

CİLT 1

GÜZ 1414/1993

SAYI 1

İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılāb

İslâmî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslâmîleştirilmesi Tasarısı *

*Lüey Safi ***

Bilginin İslâmîleştirilmesi, çağdaş Müslüman entellektüellerin zihnini meşgul etmeye devam eden önemli konulardan birisidir. İsmail Râci el-Farukî'nin on yılı aşkın bir süre önce bu konudaki tezi takdim etmesinin üstüne, konu üzerine çok sayıda makale, monografi ve kitap yazılmalıdır. Elinizdeki makale ise İslâmîleştirme tasarısının son on yıldaki gelişimini, İslâmîleştirmenin kaba bir taslağını çizip, İslâmîleştirmeye hem taraftar hem de muhalif olanların çalışmalarını inceleyerek, dikkatle gözden geçirmek çabasıdır. İlk temel çalışmada mevcut olan zorlukları aşmak için düşünülen değişiklikler ise bilahare arz edilecektir.

İslâmîleştirme projesinin hâlâ metodoloji öncesi bir safhada bulunduğunu savunuyorum. Bu durum, kısmen orjinal çalışma tasarısında hesaba katılmayan bazı lojistik ve psikolojik sınırlamalardan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı, temel olarak hem klâsik İslâmî, hem de modern Batılı bilimsel gelenekler içinde geliştirilmiş teknik ve metodların eleştirel bir sorgulamasını içeren, biraz değişik bir strateji teklif ediyorum.

İslâmîleştirme Çerçevesi

Bilginin İslâmîleştirilmesi çerçevesinde metodoloji analizleriyle ilgili her

* Louay Safi, "The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade," *AJISS*, Vol. 10, No. 1 (Spring 93), ss. 23-48.

** Louay Safi, Uluslararası İslâm Üniversitesi'nin Siyasî Bilimler Bölümünde Yardımcı Doçenttir. (Selangor, Malezya).

çalışma Farukî tarafından yazılmış olan iki makaleden başlamalıdır (IIIT 1987). Bu monografilerde, ümmetin içinde bulunduğu ve “ümmetin keyifsizliği/kırıklığı” diye isimlendirdiği durumun şu iki sebepten kaynaklandığını tesbit edilmiştir: Müslüman toplumların eğitim sistemlerindeki seküler-dinî ikilik ve İslâmî faaliyetlere rehber olacak, onu yönlendirecek net bir görüş (vision) eksikliği: O ümmetin ihyasının İslâmî ve seküler bilimlerin kaynaştırılmasına, yani eğitimdeki ikiliğe son verilmesine bağlı olduğunu iddia eder:

Hicri 15. yy.'da ümmetin yükümlü olduğu vazife, eğitim sorununu çözmektir. Eğitim sistemi yenileştirilmedikçe ve eksiklikleri giderilmedikçe, ümmetin gerçek manada kendine gelmesi beklenemez. Müslümanların eğitim sistemlerindeki ikilik, yani İslâmî ve seküler şeklinde iki kola ayrılan sistem tamamen kaldırılmalıdır. Bu iki sistem birleştirilmeli ve yekpare kılınmalıdır (IIIT 1987, s. 9).

Farukî'ye göre, bu çok arzu edilen “eğitimin entegrasyonu,” modern disiplinler ve İslâmî birikim alanlarında iyice bilgili olan akademisyenlerin vazifesidir. (a.g.e., s. 14). 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 İslâmî görüşe göre yeniden düzenlenmiş üniversite düzeyinde ders kitaplarının meydana getirilmesi demektir (a. g. e.).

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 (a.g.e., s. 15). Farukî, metodolojinin özel bir sorununa, içtihadın geleneksel metodlarının yetersizliğine de işaret etti. Bu yetersizlik kendisini, birbirine taban tabana zıt iki eğilimde gösterir. İlk eğilim, içtihad alanının hukukî muhakemeye sınırlandırılması ve böylelikle modern problemlerin hukukî tasnifler içinde değerlendirilmesi şeklindedir. Bu durum sonuçta *müçtehid*'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 (a.g.e.)

Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısının ana hatlarını çizmekle ilgilenen Farukî, metodolojinin kendisi ile uğraşmaya cüret etmedi ve kendini bazı epistemolojik ilkeleri teşhis etmekle sınırladı. İslâmîleştirme işlemine rehberlik edecek temel yapıyı oluşturacağı iddia ettiği beş ana ilkeyi İslâmî metodolojinin ilk il-

keleri adı altında takdim etti. Kendi ifadesiyle;

Bilginin İslâmîleştirilmesi, geleneksel metodolojinin tehlike ve eksiklerinden kaçınırken, İslâm'ın özünü teşkil eden birtakım ilkeler olarak dikkate alınmalıdır. İslâm çerçevesinde öğretilerin yeniden düzenlenmesinden, ilke ve amaçları aşağıda belirtilen bu öğretilerin teori ve metotlarının hüküm altına alınması kastedilmektedir (a.g e., s. 20).

Farukî İslâmî metodolojinin -teşhis ettiği- beş ilkesini: *Allah'ın, yaratmanın, hakikatin, hayatın ve insanlığın birliği* şeklinde ifade etti. Bu birlik ilkeleri yaratılış teorisine (ontoloji) aittir ve bundan dolayı İslâmî bir bilgi teorisinin (epistemoloji) ontolojik ön-kabullerini biçimlendirir. Bu makale, temel olarak metodolojik meselelerle ilgilendiği için bu ilkelerin muhtevasını tartışmayacağız. Biz daha çok onların epistemolojik ve ahlâkî anlamlarını Farukî'nin anlamış olduğu şekilde yeniden inceleyeceğiz. Aşağıdaki sekiz epistemolojik ilke, bahsedilen birliğin beş ilkesinden doğmuştur:

1. Kâinata her şey, Allah tarafından mükemmel bir ölçüye göre yaratılmıştır. Hiçbir şey boşuna ve anlamsız değildir.
2. Kâinat, insan aklı tarafından keşfi mümkün kanunları içeren bir kozmik düzen tarafından yönetilir. Bundan dolayı, Müslümanların herhangi bir şeyi rastlantı veya kör talihe bağlama serbestisi yoktur.
3. Kâinat düzeni, sebep-sonuç ve araç-amaç gibi iki ilişki sayesinde evrenin nesnelere arasında bağ kurarak yaratılışa bir birlik sağlar.
4. Aklın değişmez kabullerini oluşturan İslâmî akideler, akla asla karşı değildir. Bundan dolayı vahiy tarafından beyan edilen hakikatler, akıl ve tecrübe ile keşfedilen gerçeklere daima uygun olmak zorundadır.
5. İnsanlığa boyun eğdirilmiş evrende, insanoglu tarafından yönlendirilmeye elverişli, onun istediği kalıba dönüşebilecek nitelikte olan doğa düzeni kendi inisiyatifine göre değişebilme imkânından mahrumdur.
6. İslâmî vahyin anlamı ebediyen iki sağlam temele bağlanmıştır: Bir yanda Arap sözlük tertibi (lexicography) ve söz dizimi (syntax), diğer yanda ise hakikat.
7. Allah'ın yaratmasının örnekleri sonsuz olduğu için yaratmanın doğasına dair hiçbir araştırma nihaî ve mutlak olamaz. Bundan dolayı bu araştırmanın yeni delil ve iddialara açıklığı, İslâmî düşüncenin özellikleri gereğidir.
8. Tabii davranış icbar edici kanunlar tarafından idare edilirken, insan davranışı özgür irade kanunlarına tabidir. Önceki (doğal davranış) değişmez iken, sonraki (insan davranışı) insanın vekalet misyonu ile tarihte ortaya

çıkıştır (a.g.e., ss. 22-38).

Öngörülen bu epistemolojik ilkelere ilave olarak Farukî, belirtmiş olduğu ilk beş ilkeyi aşağıdaki ahlakî esaslar olarak somutlaştırdı:

1. İnsanlar ahlâkî kurallara uygun yaşamalıdır (*emânet* yükümlülüğü).
2. İnsanlar kültür ve medenileşmeyi geliştirmeli ve tesis etmelidir (*hilafet* yükümlülüğü).
3. İslâm'ın kültüre ve medenileşmeye yönelik isteği şeriatın kapsayıcılığı içinde gösterildiği için, Müslüman düşünürlerin insan yaşamının bütün alanlarını İslâmîleştirme vazifeleri vardır.
4. Siyasi faaliyet (söz gelimi, kamu işlerinin hak ve adalet ölçülerine uygun olarak yerine getirilmesini hedefleyen faaliyetlerle uğraşmak) dinî ve ahlakî bir yükümlülüktür.
5. Bütün insanlar teker teker aynı temel değeri ve insanî kıymeti haizdir. Bundan dolayı ırkçılık ve milliyetçilik genel tanımlarıyla kendi ırkının üstünlüğüne inanma (ethnocentrism) ahlakî bir suçtur.
6. Erkeğiyle, kadınıyla her bireyi vahyedilmiş ilkelere uygun olarak hayatını geliştirmeye mecbur tutan İslâmî anlayış, seküler olanı dinî olandan ayırma ya karşıdır.

Belli ki "metodoloji" başlığı altında Farukî sadece (bilimsel metodların) teknik ve prosedürlerini tartışmıyor, aynı zamanda İslâmî metodolojinin epistemolojik dayanağını oluşturan genel ilkelerin taslağını da çiziyor. Yukarıda özetlenen "ilk ilkeler" somut yorumlar düzeyinde değişikliğe ve genel formasyon düzeyinde genişlemeye açık olmasına rağmen, İslâmî metodolojinin üzerinde bulunabileceği epistemolojik bir temel sağlar. Şüphesiz, ilk olarak problemi açık bir şekilde ifade etme ve ikinci olarak da İslâmî bir metodolojinin genel çerçevesini oluşturmada Farukî'nin çok önemli katkıları vardır.

Şimdi de Farukî'nin teklifinin en tesirli yönüne bakalım; O, *Bilginin İslâmîleştirilmesi* monografisinin sonlarına doğru, İslâmîleştirmenin hedeflerine ulaşması için genel bir strateji takdim eder: Kendisinin "çalışma plânı". Bu strateji Şekil 1'de özetlenen 12 kademeyi içerir. Çalışma plânı İslâmîleştirmenin amacına ulaşması için yapılması gereken bazı ayrıntıları gösterir. Bu plân, teorik ihtiyaçlar düzeyinde açık ve mükemmeldir.

