamileştirilmesi teorisinin anlaşılması önemli olacaktır. Al-Attas, tüm bilginin Allah'tan geldiğini önemle belirtir ve bu bilgileri cinslerine göre ve insanların onları elde etme yöntemlerine göre aydınlatıcı bilgi (marifet) ve bilim olarak iki gruba ayırır. Bilginin bu şekilde sınıflandırılması hem bilime hem de insan nefesine karşı adil davranmak içindir. Aydınlatıcı bilgi (gönül bilgisi) yalnız yaşayan varlıklar arasında meydana gelir. Bu, bilen ile bilinen arasında, kelimelerle veya anlaşılabilir başka yollarla, uzun süreli karşılıklı tanışma, güven ve arzudan sonra, bir tarafın kendi durumunda değişiklik yapmak üzere (verilecek mesajı) anlamaya istekli olmasını gerektirir. Bunun da verimli olması, için öğrenen

tarafın, öğreneceği şeye gerçekten yakın olmak istiyorsa, karşısındakini, kişilik ve makamına yakışacak olumlu bir tavır içerisinde kabul edip benimsemesi gerekir. Bazı kişilik ve makam, Kadir-i Mutlak olan Allah'a samimiyetle ve bilerek ibadet etmekle elde edilir. Marifet, Allah'ın Kur'an biçiminde, peygambere doğrudan başısladığı, insan ruhu için bir gıdadır. Peygamber, onu sünnet formunda hem yorumlamış, hem de uygulamıştır. Bu iki tür yaklaşım hukuk olarak şeriat ve maneviyat olarak hikmet (ilm-i ledün) ifadelerini bulmuşlardır. Sonuç olarak bu bilgi, yani marifet daha yüksek ve öncelikli olup Müslüman'ın diğer bilgilerini düzenlemesi ve tüm uğraşlarını yönlendirmesi gerekir.

Diğer taraftan Al-Attas, hikmeti, iki tür bilginin, yani aydınlatıcı bilgi ile bilimin birleşmesi olarak ele alır. Bunun da bir açıklaması şu olabilir: Kur'an, sünnet ve şeriat yalnız Peygambere has ayrıcalıklar olarak onun ölümüyle son bulunca, diğer ikisi yani aydınlatıcı bilgi ile bilim, erkek, kadın tüm insanlar -Peygamberler de dâhil- tarafından ihsan derecesinde ulaşılabilir. Bu üçüncü tür bilgi veya hikmet, Allah tarafından insanlara ya ruhsal keşif, ya sezgi veya ruhsal içselleştirme (zevk) şekillerinde verilmiştir; amacı da bunlara sahip kişinin, sorunların ve uzmanlaşmış bilginin pratik alanını ve anlamlı sınırlarını bilip adaletli davranmasıdır. Birinci türdeki bilgi, her Müslüman tarafından öğrenilebilir ve öğrenilmesi gereklidir. Bu zorunluluğa dayanarak bu bilginin "farz-ı ayn" olarak sınıflandırılması lazımdır (Nor, 1993: 51; ayrıca bkz: Al Migdadi, 2011: 8).

İkinci tür bilgi beden ve bedenle ilişkili nesnelere hakkındadır. Bu bilgi zihinsel ve bedensel yetilerle elde edilir. Nitelik ve nicelik alanlardaki gelişmede dinamik ve birikimseldir. Bilim konuları sayısız olduğundan, bu bilim objektif anlamda sınırsızdır. Ancak özel anlamda, her insan sınırlı doğası, kapasitesi ve yaşam süresi sebebiyle ve yine belli ölçüdeki pratik gereksinimlerinden ötürü, bu bilgiden alacağı miktarı sınırlıdır. İşte bu yüzden bu tür bilginin kazanılması farzı kifaye olarak kabul edilmiştir. Yani toplumun bazı bireyleri bu görevi yerine getirince bu ihtiyaç karşılanmış

olur. Birinci tür bilgi ile ikinci tür arasındaki ilgi açıktır. Birincisi varlığın ve var oluşun üzerindeki esrar perdesini kaldırır ve bilginin ve yaşamın gerçek amacını açıkladığı gibi insan nefsi ile Rabbi arasındaki gerçek ilişkiyi de açıklığa kavuşturur. Sonuç olarak birincinin ikinciye rehberlik etmesi gerekir. Yoksa insanlığı, şüpheye gömülmüş bir biçimde serüvenli bir amaç ve mana arayışına sürekli olarak, körü körüne sürükler. Bilginin ikinci türünden, belli bir dalı araştırmak ve kendisini yetiştirmek üzere seçen kimseler, birinci türdeki bilginin öncülüğünde hareket etmek durumundadırlar. Bu doğal çalışma modeline, ilk defa Al-Attas tarafından bir kavram olarak tanımlanan ve açıklığa kavuşturulan “Bilginin İslamileştirilmesi” denir (Nor, 1993: 52, ayrıca bkz: Al-Attas, 1999).

