

SİYASAL İSLAM'IN ENTELEKTÜEL KARŞILIĞI:
Bilgi ve Hikmet Örneği

SEMİH YÜCEL
104611037

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

DOÇ. DR. HALİL NALÇAOĞLU
2007

SİYASAL İSLAM'IN ENTELEKTÜEL KARŞILIĞI:
Bilgi ve Hikmet Örneği

THE INTELLECTUAL COUNTERPART OF POLITICAL ISLAM:
The Case of *Bilgi ve Hikmet*

Semih Yücel
104611037

DOÇ. DR. HALİL NALÇAOĞLU :

DOÇ. DR. FERHAT KENTEL :

M.A. KÜRŞAT BUMİN :

Tezin Onaylandığı Tarih : 6 Haziran 2007

Toplam Sayfa Sayısı : 103

Anahtar Kelimeler (Türkçe) Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) *Bilgi ve Hikmet*
- 2) Siyasal İslam
- 3) İslamcılık
- 4) Ali Bulaç
- 5) Medine Vesikası

- 1) *Bilgi ve Hikmet*
- 2) Political Islam
- 3) Islamism
- 4) Ali Bulaç
- 5) Medina Document

ÖZET

Bu tez, İslamcılığın güçlü entelektüel figürlerinden Ali Bulaç'ın öncülüğünde, 1993-1995 yılları arasında on iki sayı halinde çıkarılmış *Bilgi ve Hikmet* dergisini konu edinmektedir. Türkiye'de majör bir tehdit olarak algılanan İslamcılar, günümüzde ülke politikasının belirleyici aktörleri olmuşlardır. Bu aktörler arasında, zamanında *Bilgi ve Hikmet* dergisinde entelektüel tartışmalar yürütmüş isimler de bulunmaktadır. Dergiler ise, özellikle İslamî çevrede önemli kültür taşıyıcılarıdır. Bu doğrultuda, birinci bölümde İslamcı entelektüellerin düşünce parametreleri tartışılmıştır. Modernite ile hesaplaşarak yeni bir kavramsallaştırma yapmak amacıyla olan *Bilgi ve Hikmet* dergisi yazarlarının moderniteye yaklaşımları genel anlamda sorgulanmıştır. Çalışmanın merkezine üç belirleyici yazar alınmıştır: Ali Bulaç, Abdurrahman Arslan ve Ömer Çelik. Bu yazarların sırasıyla çözümleyici, gelenekçi ve entelektüelist yaklaşımları temsil ettikleri ortaya konmuştur. İkinci bölümde ise, yazarların kendilerine belirlediği eksenler tespit edilerek, moderniteyle yüzleşme biçimleri mercek altına alınmıştır. Bu yüzleşmeler altı ayrı eksenle meydana gelmiştir: Din, devlet, birey, toplum, tarih ve siyaset. Çalışmada varılan sonuçlar şöyledir: Moderniteyle yüzleşen *Bilgi ve Hikmet* yazarları, tek boyutlu ve Batı Aydınlanması döneminde kalmış bir modernite algısıyla hesaplaşmaktadır. Batı metafiziğinden gücünü alan “Modernite *versus* İslam” karşıtlığında yürütülen kavramsallaştırma çabası pek olumlu sonuçlar vermemiştir. Modernite ile İslam arasında tek yönlü ve modernitenin kötücül olduğu bir ilişki biçimi üzerinden tartışma yürüten yazarlar, bu geç kalmış hesaplaşmayı modernitenin karşısına retrospektif bir okumayla yeniden kurdukları toplumsal karşılığı tartışmalı olan bir geleneği koyarak yürütmektedirler.

ABSTRACT

This thesis focuses on the periodical *Bilgi ve Hikmet* (Knowledge and Wisdom), published in twelve volumes between the years of 1993-1995, which was pioneered by one of the most prominent intellectuals of Islamism in Turkey, Ali Bulaç. The Islamists who have been regarded as a major threat are today the determining actors of the Turkish political arena. Among these actors are some writers from *Bilgi ve Hikmet*. Periodicals have been significant conveyors of culture in-between Muslims. In this respect, the first chapter is devoted to the discussion of the parameters of Islamic intellectual thought. The writers of *Bilgi ve Hikmet* who are examined with respect to their attitudes towards modernity, give an account of modernity in order to offer a new conceptualization. Three writers are in the center of this work: Ali Bulaç, Abdurrahman Arslan and Ömer Çelik. They are displayed as the representatives of analytical, traditional and intellectualist wings respectively. In the second chapter, the forms of encountering modernity are studied closely by establishing several axes offered by the writers. The encounter occurs in six different terms: religion, state, individual, society, history and politics. The thesis concludes as such: The writers of *Bilgi ve Hikmet* give an account of such a modernity that which is a uni-dimensional one stuck within the enlightenment period. The attempt to conceptualize new forms was not very successful, because it was taking its power from Western metaphysics embedded in the “Modernity versus Islam” duality. Moreover, their discussion is carried out in a uni-directional relation between modernity and Islam, where modernity is considered evil. So, the writers have forced the debate into their problematic view of tradition, which they reconstruct through a retrospective reading, without any significant social counterparts.

Bu tezin fikrini veren Ahmet Sait Akçay'a, yerinde müdahalelerle önemli açılımlar sağlayan danışmanım Halil Naçaoğlu'na, konu hakkındaki düşüncelerini benimle paylaşan Yasin Aktay'a, yüksek lisans eğitimim boyunca maddi ve manevi desteğini sürdüren aileme, bu süreçteki huysuzluklarıma sabırla katlanan İpek Kotan'a teşekkürlerimle.

İçindekiler

1. Giriş.....	7
1.1. Kavramsal Çerçeve.....	17
1.2. <i>Bilgi ve Hikmet</i> 'te Moderniteyle Yüzleşme ve Anlam Arayışı.....	23
1.3. Entelektüel İslam'da Moderniteyle Yüzleşme.....	29
1.4. İslamcılığın Seyri – 1960 Sonrasına Genel Bakış.....	33
1.5. Neden <i>Bilgi ve Hikmet</i> ?.....	40
1.6. Postmodernitenin İmkanları.....	52
2. Moderniteyle Yüzleşme Biçimleri.....	56
2.1. Moderniteyle Yüzleşme – I: Dinî ve Seküler Düzlemde Siyasal Özne.....	59
2.1.1. Tevhid Algısı.....	61
2.1.2. ed-Din, Geleneksel Din, İslam Geleneği.....	68
2.2. Moderniteyle Yüzleşme – II: Devlet ve Laisizm.....	75
2.3. Moderniteyle Yüzleşme – III: Birey ve Kimlik.....	80
2.4. Moderniteyle Yüzleşme – IV: Toplumsal Bir Proje Olarak Bir Arada Yaşamak.....	84
2.5. Moderniteyle Yüzleşme – V: Tarih Anlayışlarının Çatışması.....	90
2.6. Moderniteyle Yüzleşme – VI: İslam'ın Kategorileri ve Siyasal İslam.....	93
Sonuç.....	97
Kaynakça.....	104

1. Giriş

12 Eylül 1980’de yapılan askerî müdahale, seksenli yılların tamamına damgasını vurduktan sonra, Kenan Evren’in 1989 yılında görev süresini tamamlamasıyla birlikte, sembolik olarak da olsa askerî yönetim yerini sivil yönetime bırakmıştı. Bu nedenle 1990’lara geçiş süreci, bir dönüm noktası olarak yorumlanabilir. Sovyetler Birliği’nin dağılması, Berlin Duvarı’nın yıkılması, Üçüncü Dünya ülkelerinin serbest pazara daha çok katılım göstermesi, liberal ekonominin galibiyeti, soğuk savaşın çok uzun süredir biriktirdiği gerginlik potansiyelinin çözülmesi gibi etkenler dünya konjonktürünü yepyeni bir bağlama taşıırken, Türkiye de bundan nasibini almıştı. Memurlara verilen yüzde yüz maaş zammı neticesinde hız alan kooperatifçilik, darbeler arasındaki dönemler olarak süregiden Türk siyasetinin en eski vaatlerinden biri olan herkesi bir ev sahibi yapma vaadini kısmen de olsa yerine getirmeye başlamıştı. Halen içinde yaşadığımız bir süreç olan erken dönem kapitalizmde, aynı anda tüccarların sayısı artmakta, köyden şehre göç etmek artık sadece bir iş yerine girip çalışmak değil, kendine bir iş kurup ticaret yapmak anlamına da gelmekteydi. İlk özel televizyonlar başlangıçta kaçak yayın yaparak açılıyor, bilahare devletin de desteğiyle yasal yayına geçiliyor, hareketli bir döneme giriliyordu. Ankara ve devlet merkezli bir kültür çerçevesinde yayın yapılan tek kanallı televizyon devri kapanıyor, İstanbul merkezli hızlı bir kültürü işleyen özel televizyonlar devri açılıyordu. Köylerdeki imece usulü, yöresel halk oyunları, resmî bayram törenleri, çoksesli Türk halk müziği ekipleri gibi kolektif kültürün unsurlarını öne çıkaran, toplumun yararını ön planda tutan programlar yapan TRT, artık bir tür “80’ler nostaljisi” olmaktaydı. Karate filmleri, kişisel rekor denemeleri, evden kaçan isyankar gençlerin hayat hikayeleri, süper kahramanlar,

yarışmalar gibi bireyci kültürün unsurlarını daha çok işleyen özel televizyonların, 1990'ların dinamizmini en çok etkileyen araçlar olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz.