Bununla beraber, pratik uygulama, bunaltıcı ve fazlasıyla karmaşık gözükür. Bu plân biri lojistik diğeri psikolojik olmak üzere iki önemli pratik noktayı gözden geçirir. Bahsedilen 12 kademenin tamamen takibedilen sıralamaya göre

ele alınması, bir sonrakinin denenebilmesi için bir öncekinin bütünüyle bitirilmesine bağlı olarak mümkündür. Bilginin İslâmîleştirilmesini üstlenecek hem istekli hem de ehil, bilimsel bilgi sahibi geniş bir topluluk olmadıkça bu işin başarılması imkânsız olacaktır. Tasarıyı teşvik eden pratik saiklerin “İslâm'a uygun bir öğreti kurmak” ve “üniversite ders kitapları üretmek” kademelerinde sıralamadan uzaklaştırıldığını anladığımızda -çalışma plânı- daha hantal bir hâle gelir. Tasarıyı hızlandıran psikolojik saiklerin bulunduğu kademeler, sıralamanın ortasına ve sonuna yerleştirilir.

Çalışma plânını tamamlamak amacındaki diğer bir plân, Şekil 2'de gösterildiği gibi onu paralel iki kola ayıracaktır. Burada bazı kademelerin kendiliğinden ilerleyebileceği tahmin olunmaktadır. Bu şema orijinal plânda yer alan bazı güçlüklerin üstesinden gelmede bize yardımdan ziyade, orijinal plânın eksikliklerini belli bir odağa sevkedecek olmasından dolayı önemlidir. İkinci, 5, 6 ve 7. kademelerin birbirleri ile oldukça yakın alâkaları olduğu ikinci şema sayesinde hemen anlaşılır bir hâle gelir. İslâmî modern öğretilere uygun hâle getirme ve tarihsel birikimin eleştirel bir değerlendirmesini sağlama durumunda olanlar, modern öğretileri araştırmaya ve eleştirel bir şekilde değerlendirmeye güvenenlerden farklı bir bilgi ve eğitim temeline sahip olamazlar.

Bu şema ayrıca, çağdaş Müslüman düşünürlerin iyice öğrenmeleri gereken iki bilgi türüne işaret eder: Müstakil/geçerli (substantive) bilgi (kademe 1, 3 ve 4) ve teknik (metodolojik) bilgi (kademe 6, 7 ve 10). Bireysel düşünürler ilgileninceye kadar 2, 5, 8 ve 9. kademeler bir (kadın veya erkeğin) ahlakî-ruhî durumunun etkisini gösterir. Bu ise, tüm kademelerin kendini düşünme sürecinden bağımsız ve ayrı olarak mütalâa edemeyeceği, fakat yalnızca çıkarma (elimination) ve ayırma (selection) süreçlerini gösteren “filtre” kademeler olarak önemli oldukları anlamına gelir.

Önceki mütalâaları incelemek için Şekil 3'te gösterilen üçüncü bir şemayı bulabiliriz. Bu şema gerekli entellüktüel çalışmalarla ilgili oldukça elzem bir şema olabilir. İki kademeyi içeren iyice kolaylaştırılmış bir prosedür sağlar: Müstakil/geçerli bilgi ve teknik bilgide uzmanlık. Dikkat ediniz, uzmanlık (mastery) mutlak değil, izafî bir kavramdır. Burada uzmanlık, bir öğretilerde belli bir zamanda belli bir seviyeye ulaşma başarısı göstermiş bir düşünür tarafından elde edilebilir bilgi anlamındadır. Bu yeni plân, bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısındaki metodoloji tarafından yerine getirilen çok önemli bir role net bir odak sağlar. Bu da çok canlı bir şekilde, İslâmîleştirilmiş bilgi üretiminin, İslâmî metodların ortaya çıkmasına bağlı olduğunu gösterir. Farukî'nin İslâmîleştirme tasarısını on yılı aşkın bir süre önce başlatmasından bu yana Müslüman düşünürler tarafından metodoloji üzerine yazılan çalışmalara geçmeden önce, iki hususu hatırlatmakta

yarar vardır. İlk olarak İslâmîleştirilmiş bilginin üretimi, İslâmî dünya görüşünden kaynaklanan metotların tatbikine bağlı olmasına rağmen, İslâmî metodolojinin oluşturulması işleminin bilginin İslâmîleştirilmesi işlemine yapılan devamlı/bağımsız katkılara takaddüm etmesini gerektirmez. İkinci olarak da, Şekil 3'de gösterilen (üniversite ders kitaplarının üretimi) şemanın nihaî sonucu tecrübe kabîlinden İslâmîleştirilmiş olarak tarif edilebilir bir bilgidir. Bu bilginin İslâmîliği yalnız bilimle ilgilenen Müslüman bir topluluk sayesinde teyid edilebilir. Bu konuya daha sonra yine döneceğiz.

Farukî'nin savunduğu İslâmî metodoloji, şimdiye kadar üç tür tepkiye yol açtı. Bu makalede ele alınacağı gibi, ilk iki tepkinin sahipleri olan Muhammed Said el-Bûtî ve Fazlur Rahman, İslâmî bir metodolojinin geliştirilmesine ihtiyaç olduğu iddiasını reddederler. Bununla birlikte el-Bûtî klâsik İslâm düşünürleri tarafından İslâmî bir metodolojinin zaten keşfedilmiş olduğunu ileri sürerken Rahman İbni Rüşd'ün metotların temelde herhangi bir dinî temayülden bağımsız araçlar olduğu yönündeki münakaşasını hatırlatan bir iddiada bulundu. Üçüncü grup ise, İslâmîleştirme tasarısını destekleyen ve onun ilerlemesi için çok önemli gayretler sarfederek katkıda bulunan düşünürleri kapsar. Fakat biz bu (son) grubun bazı çok önemli katkılarına eleştirel bir şekilde bakmadan önce, İslâmîleştirme tezlerine muhalif tezleri hızlı bir şekilde gözden geçireceğiz.

Muhalif Tezler

Sudan'ın başkenti Hartum'da 1407/1987 yılındaki Dördüncü İslâmî Metodoloji ve Davranış ve Eğitim Bilimleri Konferansında sunulan bir tebliğde el-Bûtî bilimsel metodun nesnel dünya'ya ait bir *hakikat* olduğunu söyledi (el-Bûtî 1411/1990). Bütün maddî olmayan şeyler gibi o da sabit bir tabiata sahip olup, yapısı ve varoluşu icabı insan düşünce ve muhakemesinden tamamıyla bağımsızdır (a.g.e., s. 57). Ayrıca bilimsel metodun nesnellik ve sürekliliği (*menhac el marife*) onun fonksiyonu gereğidir. Bilimsel metod, düşüncenin doğruluk ve sağlamlılığını temin eden terazi (*mizan*) gibi bir âlet olduğu için, onun geçerliliği düşünme işleminden bağımsız olmalıdır. Bundan dolayı Bûtî, bilimsel metotların akıl tarafından değiştirilmesi için yeni bir metodun araştırılmasının gerektiği sonucuna vardı ki, bu da bizi sürekli gerileyen bir duruma götürür. O, bilimsel metodun sabit ve sürekli olduğu için gelişme ve yeniliğe müsait olmadığını iddia eder. Bu yüzden insan (burada Müslüman) zihnine, emin /geçerli metodu teşhis ve keşfetmek hususunda hudut tayin edilmiştir (a.g.e., s. 59).

Ayrıca Bûtî, Müslümanların bilginin geçerli metodunu keşfetmek için zahmet etmelerine gerek olmadığını, zira bu keşfin İslâm'ın altın çağında ilk Müslü-

manlar tarafından zaten yapılmış olduğunu ileri sürer (a.g.e.). Bilimsel metodoloji ile ilgili çağdaş İslâm ilminin rolünün ne olacağı sorusuna gelince, iki aşamalı bir program teklif eder: İlk olarak çağdaş Müslüman düşünürler, zaten keşfedilmiş metodu mevcut ihtiyaçlara daha uygun bir hâle getirmek ve ikinci olarak da onu (zaten keşfedilmiş metodu) çağdaş dilde yeniden düzenlemek ve böylece İslâmî teze bir kere daha kılavuzluk edebilir kılmaya çalışırlar (a.g.e., ss. 59-60).

Aslında Bûtî'nin iddiası, en tanınmış Abdülhamid Ebu Süleyman olan bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısı taraftarlarına karşı özellikle eleştirici bir tavır sergileyen münakaşaların bir tür özetidir. Bûtî'nin iddiası en az iki mevzuda muğlaktır. En başta, onun iddiası bilimsel araştırma metodları ile, mantığın temel ilkelerini birbirine karıştırır. Bir insan mantık ilkelerinin (meselâ, tutarlılık veya çelişmezlik ilkelerinin) insan aklında yaradılıştan var olduğunu ve bundan dolayı da değiştirilmesinin imkânsız olduğunu iddia edebilirken, *fıkıh usulü* (mesela, *istihsan*) için kullanılan prosedür ve teknikler hakkında aynı şeyi oldukça zor söyleyebilir. Bunun ötesinde el-Bûtî, *fıkıh usulü* tarafından kullanılan metodların keşfedilmiş olmaktan çok, bir kaç yüzyılda geliştirilmiş olduğu (gerçeği)ni kabul etmeyi başaramadı. Doğrusu, onun klâsik metodların çağdaş dile göre yeniden düzenlenmesi gerektiğine dair teklifi klâsik metodların modern araştırmalar için yetersizliğine delâlet eder. Şayet dilin kullanımı bir biçim değil fonksiyon meselesi ise, niçin herhangi bir kimse -eskisi ile yenisi arasında bazı temel kavramsal ve işlevsel farklılıklar olmadıkça- yeni bir dil (için) de sürekli bir bilimsel metodu yeniden düzenlemeyi istesin?

Fazlur Rahman da Bûtî gibi, fakat çok farklı sebeplerden dolayı, Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısına muhalif oldu. 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 etti. İslâmî bilgiyi oluşturmak hususunda Müslümanların tek bir ümitleri olduğu ileri sürdü; İslâmî düşünceyi geliştirmek:

Şimdiye kadar tetkik etmekte olduğum problem (Bilginin İslâmîleştirilmesi) ile ilgili olarak, İslâmî bilginin oluşturulmasına nasıl başlanacağı üzerine plân ve taslaklar yapmak hayaline kapılmamamız gerektiği sonucuna vardım. Gelin zamanımızı, enerjimizi ve paramızı nazariyelerin değil parlak zekaların yaratılmasına yatıralım (a.g.e., s. 10).