Bu anlamıyla Attas bilginin İslamileştirilmesi faaliyetinin başarıya ulaşması için öncelikle bilginin batılılaştırılmaktan kurtarılması gerektiğini düşünür. Zira batılılaşmanın bakış açısından ve süzgecinden geçirilerek aktarılan bilgi Müslüman için öncülük edecek bir bilgiyi sunamaz. Daha sonra temizlenmiş bilginin İslami öğelerle ve anahtar kavramlarla donanmasına sıra gelmektedir. Bu öğeler ise zaten bilginin fitratında vardır. Bilgi bu şekilde, kendi tabii fonksiyonuna ve hedefine kavuşacak ve gerçek bilgi haline gelecektir. Attas’a göre, Faruki ve ekolü, günümüzdeki mevcut bilginin alınmasına, ona bazı İslami bilimleri ve ilkeleri yama yaparak veya aşılıyarak İslamileştirmeye çalışmaktadır, dolayısıyla bu faaliyet hatalı sonuçlar doğuracaktır.

Bugün Nakib al-Attas’ın öncülüğünde kurulan Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Bilginin İslamileştirilmesi’ni vizyon edinmiş bir eğitim kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada görev yapan pek çok isim bu konu üzerinde çalışmalarda bulunmuşlardır. Bunlardan Abdulhamid Abu Sulayman, Taha Jabir al-Alwani, Louay Safi, Wan Mohd Nor, Osman Bakar gibi bilim adamları Bilginin İslamileştirilmesi konusu üzerinde farklı açılımlar getirmişlerdir (Sekamanya vd., 2011: 92. Ayrıca bu konudaki farklı açılımlara bir örnek olarak bkz: Abu Sulayman, 1985).

Tabi ki Farukî’ye getirilen eleştiriler bunlarla sınırlı değildir.

Örneğin Yasin Muhammed, "*Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri*" isimli makalesinde Farukî'nin çalışma planına dönük şu eleştirileri paylaşmıştır:

Farukî'nin çalışma planında ilk adım modern disiplinlerde uzmanlaşma olduğundan, bu çalışma planında belirlenen adımların sıralamasının doğruluğunu sorgulamak ihtiyacını duyuyoruz. Farûkî, Batı eğitimi görmüş Müslüman aydınlarla hitap ettiğinden, ilk bakışta, modern disiplinlerde uzmanlaşmayı ilk adım olarak belirlemekten başka pek de bir tercihi olamayacağı düşünülebilir. Batı eğitilmiş Müslüman aydına İslâmî mirasla, modern bir disiplin arasında yaratıcı bir sentez geliştirme vazifesini yüklemekle Farûkî geleneksel âlimin rolünü sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda İslami mirasın tesir sahasını da daraltır. Hâlbuki İslâmî miras İslamileştirme için başlangıç noktası olmak durumundadır. Meselâ, psikoloji, İslami mirastaki ilgili psikolojik veriler araştırmaksızın, nasıl İslâmîleştirilebilir? İslami bir psikolojinin temeli, modern psikolojinin kıymet ve geçerliğini değerlendirmeden önce, İslâmî mirastan araştırma yoluyla ortaya konmalıdır.

Çalışmayı öncelikle modern disiplinden başlatma metodu özür dileyici (apologetik) bir literatür doğmasına yol açtı. Batı'nın kültür emperyalizmi karşısındaki tipik savunmacı tavrıyla bu yazın türü, Batı'da şu anda ilerleme adına ne varsa, bunun on beş yüzyıl önce İslam tarafından vâz edildiğini ispat için yoğun çaba sarf eder. Böylece, geçmişle kendi kendini yüceltme duygusu beslenir. Bizim acilen ihtiyaç duyduğumuz şey ise, muhtelif hukukî, felsefî, tasavvufî ve teolojik açılarını değerlendirebilmek bakımından, İslâmî mirasın eleştirel kavranışıdır. İşte birçok on dokuzuncu yüzyıl ihyacı ve modernist aydını İslâm ve demokrasi, İslam ve sosyalizm, ya da İslam ve evrim arasında yüzeysel bir sentez arayışına iten sebep, bu özür dileyici tavidan başkası değildir. Bu zıtları birleştirme operasyonunda çoğu zaman İslami mirasla ilgili doğru dürüst bir araştırmaya bile gidilmez. Aynı durum sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesi çabalarında da söz konusudur (Muhammed, 1994: 113).

Elbette bu eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplara en ge-

nel hatlarıyla yer vermeye çalıştığımız bu bölümde son olarak şunu söyleyebiliriz ki, bütün eleştirilere rağmen, yine de Farûkî'nin eğitim reformuna olan önemli katkısı teslim edilmelidir. Tüm bu tartışmalar İslâmîleştirme çalışma planının yeniden gözden geçirilebilmesi için yeni fikirleri harekete geçirmenin yanı sıra, entelektüel çağdaşlığa alternatif ve daha yetkin bir İslâmî cevabın geliştirilebilmesi içindir (Muhammed, 1994: 120). Bilginin İslamileştirilmesi çabaları Müslüman toplumun temellerini yeniden düşünme ve sonra onları yeniden inşa etme amacına bağlı olarak global İslâmî kültür ve entelektüel seferberliğe bir çağrıdır (el-Alvânu, 1994: 115). Bu vasatta konu teorik anlamda bu kavramsallaştırmanın irdelenmesi, açmazları ve tutarsızlığı ile ilgili olarak pek çok açıdan tartışılmasına rağmen aksiyoner ve toplumsal temelde pek gündeme getirilmemiştir. Bu anlamda bu çalışmanın geri kalan kısmında konu, sosyolojik bir perspektifte bilgi sosyolojisinin sınırlılıkları dâhilinde bir sosyal gerçeklik inşası temelinde gündeme getirilmeye çalışılacaktır.