Öte yandan, güncel siyasî tartışmalarda birtakım tabular da yıkılmaya yüz tutmuştu. Ali Kırca, sabahlara kadar süren Siyaset Meydanı tartışmalarında o zamana kadar hiç değinilmemiş konuları açıkça ne sürüyor; akademisyenler, köşe yazarları, her görüşten araştırmacılar birbiriyle münakaşalara giriyordu. Kürt sorunu kamuoyu önünde ilk kez telaffuz ediliyor, Alevilik tartışması sabah saat 8:00'e kadar bitmiyor, askerî otorite daha net bir biçimde sorgulanıyor, sert ıkışlar olmasına rağmen gerginliğin düşük olduğu, daha toleranslı bir iletişim biçimi şekilleniyordu.

Entelektüel alanda da benzer hareketlenmeler yaşanıyordu. O zamana kadar kimsenin aklına gelmeyecek olan bir yayınevi, Yapı ve Kredi Bankası'nın desteğiyle kuruluyor, *Gergedan*, *Argos*, *Kitaplık*, *Cogito* gibi tarihe geçen dergiler birer birer çıkmaya başlıyordu. İşlamcılar da bu arada hiç boş durmuyor, *Umran*, *Sözleşme*, *Yeni Zemin*, *Tevhid*, *İktibas* gibi dergiler, İşlamcı kültürün taşıyıcısı olarak kendilerine misyon biiyorlardı. Farklı tarzlarda da olsa, misyon ağırlıklı temalar çerçevesinde ilerleyen söz konusu dergiler, hayatı "dinî fıkıh"ın penceresinden, sözgelimi ulemanın fetvalarından yola çıkarak değerlendiriyor, güncel siyasetten entelektüel sahaya kadar pek çok konuya yer veriyordu. Daha çok didaktik yönleriyle dikkat çeken İşlamcı dergilerin yeni bir söylem/dil üretmeleri de bekleniyordu.

Bütün bunların yanı sıra, gerek dünyada, gerekse Türkiye’de son derece hızlı bir siyasî gündem değişimi gözleniyordu. Amerika Birleşik Devletleri, Irak’a karşı Körfez Savaşı’na giriyor, böylesine büyük bir müdahale kıtalararası düzeyde ve dünyanın gözü önünde cereyan ediyor, evlerde akşam yemeklerinde Irak’a atılan füzelerin rengarenk ışıltıları seyrediliyordu. Türkiye’de ise günaşırı İslamcı bir gösteri düzenleniyor, irili ufaklı tiyatro grupları cihat üzerine oyunlar sergiliyor, bunlar da laikliğe karşı birer tehdit olarak medyada yerini alıyordu. Türkiye’nin en büyük sorunu olarak “PKK terörü” ve “İslamcı tehdit”, diğer deyişle “irtica” gösteriliyor, *Cogito*’nun ilk sayısı olan “Laiklik” sayısında, Suudi Arabistan bayrağı ile gösteri yapan bir grup insanın fotoğrafı altına, “yobazlar” diye not düşülüyordu. Tam da 2 Temmuz 1993 yılında meydana gelen Sivas Katliamı’nın ortaya çıkardığı büyük gerginlik neticesinde Alevi – Sünni çatışması bir kez daha alevlenir ve söndürülürken, yediden yetmiş herkes siyaset, İslamcılık, irtica tehdidi, PKK terörü konuşurken, bunlarla uzaktan yakından kesişmeyen, bu gergin atmosferin dışında kalmayı her nasılsa becerebilen, tamamen entelektüel düzeyde tartışmalarla, güncel siyasete neredeyse hiç değinmeyerek, ancak tamamı yine güncel siyasetin konuları arasında düşünülebilecek fikir yazılarıyla yol alan *Bilgi ve Hikmet* dergisi karşımıza çıkıyor.

İşte bu çalışma, 1993 ve 1995 yılları arasında, Ali Bulaç’ın genel yayın yönetmenliğinde çıkan *Bilgi ve Hikmet* adlı düşünce dergisinin incelenmesini hedeflemektedir. Bu derginin kültürel incelemeler bağlamında önemi, yukarıda bahsedilen, yer yer kanlı olaylara sahne olan sert siyasî çatışmaların içerisinde, kendisine açtığı mecrada ilerlemesi, tartışmasını yapması ve entelektüel İslamî kesimde bugün de devam etmekte olan bir “yol açıcı” olmasıdır. Hatta öyle ki, Vladimir Nabokov’un

ekonomik krizler, iç savaşlar, İkinci Dünya Savaşı, işgaller, soykırımlar, katliamlar arasında, hem de birçok olayın tam da ortasında yer alan Paris'te *Lolita* adlı romanını kaleme alması nasıl eleştirildiyse (Alatlı 18), bu tür eleştirileri yapanların aynı bakış açısıyla benzer biçimde *Bilgi ve Hikmet*'e de yüklenmeleri gayet mümkün olabilirdi.

Bu siyasî gerginliğin yarattığı birikimin, entelektüel düzeyde bir kültürel ürün verdiğinde nasıl biçimlendiğini ortaya koymaya çalışacağım. Aslında, bu güncel çatışmalar teorik düzeyde adlandırıldığında, tam da *Bilgi ve Hikmet*'te uzun uzun tartışılan modernite ve İslam toplumu arasındaki gerginlik ve muhtemel uzlaşma noktaları karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle, on iki sayı boyunca tartışılan 'moderniteyle yüzleşme biçimleri', güncel siyasetin ta kendisindeki sorunları teorik veya entelektüel düzeyde ele almaktadır. Din ve siyaset ilişkisini doğru kurmaya çalışması, geleneği yeniden kurarak İslamî paradigmanın söylemini kendine özgü ve alternatif bir tavırla sunması şüphesiz *Bilgi ve Hikmet*'in özgünlüğünü gösterir. Derginin Türk siyasetine kattığı yeni tartışmalarla – sözgelimi, Medine Vesikası ve Çoğulculuk – entelektüel siyaset alanında birçok farklı kesime adından söz ettirmesi de dikkate değer bir noktadır. İslamî dergilerin genellikle kendi okuyucu çevresinin dışına pek çıkamadığı düşünülürse, *Bilgi ve Hikmet*'in onlardan farklı olarak fazla dolaşımda olmayan İslamî kavramları mevzubahis okuyucu kitlesinin dışına önemli ölçüde taşıdığı bilinmektedir. Sol cenahın da aynı dönemlerde modernite, ulus devlet, resmî tarih, Aydınlanma, ilerleme gibi kavramlar üzerinde yoğun olarak yaptığı tartışmaların benzerinin, *Bilgi ve Hikmet*'te aynı meselelerin İslam açısından değerlendirilerek yapıldığını görmekteyiz. Derginin kendine yüklediği misyonun, benimsediği ve savunduğu fikirlerin işlevselliği de halen sürmektedir. Örneğin, 1999 yılında yayın hayatına başlayan, Ali Bulaç'ın yayın