Müslüman ilmiyesinin ihyası üzerinde düşünen herkes Bilginin İslâmîleştirilmesinin, bu bilgi İslâm umdelerine sıkı sıkıya bağlı ve sahalarında gerçekten ehil alimler tarafından üretilmedikçe, hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceği hususuna katılmakla beraber, metodun değerini tamamen reddetmemelidir. Doğrusu,

Rahman iddiasını makalesinin sonuna kadar sürdüremedi. Rahman, makalesinin ilk bölümlerinde “insan düşüncesi kendine özgü bir çalışma tarzına sahip olduğu için ve biz hâlâ düşünme metodunun nasıl olduğunu bilemediğimizden” (a.g.e., s. 11) diyerek, kimsenin insan aklı için rehberlik edecek bir metod geliştiremeyeceğini savundu. Aristo'nun insan düşüncesinin yapısını keşfetmek için çalıştığını ve çabalarının kıyas teorisiyle sona erdiğini belirtti. Fakat Aristo başaramadı, çünkü “tam olarak hiçbir şey hakikatte böyle gerçekleşmez. İnsan düşüncesi kıyasla hareket etmez.” (a.g.e., s. 10).

Sadece bir paragraf sonra sonuç bölümünde şaşırtıcı bir şekilde iki aşamalı bir strateji taslağı çizer: Müslüman düşünürler ilk olarak, İslâmî geleneği; ikinci olarak da Batılı geleneği dikkatle gözden geçirmelidirler. Bunun için Müslüman düşünürler tamamıyla Kur'ân'dan çıkarılması gereken “bazı ölçüler” tesbit etmelidirler (a.g.e., s. 11). Böyle bir çaba, İslâmî metodolojinin ne hakkında olduğu ile ilgilidir.

Rahman'ın sonuç paragrafı, onun metotlara karşı olan daha önceki iddiasını tekzip eder görünür veya en azından onun metodolojiye karşı tavrında tutarsızlığı ve muğlâklığı açığa vurur. Eğer bir kimse, İslâmî ve Batılı entellektüel geleneklerin gözden geçirilmesinde kılavuzluk edecek “bazı ölçülere” ihtiyaç olduğunu kabul ediyorsa bu ölçülerin menşesine ulaşmaya ve tatbikine kılavuzluk edecek kuralların gerekliliğini de kabul etmelidir, ki bu da İslâmî bir metodolojidir.

Geleneksel Metotların Yetersizliği

Bu iki muhalif tepkiden ayrı olarak, bilginin İslâmîleştirilmesi mevzuunu ilerletmek için hem Arapça, hem de İngilizce önemli miktarda eser yazıldı. İslâmîleştirme tezinin aydınlatılması için düzenli olarak katkıda bulunanlar ve son on yıldır bu tezi savunanlar arasında Abdul Hamid Ebu Süleyman da yer alır. Ebu Süleyman, yazılarında devamlı olarak *fıkıh usûlünün* klâsik metotlarını tenkit eder ve onların ıslah edilmesini ve yeniden düzenlenmesini ister. Onun klâsik metotların ıslahı için yaptığı en özgün metotlar ve temel eleştiriler, “Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science” (Siyaset Bilimine Özel Bir Atıfla Bilginin İslâmîleştirilmesi” adı altında basılmış bir makalede özetlenir (Ebu Süleyman 1985).

Ebu Süleyman, Farukî gibi, İslâmî bilginin ihyasını yeni İslâmî metotların geliştirilmesine bağlar. Bu yeni metotlar, eskinin dil bilimi ve *fikhî* düşünce kalıplarına harfi harfine bağlı olmasından kaynaklanan engel ve yetersizliklerinin üstesinden gelmelidir. Bir *fâkih*, hakim sıfatıyla hukukî-ahlâkî sorunlarla uğraşmak için eğitilmesine rağmen, modern toplumun bütün problemlerini çözmeye

muktedir çok yönlü (evrensel) bir entellektüel olarak algılanmaya devam eder. Bu ise, çağdaş Müslüman entellektüellerin bir ikileme maruz kalmasına sebep olur:

İslâm düşüncesinin krizi, aynı zamanda bizim metne hapsedilmiş dil, gelenek ve doktrinle ilgili hukuk çalışmalarını içeren İslâmî metod araştırmalarımızın doğasına mütealliktir. Bu iki tutum, bizim *fâkihi* (hukukçuyu), tarihî bilincimizde; bilgi, kültür ve düşünce krizlerini çözmeye muktedir birisi olarak görmemizde kendini ifşa eder (a.g.e., ss. 268-9).

Bu problemle uğraşmak için ayrıntılı bir strateji takdim eden Farukî'den farklı olarak Ebu Süleyman, Müslüman düşünürlerin mevcut ilgileri için daha spesifik ve bundan dolayı daha üstesinden gelinebilir alanlar teşhis eder. Ona göre Müslümanların entellektüel krizlerinin çözümü üç yolda aranmalıdır:

İlk olarak, akıl ile vahiy arasındaki ilişki yeniden belirlenmelidir. O, genel anlamda hem akılı hem de vahyi, bilginin kaynakları olarak belirtmenin artık yeterli olmadığını iddia eder. Birileri bir adım ileri çıkmalı ve somut olarak birinin diğeri ile (akılın vahiyle veya vahyin akılla) nasıl bir ilişkisi olduğunu belirlemelidir.

İkinci olarak, içtihadın anlamı ve *fâkih*in rolü, entellektüel ıslah sürecinde, yeniden belirlenmelidir. Bu yeniden belirlemenin içtihadın dilbilimsel - dilbilimine bağımlı- düşünceyle (linguistic reasoning) sınırlanmış olduğu gerçeğine binaen gerekli olduğu iddia edilir. Bu sebeple *fâkih* yalnız hukukî mevzularla uğraşmak için eğitilir. Eğer içtihadı ıslah görevi tevdi edilirse, yaradılıştan varolan düşünme tarzının ekonomik, sosyal ve siyasî öğretileri içine alacak şekilde yeniden belirlenmesi gerekir. O şöyle der:

Bilginin bu çok yönlülüğü ve uzmanlık alanlarının çeşitliliği karşısında toplumsal ve bilimsel bilgi sahasında anlayışlar, çözümler, alternatifler vs. olarak içtihad çalışmalarının sadece fıkıh uzmanları tarafından yerine getirilemeyeceği açıktır (a.g.e., ss. 272-3).

Üçüncü olarak, dinî-seküler ikiliği sona erdirilmelidir. Batı bilimi tarafından oluşturulmuş böyle bir ikilik, İslâm düşüncesine tamamiyle yabancıdır. Eğer dinî-seküler alanlar birleştirilir ve bu sayede varolan ikilik sona erdirilirse, modern bilginin çeşitli alanları yeniden inşa edilmelidir.

Ebu Süleyman'ın İslâmî metodoloji sorununa karşı tutumu başlıca genel ilkelere sınırlıdır. Hatta o, teknik ve işlemsel konuları analiz ederken, *The İslâmîc Theory of International Relations (İslâmî Uluslararası İlişkiler Teorisi)* kitabında kıyas ve icma'yı anlatırken yaptığı gibi -klâsik düşünürler tarafından ifade edilen düşüncelerin her aşamasından ziyade bazı göze çarpan yönlerinde

yoğunlaşmaya eğilimlidir (Ebu Süleyman 1984, ss. 64-6, 75-6).

Ayrıca o klâsik *usûl*'ü eleştirisinde, klâsik metotların neticesi olan politik bilim teori ve doktrinlerinin mevcut yetersizliklerini göstererek, geleneksel yaklaşımların metodolojik yetersizliklerine de işaret etmeye çalışır. Diğer bir deyişle o, bu teori ve doktrinlerin modern topluma ait olayları açıklamada, ya da modern topluma ait sorunlarla uğraşmada yetersiz olduklarını göstermeye çalışır (a.g.e., ss. 76-81; Ebu Süleyman 1985, ss. 277-80).

Bu yaklaşımın şöyle bir müşkülü vardır: Bu iddia, kendi tecrübeleri sayesinde toplumsal araştırmalar için geleneksel metotların yetersizliğini kabul edenler üzerinde yaygın bir tesire sahip olabilirken, "geçerli metod"ların ilk ve son olarak (İslâm'ın altın çağında ilk müslümanlar tarafından)) keşfedildiğine ve bundan dolayı bunların asla geliştirilemeyeceğine kuvvetle inananlar üzerinde böyle bir tesir oluşturmaz.

İlkelerden Tekniklere Zor Geçiş

Farukî'nin çalışma plânının lojistik zorlukları, metodolojik prosedürler tasarlamaya çalışarak İslâmîleştirme tasarısını geliştirmeye çabalayan düşünürlerin çalışmalarında ele alınıyor. Dört önemli katkıyı incelemeden önce şimdiye kadar dikkate alınması gereken bir konuya değinmek istiyorum: İslâmî bir metodoloji araştırma çalışmalarının tümünde "İslâmî birikim" çizgisi (bkz. Şekil 2; 3, 4, 5 ve 7. kademeler) neredeyse hiç dikkate alınmazken, İslâmîleştirme çalışma plânı, Batılı öğretilerle ilgili çizgiyi (bkz. Şekil 2; 1, 2 ve 6. çalışma plânı kademeleri) takip eder.

Muhammed Arif, Bilginin İslâmîleştirilmesi çerçevesinde İslâmî bir metodoloji geliştirmek için mümkün yollar teşhis etmeye çalışan biridir (Arif 1987). *The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building* (Bilginin İslâmîleştirilmesi ve Paradigma Kurmada Bazı Metodolojik Meseleler) adlı eserinde, İslâmî bir paradigma ya da dünya görüşü inşa etmek için plânlar yapar (ve terimleri birbirleriyle değiştirilebilir bir şekilde kullanır). Imre Lakatos'un -Scientific Research Program (SRP)- Bilimsel Araştırma Programı tasarımını cezbetmek için Müslüman düşünürleri Farukî tarafından dikkatle gözden geçirilmiş SRP'yi edinmeye teşvik etti. O, bunun İslâmîleştirme programının hedeflerini gerçekleştirmek için- her birinin ayrı ayrı öğretilerde İslâmî paradigmayı oluşturmasına izin verdiğini iddia eder (a.g.e., ss. 51-2). O, Farukî'nin SRP'sinin bilimsel araştırmalarda vahyin rolünü arttırdığını ve bundan dolayı Müslüman düşünürlerin Batılı epistemolojinin baskısından kurtulduğunu düşünür (a.g.e., s. 53).

Farukî'nin epistemolojik ilkelerini çok genel bulan Arif, ekonomik (az masraflı) araştırmalara yol göstermesi için bir takım daha özgün ilkeler çıkarmaya çalışmaktadır. Fakat onun genel olandan özellikle ekonomik olana doğru geçiş denemesi pürüzlü bir alanla karşılaşmasına sebep oldu. Şaşırtıcı bir hareketle İslâmîleştirme yaklaşımını terketti ve teorik fizik alanındaki iki yaklaşımı benimsedi. O, "Bilginin İslâmîleştirilmesiyle uğraşan bir sosyal bilimcinin rolü, bir teorik fizikçinininkine benzediği" için, her ikisinin de İslâmî bir paradigma (dünya görüşü) geliştirmeye yardım edebileceğini belirtir (a.g.e., s. 56).