3. Bilginin Toplumsal İnşası ve Bilginin İslamileştirilmesini Yeniden Düşünmek

Yukarıda en genel anlamda aktarmaya çalıştığımız Bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarında dikkati çeken en önemli nokta, konunun metodolojik bir çerçevede ve çoğunlukla epistemolojik temelde irdelenmesidir. Bu çalışmaların sonuca ulaşması için elbette ontolojik ve epistemolojik bir temelin tartışılmasına ihtiyaç vardır, ancak bilginin özne ile dolayısıyla toplumsal gerçeklikle bağlantısının kurulmadığı bir metodolojik çaba yarım kalacaktır. Bilindiği gibi çağdaş bilgi teorisine göre bilgi, suje ile obje arasında akt'lar aracılığı ile elde edilen zihinsel bir olgudur. Suje, bilen-insan-insan zihni, obje, bilinen-sujeye misafir olan her türlü varlık ve akt, ikisi arasında kurulan bağdır (Aydın, 2010: 20). Başka bir deyişle bilgi özne ile nesne arasında kurulan bir ilişki olup aynı zamanda zihinsel bir ifade ve kavramdır (Uyanık, 1999: 7). Felsefe veya epistemoloji bilgiye suje perspektifinden bakarken, bilgi sosyolojisi onu toplumsal bir ürün olarak değerlendirir. Her ikisinde de ele

alınan ortak olgu “bilgi” olmasına rağmen felsefe için odak noktasında “birey ve obje” yer alırken bilgi sosyolojisinde odak nokta ise “birey ve toplum”dur. Bu anlamda bilgi çevre ilişkisi özellikle bilgi teorisi üzerine çalışma yapanların önemle üzerinde durdukları konulardan biridir. Örneğin “paradigma” kavramını ortaya atarak bilim ve bilimsellik ile ilgili önemli önermelerde bulunan Kuhn, bilgi çevre ilişkisini şöyle özetler:

“Bilimsel bilgi de tıpkı dil gibi, özünde ya bir topluluğun ortak malıdır yahut da hiçtir. Bunu algılamak için, bu bilgiyi yaratan ve kullanan çevrelerin kendilerine has özelliklerini öğrenmek zorundayız” (Kuhn, 1982: 86).

Bu açıdan bakıldığında sosyolojik perspektifte bilginin bağlamı toplumdur. Bilgi toplumsal bağlamın bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumdaki sınıf, tabaka, aile, kent gibi sosyolojik birimlerin ortak bilinç ve yaşantıları bilginin oluşumunu, üretimini ve değişimini etkilemektedir. Felsefe ise bilgiyi zihinsel kategorilerle açıklar ve bilginin apriori (doğuştan) olduğunu düşünür. Hatta ilk çağ felsefecilerinin babası Sokrates, bilginin doğuştan geldiğini kanıtlamak için okuma yazması olmayan bir köleye sorduğu sorular aracılığıyla geometri sorusunu çözdürür ve sonuçta der ki: “Bütün yaptığım çeşitli sorular yönelterek doğuştan gelen (apriori) bilgiyi uyandırmak oldu”. Tüm bilgilerin duyumlardan geldiğini, dolayısıyla bilginin tek kaynağının duyumlar olduğunu savunan felsefi akımlar olsa da (duyumculuk gibi) bu görüşlerde de odağa özne alınmış ve öznenin her faaliyetinin duyumun değişim ve dönüşüme uğramasının ya da uğratılmasının bir sonucu olduğu düşünülmüştür. Oysa sosyoloji için insan zihni doğuştan birtakım bilgilerle dünyaya gelmez ve aynı zamanda yaşayan insanın zihni bir “boş levha” da değildir. Sosyolojiye göre insanlar topluluk halinde yaşamaya başladıkları andan itibaren zihni yapıları bu ortak yaşama biçiminden etkilenerek oluşur ve bilgi bunun sonucunda inşa olur. Başka bir deyişle bilgi insanların yeryüzünde toplum / topluluk olarak var olmaya başlayarak sosyal gerçekliği oluşturmaya başladıkları andan itibaren vardır. İnsanların oluşturduğu toplumsallık yoksa bilgi de var olamaz. Çünkü insanın

sosyal eylemleri ancak toplumsallıkla gerçekleşebilir. Yani toplum / topluluk yoksa bilgi de yoktur (Yıldırım, 2007: 8-9).