yönetmenliğini yaptığı *Bilgi ve Düşünce* dergisinde benzer entelektüel kaygıların işlendiği görülmektedir. Bunun yanı sıra, Ali Bulaç'ın Medine Vesikası tartışmasını çoğulculuk bağlamında tartışmaya açan yazısı başta olmak üzere (*BvH-5*),¹ günümüzde de *Bilgi ve Hikmet* dergisine çeşitli akademik kaynaklarda referans verilmektedir.² Ancak, şu ana kadar bu derginin üniversitelerde akademik bir çalışmanın konusu olmadığı görülmektedir. Bununla beraber, İslamî kimliği belirgin olan diğer dergiler de, benim ulaşabildiğim tez çalışmalarında ele alınmamıştır. Bu çalışma, bir tür boşluk tanımlayarak onun içeriğini doldurmak gibi bir amaç gütmemekle birlikte, bu alandaki çalışmalara katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Ayrıca, zamanında *Bilgi ve Hikmet*'te entelektüel kaygılarla ortak bir dil oluşturmaya çalışan iki önemli figür Ömer Çelik ve Ömer Dinçer, bugün başbakan danışmanlığı görevlerinde bulunmaktadır. Her iki yazar da, 22 Temmuz 2007 tarihinde yapılacak milletvekili genel seçimlerinde, ılımlı İslam söylemiyle yola çıkan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin milletvekili adayları arasındadır.³ *Bilgi ve Hikmet* dergisinde entelektüel alanda kendilerini gösteren bu yazarlar, şu anda Türkiye'nin siyasetinde son derece merkezî bir konumda belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Bugünkü hükümet tarafından takip edilen merkez siyaset çizgisinin düşünsel arkaplanına dair ipuçlarını yakalamak da bu çalışmanın bir diğer hedefidir. *Bilgi ve Hikmet*'in kendine biçtiği amaçları doğrultusunda, kendine koyduğu hedeflere ne kadar yaklaştığı da sorgulanacak noktalar arasında yer almaktadır.

¹ İnceleme nesnesi olan *Bilgi ve Hikmet* dergisi içindeki birçok makaleye bu çalışma boyunca referans verilecektir. Standart notasyonda parantez içlerinde makale başlıklarının (kısaca) belirtilmesi gerekmektedir. Ancak bu durumda metinde yoğun bir görüntü kirliliği oluşacaktır. Bu nedenle bundan sonra *Bilgi ve Hikmet* dergisindeki makalelere verilen referanslar *BvH* kısaltmasıyla gösterilecek, derginin hangi sayısında yer aldığı ise “-“ işaretinden sonra belirtilecektir. Sayfa numarasına, dergi sayısından sonraki virgül ile ayrılarak işaret edilecektir.

² Bu güncel referanslar için bkz. Abu-Rabi 45, Shadid 248, Baban 12.

³ Bkz. <http://www.akparti.org.tr/aday.html>

Bilgi ve Hikmet'in son sayısında yayımlanan konuşmasında, Ömer Dinçer'in şu sözlerine rastlamaktayız: "... Türkiye'de Cumhuriyet ilkesinin yerini katılımcı bir yönetime devretmesi gerektiği ve nihayet laiklik ilkesinin yerinin İslam'la bütünleşmesinin gerekli olduğu kanaatini taşıyorum" (BvH-12, 6). Bu ifadeler, sekiz yıl sonra Başbakanlık Müsteşarı olan Dinçer'in karşısına Ankara Üniversitesi Senatosu tarafından çıkarılmıştır. Bu sözlerini yalanlamasını talep eden senatoya cevap olarak, "bugün de aynı görüşte olduğunu" söylemiştir. Senato ise, Ömer Dinçer'in böyle bir görevde "kalmaması gerektiğini" duyurarak şikayetlerini dile getirmiştir ("Başbakanlık Müsteşarı"). *Bilgi ve Hikmet* söyleminin üniversitelerde yıllar sonra bile siyasî anlamda yankı bulduğuna tanık olmaktadır.

Derginin söyleminin derinlemesine incelenmesini anlamlı kılan bir başka husus da, günümüzde İslamcılığın Türkiye'de hala majör bir tehdit olarak algılanmasıdır. Bu çalışmanın yapıldığı sıralarda ortaya çıkan cumhurbaşkanlığı seçimi kavgasında, son yıllarda "ılımlı İslam" söylemi ile devlet iktidarı tarafından kabullenilmiş gibi görünen İslamcılık akımı, 27 Nisan 2007 tarihinde Genelkurmay Başkanlığı tarafından yapılan açıklamada yeniden bir tehdit olarak ortaya konmuştur. "Cumhuriyetimizin kurucusu Ulu Önder Atatürk'ün, 'Ne mutlu Türküm diyene!' anlayışına karşı çıkan herkes Türkiye Cumhuriyeti'nin düşmanıdır ve öyle kalacaktır" ("Askerden Çok Sert Çıkış") diyerek İslamcılığı rejim tehdidi bir unsur olarak yorumlayan Türk Silahlı Kuvvetleri'nin bu duyurusu, kitleleri de harekete geçirmiştir. Bütün bu çatışmalara yol açan cumhurbaşkanı adayını belirleme meselesinde doğrudan söz sahibi olan danışmanlar arasında, yukarıda belirttiğim gibi *Bilgi ve Hikmet* yazarlarından bazıları da bulunmaktadır.

Bu incelemenin metodolojik olarak birbirini destekleyen birkaç dayanak noktası vardır. Türkiye’de 1990’lardan itibaren ilgi odağı haline gelen kültürel incelemeler, nesnesini (metni) farklı bağlamlarda ele alır. Metnin dinamiklerini kültürel, sosyal ve politik olarak çizen disiplinlerarası bir çalışma sahasıdır. Metnin çerçevesini kurarken, yan anlamları, göndermeleri, metaforları ve karşıtlıkları çözümlerken, metnin tarihsel artalanını da göz ardı etmez. Bütün bunları dikkate alarak, çalışmanın odağına aldığım yazıların içerdikleri söylemleri, tutarlılık/tutarsızlık açısından örnekler üzerinden inceleyeceğim. Kaldı ki, çalışmanın yazarların zihinsel dünyalarına da ışık tutan bir yanı vardır. Ayrıca, bu incelemenin yorumbilimsel bir tarafı da bulunmaktadır. Gadamer’e göre, “Yorum, yapay anlamın maskesini düşürmek, gizlenen veya başka bir biçimde aktarılan anlamın üzerindeki örtüyü kaldırmaktır. Yorumlama bir gelenekte yaratılan söylemin açıkça ifade edilmesidir” (aktaran Sözen 76). Bu doğrultuda, *Bilgi ve Hikmet*’in ürettiği söylemin neyi nasıl ele aldığını, söylemlerin çıkış noktalarını tespit ederek açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Ali Bulaç ve arkadaşlarının bir gelenekte yaratmaya çalıştıkları söylemin açıkça ifade bulmasını hedeflerken kullanılacak kavramsal çerçeveye ise bir sonraki başlıkta değineceğim.

Genel olarak *Bilgi ve Hikmet* dergisinin yapısını özetlemek gerekirse, 1993 kış mevsiminden itibaren üç aylık periyotlarla on iki sayı olarak 1995 güz mevsimine kadar devam etmiştir. Derginin yazarları arasında, daha sonra Refah Partisi’nin kapatılması için bir gerekçe olarak kendisinin sarf ettiği sözler gösterilecek olan eski Kayseri Büyükşehir Belediye Başkanı Şükrü Karatepe de bulunmaktadır. Yoğun çatışmalı dönemin ardından suların dindirilmesi amacıyla “hoşgörü yılı” ilan edilen 1996 yılının

10 Kasım'ında, "Cumhuriyetin dikta rejimi" olduğunu, "süslü püslü görünüşüme bakıp da beni sakın laik sanmayın" diyerek, resmî görevi nedeniyle bu törenlere içi kan ağlayarak katılmak zorunda bırakıldığını, "Müslümanların içindeki hırsı, kini ve nefreti eksik etmemeleri, biraz daha beklemeleri gerektiğini" söyleyerek tartışmaları yeniden alevlendirmişti.⁴ Karatepe'nin dört yazıyla katıldığı dergide, üç veya daha fazla sayıda yazısı çıkanların listesi şu şekildedir:

Her sayı yazar: Ali Bulaç, Ömer Çelik

11 sayı yazar : Yok

10 sayı yazar : Kadir Canatan

5 sayı yazar : Abdurrahman Arslan, Ali Coşkun, Neşet Toku

4 sayı yazar : Cihan Aktaş, Davud Dursun, Ergün Yıldırım, Eyüp Köktaş, İlhan Kutluer, Ömer Dinçer, Rasim Özdenören, Şükrü Karatepe