Arif, işleri daha da karıştırmak için, İslâmî dünya görüşünün bina edilmesine zemin teşkil edeceğini iddia ettiği temel felsefi kavramlar takdim eder. Yine de felsefi temelin (son normatif zeminin) seçimi bir değer yargısı meselesidir. Problemin bu formülasyonu, beraberinde "Bir sosyal bilimci kendi düşüncesinin felsefi temellerine dayanan muayyen bir dünya görüşüne nasıl ulaşabilir?" sorusunu getirir (a.g.e., s. 57). Cevap olarak iki farklı yaklaşım teklif eder: Einstein'ın Bilimsel Sistemin Tabakalaşması (Stratification of Scientific System) metodundan alınan tabakalaşma yaklaşımı ve *Academic American Encyclopedia*'sından uyarlanan idealleştirme yaklaşımı.

Einstein'ın tabakalaşma prosedürü, en soyut kavramlarla sonuçlanan yukarı doğru bir hareketteki daha genel kavramlar altında sınıflandırılmış "sabit tecrübeler" elde edilen kavramlar vasıtasıyla, bir dizi kavramsal soyutlamadan da geçerek yine kavramsal bir sistemleştirme gerektirir. Aslî ve somut olandan tâli ve soyut olan bir sisteme doğru yapılan hareket bilim adamlarına daha az ve bundan dolayı daha idare edilebilir dizi kavramdan oluşan bir bilimsel modelle çalışma imkânı verir. Bunun yanında idealleştirme yaklaşımı, tabakalaşma yaklaşımının tamamen aksine bir şekilde en genel ve soyut olandan, en özel ve somut olana doğru bir harekete müsaade eder. Bu, sistemin parametrelerinin onun sürekli ihtimamı önünde kesinlikle belirlenmiş olması dolayısıyla böyledir.

Eğer bu iki prosedür teklifi, bir sosyal bilimcinin özgün bir dünya görüşüne nasıl ulaşacağını açıklamak için ise, yukarıdaki örnek bir hayli muğlaktır. Tabakalaşma, ideal ve evrenseli gerçek ve özel olandan çıkardığı için İslâmîleştirmeye doğrudan karşıdır. İdealleştirme prosedürü, İslâmîleştirme çerçevesine karşı olmazken, tafsilatlandırılacağı tahmin edilen dünya görüşünün kullanılışlığını gerektiren önceki problemi tekrar önümüze koyar. Bununla beraber en sıkıntılı safha uygulama safhasıdır. Arif, tabakalaşma uygulayarak İslâmî ekonomik bir sistemin performansını değerlendirmek için beş ölçü düşündüğünü belirtir: 1) Yeterlilik ve gelişme için sosyo-ekonomik adalet, 2) Bireylere kendi saadetlerini (*felah*) artırmaları için özgürlük, 3) Temizlik, 4) Sınıf hakimiyetini bertaraf etmek, 5) Herkese eşit fırsat (a.g.e., s. 64).

Müstakil geçerlilik bir yana, yukarıda sayılan ölçülerin bilimsel değerleri bile şüphelidir. Tabakalaşma gibi tecrübî temelli bir metod sosyal bilimlerde kullanıldığı zaman yalnızca hakikati idealleştirmeye hizmet eder: Sadece “dır” a uygun “meli” bir sistem üretebilir. Arif statükoyu aslından doğal bir stratejiye göre devam ettirmekten çok değiştirmek amacıyla olan bir dizi ilkeye nasıl ulaşabilir. Fakat daha önemli bir mesele vardır: sözde “İslâmî ekonomik sistemi değerlendirme ölçüleri” -diye sunulan- metodlar tam anlamıyla teşhis edilmelidir. Mantıkî pozitivism ile İslâm -toplumunun- hasletleri arasındaki engin ahenksizliklerin farkında olmayan Arif, Müslüman düşünürlerin rolünü İslâmî değerler ile mantıkî -pozitivist değerleri uzlaştırıcı olarak görür:

Yukarıdaki tartışma (bu gönderme Farukî'nin *akıl* ile *vahy*'i uzlaştırmak istemesinedir) bizim İslâm'da vahyin tamamlayıcılığı ve mantıkî-pozitivizmi nasıl adlandırabileceğimiz (ki Dr. Farukî, birbiriyle etkileşimleri İslâmî epistemolojiyi doğuran iki cüzdür, şeklinde beyan etmişti) hususlarını anlamamıza imkân sağladı (a.g.e., s. 54).

Söylemeye bile gerek yoktur ki, “Vahyin tamamlayıcılığı ... ve ... mantıkî pozitivism”, Farukî'nin *vahy* ile *akl*'in uzlaştırılması dediği şeyin Arif tarafından yanlış okunmasıdır. Mantıkî-pozitivistlerden farklı olarak Farukî, tabîî düzen zorunluluk kanunlarına tâbi olurken insanın, (ahlâkî) düzenin temel özgürlük kanunlarına tâbi olduğunu iddia etti (IIIT 1987, s. 30).

Diğer bir değerli eleştirel tetkik, A. Raşid Moten'in “Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science (Bilginin İslâmîleştirilmesi: Siyaset Biliminde Araştırma Metodolojisi)” dir (Moten 1990). Bir siyaset bilimci olan Moten, kendi alanında İslâmîleştirme tasarısının hedeflerinin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmak için uğraşır. Arif gibi o da, günümüzde hâkim olan Batı paradigmasına bir alternatif geliştirmek amacıyla, işe Bilginin İslâmîleştirilmesinden başlar. Bununla beraber o, mantıkî pozitivism (logical positivism) ve özellikle çağdaş Batılı sosyal bilimlerin temelini oluşturan doğal (naturalistic) metodları reddeder. O, yeni paradigma, “tüm sosyal sistemin siyak ve sibakı içindeki bireysel davranış üzerinde çalışarak (a.g.e., s. 163), Batılı siyaset bilimlerinin bireyci (bundan dolayı ethnocentric ve anthropomorphic) yaklaşımlarını bırakmalı ve ardından onu “insan hayatını canlı bir bütün ve ahlâkî değerler ile toplumsal idealleri birleştiren bir yapı olarak” gören eski yerine koymalıdır, der (a.g.e.).

Yine de Moten, bilimin doğal modelini, deneysel araştırmayı tamamen terketmeksizin, reddeder. Deneysel bulguların bilimsel değerleri, deneysel olanın yanında akılcı ve mutlak bilgiyi de içeren insan bilgisinin (bu) üç katlı düzeniyle ilişkilili olarak belirlenmelidir. Onun açıkladığı gibi:

Muhakkak ki insanın bilgi düzeninde bu iki bilimin (politik ve tabîî) yeri, başka bir ifadeyle bu ilâhî düzeni anlama ve izah etme bir ve aynıdır. Kur'ânî sınıflandırmada bu bilgi (*ilm*), vahy veya mükemmel olarak takdir edilmiş mutlak bilgi (*hakk-el yakîn*); akılcılık veya delilin değerlendirilmesi ve muhakeme edilmesiyle oluşmuş netice (*ilm-el yakîn*) ve tecrübîlik ve sezgi yani gözlem, deney tarihi belgeler, hayat tecrübesinin tasviri vb. (*ayn-el yakîn*) vasıtalarıyla elde edilir. Bundan dolayı, bilmenin İslâmî yolu, vahyedilmiş bilgi çerçevesinde denemek ve tecrübe etmek, ya da akılcı ve entellektüel bir soruşturma için tamamen açıktır (a.g.e., s. 165).

Bu model Kur'ânî terminolojiyi kullanmasına rağmen, akılcı delilleri ve tecrübî deneyimleri düzenli olarak Kur'an'dan çıkarmaz. Bununla beraber onun anlayışa vesile olmadaki önemi, sezgici, akılcı ve tecrübî bilgiye tekabül eden hiyerarşik bir sınıflandırma sağladığı için, gözden kaçırılmaz. Fakat halihazırda ilâve bir gelişmeye ve daha kapsamlı bir temellendirmeye ihtiyaç vardır. Bunun gerçekleşmesi ise bilimsel araştırmanın; tecrübî olanın rasyonel olanla ilişkilendirileceği bir sınıflandırma ve mutlak olanın rasyonel olanı muteber kılacağı çıkarım kuralları dizgesi oluşturmasına bağlıdır.¹

İslâmî paradigmanın müstakil/geçerli unsurlarını hemen teşhis etmesine rağmen Moten, neredeyse tümüyle evvelki metodolojik ilgilerini bıraktı ve tetkik edilmemiş kavram ve fikirleri benimsemiştir. Farukî'yi takiben, siyaset biliminde mevcut İslâmî araştırmayı ilerletmek için canlı bir ümmet modeli teklif eder. Canlı bir model, nebevî bir önerme ve dört pragmatik ve metafizik düşünce temeli üzerinde haklı gösterilir. Nebevî önermeler ve metafizik düşünceler üzerine politik teorilerin sert hükümlerine müsaade eden temel kurallar iyice belirlenmeksizin, düşünürlerin çekişmelerini desteklemek ve metafizik önermeler seferber etmek endişelendiricidir. Başka bir deyişle, çok kapsamlı sonuçları olan canlı bir siyasal örgütlenmeyi meşrulaştırmak için doğrudan müminlerin birliğine atıfta bulunan nebevî bir beyanı kullanmak, onun -siyasî örgütlenmenin- bilimsel temellendirmesi için uygun değildir. Böyle bir uygulamaya katı bilimsel temellerden çok spekülâtif düşünce alanında başarısızlığa uğrar. Birisi klâsik Müslüman düşünürlerin benimsedikleri kaydî modeli tekdüz eden bir model gerçekleştirdiği takdirde, canlı bir İslâmî hükümet modelinin etraflı bir analizi daha zorunlu hale gelir.

Bütün çağdaş Müslüman düşünürler gibi Moten de akıl ile vahiy arasındaki mevcut gerginliğin farkında olup, tebliğinin bir bölümünü bu konuya tahsis etmiştir. Bununla beraber, onun kısaca ifade ettiği gibi bu gerginlik, Müslüman düşünürlerin Batılı bilimsel yaklaşımları reddedip, İslâm menşeli yaklaşımları ka-

(1) Bu üç aşamalı ilişki önem sırasıyla: vahy, akıl, ve tecrübe şeklinde açıklanır.

bul ettiğinde kaybolacaktır.