Aslında sosyoloji literatürü içerisinde bilginin toplumsal bağlamı ile ilgili en keskin görüşler E. Durkheim'a aittir. O "kolektif bilinç" ve "toplumsal olgu" kavramları ile toplumda yer alan her şey gibi bilginin ve üretiminin de tamamıyla toplumsal olduğunu savunmuştur. Ona göre insanlar toplumun ortalama yurttaşlarının oluşturduğu bu sistem içerisinde dünyaya gelirler ve bu kültür onların algılarını ve düşüncelerini belirler (Turner vd.; 2010: 355). Bilginin toplumsal birliklerin ortak bilinçlerinden ortaya çıkması ile ilgili olarak önemli bir açıklama getiren Hüsamettin Arslan bunu ifade etmek için "epistemik cemaat" kavramını kullanır. Bireyi temel alan klasik epistemolojinin sosyologların sert eleştirilerine maruz kaldığını belirten Arslan, holistik bir yaklaşımla toplumun bireylerin matematiksel toplamından daha fazlasını ifade ettiğini ve bu nedenle nihai açıklayıcı ve belirleyicinin birey değil toplum olduğunu belirtir. Ona göre bilginin onsuz var olamayacağı, bilginin inşa edildiği, işlendiği, geliştirildiği, akredite edilerek gelecek kuşaklara taşıdığı toplumsal var oluş biçimi toplumsal ve tarihi bir kollektivedir (Arslan, 1992: 8).

Bunun yanında bilgi ve toplum ilişkisi sosyolojik bakışta iki görüş biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki ilk dönem sosyologlarının neredeyse tamamının katıldığı ve bütün insan bilgisinin toplumsal yapı tarafından belirlendiğini ve toplumun nesnel maddi koşullarının bilgiyi ürettiği şeklindeki yaklaşımdır. İnsan eylemlerinin gerçekliği yorumlayarak bilgi üretmeleri bütünüyle söz konusu maddi şartlar tarafından belirlenmektedir. 1960'ların başlarında Berger ve Luckmann'ın fenomenolojik bakışı yansıtan yaklaşımlarında somutlaşan ikinci yaklaşımda ise bilgi gerçekliğin sosyal inşasıdır. Buna göre toplumsal gerçeklik kendi başına özerk ve bağımsız bir olgu değildir. Toplum olayları belli bir anlam sistemi içinde üretilerek inşa olmaktadır ve bilgi de toplum yapısından öte anlama sistemleri içinde oluşan bir etkinliktir. Bilgi yapı olarak tasarlanan toplumdan öte anlam olarak tasarla-

Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek
nan toplum ile etkileşim içinde ele alınır (Yıldırım, 1991: 10).

Aslında toplumun üyelerince her gün yeniden inşa edildiği yönündeki düşünceler çağdaş sosyolojide humanistik olarak adlandırılan bazı yaklaşımlarda görülmektedir. Örneğin aktörlerin içinde buldukları durumları tanımlamaları açısından Sembolik Etkileşim (Mead ve Blumer); ve köklerini Alfred Schultz'un fenomenolojisinden alan (Bkz: Schultz ve Luckmann, 1973) Berger ve Luckmann'ın fenomenolojik sosyolojisi, toplumun ikili karakterini -nesnel olgusalılık ve öznel anlam manasında- bütünleştirme çabası olarak düşünülebilir. Onların, insanların öznel süreçleri, nesnel gerçeklikler olarak görme fenomenolojik eğitimi ile ilgilenmeleri ve toplumu bir insan ürünü olarak görmeleri önemlidir. Toplumun "nesnel bir gerçeklik" olduğunu kavramak ve insanı sonuçta toplumsal bir "ürün" olarak görmek de, araştırmaların sosyolojik olma niteliğini etkilemektedir. Ancak Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserlerinde, bilgi sosyolojisini daha çok bilişsel olgular ve farklı tiplendirmeler arasındaki ilişki üzerinde odaklaşarak gerçekleştirmişlerdir. Zaten eserin ikinci adı da *Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*'dir (Kasapoğlu, 1992: 202).

Berger ve Luckmann'a göre bilgi, toplumun temel diyalektiğinin tam ortasında yer alır. Bilgi, bu dünyayı, gerçeklik olarak kavranan nesnelere halinde düzenler. Bu bilgi, sosyalizasyon sürecinde nesnel anlamda geçerli gerçek olarak tekrar içselleştirilir. Gelecek kuşağa aktarılan şey de işte bu bilgi gövdesidir. Bilgi sayesinde oluşan gerçeklik de, yeri geldiğinde bireyi biçimlendirme gücüne sahiptir. Bu anlamda Berger ve Luckmann *Gerçekliğin Sosyal İnşası* isimli eserlerinde bilgi sosyolojisinin işlevini şöyle dile getirmektedir:

"Gerçeklik" ve "bilgi" sorunlarına dönük sosyolojik ilgi, tam da bu yüzden, bu kavramların sosyal göreliliğe sahip oldukları gerçeğiyle daha en başta meşrulaşır. Tibetli bir keşiş için "gerçek" olan şey, Amerikalı bir işadamı için "gerçek" olmayabilir. Suçlunun sahip olduğu "bilgi", suçbiliminin (criminologist) "bilgi"sinden farklıdır. Bundan dolayı, özgül "gerçeklik" ve "bilgi" kümeleşmeleri, özgül sosyal

bağlamlarla ilintilidir ve bu ilişkilerin, söz konusu bağlamların uygun bir sosyolojik analizine dâhil edilmesi gerekecektir. Bu yüzden “bilgi sosyolojisi”ne duyulan ihtiyaç, toplumlarda “bilgi” olarak kabul edilen şeyler açısından toplumlar arasındaki gözlemlenebilir farklılıklar sonucu zaten aşikârdır. Ancak bunun da ötesinde, kendini bu isimle tanımlayan bir disiplinin, “gerçekliklerin” insan toplumlarında “bilinir” kılındığı genel tarzlarla da ilgilenmesi gerekecektir. Başka deyişle, “bilgi sosyolojisi”nin, sadece insan toplumlarındaki bilginin ampirik çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda her bir “bilgi” gövdesinin “gerçeklik” şeklinde sosyal olarak inşa edildiği süreçlerle de uğraşması gerekecektir.