3 sayı yazar : Mehmet Bekaroğlu, Mustafa Aydın, Ümit Aktaş

Her yazarın derginin söylemine katkısı olmakla beraber, dergi için belirleyici olan, dergiye yön veren, bir anlamda kurucu yazarlar diyebileceğimiz üç yazar öne çıkmaktadır: Ali Bulaç, Ömer Çelik ve Abdurrahman Arslan. Kadir Canatan, her ne kadar on sayıya katkıda bulunarak derginin söyleminde yer etmişse de, Ergün Yıldırım ve Davud Dursun ile birlikte, daha ziyade sosyolojik bir dikkatle yazmaktadır. Bu yazarlar çoğunlukla toplumsal analizlerden yola çıkarak ürettikleri sosyolojik dille, merkezdeki analitik bakışı besleyen yazılarla görünmektedirler. Sistematik bütünlüğü açısından söz konusu yazarların "merkezî tartışmaları" *yönlendiren*, İslam ile modernite arasındaki gerilimleri esas konu olarak alan yazarlar arasında bulunduğunu söylemek zordur. Aynı zamanda çok da iddialı olmayan yazılara imza atmışlardır. Bu nedenle, bu

⁴ Türkiye Büyük Millet Meclisi Genel Kurul Tutanağı, 20. Dönem, 2. Yasama Yılı, 39. Birleşim, 24/12/1996

<http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_b_sd.birlesim_baslangic_yazici?P4=170&P5=B&page1=54&page2=54>.

çalışmada öncelikli olarak dergiye yön veren ve derginin söylemini belirleyen üç yazar merkeze alınarak, *Bilgi ve Hikmet*'in kendine biçtiği amaçları doğrultusunda nasıl bir çizgisinin oluştuğu incelenecektir.

Bilgi ve Hikmet dergisi şu konu başlıklarıyla karşımıza çıkmıştır:

1. İslam'ın Modern Dünyaya Cevabı Nedir?
2. İslam ve Protestanlık
3. İslam ve Modern/Ulus Devlet
4. İslam ve Modern Kimlikler
5. Bir Arada Yaşamının Formülü Nedir?
6. Dinlerin Gelecek Tasarımı
7. İlerleme, Değişme ve İslam
8. Modern Dünyaya Karşı Üç Tutum: Çatışma, Uyum ve Aşma
9. Din, Modernizm ve Gelenek
10. İslam'ın Kategorik Ayrımları: Yüksek İslam – Halk İslamı, Popülist İslam – Elitist İslam, Siyasal İslam – Kültürel İslam
11. Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik
12. Siyasal İslam ve Fundamentalizm

İnceleme, az çok sayıların sırasını takip etse de, temel olarak temalar üzerinden yürüyecektir. Birinci bölümde, dergiyi hangi kavramlarla analiz edeceğimi anlattıktan sonra, genel olarak *Bilgi ve Hikmet*'in moderniteye bakış açısını ortaya koymaya çalışacağım. Birtakım entelektüel İslamcılarının moderniteye yaklaşımlarını ortaya koyup, İslamcılığın Türkiye'de 1960 sonrasında nasıl şekillendiğine kısaca değineceğim. Bunlarla birlikte “Neden *Bilgi ve Hikmet*?” sorusu daha anlamlı olacak. Dergide ortaya konan eleştirel tutumun postmodernist eleştiri ile yakınlaştığı noktaları da belirttikten sonra, daha yakın bir okumaya geçeceğim. “Moderniteyle Yüzleşme Biçimleri” diye adlandırdığım ikinci bölümde, altı ayrı noktadan modernitenin unsurlarının *Bilgi ve Hikmet*'teki izlerini süreceğim. Din, devlet, birey, toplum, tarih ve siyaset eksenlerinde

Bulaç ve arkadaşlarının moderniteyle hesaplaşma biçimlerini inceleyerek, sonuç bölümünde genel değerlendirmelerle çalışmayı tamamlamış olacağım.

1.1. Kavramsal Çerçeve

Bilgi ve Hikmet dergisine yaklaşırken, gerek yazarların söylemleri gerekse derginin yüklendiği misyon göz önüne alındığında, çok yönlü bir kültürel havzadan beslendiklerini görürüz. Öncelikle İslamî bir epistemoloji kurarken, yararlandığı kaynaklara bakalım. İslamî epistemolojide bilginin 4 kaynağından söz edilir: a) Vahiy b) Deney c) Gözlem d) Sezgi (Behiştî 35-36). Dolayısıyla İslamî bir epistemoloji çizerken öncelikli dayanak noktası Vahiy'dir⁵. İslam'ın bilgi hiyerarşisinde en üst seviyede Vahiy bulunmaktadır. Oysa Batı Aydınlanmasının bilgi hiyerarşisinde din kaynaklı bilgi üst sıradan indirilmiş, ve hatta zaman zaman yok sayılmıştır. Seküler bilgi ve kutsal bilginin, Batı'nın Ortaçağ döneminden Aydınlanma'ya kadar birbiriyle çatışmasına benzer bir epistemolojik karşıtlığı İslam kültüründe göremiyoruz. Çünkü İslam kültüründe, kutsalın dokunulmazlığı bilginin üretimini kontrol altına almıştır. Zira İslam kültüründe *ilim*, Vahy'in bir anlamda yorumlanmasıdır. Bu da değişik kategorilerde gerçekleşir. Toplumsal alanı düzenleyen *fıkıh*, bireysel alanı düzenleyen ise tasavvuf olmuştur. Her ikisi birlikte bir sistematik yapı kurmuştur. Fıkıh, verili bilginin, yani Kur'an ve Sünnet'in⁶ çerçevesinde toplumsal hayatı, ekonomik, sosyal, hukukî alanları düzenleyen bir sistemdir. Tasavvuf ise, bireyin içsel hayatını, duygu, düşünce ve kavrayış biçimlerini terbiye eder. Bireyin hayat karşısındaki çelişkisini en aza indirmeye çalışır. Örneğin, bireyin arzu ve ahlak çatışması durumunda, arzularına gem vurarak erdemli bir hayata yönelmesini hedefler. İslam bilgi sisteminde, bütün

⁵ İslam'a göre Vahiy, Allah'ın Peygamberlerine gönderdiği mesajların tümüdür. Burada Vahiy'den kastedilen Kur'an'ın kendisidir.

⁶ İslam'a göre Sünnet, Peygamber'in Kur'an çerçevesinde toplumsal uygulamaları ile bireysel davranışları, kararları, düşünceleri, sözleri ve eylemlerini kapsamaktadır.

kategoriler – fıkıh, kelam, tasavvuf vb. – birbirlerini bütünlemek için vardır. Hepsinin dayanağı, Kur'an'dır. İslam'a göre, Kur'an'ın önerdiği ayetler çerçevesinde gelişen ilmin dinle çelişmesi söz konusu olamaz. Oysa Batı'da Aydınlanma dönemiyle beraber bilim kendisini dinin yerine koymuştur. Ortaya çıkan bu ikilik, İslam toplumlarında daha çok zihinsel olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat kurumsal anlamda kiliseye benzer bir yapının olmayışı nedeniyle, seküler ve kutsal ayrımı toplumsal bazda karşılık bulamamıştır.

Bu çerçevede bakıldığında, *Bilgi ve Hikmet*'in oluşturduğu söylemin dayanakları İslamî epistemolojiye yaslanmakla birlikte, modernitenin ikili karşıtlıklar üzerine kurduğu yapıyı da barındırmaktadır. Özellikle de moderniteyi eleştirirken, İslamî kavramlardan çok modernitenin argümanlarını kendilerine uyarlayarak rahatça kullanabilmektedirler. Aydınlanma'nın tektipleştirici algısını eleştirirken, bir yandan kendileri de aslında moderniteyi tek bir biçimde ele alıp, kendi görüşlerini de tek doğru olarak konumlandırmaktalar. Bulaç, Arslan ve Çelik, Batı modernitesinin zaman içerisinde kendi kendini dönüştürdüğünü, modernist bir yapıya büründüğünü ve farklı modernlik biçimlerini – iyimser bir yaklaşımla – göz ardı etmektedir. Bütün bunları ilerleyen bölümlerde inceleyeceğim.