Fakat vahiy ile akıl arasındaki uyumlu tarihi ilişkiye yapılan genel ve tekil göndermeler, İslâmî birikimdeki bir faktörü gözden kaçırır: hakim entellektüel ekol olan Eşariyye zamanında tedricen gelişen ve kendini hukukî-olmayan bilimlere karşı düşmanca bir tavırla ortaya koyan karşı-entellektüel tutum arasındaki huzursuzluk.² Moten'nin de belirttiği gibi, bu ekol gerçekten, "aklın kullanılmasını kuvvetle savunan" Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile başlar (a.g.e., s. 163). Fakat şu da bir gerçektir ki Eş'arîler akılı yalnızca bir savunma mekanizması olarak kullanmışlar ve (Eş'arî düşünürler tarafından çok benimsenen biri olsa bile) *mütekellimûn*'un (filozofların) dünya görüşlerini savunmak için kullanımını yasaklamışlardır.

Moten'in genel iddiası olan "vahyin gerçekliğinin daima aklın ışığında değerlendirilmesi"nin Müslüman ilmiye tarihince teyid edildiğidir. Bununla beraber, eğer Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısı sağlam bir temel üzerine inşa edilecekse, vahyedilmiş olanla akledilen arasındaki gerginlik ve çatışmayı ortaya çıkaracak ayrıntılı bir tetkik, çağdaş Müslüman ilmiyesinin yakın ilgisine muhtaçtır.

Mezhepçilik Hayaleti

Hâlâ başlangıç düzeyinde olan modern İslâmî bilimin karşı karşıya olduğu müşkül konulardan birisi de, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin tam bir tanımlamadan yoksun olmasıdır. Bilim ile ideoloji arasındaki sınır tam olarak nerededir? Bu soru, Muhammed Umziyan tarafından *Minhac el-Bahs el-İctimâ'î beyn el Vad'îye ve-l Mi'yârîye* adlı eserinde öne çıkarılmıştır (Umziyan 1412/1991). O, mantıkî pozitivism ile uğraşır ve İslâmî bir metodolojinin inşası için bir dizi ilke veya ölçü teklif eder.

Kitabı oluşturan dört bölümden üçüncüsü son çalışmayla ilgilidir. Bu bölümde o bilimsel düşünmenin doğal bir kaynağı olarak vahyin dahil edilmesine imkân vermeyi amaçlayan birkaç ölçü tasarlar. O ayrıca, vahyin bilim sahasına yeniden dahil edilmesi amacına ulaşmak için, bilimin pozitivist tanımlamasının aşılması gereği üzerinde durur. O, Kur'ânî değer ve kavramların bilimsel araştırmalara yol göstermek için kullanılacak olması dolayısıyla, bu yeniden dahil etmenin, kapsamlı olması gerektiğini ileri sürer. Kur'ân'ın sosyal bir teori geliştirmek için üç şekilde katkıda bulunacağını iddia eder: Kur'ân, a) Önceki toplumsal

(2) Bkz. meselâ Şatıbî'nin *Muvafakat*'ı, Cilt I, ss. 46-52 ve ayrıca Gazzalî'nin *Mustasfa*'sı, Cilt I, III.

hayat(lar)ın tabiatı hakkında doğru bilgi sağlayabilir; b) İnsanın yaratılış ve tekâmülü (evolution) ile ilgili sorular hakkında insan bilgisinin metafiziğini düzeltebilir; ve c) Bize toplumsal kanunları düzenleme ve keşfetmede yardım edebilir (a.g.e., ss. 268-88).

Bununla beraber O, Kur'ânî beyanlardan toplumsal meselelere sert bir geçişe izin veren birleştirici metotlarla uğraşmaktan çok, "toplumsal sıralama (gradation)" (*tedâruc ictimâ'i*) diye adlandırdığı İslâm sosyal bilimi ile kapitalist ve Marksist sosyal bilimlere karşılaştırmaya başlar. Bu tahlilin amacı Umziyan'ın çalışmasının kapsamlı bir eleştirisinden ziyade, gerçekten İslâmîleştirilmiş bir bilginin iyice hazırlanmış ve teferruatlı bir metodolojinin zuhurunu gerektirdiği noktasını vurgulamaktır. Ben ise, Umziyan tarafından İslâm sosyal biliminin bir parçası olarak görülen kavramlardan yalnız birini tartışacağım: Sosyal eşitsizlik.

Sosyal eşitsizlik ya da "zengine karşı fakir" (*el-ganî mukâbil el-fakîr*); onun vaz'etmeyi tercih ettiği şekilde, Kapitalizm altında serbest rekabet ve Marksizm altında ekonomik sömürüye delalet ederken, İslâm'da ancak toplumsal birleştirici ve bütünleştiriciliğe delâlet eder (a.g.e., ss. 320-1). Umziyan, bu anlamın (*ihâ'*) aşağıdaki ayette ifade edildiğini beyan eder:

Rabbinin rahmetini onlar mı bölüşürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik ve onlardan kimini diğerine derecelerle üstün kıldık ki ,biri, diğerine iş gördürebilsin. Rabbinin rahmeti, onların toplayıp yığdıklarından daha hayırlıdır (Zuhruf sûresi [43]: 32)..

Burada, Müslüman sosyal bilimcilerin vahiyden toplumsal öğretiler çıkar-mada takip etmeleri gereken belli kuralların varolup olmadığı, ya da bu türetme-nin basit bir ima ve sezgi meselesi olup olmadığı sorulmalıdır. Çağdaş İslâmî sosyal bilim, Müslüman bilim adamlarının münferit, gevşek ve düzensiz ilgilerine terkedilmemeli, bilâkis iyice detaylandırılmış ve sıkıca temellendirilmiş bir dizi ilke ve ölçüyü takip etmelidir. Eğer böyle yapılmazsa, Kur'ânî beyanlar key-fi bir şekilde çeşitli ideolojik grupların toplumsal vaadlerine hizmet eden çeşitli söylemleri teyid etmek için kullanılabilir. Aslında vahyedilmiş metinlerden sosyolojik öğretilere geçişte rehberlik edecek bilimsel kural ve prosedürler olmadık-ça, bu âyet sayesinde büyük çapta hem iktisadî, hem de siyasî ve sosyal eşitsizlikler haklı gösterilebilir.

Umziyan sosyal bilim araştırmaları ile İslâmî mezhebiyye arasındaki ilişkiye değindiğinde, *vahyi ideolojiye tâbi kılmanın sıkıntısı* görülür. İslâmî sosyal bilimlere, mahiyetleri gereği İslâmî paradigmayı (*mezhebiyye*) oluşturacak bilim adamları tarafından iyice benimsenmedikçe ilerleyemezken, Umziyan "ideolojik vaat ve kişisel eğilimlerden berî olmanın lüzumu" üzerinde durur. Belli ki, onun ideoloji ile mezhepçiliği tefrikinde evvelâ insan varlığının şimdiki ve yakın gele-

cekteki ilgilerini bir yana; evrensel ve daha ulvi ilgilerini diğer bir yana ayırmak düşüncesi vardır. Onun bu konudaki (a.g.e., ss. 327-33) tutumu, İslâmî sosyal bilimler çerçevesinde belirecek ideolojik bir önyargı ihtimalini dışta tutmasına rağmen, ideolojiyi ancak İslâmî olmayan bir düşünce olarak gördüğü için problemlidir:

Bu tarafsızlık düzeyine yaklaşabilecek İslâm mezhepçiliğinden başka hiç bir ideoloji yoktur, çünkü İslâm mezhepçiliği bütün insan ilgi ve isteklerinin çok üstündeki ilâhî bir kaynaktan yayılır... (a.g.e., s. 328).

İslâm mezhepçiliği -yazar tarafından- aklen ve ahlaken yanılabilir insanoğlunun faaliyetleri aracılığıyla vahiyden kavram ve prensipler çıkarmak için kullanıldığından dolayı, özellikle bir dizi sert teknik ve prosedür olmadıkça Müslüman düşünürlerin fikir ve teorilerinin tam bir tarafsızlığa sahip olduğunu iddia etmek oldukça güçtür (a.g.e., ss. 302-4). Bundan dolayı herkes ilâhî vahiyden doğmuş bir dünya görüşüne tam bir nesnellik isnad etmeyi, İslâmî bakış açısından haklı gösterirken, hiç kimse insanoğlu tarafından oluşturulmuş entellektüel ve ahlâkî sistemler için aynı şeyleri düşünmez.

Paradigmalar Değişir mi?

Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısı ile ilgili incelememiz, tasarıya çok büyük ve düşüncüyü teşvik edici katkı sağlayanlardan biri olan Mona Ebu'l-Fadl'ın çalışmalarına yer vermedikçe bariz bir şekilde eksik kalacaktır. O, konu ile ilgili olarak yazdığı bir çok makalede İslâmî metodoloji araştırmalarıyla ilgilenmek kadar, modern Batı düşüncesinin epistemolojik kurumlarının eleştirel bir değerlendirmesinin de gerektiğini belirtir. Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısına onun katkılarıyla ilgili tetkiklerim başlıca şu iki çalışmasıyla sınırlıdır: "Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives" (Ebu'l-Fadl 1989) ve "Nahve Menheciyyâti't-Te'âmu'l me'a Mesâdiri't Tenzîri'l-İslâmî beyne Mukâdimât ve'l Mukâdimat" (Towards a Methodology for Dealing with Sources of Islamic Theorizing: Between the Premises and the Essentials) (Ebu'l-Fadl 1411/1990).

Ebu'l-Fadl *Paradigms in Political Science Revisited (Yeniden Gözden Geçirilen Siyaset Biliminde Paradigmalar)* adlı eserinde Müslümanların tarihi ve entellektüel kimliklerinin oluşumuna, Kuhn'a benzer anlamda, katkıda bulunan "paradigmatik değişim" ihtimalini keşfeden son zamanlar Batı bilim literatüründeki örnek paradigma tartışmasını inceliyor. Bu çalışmanın amacı, "paradigma tartışmasının, entellektüel durumumuzu iyileştirme ve yeniden inşa etmede bizim için nasıl ve hangi yönlerden önemli olabileceğine dair bazı dersler çıkarmaktır."

(Ebu'l-Fadl 1989, ss. 89-90).

Özellikle en başta Gabriel Almond'un Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin yıllık toplântısından önce sunulan tebliği olmak üzere önde gelen Batılı düşünürlerin son zamanlardaki tebliğlerini inceleyen Ebu'l-Fadl, siyaset bilimi alanının sürekli bir değişim içinde olduğu sonucuna varmıştır. O, bu sürekli değişim halinin Batı kültür ve gücünün daha temel krizleriyle ilgili olan Batılı öğretilerdeki kimlik krizine delâlet ettiğini iddia eder (a.g.e., ss. 26-7). Kimlik krizi, entellektüel düzeyde Batı sosyal biliminin ana görüşünden davranışçı (behavioralist) tutumunu çıkarıp davranışçı-sonrası (post-behavioralist) tasarıya geçişi zorlayan radikal paradigmalara zuhuruyla kendini ifşa eder. Ama o post-behavioralist bilimsel araştırma tarzında gerçek bir değişimden ziyade susturucu eleştiriler karşısında stratejik bir hareket anlamına geldiğine dikkat çeker.