O hâlde iddiamız şudur: Bilgi sosyolojisi, (her ne kriterle olursa olsun) “bilgi”nin nihaî geçerliliğine ya da geçersizliğine bakmaksızın, bir toplumda “bilgi” olarak kabul gören her ne varsa bizzat ilgilenmelidir. Bütün insanî bilginin sosyal durumlar içerisinde geliştirilmesi, nakledilmesi ve korunması ölçüsünde, bilgi sosyolojisi, bunu ortaya çıkaran süreçleri (ki bunlar, olduğu gibi kabul edilen bir “gerçeklik”in sokaktaki adam açısından katılaşması sonucu bu biçimde oluşan süreçlerdir) anlamaya çalışmalıdır. Bir başka deyişle, iddiamız odur ki bilgi sosyolojisi, gerçekliğin sosyal inşasını analiz etmekle ilgilenir (Berger ve Luckmann, 2008: 5-6).

Yine Berger’e göre bilgi sosyolojisi göreceli (yani, bireysel tecrübenin anlamlı belli bir şekilde yorumlandığı geniş bir organizasyon gerçekliğiyle) fakat geniş bir diyalektik (sosyal yapı ile bireyin içinde yaşadığı “dünya” arasındaki) ile ilgilenir. Her toplum belli bir dünya inşa eder. Toplumsal tecrübedeki bireysel simgeselliğin sonsuz çeşitliliği, bunları kapsayan ve nesnelleştiren bir söylem evreni yaratır. Bireysel tecrübe de, diğerleri açısından sosyal çevre anlamı taşıyan ve onlarla iletişimin mümkün olduğu makul bir dünyada yer almak olarak anlaşılır. Bireysel anlamlar da nesnelleştirilmiştir ve böylece söz konusu dünyada yaşayan herkes için kullanışlıdır. Gerçekten bu dünya “nesnel gerçeklik” olarak idrak edilir, yani başkalarıyla da paylaşılmaktadır ve bireylerin

tercihlerinde saygın bir yeri vardır. Böylece bu tür bir dünyanın muteber sosyal tanımları onun hakkında “bilgi” olarak dikkate alınır ve bu “bilginin” dayanakları olarak alındığı sosyal durumlar tarafından birey için sürekli sınanır. Sosyal olarak meydana getirilmiş dünya, tipik olarak düşünülebilecek tek gerçek dünya olur. Birey böylece tüm adımlarının anlamlarını yansıtmak zorunluluğundan kurtulmuştur. Sadece “sağduyuyu” tercih etmesi yeterlidir (Berger, 2004: 3-4).

Bunun yanında din sosyolojisi bilgi sosyolojisinin bir bütünlüğü hatta merkezi bir parçasıdır. Onun en önemli ödevi, kendisiyle toplumsal olarak kurulmuş bir evreni (yani evren hakkında bilgiyi) geçerli kılan kavramsal (cognitive) ve kuralcı (normative) mekanizmayı analiz etmektir. Tamamıyla tabii olarak bu ödev, bu mekanizmanın hem kurumlaşmış hem de kurumlaşmamış görünüşlerinin analizini içine alacaktır (Berger ve Luckmann, 1988: 381).

Berger ve Luckmann'ın varsaydığı toplumsal gerçeklik ne tamamen objektif ne de tamamen subjektif bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin objektif ve subjektif yönleri birlikte ele alındığında doğru bir çözümleme yapılmış olacaktır. Bu gerçekliğin özellikle kurumsallaşma aşamasında, hemen hemen doğal gerçeklikle özdeşliği varsayılmakta, böylece toplumsal gerçekliğin bu yönlerinin tamamen çözümlenebilirliği kabul edilmektedir. Burada söz konusu olan uzun vadede insanın yarattığı, kısa vadede ise insanı yönlendiren iki yönlü bir gerçekliktir. İnsanın bu gerçekliğin yaratıcısı olarak değerlendirilmesi, objektif koşullar yanında insanın subjektif değerlendirmelerinin ve bu subjektif değerlendirmelerin gündelik yaşam gerçekliğinin oluşturucuları olarak kabul edilmesi, toplumsal gerçekliğin kendine has yönünün -özneliğinin- de kabul edilmesi anlamını taşır. Berger ve Lukmann'ın kuramının sosyolojinin inceleme nesnesinin salt objektif ve de salt subjektif bir gerçeklik şeklinde alan diğer kuramlardan farkı işte bu noktada ortaya çıkmaktadır (Erbaş, 1992: 165).