Bilgi ve Hikmet, kendi epistemolojisini şu altı kavram üzerine kurmaktadır: Vahiy, Gelenek, Sünnet, Fıkıh, Akıl, ve Hikmet. Vahiy, bir rehber olarak Kur'an'ı, Sünnet ise onun pratiğini ifade eder. Fıkıh, içtihat yoluyla meydana gelen bir hukuk sistemidir. Akıl ise, elbette Batılı anlamda rasyonel bir kategori değildir. Vahiy ışığında evrende Allah'ın gizlediği (ya da bahsettiği) çeşitli fenomenlerin ortaya çıkarılması akıl

yoluyla olur. Dolayısıyla İslam'da icat değil, keşif vardır. Bununla birlikte, İslam'da akla verilen önem ikinci sıradadır. Öncelikli olan iman etmek ve bütün hayatı İslam kurallarına göre düzenlemektir. Gelenekten kastedilen ise, bütün bir insanlık tarihini kapsayan, kaynağını İslam'dan alan bir tür doğru yaşama bilincidir. Zira İslam, bütün zamanları kapsayan bir biçimde kendini ortaya koymaktadır. Hikmet kavramı üzerinde ayrıca durulacaktır. Şimdilik kısaca ifade etmek gerekirse, İslam'a göre İdris Peygamber olan Hermes'in getirdiği bilgi türüne hikmet adı verilir. Bu bilginin bilimsel bilgiden en önemli farkı, maddesel anlamda bilinemeyecek olanın da ötesinde, metafizik anlamda bilinemeyecek bir kategorinin varlığını kabul etmesidir. Bu ikinci kategori, insanın asla ulaşamayacağı, ancak izin verildiği ölçüde ilham alabileceği bir bilgidir. Felsefe, bilim ve dinler tarihinin tek çıkış noktasını oluşturan yekpare bir bilgi alanıdır (Kılıç, "Hikmet'in Atası").

Bir yanıyla çizilmeye çalışılan bu epistemolojik çerçeve, bir kavram bolluğuna dönüşebilse de, seküler bilginin eleştirisini söz konusu kavramlar üzerinden yapmaya çalışan *Bilgi ve Hikmet* yazarları, seküler bilgiyi otonomluğundan ve otoriter karakterinden söz ederek kolayca dışlayabilmektedir. Hem modernitenin bütün unsurlarını, hem seküler bilgiyi toptan karşısına alan tavır, bu çalışmanın aşağıda çizilen çerçevesi içinde değerlendirilecektir.

Takip edilecek izleklerden birisi mesafe, ikincisi (simgesel bir) kötücüllük, üçüncüsü ise tek yönlülüktür. Bir diğer nokta ise, bu üçünden kısmen bağımsız olan bir geç kalmışlıktır. İlk üç kavram (yahut izlek) birbirleriyle çok yakından ilişkilidir ve her biri bir diğerinin nedeni olarak okunabilir. Yine de kötücüllüğün bu çerçevede görece

merkezî bir konumda yer aldığını söylemek mümkündür. Simgesel olandan kastedilen ise, karşıt olarak konumlandırılan paradigmanın kötücüllüğün bir simgesi olarak ele alınmasıdır. Etrafımızı kuşatan, ya da içinde yaşadığımız herhangi bir olguyu kötücül olarak değerlendirdiğimizde, bunun getireceği ilk tepki, söz konusu olguyla mesafe kurmaktır. Fakat, bizatihi içinde olduğumuz bir durumla istediğimiz ölçüde mesafe kurmak mümkün değildir. İster istemez bu olgunun unsurları bizi kuşatacaktır. Farkında olsak dahi o sistematığın paradigmaları üzerinden hareket edilmesi zaman zaman kaçınılmaz hale gelecektir. İçinden çıkılamayan bu durum ise, kötücül olarak değerlendirdiğimiz olguyla ilişkimizi tek yönlü olarak algılamamıza yol açar. Bu tek yönlü ilişkiye göre, kötücül olgu bizde var olanı yok etmeye, bizi ele geçirmeye, içimize sızarak “özümüzü” bozmaya çalışır. Kötücüllük, mesafeli tutum ve tek yönlü ilişki, *Bilgi ve Hikmet*'te aşağıdaki biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bilgi ve Hikmet'te Batılı kavramlarla kurulan ilişki daima bir “mesafe” üzerinden tanımlanmaktadır. Kullanılan kavramın toplumsal karşılığını, gerçekliğini görmeyen bu “mesafeli” bakış açısı sonunda bir illüzyona dönüşmektedir. Bu illüzyon, moderniteyi neredeyse yalnızca Aydınlanma'nın dinamiklerinden – akılcılık, ilerleme, pozitivizm vs. – ibaret olarak değerlendirmeye yol açmaktadır. Modernite o kadar ötelenmektedir ki, felsefî modernizmin bilgi sistemi, Frankfurt Okulunun ve Althusser, Foucault, Bourdieu gibi düşünürlerin moderniteye getirdikleri açılımlar ve eleştiriler ihmal edilmekte, araya konan bu mesafe nedeniyle geç kalmış bir hesaplaşma yapılmaktadır. Moderniteyle yüzleşme, simgesel bir bağlamda gerçekleşmektedir. *Bilgi ve Hikmet*'e göre, Batı modernitesi, bilgi, tarih, insan ve din algısıyla kötücüllüğün simgeleri. Bu kötücüllüğün araçları/simgeleri ise, ulus devlet, birey, bilim, din ve tarih'tir. Moderniteyi kendisine

saldırın, kendisinde olanı yok eden bir mekanizma olarak ele alan bu anlayış, neredeyse bir tür modernofobiye dönüşmektedir. Moderniteyle yüzleşirken çizdikleri en belirgin duruş, moderniteyi kendi anlayışlarından uzak bir fenomen olarak ortaya koymalarıdır. Bu çalışmada yapmaya çalıştığım, *Bilgi ve Hikmet*'e göre modernitenin araçlarının nasıl kötücüllüğün simgesi haline geldiğini ortaya çıkarmaktır. Abdurrahman Arslan'ın yazılarında çok belirgin olan bu tema, derginin genel bağlamını da belirleyen bir unsurdur. Modernitenin araçlarını kendi bakış açılarından okumadan, söylem düzeyinde tartışan bir çerçeve çizerek, kurmaya çalıştıkları epistemolojiyle çelişmektedirler. Diğer bir deyişle, moderniteyi eleştirip "aşarak" yeni bir kavramsal duruş ortaya koyma çabası, modernitenin kendi kendini eleştiren tarafının tekrar edilmesinden öteye gitmez. Geleneği ve hikmeti yeniden diriltmek amacını güden derginin, bu bağlamda çizmeye çalıştığı tarihsel perspektifin analizinin yeterli olduğu söylenemez. Sözelimi, hikmet kavramını Antik Yunan'dan günümüze kadar ele alan Bulaç, hikmetin günümüzde nasıl bir işlevsel içeriğe sahip olabileceğini açıklamaz; tarihsel bir anlatısını yapmakla yetinir (*BvH-1*, 3-24). Modernitenin dayatmacı kimliklerini tarih, kimlik ve bilgi gibi düzlemlerde sorgularken, sürekli ikili karşıtlıklar kurarak savunmacı bir tutum arz eder. Bununla beraber, İslamî dünya görüşünün yansımalarını da yazılarda görebiliriz. Dolayısıyla modernitenin paradigmasını ödünç alarak moderniteyi sorgulamaya çalışan *Bilgi ve Hikmet*, bunu İslamî kavramlarla besleyerek sorgulayıcı bir yapıya bürünür.

Geç kalmış bir hesaplaşmadan kastedilen ise, Ali Bulaç ve arkadaşlarının modernite ile hesaplaşırken karşılarına aldıkları paradigmanın, yaklaşık yüz yıl önceki bir modernlik anlayışına dayanmasıdır. Bunun nasıl olduğu örneklerle ilerleyen

bölümlerde incelenecektir. *Bilgi ve Hikmet*'in bugüne dair bir alternatif getirme amacına ulaşp ulaşmadığı da sorgulanacaktır.