Ebu'l-Fadl'a göre paradigma tartışması ve sosyal bilimlerin son zamanlardaki sürekli değişim hâli, “düşünmenin yerleşmiş usûlleri ile zamanın deneyimleri arasında farkedilen uyumsuzlukların şiddetinin artırılması, bu öğretinin evriminde Kuhn'a benzer anlamda bir nüfuza delâlet eder” (a.g.e., s. 32). O, son zamanlardaki bu krizin paradigmatik bir değişim ihtimaline yol açması dolayısıyla “İslâmî hassasiyet” sahibi düşünürler için çok geniş bir anlamı haiz olduğunu söyler.

Makalesinin sonlarına doğru Ebu'l-Fadl, Müslüman düşünürlerin çalışmalarında, Batı ilmiyesinde modern sosyal bilimlerdeki pozitivist eğilimlerin üstesinden gelmek için yol gösterecek bir potansiyele sahip olduğunu ileri sürdüğü iki eğilim teşhis eder. İlk eğilim, Müslüman bakış açısından sadece sosyal olgu çalışması için değeri, tarihi ve kültürü yeniden inşa etme arzusunda değil, aynı zamanda bilim adamlarının siyaset bilimi ile din arasındaki eğilimleri yeniden “hassaslaştırmak” kapasitesindeki uyumu dolayısıyla tefsir hareketi tarafından temsil edilir. İkinci eğilim, Eric Voegelin'in *The New Science of Politics and The Order of Things* (Yeni Siyaset Bilimi ve Şeylerin Düzeni) çalışmalarında görülür. Voegelin'in vurgusu, onun “iki bilim telâkkisi: doğal bilim ve şiirsel bilim” arasındaki ayrımıyla sınırlı kalmayıp, bilâkis tarihin “fizik ötesi perspektifi içinde” yeniden konumlandırılması ve siyaset ilminin dünyevî nizamını daha ulvî bir mertebeye alâkalandırabilmek için yeniden gözden geçirmek imkânına da uzanır (a.g.e., ss. 34, 37, 40).

Müslüman düşünürlerin Batı ilmini eleştirel bir şekilde incelemek için gayret sarfetmek ve sonuç olarak tek ve hatta (eğer batılı düşünürler, Müslümanların eleştirilerine açık-fikirlilikle karşılık vermeye karar verirlerse) çift taraflı bir entellektüel etkileşime yol açacak şekilde mücadele etmek zorunda oldukları kabul edilince, Batılı sosyal bilimlerin dışında İslâmî veya *tevhidî* bir paradigmanın ortaya çıkması ile sonuçlanacak paradigmatik bir değişim kavramı son derece

problemleri bir hale gelir. Böyle bir düşünce, sosyal araştırma üzerine empoze edilen kültürel temelli sınırlamaları gözardı eder ve paradigma tartışmasının bir sonucu olarak paradigma değişikliğinin kültürleri aşabileceğini varsayar. Gerçekte bu mutlak varsayım onun temel tartışması "muarız bilgi teorileri" ile bir tezat oluşturur. Fadl burada, İslâmî bir paradigma ya da *tevhidî* bilgi kuramlarıyla "orta bir kültür" arasında yakınlık oluşturmak ister. Bu orta kültürde "mutlak ve fizik ötesi" önemli bir yer tutarlar. O, *tevhidî* paradigmanın mutlak yapısı itibarıyla özsüzlükle tasvir edilen herhangi bir "dalgalanma (oscillating) kültürü"ne dolayısıyla parçalanma ve sekülerizme düşman olduğunu ileri sürer (a.g.e., ss. 22-6).

Ebu'l-Fadl'ın alternatif bir İslâm metodolojisi oluşturmayı hedefleyen katkıları, onun modern Batı bilimi hakkındaki eleştirel değerlendirmesiyle ilgili entelektüel çabalarını aşar. O, *Towards a Methodology for Dealing with the Sources of Islamic Theorizing (İslâmî Teorileştirme Kaynaklarıyla Uğraşan Bir Metodolojiye Doğru)* (Ebu'l-Fadl 1411/1990) adlı eserinde Müslüman sosyal bilimcilerin hakiki bir İslâmî sosyal teori oluşturulmasına katkıda bulunmak için İslâmî olarak açıklanan kaynaklara sahip olmaları gerektiğini kabul etmiştir. Buna karşılık bütün bu metotlar, sıra sosyal meselelerle uğraşmaya geldiğinde yetersiz kalmaktadır. Çünkü sosyal bir olgunun araştırılması, sosyal ilişkilerin evrensel kurallara uygun olarak sistemleşmesinden dolayı bütüncül bir yaklaşım arzederken, özellikle kıyas mantığına dayanan klasik metotlar parçalara ayırıcıdırlar (Umziyan, 1412/1991, 206-7).

Bu yüzden Ebu'l-Fadl bugünkü hâliyle *usûlî* mirasın (*mirth el-usûl*) sosyal araştırmalarda kullanılmayacağı sonucuna varır ve usûlî metotların, işlerlik kazanmadan önce, özel olan şeylerin genel olanların altında yer aldığı şumullü bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç duyar. Bu gerçekleşene kadar çağdaş sosyal bilimciler kendi öğretilerini doğrudan Kur'ân'dan çıkarılan kavram ve ölçüler üzerine kurmaktan başka bir seçeneğe sahip değillerdir (a.g.e., ss. 207-8).

Ebu'l-Fadl, klâsik metotların yetersizliğini belirtmek ve klâsik Müslüman düşünürlerin başarılarını göstermek için klâsik metotları incelemek yerine bütün *usûlî* mirası gözardı etti ki, bu miras, kitabî çözümleme yapmak için gerekli teknikler ve işlemlerle doludur. Müslüman sosyal bilimcilerin kavramları ve modelleri Kur'ân'dan çıkarmalarına yardımcı olmak için üç aşamalı olarak tasarlanmış bir usûl ortaya koymuştur. İlk aşamada, öğretinin, temel terimlerinin bir listesi derlenir ve onların Kur'ânî eşdeğerleri tanımlanır. İkinci aşamada, derlenen terimlerin dilbilimsel ve tarihî anlamları tesbit edilir. Bu da terimlerin hem yakın (*mübâşir*), hem de toplu (*icmâli*) anlamda sinanmasını gerektirir. Nihayet terimler, bir takım ölçülere (*me'âyir*) uygun olarak yeniden düzenlenir. Ebu'l-Fadl bu ölçülerin Kur'ân'dan ve sosyal deneyimden çıkarılması gerektiğini ileri sürer.

Sonuç olarak bu ölçü(ler), sosyal modeller geliştirme ve sosyal meseleleri tanımlamada Müslüman düşünürlere fayda sağlayacaktır (a.g e., ss. 216-9).

Ebu'l-Fadl'in usûlü, konuları ve önermeleri desteklerken Kur'an'ın gevşek kullanımı uygulamasını sona erdirmeye önemli bir adımdır. Buna rağmen bu metod klasik düşünürler tarafından sağlanmış olan konu-çözümleme metodlarına fazla titizlik göstermez. Bu yüzden yaklaşım ortaya konan konunun gevşek yorumlamasına açık kapı bırakır. Gerçekte bu usûl, Ebu'l-Fadl'in kendisinin de belirttiği gibi *tefsir* ilminde kullanılan metodun genel terimlerini tasvir eder. Buna karşılık bu usul teorik ilkelerin desteklenmesinde Kur'ânî konunun keyfi ve dağılık kullanımını sona erdirebilecek ayrıntılı çıkarım kurallarından yoksundur.

Ortaya konulan usûl doğru yönde atılan bir adım olmakla beraber, İslâmî bir sosyal teorinin normatif unsurlarının biraraya getirilmesi için faydalı bir araç olabilmesi için daha fazla geliştirilmelidir. Yazar, teklif ettiği metodun uygulama açısından yetersizliğinin farkındadır. Bu yetersizlik onun "İslâmî medenileştirme hareketi" (*el-fi'l el-hadari*) olarak isimlendirdiği genel bir çerçeve geliştirmek istendiğinde ortaya çıkar.

Genel çerçeve, dört genel kavramı içerir: *tevhid*, *istihlaf*, *ümme* ve *şeriat*. O, genel kavramsal çerçeveden iki kavram çıkarılabileceğini ileri sürer: Birincil (*mefahim evveliye*) ve ikincil (*mefahim fer'îyye*) kavramlar. O önerilen dört evrensel kavramın dışında dokuz birincil kavram ve on iki ikincil kavram üretmiştir (a.g.e., ss. 215-21). Birincil kavramlar şunlardır: *emr*, *nehy*, *taat*, *isyan*, *hüküm*, *kaza*, *velayet*, *ıslah* ve *tedbir*. İkincil kavramlar ise şunlardır: *adl*, *zulm*, *bağiy*, *biat*, *şûra*, *cihad*, *infak*, *ıslah*, *i'tisam* (sebat) ve *vahdet*. Bütün bu kavramlar önemli siyasî çıkarımlar içermekle beraber bu kavramların seçilme ve sıraya konulma metodu oldukça muğlâktır.

Teklif edilen çerçeve bu konuların niçin birbirleriyle uygun olduğu, ümmetin siyasî hayatı için önem taşıyan ve diğerleriyle eşit şekilde alâkalı olan teavun (yardımlaşma) ve tesamüh (hoşgörü) gibi kavramların niçin dışarıda bırakıldığı hususunda bize hiç bir bilgi sunmuyor. Çerçevenin hangi kurallar dahilinde birincil ve ikincil diye sınıflandırıldığı da açık değildir. Sözelimi, taat birincil bir kavram olurken adl niçin ikincil bir kavramdır? Ya da ıslah, niçin hem birincil, hem de ikincil bir kavramdır?³

(3) İslah'ın hem birincil hem de ikincil kavramlar arasında yer alması ve özellikle *i'tisam*'ın ikincil kavramlar arasında iki kez tekrarlanması, bir daktilo hatası olduğu kanaatine yol açabilir. Ve yine tabakalaşma kurallarının anlaşılmasının eksikliğinde de sadece hayretle ifade edilebilir.