Bu anlamda bilimsel bilgi gelenekten bağımsız olarak sürdü-

rülemeyeceği gibi bunu icra edenler de önceki kuşaklar tarafından geliştirilen bir kültürün alıcılarıdır (Barnes, 1990: 67). Zira gündelik gerçeklikte anlam ve bilgi örtüşmektedir. Anlam, dile ilişkin ve onunla olanaklı olabildiğine ve dil de sosyal bir kurum olarak var olduğuna göre, onun dolayımı ile gerçekliği deneyimlemek de sosyaldır. Diğer bir deyişle, söz konusu olan dünyanın dili değil, sosyal bir gerçeklik olan dilin dünyasıdır. Bu dünyada açığa çıkan bilginin araştırılması da, sadece diğer her şeyden soyutlanmış ‘bilgi’yi konu edinen bir tür epistemoloji ile değil, bilgiyi bir anlam dünyasının bütünselliğinde ve tarihselliğinde ele alan bilgi sosyolojisi ile birlikte olanaklı olacaktır (Anlı, 2011: 65).

Bu noktada yukarıda anlatılanlar çerçevesinde “Bilginin İslamileştirilmesi” konusuna yeniden dönersek İslam bilgi yapısının ya da İslami bir bilimin oluşması için batıdan ya da başka bir unsurdan yapacağınız bilimsel bilgi ithali sonuç vermeyecektir. Zira bir toplumda bilimsel bilgi geleneği bilgi ithali ile gerçekleşemez. Bilim, bizzat toplumun kendi zihni yapısından doğmaktadır ve bunun gerçekleştirilebilmesinin tek yolu da çevresel bir bağlamın oluşmasıdır. Alparslan Açıkgenç’in “dünya görüşü” kavramıyla kast ettiği bu çevresel bağlam İslam’ın ilk dönemlerinde özellikle de Medine döneminde tesis etmiştir (Açıkgenç, 1998: 76 vd.).

Açıkgenç, bilimsel ve bilgisel faaliyetler de dâhil olmak üzere bütün insan faaliyetlerinin zihinsel zeminini teşkil eden dünya görüşünün mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır:

Bir dünya görüşü inşâ’î (mimari) bir bütündür; yani yapısal olarak örülmüş bir kavramlar birliği olup umumiyetle günlük hayatımızda tabîî bir sürecin sonucunda ortaya çıkar. Bu süreci tabîî olarak tavsif etmemizin sebebi; zihnin içinde işleyeceği kavramsal yumağı oluşturacak yeteneğin kendinde fitrî olarak bulunmasındandır. Onun için dünya görüşünün oluşum süreci, sadece fitrî yollarla idare edilmez; buna ilaveten bireyin psikolojisi, yaşadığı toplum ve eğitimi tarafından düzenlenir. O halde dünya görüşünü oluşturan ana unsurlar psikolojik, toplumsal ve eğitimseldir.

Dünya görüşünü belirleyen diğer unsurlar: dil, tabîî çevre

ve diğer sosyal şartlardır.

Bütün bu etkenler dört başlık altında toplanabilir:

- 1- Çoğunlukla din, dil, çevre ve bütün diğer sosyal mirası içeren kültür;
- 2- Kişinin geleneği ve içinde yetiştiği ortamdaki bilimsel faaliyetleri içeren soyut düşünce;
- 3- Kişinin psikolojisi ve son olarak;
- 4- Teknoloji -özellikle de günümüzde.

(...) Mesela, İslam dünya görüşünü elde etmek isteyen kişi bu bakış açısının temel yapı unsurlarını elde etmek zorundadır. Bu demektir ki; bir dünya görüşü zihnimizce günlük hayatımızda baskın olan alışkanlıklarımızın bir sonucu olarak üç yolla oluşturulabilir:

1. Eğitim veya öğrenim, ya da diğer yollarla edindiğimiz kültür, teknoloji, bilimsel, dini ve spekülâtif düşünce kanallarıyla;
2. Bilgi edinmek amacıyla yapılan iradî bir gayret yoluyla;
3. Her ikisiyle birden (Açıkgenç, 2003: 64 vd.).

Buradan da anlaşılacağı üzere bilginin salt zihinsel bir keşif süreci ile açıklanamayacağı açıktır. Aksine her gün yeniden inşa ettiğimiz günlük hayatımız bakış açımızı, dünya görüşümüzü belirlemekte ve bunun bir sonucu olarak elde ettiğimiz bilgi büyük oranda "tabii" olarak sosyal bir gerçeklik olarak inşa edilmektedir. Bu anlamda İslam'ın emirlerinin dolayısıyla Kur'an ve Sünnetin buyruklarının toplumsallaştığı, yani sosyal hayatta inşa edildiği ilk dönem, bilginin hem ontolojik ve epistemolojik anlamda hem de fenomenolojik, sosyolojik ve aksiyolojik anlamda inşa edildiği bir dönem olarak düşünülebilmektedir.

Buradan hareketle vahyi ve beşeri bilginin (Mevlüt Uyanık'ın deyimiyile) (Uyanık, 2012: 39) ya da vahyi bilgi ve aydın bilginin (Alparslan Açıkgenç'in deyimiyile) (Açıkgenç, 2006: 45 vd.) iç içe geçtiği İslam medeniyetinde "bilgi"ye olan yaklaşımda toplumsal köken göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber'in pek çok uygulamasında da bu toplumsal bağlam dikkat çekmektedir. Yeni bir bilgi anlayışını inşa eden ilk dönem İslam toplumunda örnek bir uygulama olarak verebileceğimiz kardeşleştirme uygulaması grup