1.2. *Bilgi ve Hikmet*'te Moderniteyle Yüzleşme ve Anlam Arayışı

Bilgi ve Hikmet dergisinde, İslamî ve Batılı kavramları aynı bağlamda kullanan, tartışan ve çözüm öneren bir entelektüel aura yaratılmıştır. Bu entelektüel auranın kurucu özneleri, şüphesiz her sayıda dosya konusunun sürükleyicileri olmuşlardır. Toplam on iki sayı çıkan derginin her sayısında farklı bir konu işlenir. Konular ise daha entelektüel düzeyde karşılık bulabilecek teorik içerikli metinlerle açıklanır. Ali Bulaç, Ömer Çelik ve Abdurrahman Arslan, derginin siyasal noktadaki belirleyiciliğini de oluşturmaya çalışırlar. Derginin diğer yazıları dosya çerçevesinde ya da müstakil olarak değerlendirilebilir. Ancak tezin merkezinde yer alacak olan üç belirleyici aktörün kavramsallaştırma girişimi, bir “elit dil” oluşturma çabalarıyla bir arada ilerlemektedir. Elit dil, geleneksel dilin dışında, İslamî terminolojiyi Batılı kavramlarla izah etme çabasıdır. Geleneksel fikhın dilinden uzaklaşarak modern dünyanın terminolojisini kullanmaktadırlar. Popülist söylemden uzak, entelektüel bir imkan yaratmak hedefinde olan dergi, siyasal İslam’ın entelektüel düzeyde bir karşılığını sunmaktadır. “Elit dil”i yaratırken tartışma odaklarının son derece değişken olması, yazarların kaygılarının büyüklüğünü de göstermektedir. Dergi, modernleşmeden kimliğe, bireyden devlete, değişim, ilerleme, bir arada yaşama pratiği gibi kapsamlı sorunlara çözüm bulmaya çalışan İslamcı entelektüel zihnin kendini yeniden inşa etme/yaratma fırsatı olarak algılanabilir. Bu yeniden yaratma sürecinde değişen toplumsal dinamikleri Kur’an merkezli bir sistemle algılamaya çalışan yazarlar, önce mevcut sorunsalı masaya yatırarak, daha sonra çözüm arayışlarına gitmektedirler. Bazen yazı doğrudan çözüme dönük de olabilmektedir. İnsanî birikimin değil, Kur’an’ın belirleyici olduğu bir bilgi

sistemi kuran *Bilgi ve Hikmet* söylemi, bir karşı duruş olduğu kadar, kendini tanımlama girişimi olarak da değerlendirilebilir.

1990'ların başlarında gelişen ve daha sonraları meyvesini veren düşünsel çabaların ürünü olarak *Bilgi ve Hikmet* dergisi, güncel siyasetten çok müslümanların zihin dünyasıyla ilgilenmiştir. Esas problemin güncel siyaset diliyle çözülemeyeceğini savunan Ali Bulaç, Ömer Çelik, Abdurrahman Arslan gibi İslamcı aydınlar, yeni bir anlam arayışına girerler. Anlamın zihinsel kodlarını hem gelenek hem de dinî referanslar açısından belirleyen ve bunu sistematik bir ifadeye dönüştüren *Bilgi ve Hikmet* dergisinin temel tezi, Batı'dan kopmadan, İslam dışı olandan izole olmadan, modernliği aşmak suretiyle yeni bir epistemolojik çerçeve çizmektir. Bu çerçeve içerisinde “bilgi” kavramının çoğunlukla merkezde yer aldığını görmek mümkündür. Ancak bilgiyi Doğulu bir kavram olan “hikmet” ile anlamlandıran Bulaç'a göre, bilgi tek başına yetersizdir. Hikmetin manevî anlam dünyasını Yunanlı Hermes'e kadar götüren Bulaç, bir yandan her iki bilginin kaynağının aynı amaçlı olduğunu vurgular (*BvH-1*, 3-24). Yunan mitolojisindeki Prometheus mitini düşündüğümüzde açık bir şekilde iki ayrı algılamaya ortaya çıkmaktadır: Bir tarafta Tanrı'dan çalınan bilgi, diğer tarafta Tanrı'nın bahsettiği bilgi. Bilginin kutsal bir kaynağı olduğuna vurgu yapan Bulaç, Vahiy merkezli bir bilgi üretimini öngörür. Gelenek, Hikmet, Vahiy, Sünnet gibi kavramların ışığında birey, akıl, devlet, toplum gibi ifadeleri dönüştürmeye çalışırlar.

İslamcı akım açısından 90'ların atmosferini tanımlamak için, Ferhat Kentel'in İslamcı hareketin dinamiğini tarihsel açıdan dönemlere ayırarak çizdiği çerçeve önemlidir:

1990'lı yılların ve bu yıllarda yayınlanan İslamî dergilerin farkını anlamak için, İslamî hareketin Türkiye modernleşme hareketine paralel olarak bugüne kadar geçirdiği evreleri ve bu evrelerde hâkim olan özelliklerini ele almak yararlı olabilir. Bu evreleri şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Modern Batı'ya karşı Osmanlı'nın kurtarılması için başvurulmuş ve 'Batı'dan tekniğin alınması ve İslamî kültürün korunmasını' amaçlayan 'modernist' yaklaşım ya da 'uyum'. 2) Otoriter modernleşme karşısında tasavvufa yönelme (geri çekilme). 3) 1950'li yıllarda 'sağcı' siyasetle örtüşme (eklemlenme). 4) 1960'lı yılların sonlarında başlayıp, 1979 İran İslam Devrimi'yle birlikte ivme kazanan, 28 Şubat 1997'ye kadar süren ve modernleşme-Batılılaşma modeli karşısında 'çatışmacı' bir özellik sunan, 'modern' devleti ele geçirmeye çalışan, giderek daha görünür olan, bağımsız 'modern' siyasal hareket (saflaşma). (722)

Buradan hareketle, Ali Bulaç'ın *Bilgi ve Hikmet* dergisini çıkarırken kendisini eklemlediği *Büyük Doğu, Diriliş, Hareket, Maveria, Yönelişler* gibi diğer dergileri düşündüğümüzde, entelektüel yönü belki diğerlerine nazaran en ağır basan bu dergi "toplumsal olanla entelektüel olan arasında bir denge bulma girişimi" olarak yorumlanabilir (Çiğdem 31). Ancak, bu girişimi diğerlerinden ayırt eden nokta, dengeleri biraz daha entelektüel olana doğru kaydırması, hatta toplumsal yanı ağır basan diğer düşünce dergilerinin beraberinde bu tür bir dengeleyici unsur olarak konumlanma çabasıdır.

Kültürel ortamın tek yönlülükten çok yüzlü bir siyaset arayışına girdiği 1990'larda, İslamcı entelektüeller, arayışlarını geçmiş ülkelerin deneyimlerini göz ardı etmeden yeni yorumlarla beslediler. İranlı aktivist filozof Muhsin Kediver, modernleşme projesinin İslam toplumlarında nasıl ortaya çıktığını, İslam ile modernitenin nasıl yüzleştiğini ve yüzleşeceğini, Batı'ya rağmen nasıl geliştiğini kısaca anlatırken, İran deneyiminden yola çıkarak benzer sonuçlara varmaktadır. Ahmet Sait Akçay, 70'li dönemlerdeki İran'da İslamcı aydınların modernleşme/ideoloji sorunuyla yüzleşirken entelektüel kesimin takındığı tavır ile, Türkiye'nin modernleşme sorunu ile yüzleşirken

İslamcı entelektüellerin tartışmaları arasında bir paralellik kurulabileceğini popüler edebiyat bağlamında açıklarken şunları söyler:

“İslamî Romantizm” 1960 sonrasında başlayan İslamcı popülist edebiyatın bağlamını en iyi şekilde tanımlayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İslamcılık Türkiye’de geleneksel olarak çizgisini koruyamayıp farklı bir biçimde var olmaya çalışarak ürettiği söylem öz olarak Osmanlı’dan çok dış çevrelerdeki, -özellikle Mısır, Pakistan, ve daha sonra İran- İslamî hareketliliklere ve Fıkhî uygulamalara, fetvalara bağlı olarak gelişti. Coşkulu ve lirik bir atmosferde gelişen edebiyatın kodları dini aurayı temsil ediyordu. İslam bütün dünyayı saracak ve her yerde İslam’ın tahakkümü olacaktı, "Allah nurunu tamamlayacaktı" ayetini gerçekleştirecek, müslümanlar devletlerini kuracaklardı. İyimser bir havanın getirdiği yanılsamayı örten İslamî Romantik hareketlerdi. Parti kollarından derneklere, cemaatlara kadar herkes İslam hegemonyasının çerçevesini çizmekteydi. Çeviriler yoluyla dinin temel terimleri yeniden anlamlandırılıyor, fetvalar hayatı belirliyordu. Gereği gibi müslüman olmak, muvahhit olmak durmadan ahiret için çalışmakla mümkün olacaktı. İslam’ı yaymak ve yaşamak temel misyondu. Mısır’daki coşku, İran’daki zafer Türkiye’de de olmalıydı. İşte bunun için bilgilendirme amaçlı romanlar yazıldı. Müslümanları özendiren, ötekileri yeren popüler romanlar yazıldı. (“Popüler Türk Edebiyatında İslamî Romantizm”)