Âcil Görev

Bu makalenin başında, bilginin İslâmîleştirilmesi çerçevesinin, bilimsel araştırmaya rehberlik edecek ayrıntılı metotları ortaya koymayacağını fakat epistemolojik ve ahlakî çıkarımları içeren ontolojik ilkeler kümesini ortaya koyacağına işaret etmiştik. Açıktır ki, ontolojik ilkeler epistemolojik ve ahlaki sonuçlarıyla birlikte daha ileri bir iyileşme ve değişime açık olmalarına rağmen İslâmîleştirme tasarısı için katı bir temel oluştururlar. Bundan dolayı onlar, bu yöndeki herhangi bir teşebbüs için uygun bir başlangıç noktası kabul edilmelidirler.

Fakat Farukî'nin ortaya koyduğu genel çerçeve iyi bir başlangıç noktası oluşturmasına rağmen, aynı şeyleri onun taslağını çizdiği strateji ya da çalışma plânı için söyleyemeyiz. Çünkü strateji, ya da çalışma plânı birleşik bir idare altında oldukça ehil düşünürlerin âhenk içinde çalıştığı bir teşkilatlanmayı gerektirir. Bu tür bir stratejinin uygulanması için gerekli olan şartlar mevcut değildir. Ayrıca bilim adamları ve bilimsel teşebbüslerin somutlaştıracağı şeyler hakkında da bilgimiz yoktur. Gerçekte, bürokratik teşkilatlar yaratıcılık ve orijinallik gibi bilimi mümkün kılacak şeyleri baskı altına alma eğilimindedirler.

Mevcut sözlerin ışığı altında, Farukî'nin orijinal tasarısının daha uygulanabilir bir plânla değiştirilme ihtiyacı duyuyoruz. Bu uygulanabilir plân, yukarıda tartışılan lojistik engelleri hesaba katacaktır. Mümkün olan alternatif stratejilerden birine bu makalede daha önce temas edilmiştir. Bu strateji, oniki aşamayı üçe indirecektir. Şekil 3'te özetlenen aşamalar şunlardır: a) Disiplin bilgisinde uzmanlık, b) Analitik ve sentezci teknikler (metotlar) de uzmanlık c) Üniversite ders kitaplarının üretimi (yani genellikle entellektüel çalışmalar). Bu usûlle üretilmiş bilgi, kolaylıkla İslâmîleştirilmiş bir bilgi olarak tanımlanamaz. Çünkü bu bilgi önce bilimle ilgilenen daha geniş bir Müslüman topluluğunun titiz bir araştırmasından geçmelidir. Düşünürlerin münferit ürettiği çalışma yalnız diğer Müslüman düşünürlerin eleştirel incelemesinden geçirilmesi, çalışmayı İslâmîleştirilmiş bilgi seviyesine çıkarabilir. *Fıkıh usûlü* terminolojisini kullanarak, Müslüman bilim adamlarının münferit *icthaat*larının açıklanmış bilgi bütünüünün bir parçası sayılabilmesi için, *icma* sürecinden geçmesi gerektiği söylenebilir (bkz. Şekil 5).

Dolayısıyla, Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısının hâlâ metodoloji öncesi bir safhada bulunduğu açıktır. Doğrusu tasarı birbirine bağlı metotların eksikliğinden dolayı, geleneksel ve Batılı metotların eleştirilerine açıktır. Bu boşluğu doldurmak için, klâsik İslâmî ve modern Batılı metotların eleştirel bir şekilde ele alınması gerekir. Bu, çağdaş Müslüman düşünürlerin âcil ihtiyaçlarını tatmin etme yanında, İslâmî bir metodolojinin ortaya çıkması için oluşturulacak bir temele

de katkı sağlar. İslâmî bir metodolojinin ortaya çıkması için en azından klâsik İslâmî ve modern Batılı metotların unsurları kısmen uygun hâle gelmelidir. Her iki geleneğin toptan ve öncül bir şekilde reddedilmesi bilimsel değildir.

Bu durum bizi, yeni bir İslâm metodolojisi taraftarlarınca sık sık ortaya atılan yetersizlik meselesine götürür. Yetersizlik meselesi umûmiyetle geleneksel metotlarla bağlantılı olarak ortaya atılmasına rağmen geleneksel metotları kapsayıcı değildir. Modern Batılı metotlarda, bilginin hakiki kaynağı olarak vahyi kabul eden bir sosyal bilim anlayışının gelişmesinde yetersiz kalacaktır. Fakat “yetersizlik” terimi “daha az yeterlilik” olarak anlaşılmalıdır, yoksa “geçersiz” olarak değil. Bu yüzden, çağdaş Müslüman bilim adamlarının görevi, Batılı ve İslâmî geleneklerde gelişen metotları incelemektir. Bunu da, bu metotların geçersizlik sebeplerini, gelişme, uygulanma ya da geçersizleştirme ihtimallerini belirlemek için yapmalıdırlar.

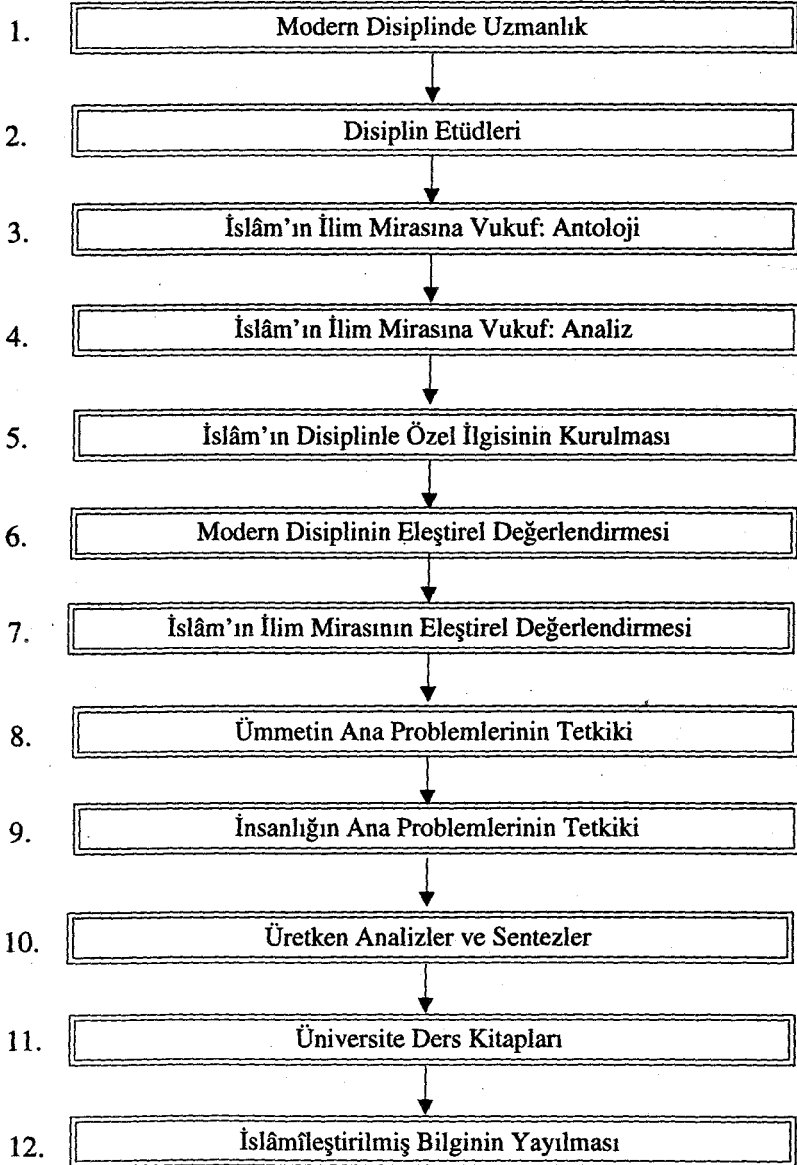
Buraya kadar, geleneksel metotların yetersizliği şu üç faktöre bağlanmıştır: Metodların a) Özel meşruiyeti, b) Kapalı dilbilimsel yapıları, ve c) Aşırı derecede küçük parçalara bölünmeler. Yukarıdaki tanımlama, geleneksel metotlarla ilgili gerçeklerle temel bir doğru tanımlamayla ilgili çok şey ortaya koymasına rağmen, orta görüşteki fazlalıkların dengelenmesi çabasında bulunan klâsik düşünce içerisindeki akımları gözardı eder. Meselâ *mekasid el-şeria* (şeriatın amaçları), fıkıh ilmini sistemleştirme ve klâsik hukuk düşüncesindeki küçük parçalara ayırıcı eğilimi dengeleme niyetindeki el Şatıbî tarafından geliştirilmiştir.

Bu yüzden, geleneksel İslâmî ve modern Batı biliminde üretilen metodolojik yaklaşımlarla ciddi ve köklü bir yüzleşme yapılmaksızın, çağdaş İslâmî bilimin metodoloji öncesi durumundan kurtulamayacağı neticesine varılabilir. Çağdaş Müslüman düşünürler, klâsik ve modern metodolojileri gözden geçirmek için birbirleriyle bağlantılı dört soruyu cevaplandırmalıdırlar:

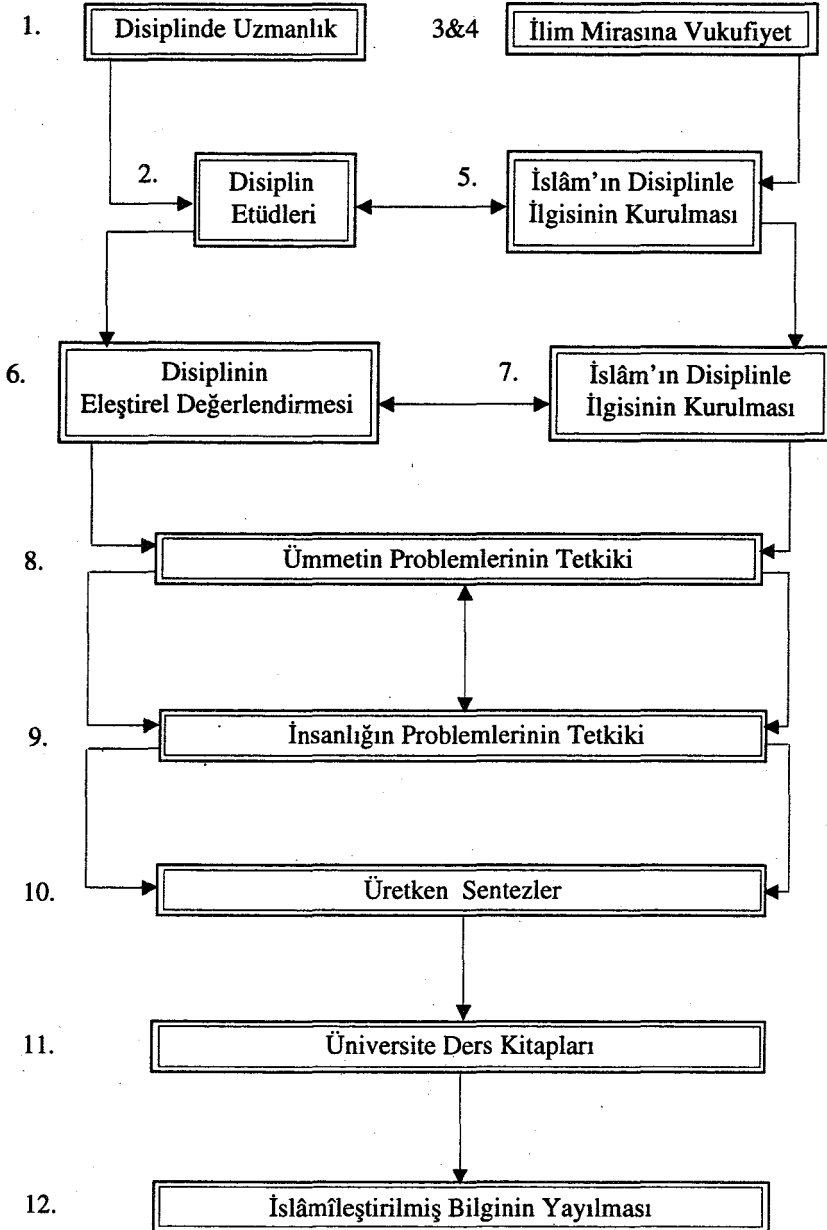
1. Sosyal kavramları ve kategorileri türetmek için gerekli olan kurallar nelerdir?
2. Deneysel kaynaklardan kavramlar ve kategoriler üretmenin kuralları nelerdir?
3. Vahyî ve deneysel kaynaklardan farklılaşma (yatay sıralama) ve tabakalaşma (dikey sıralama) ile ilgili kavram ve kategoriler üretmenin kuralları nelerdir?
4. Vahyî kavram ve kuralları, deneysel kavram ve kurallara bağlamak için gerekli kurallar nelerdir?

Şüphesiz, yukarıda ortaya atılan soruların oluşturduğu meydan okuyuşa cevap vermek çok şeyi gerektirir. Fakat hedef bilimsel ilerlemeyi sağlamaksa, metodolojik katılık, bilimin daima bir ön-şartı olduğundan dolayı kaçınılmazdır.

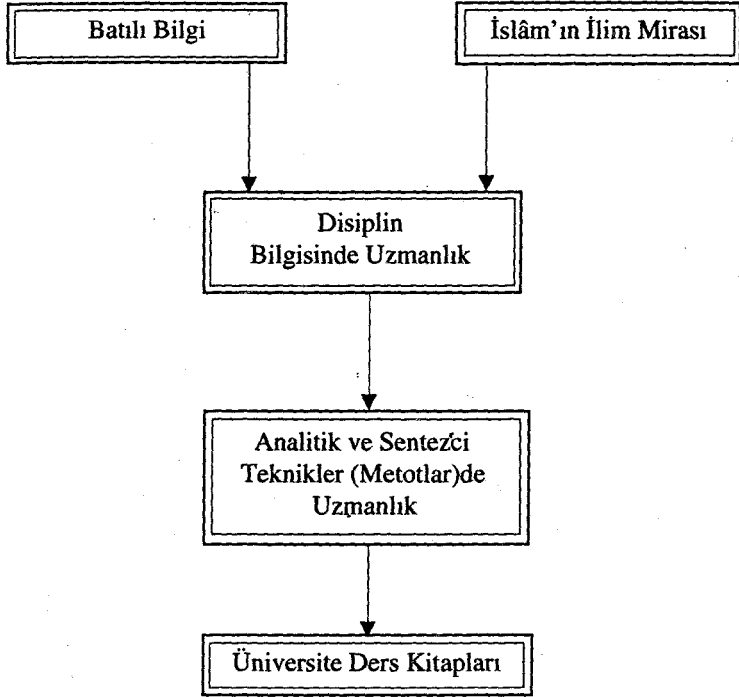
Şekil 1: Bilginin İslâmleştirilmesinin Çerçevesi (Farûkî)



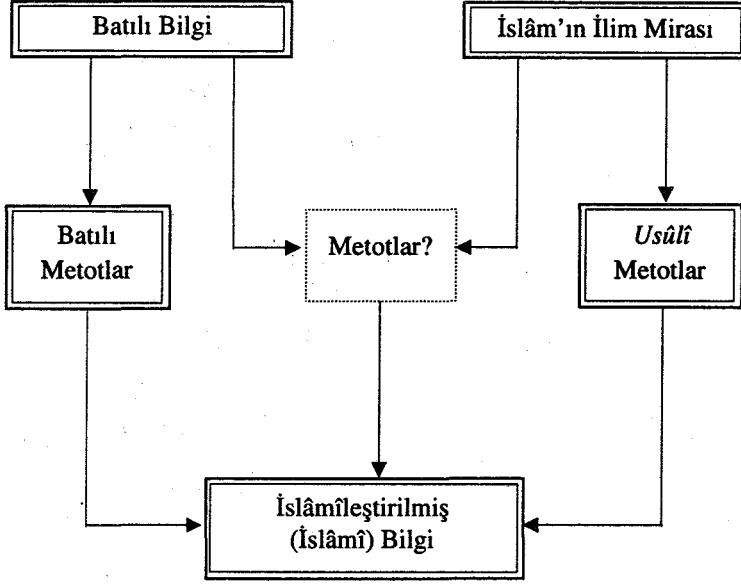
Şekil 2: Bilginin İslâmîleştirilmesinin Çerçevesi: Benzer Yollar



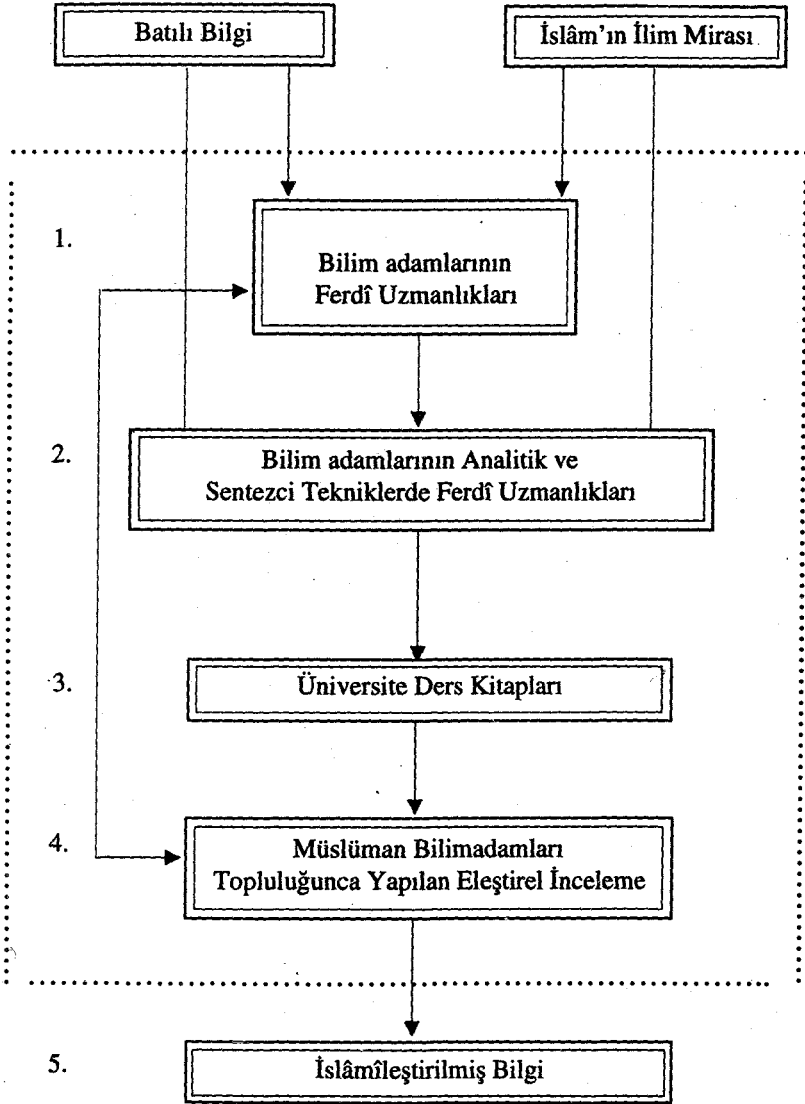
Şekil 3: Bilginin İslâmîleştirilmesinin Çerçevesi: Basitleştirilmiş Süreç



Şekil 4: İslâmîleştirilmiş Bilginin Üretimi



Şekil 5: Bilginin İslâmîleştirilmesinin Yenilenmiş Çerçevesi



KAYNAKLAR

- Abul-Fadl, Mona. "Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives." *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 6, No. 1 (September 1989), Ek.
- . "Nahwa Manhajiyat al Ta'amul ma'sa Maşâdir al Tanzîr al İslâmî bayna al Muqadimat wa al Muqavimat." *Al Manhajiyah al İslamiyah al 'Ulum al Suluki-yah wa al Tarbawiyah*, Ed. Al Tayyib al Zayn al 'Abidin, Vol. 1, Herndon, VA: IIIT, 1411/1990.
- . "Contrasting Epistemics: Tawhid, the Vocationalist and Social Theory." *AJISS*, Vol. 7, No. 1 (March 1990), ss. 15-38.
- Abu Sulayman, 'AbdulHamid. "Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science." *AJISS*, Vol. 2, No. 2 (December 1985), ss. 263-89.
- . *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*. Herndon, VA: IIIT, 1987.
- Arif, Muhammad. "The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics." *AJISS*, Vol. 4, No. 1 (September 1987), ss. 263-89.
- Al Bûtî, Muhammad Sa'îd. "Azmat al Ma'rifah wa 'Ilâjuha fî Hayâtinâ al İslâmîyah al Mûâsirah." *Al Manhajiyah al İslamiyah al 'Ulûm al Sulûkiyah wa al Tarbawiyah*, Ed. Al-Tayyib al Zayn al 'Âbidin, Vol. 1, VA: IIIT, 1411/1990.
- IIIT. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plân*. Herndon, VA,: IIIT, 1987.
- Moten, A. Rashid. "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science." *AJISS*, Vol 7, No. 2 (September 1990), ss. 161-175.
- Rahman, Fazlur. "Islamization of Knowledge: A Response." *AJISS*, Vol. 5, No. 1 (September 1988), ss. 3-11.
- Unziyan, Muhammad. *Manhaj al Bahth al İjtima'î bayna al Wad'iyah wa al Mi'yâriyah*. Herndon, VA, VA: IIIT, 1412/1991.