bağının kan bağından din bağına dönüşümünü sağlarken bunun toplumsal şartlar dikkate alınarak gerçekleştirilmesi önemlidir (Bkz: Arslan: 2005). Bu ve benzeri pek çok uygulamanın yanında İslam dini için sadece zihinlerde inşa edilen ve toplumsallaşmamış bilginin değersizleştirilmesi ve bilgi ile amel edilmesine yapılan önemli vurgunun bu anlamda bir kez daha düşünülmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle İslami bilginin araştırılması ya da Bilginin İslamileştirilmesi çalışmaları soyutlanmış bir bilgiyi konu edinen salt epistemolojik yaklaşımla değil, bilgiyi bir anlam dünyasının bü-tünselliğinde ve tarihselliğinde ele alan bilgi sosyolojisinin de etkin kullanımı ile olanaklı olacaktır. Zira bilim tarihi incelendiğinde de bilim epistemolojisi kaçınılmaz bir toplumsal bağlamı zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda bilgi tarihsel bir süreç içerisinde toplumsal bir bağlam ile ele alındığında tüm yönleri ile ele alınmış olabilecektir (Açıkgenç, 2012: 67).

4. Sonuç Yerine

Buraya kadar genel anlamıyla ele almaya çalıştığımız “Bilginin İslamileştirilmesi” konusuna toplumsal bağlamda yaklaşımın gerekliliği ile ilgili son olarak birkaç hususu da açıklığa kavuşturmamız gerekecektir. Bilginin bir gerçeklik inşası olarak toplumda yer aldığını vurgulayan sosyolojik yaklaşımın gündeme getirilmesi, bilginin ontolojik düzlemde reddedilmesi olarak görülmemelidir. Berger ve Luckmann’ın açmış olduğu anlayışın devamı olarak günümüzde A. Giddens, P. Bourdieu, B. Turner gibi bazı sosyologların bu anlamda “yapı” ve “eylemi” birlikte düşünerek bunların birbirinden ayıramayacağına, diğeri olmaksızın birinin tek başına düşünülemeyeceğine yaptıkları vurgu önem taşımaktadır.

Zira her toplumda bilginin edinim süreci ile ilgili bazı benzer süreçlerin olması bu noktada değerlendirmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Alparslan Açıkgenç’in “tarihsel epistemoloji” ve “bilim geleneği” kavramları ile temellendirdiği bilimin doğasına dönük bu çabalarda aynı zamanda toplumsal bağlam da önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bilim ve bilgi çevresel bağlam açısından çeşitlenmektedir. Bilginin

İslamileştirilmesinde vahyin, dünya görüşünün ve toplumsal gerçekliğin bu anlamda yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

Burada bilginin sosyal inşası temelinde özellikle vahyin fonksiyonu noktasında dile getirilmesi gereken bir nokta da Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının sosyal inşacılık anlamında vahyi konumlandırmada rölativizme kayma tehlikesidir. Yukarıda da değinildiği gibi sosyal inşacı görüşe göre, insan gerçekliği bizzat gündelik hayatın içerisinde inşa eder. Bu anlayışa göre gerçeklik kolektif-sosyal bir üründür. Ancak Rölâtivistler “dip-çizgi argümanları” olarak adlandırılan ve gerçekliğin bir de “inşa edilmeyen”, hâli hazırda mevcut olan bir dip noktası olabileceğini iddia eden görüşü kökten reddederler. Bu dip-çizgi argümanları iki farklı yapıya sahiptirler; ilki “mobilyalar” olarak adlandırılan reddedilemez gerçeklikler(sözgelimi masanın, taşların, doğadaki nesnelere vs. gerçek olmaları), ikincisi ise “ölüm” olarak adlandırılan ve reddedilmemesi gereken (sözgelimi zulmün, yoksulluğun gerçek olmaları gibi) gerçekliklerdir (Altınal, 2010: 76). Yani rölâtivistler realistler tarafından eleştirilmekle birlikte ontolojik ve etik zeminde bazı gerçeklikleri kolaylıkla reddedilmektedirler.

Zira Rölâtivizm'e göre, doğrunun tarifi, “birey tarafından doğru olduğu kabul edilen şey” olarak yapılmaktadır. Ancak, doğru veya yanlış, sadece bireyin düşüncelerine bağlı olan bir kavram değildir. Etik (ahlak) teorilerine göre, doğru ve yanlış düşünceleri, bireysel varlığa (sübjektivizm veya bireysel rölativizm teorisi), grup varlığına (kültürel rölativizm teorisi), ya da insanüstü varlığın (külli irade teorisi) değerlerine, düşüncelerine veya tavırlarına bağlıdır (Birkök, 1998: 6). Bu anlamda Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının sosyolojik bir zeminde tartışılırken tevhid ilkesi temelinde ve vahyin rölâtivist bir anlayışla fonksiyonunu yitirmediği bir tarzda ele alınması gerekmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki: “Bilginin İslamileştirilmesi”, birey ve topluma pek çok alanı kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedeflemektedir. Aklın işlevselliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir yöntem arayışı

olarak değerdendirebileceğimiz bu çaba beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmi seviyeyi, İslam'ın normları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmeyi hedeflemektedir. Elbette bu çabalar ve hedefler İslam dünyası için büyük önem arz etmektedir. Ancak bundan sonrası için belki de yüzlerce yıl sürecek bu çabaların nihayete ulaştırabilmesi için bilginin inşasında toplumsal bağlamın yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Bu anlamda İslam dünyasının içinde bulunduğu bunalımdan kurtarılması ve kendi iç dinamikleri ile harekete geçmesini hedefleyen bu girişim ontolojik, epistemolojik bağlamda ele alındığı kadar aksiyolojik, fenomenolojik ve sosyolojik bağlamda da ele alınmalıdır. Umut ediyoruz ki İslam toplumunda bilginin toplumsal inşasının önemini gündeme getirmeyi hedefleyen bu çalışma bundan sonraki çalışmalar için yeni bir basamak teşkil edecektir.