1980 sonrasında İranlı entelektüellerden Ali Şeriatî, Mutaharî, Mustafa Çamran, yine aynı şekilde Pakistan’dan Mevdudî, Mısır’dan Seyyid Kutup ve Hasan El Benna, Suriye’den Ramazan El Butî ve Said Havva gibi Ortadoğu düşünürlerinin kitaplarının Türkçeye çevrilmesi ve okunması sonucunda benzer biçimlerde protest kimliği öne çıkan cemaatler ortaya çıktı. Akçay, İslamcılığın Türkiye’deki çift kutuplu biçimlenişini daha çok dışardan koşullanmaların etkisine bağlar:

İki kutuplu dünyaya o kadar adapte olmuşlardı ki, birbirlerinden alışveriş yapmaz, selamlaşmaz, hatta yeri gelince tehdit edecek, diğer cemaatin kitabını yasaklayacak kadar bir vahamet içerisindeydiler. Bu kadar çizgileri net olan bir dünyada müslümanların kendilerini özne kılmaları da şüphesiz zayıf olacaktı. Doğal olarak çeviriler de aksiyona dönük olacaktı. Çünkü aşırı politize edilmiş dinî söylemler, yorumlar hakimdi bu eserlerde. Özellikle Seyyid Kutup’un *Yoldaki İşaretler* ve Mevdudî’nin *Dört Terim* kitapları el kılavuzu gibiydiler. Din militarist bir koşullanmanın içerisinde yeniden filizleniyordu. Kendi kültürümüze uzak olmayan ancak siyasal yorumlarla yeni anlamlara bürünen, içeriği boşaltılarak militarist karaktere dönüşen kavramlarla müslümanlar konuşmaya başladılar. Tevhid, tağut, cihat, kafir, müstekbir, münafık, mücahid/mücahide,

gibi yabancı olmadığı kavramların işlevselleştirilmesi çeviriler dolayısıyla olacaktır. Bu kitapları okuyan müslüman gençlerin dinî terminolojisiyle ana-babanın konuştuğu dil çok farklılaşmıştı. İster istemez bir yabancılaşma, kopuş meydana geldi. Yerli yazara sırt dönen müslümanlar ‘çeviri paradigma’nın dışından konuşanları da ötekileştiriyorlardı. (Akçay, “Bellekteki Huriler” 93)

İslamcılığın “çeviri paradigma”dan sıyrılarak 1990’larda *Bilgi ve Hikmet*’in katkılarıyla daha merkezî bir konuma geldiğini söyleyebiliriz. Periferideki İslamcılık, kurucu öznelerini kurarak merkezîleşir. Siyasal İslam’ın özne olarak kurgulanması, merkezî bir rol üstlenmesiyle moderniteye bakış yeniden anlamlandırılır. Muhsin Kediver, modernitenin İslam’la hangi şekillerde yüzleştiğine veya uzlaştığına dair üç muhtemel yorumdan bahsetmektedir:

İslam’ın modernite ile uzlaşması ile ilgili olarak üç muhtemel yorum vardır. Birincisi, İslam moderniteye uymak zorundadır, bir başka deyişle dini modernleştirmek gerekir. İlke ve kuralları moderniteden alacak ve dinimizi ona uyduracağız. (53)

Birinci görüş, pek fazla taraftar bulma olasılığı olmayan, ancak yine de kısmen konuşulan bir görüş olarak karşımıza çıkıyor. Modernite içinde eriyip giden, taviz veren bir İslam anlayışı, hemen hemen herkes tarafından eleştirilen bir tavır. İkinci görüş ise, “moderniteyi İslam’a uydurmak” (Kediver 53) görüşü. Bir deyişle, modern düşünceyi dinselleştirmeye çalışmak. Bu ikinci görüş, modern düşüncenin halihazırda dinsel yönleri olduğu gerekçesiyle, birinci görüşten daha olası karşılanır. Üçüncü görüş ise, iki alanı birbirine uydurmaktan değil, alışverişten söz eder. “Bu yorum, uyum sağlamaya değil, diyalog, alışveriş ve müzakereye dayanır” (Kediver 54).

Kediver’in çizdiği çerçeve bağlamında *Bilgi ve Hikmet*’in yapmaya çalıştığını acaba nerede görebiliriz? İslam’ın modernizasyonu projesinden uzak oldukları aşikârdır. Çünkü modernizasyon daha ziyade laik/seküler bir proje olarak karşımıza çıkıyor ki

Bulaç, Arslan ve Çelik de tam olarak buna karşı koymaktadırlar. Modernleşmenin İslamîleştirilmesinden ise kısmen söz edilebilir, ancak projenin açılım noktaları konusunda tıkanmalar görülür. Bu mesele, *Bilgi ve Hikmet*'in sekizinci sayısında tartışılmıştır. “Çatışma, Uyum ve Aşma” başlıklı sayıda, moderniteye karşı üç tutumun değerlendirildiğini görebiliriz. “Bir arada yaşama formülü”nü ararken, aslında bu üçüncü görüş, yani diyalog tercihi/süreci savunulmaktadır. “Çatışma”, “uyum” ve “aşma”, Kediver'in anlamlandırdığı üç durumun farklı biçimlerde yansıması olarak algılanabilir. Modern dünyaya karşı üç yöntemi de analiz ederek, modern dünyanın sorunlarını, İslamî epistemelerle aşmayı öngören görüş, *Bilgi ve Hikmet*'in tavrını da netleştirmektedir.

“Çatışma, uyum ve aşma” söylemlerini siyasal İslam'ın entelektüel bağlamdaki ana kavramları olarak görebiliriz. Derginin hemen hemen tüm sayılarındaki analizleri bu üç temel dinamik açısından değerlendirmek de mümkündür.

1.3. Entelektüel İslam'da Moderniteyle Yüzleşme

1800'lerin ikinci yarısında, İslam dünyasında genel olarak moderniteyle bir hesaplaşma süreci başlamıştır. Batılı pozitivistimin karşısında, İslam dünyasında bir cepheleşme oluşmuştur. Hukuk, din ve bilim alanında İslam dünyasının Batı'dan geri olmadığını savunan alimler, apolojetik tarzda eserler vermeye yönelmişlerdir. İslam dininin ilerlemeye mani olmadığını, gerilemesinin sebebinin ise tembellik olduğunu savunan ulema, bir yanıyla Batı'yı ve dolayısıyla moderniteyi yeni tanımının şokuyla tam anlamıyla siper almıştır. Sözelimi "Renan Müdafaası, bir medeniyet öznesinin hissi tepkisini yansıtır," der Davudoğlu (123). Dolayısıyla buradaki "hissi tepki" daha çok savunmacı kimliğiyle belirlemektedir. Tanzimat aydınının temel problematiğini çözmeye çalışan Davudoğlu'na göre "Ahmet Cevdet Paşa'nın ilmiyeye dönük kritik söylemi mecelle ile hukukun yeniden kodifiye edilme çabasının önünü açarken, Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi Tanzimat aydınlarının kritik söylemi yeni aydın prototipinin kavramsal araçlarını oluşturmaya başlamıştır" (123). Ayrıca, "Modernleştirmeyi medeniyet aktarım projesi olarak aydın prototipinin epistemolojik, metodolojik ve kurumsal niteliklerini netleştirdiği bu dönemde, kaynağını İslam medeniyetinin Osmanlı tecrübesine dayalı kavramlarından alan idrak temelleri radikal bir meydan okuma ile karşı karşıya kaldığı"nı söyleyen Davudoğlu (125), Osmanlı aydın tipinden, Sait Halim Paşa, Mehmet Akif ve Sait Nursi'ye kadar gelir. Bir siyasal öznenin kurgusunu Osmanlı aydınının yaşadığı çelişkiyle açıklayan Davudoğlu, "Türkiye'de aydın prototipinin bu düzeyde yaşadığı en çarpıcı çelişki, siyasal özne olarak Osmanlı birikimi ile olan tarihî sürekliliği vurgularken medeniyet öznesi olarak bir tür geleneksizleşmeyi kaçınılmaz bir modernleşme şartı olarak görmesidir" der (133).