Kaynakça

- Abu Sulayman, A. H. (1985). "İslamization of Knowledge with Special Reference to Political Science" *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 2, No: 2, 263-289.
- Açıkgenç, A. (1998). *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Açıkgenç, A. (2006). *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Açıkgenç, A. (2012). *Islamic Scientific Tradition in History*, Kuala Lumpur: Penerbit IKIM.
- Açıkgenç, A. (2003). "Bilim Epistemolojisine Yeni Bir Yaklaşım", *Bilimname II*, 2003/2, 53-74.
- Al Migdadi, M. H.(2011). "Issues in Islamization of Knowledge, Man and Education" *Revue Académique des sciences humaines et sociales*, 7 – 2011, 3-16.
- Altınal, B. E. (2010). "Rölativizm mi, Eleştirel Realizm mi?: Sosyal İnşacılıkta Yöntemsel ve Politik Sonuçları Olan Epistemolojik Bir Tercih" *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, Sayı 3-4, Eylül 2010, 75-84.
- Al-Attas, S. M. N. (1999). *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC Publications.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC Publications.
- Anlı, Ö.F. (2011). "Hakikat (Doğruluk) Bağlamında Sosyal Bir İnşâ Olarak Bilimsel Bilgi -Bilimsel Kuram – Verili Gerçeklik İlişkisi Bağlamın-

- da Post-modern Eleştiriler" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, sayı: 11, 53-77.
- Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Arslan, M. (2005). "İslam'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı", *İslami Araştırmalar*, C. 18, Sayı 3, 251-274.
- Aydın, M. (2010). *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Bakar, O. (2012). *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Çeviren: Işık Yanar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Barnes, B. (1990). *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev: Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Berger, P. (2004). "Bilgi Sosyolojisinde bir Problem Olarak Kimlik", Tercüme: Mehmet Cüneyt Birkök, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* Cilt 1, No 1, 1-11.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (1988) "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Çeviren: M. Rami Ayas, *A.Ü.İ. F. Dergisi*, , C. XXX., 375-385.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası -Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi-*, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Birkök, M. C. (1998). *Sosyolojik Düşünmek ve Metodolojisi*, Elektronik Sürüm 1. 6
- el-Alvânu, T. C. (1994). "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Dünü ve Bugünü" Çeviren: Ahmet Kemerli, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 3, 95-116.
- Erbaş, H. (1992). "Sosyolojide Fenomenoloji" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 14, 159-166.
- Erdem, M. (2002). "Yeni Usul Arayışlarının Arka Planı ve Problemleri Üzerine" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 71-86.
- Farukî, İ. R. (1985). *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çeviren: Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları.
- Farukî, İ. R. (1991). "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi" Çeviren: Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Paçacı, İstanbul: Fecr Yayınları, 11-29.
- Fazlurrahman (1988). "İslamization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol., 5, No. 1, 3-11.
- Kasapoğlu, M. A. (1992). "Sosyolojide Birlik Sağlamak", *Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Araştırma Dergisi*, Cilt XIV, 201-218.
- Muhammed, Y. (1994). "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri" Çeviren: Süleyman Gündüz, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 3, 110-122.
- Nasr, S. H. (2012). *Bilgi ve Kutsal*, Çeviren: Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınları.

- Nor, W. M. (1993). "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", Çeviren: Yasin Ceylan, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 1, 35-72.
- Safi, L. (1993). "İslami Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslamileştirilmesi Tasarısı" Çeviren: Akif Demirci, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 31-57.
- Safi, L. (2006). "Bilginin İslamileştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)" Çeviren: Ömer Pakişi, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI sayı: 3, 275-306.
- Schutz, A. and Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life World*, Illinois: Northwestern University Press.
- Sekamanya, S. A., Hussein, S. and Ismail, N. A.H. (2011). "The experience of Islamization of Knowledge at the International Islamic University Malaysia: successes and challenges". In: *New Intellectual Horizons in Education*. Gombak: IIUM Press, 91-110.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çeviren: Osman Akinbay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* Çeviren: Fatih Demirci, İstanbul: Adres Yayınları.
- Turner, J. H., Beeghley, L. ve Powers, C. H. (2010). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Bursa: Sentez Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1982). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları.
- Uyanık, M. (1999). *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Uyanık, M. (2012). "İslami İlim Kavramsallaştırması" *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* (Editor: Mevlüt Uyanık) Ankara: Fecr Yayınları, 21-42.
- Yıldırım, E. (2007). *Bilginin Sosyolojisi*, Bursa: Ekin Yayınları.
- Yıldırım, E. (2004). "Türk Sosyolojisinde Pozitivizm: Bilginin Sosyolojik Tasarımı (1908-1945)" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 2004 /1, 107-130.