Mısır'da Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Reşit Rıza gibi düşünürler bir yanıyla sentezi olumlarken, öte yanıyla İslam'ın ilericiliğini savunmuşlardır. Modernleşmeye karşı İslam'ın daha önceki dönemlerde nasıl bir cevap verdiğini bu şekilde özetleyebiliriz. Hindistan'da Seyit Ahmet'in de buna benzer arayışından bahsedilebilir. Bütün bunlar o dönemlerde apolojetik bir İslam algısının olduğunu bize kanıtlamaktadır. Bu nokta üzerinde çok duran Abdurrahman Arslan, yarışmacı bir İslam'ın o dönemlerde hakim olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Ali Bulaç da bu tespiti katılmakla beraber, bunun yanlışlanabilir olduğunu da ekler (Coşkun 17).

Muhsin Kediver, yüzleşmeyi değerlendirdiği yazısında, üçüncü yol diyebileceğimiz tutumu şu şekilde açıklamaktadır:

Dinî bilgi ve pratik ile, modern bilgi ve pratiğin seçimi. Bu yöntemle, İslam ve modernite arasında alışveriş kurulabilir. Öyle ki, bir müslüman olarak ben, hem moderniteden bir şeyler alırım, hem de ona bir şeyler veririm. (59)

Kediver, sanki Ali Bulaç ve arkadaşlarının kullandığı mantığı açıklamaktadır: Hem moderniteden yararlanmak, hem de yararlanırken moderniteyi dönüştürmek. Ali Bulaç'ta dönüştürme fikri oldukça hakim, zira herhangi bir sentezi tamamen reddetmektedir. Kediver'e sorulan bir soruda şu dile getirilir:

[İslam ve modernitenin karşılaşması] bir metodolojik çerçevede olmaktadır. İslam ve modernitenin özü, onların hakikatleri ve meyveleri değildir. Tam tersine, onların bilgiyi ve pratiği kazanma yöntemidir. Bu, birinde teslimiyet ve kulluktur, diğerinde ise aklın mutlak bağımsızlığı ve akılcılık temelidir. (59)

Mutlak kulluk ve mutlak akıl karşıtlığını, İslam ve modernite karşıtlığı olarak resmeden Kediver, *Bilgi ve Hikmet*'in yaklaşımını da aslında bize özetlemektedir. Ahmet Davudoğlu'nun "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet

Parametreleri” adlı yazısında çizdiği teorik çerçeve de ayrıca önemlidir. Davudoğlu, medeniyetin “ben” idraki ve aydın prototipi üzerinden yaptığı okumada, müslüman aydının Batı tecrübesinde, modernleşmenin bir ikilik yarattığını ve bunun da kimlikte ortaya çıktığını söylemektedir: “Moderleşmenin öngördüğü dikotomik ayrımlar (doğa/kültür, dil/gerçeklik, bilim/din, akıl/vahiy) bunlar arasındaki uyuma dayalı geleneksel ben idrakini ciddi bir çözülmeye uğratmıştır” (129).

O dönemde yazan bir yazar olarak, Ali Bulaç ve arkadaşlarının Batılı yazarlara gönderme yapmalarının yanı sıra, bu ekibin dışında bir yazar olarak Abdurrahman Dilipak’ın da Gramsci’ye bir göndermesi ile karşılaşmaktayız: “Gramsci, öyle sanıyorum ki, İslami bir yöntem arayışı içinde, Marksist ve Hıristiyan dünya görüşüne bağlı kalarak bir çıkış yolu aramıştır ... Belki Marksist bir ruhani idi ... Çok gariptir, Gramsci’de kültür, ekonomi ve ahlak üç önemli dayanaktır. Bunlar Peygamberimizin insanlığın helakine sebep olan üç tehlike ile ilgili uyarısı ile tam bir uyum içindedir. Yani ahlaksızlık, cahillik ve fakirlik” (Gülalp 149). Abdurrahman Dilipak, *Bilgi ve Hikmet* dergisindeki anlayışa benzer bir biçimde Batılı bir kavramı ele alarak bunun İslam’daki karşılığını ifade etmiştir. Dolayısıyla o dönemde, genel olarak İslamcı entelektüellerin Batı düşünce tarihine ilgisinden söz edilebilir.

2000’lere gelince, İslamcılarının moderniteyle geç de olsa entelektüel bağlamda daha özerk ve özgüvenli bir ortamda kurdukları diyalog, kavgacı ve dışlayıcı değil, çoğu zaman olumlayıcı olmuştur. Ahmet Özcan, “Müslümanlar Modernleşmeyi Savunmalıdır” adlı yazısında “Modernleşme devlet tarafından başından beri Batı’ya karşı bir güvenlik stratejisi olarak değerlendirildi. Batı’ya benzeyerek ve sığınarak

Batı'nın muhtemel tehdidinden korunma anlayışı, halen de devletin refleksif davranış kodu olmayı sürdürüyor" (25) diyerek moderniteyi bir kazanım olarak görmekte ve modernitenin müslümanlarca sahiplenilmesi gerektiğini söylemektedir.

1.4. İslamcılığın Seyri – 1960 Sonrasına Genel Bakış

1960 sonrası vakıflar, dernekler ve gazeteler aracılığıyla yaygınlaşan İslamî hareket, 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde özellikle hız kazanmıştır. 1980'ler için, İslamcıların tam da ütopyacı dönemlerini yaşadığı on yıl denebilir. 1980'lerde vakıflar daha da çoğalmıştır. Özal'ın getirdiği liberal ortamla beraber, İslamcılar kendi dillerini bulmaya çalışarak, çeşitli yayın organlarında bir ifade sahası yaratmışlardır. Aslında 1970'lerden 1980 sonlarına ve 1990'lara kadar, İslamcılar tek boyutlu bir hayatı özlemiş ve onu yaşamışlardır. Çünkü, hayatları tamamen fikhî sınırlarla çizildiği için, tek tip bir insan modeli öne çıkarılmıştır. O insan da, daima takvalı olacak (ibadetlerinde günahattan en fazla sakınan kişi olacak), hem hayır yapacak, hem kardeşini düşünecek, din için gerekirse canını feda edebilecek bir bilinç düzeyine sahip olacaktı (Cihan Aktaş XI-XII). Yani, bu şekilde ideal bir müslüman tipini herkesin model alması beklenmiştir. O ideal bireyin meziyetlerine sahip olmak için, hadis kitaplarından fıkıh kitaplarına kadar hayatlarını değişik kurallar ve ibretler bütününden yola çıkarak kurmaktaydılar. Bunun aksiyoner bir yönünden de söz edilebilir. Çünkü, kendisi için ne istiyorsa, kardeşi, cemaati ve nihayetinde bütün müslümanlar için aynısını isteyen bir bilince ulaşmaları istenmekteydi. Kardeşinin her derdine koşan, onun her derdine deva olan bir yardım anlayışı, bir imece anlayışı vurgulanmakta, müslümanların birbirlerine bağlılıklarında böyle bir algıya varma hedefi konulmaktaydı. Bu dönemde, hayır işlerinde birbirleriyle yarışa giren müslümanlara sık rastlamak mümkündür. Devlet dairelerinde çalışan birçok müslüman, radikal anlamda, o ideal bilince sahip olduğunu kanıtlamak için devlet dairelerinden ayrılarak ticarete atılmaktaydı. Bunu da bir şeref olarak gören, devlet dairesinde sakalını kesmektense, ticaret yapıp istediği gibi yaşamaya çalışan bir cemaat

söz konusudur. Müslüman tüccar sınıfının yükselişinde, devletin onları dışlayarak, müslüman kesimi kendi işlerini kurmaya zorlamasının önemli bir payı olduğunu düşünüyorum.

Müslümanların kamusal alanları, özel radyolardan özel vakıflara kadar birçok alanda müslümanların kendi dünyalarını çizdikleri, kendilerini bir dinî bütünlük içinde tanımlayabildikleri alanlardır. Bunların en tipik örnekleri vakıflar, talebe birlikleri, ve 1990'larda sayısı binlere varan özel radyolardır.

1980'li yılların ortamını ise Cihan Aktaş şöyle değerlendirir:

İslamcılar, seksenli yıllarda kapitalist ahlaka ve burjuva yaşantısına duyulan tepki nedeniyle olabildiğince tek renkli, bireyi içinde kaybeden ya da görünmez kılan, faaliyetlerin ve ilgilerin, sanatların ve zanaatların kendi içinde ustalaşarak ilerlemekten çok İslamcılığın hedefleriyle uyumlu olduğu ölçüde kabul gördüğü bir hayat telakkisine sahiptiler. (X)

Cihan Aktaş'ın burada anlatmak istediği tek boyutlu birey, sadece kendisini var etmeye çalışan bireydir. Aslında bu faaliyetleri de dışa dönük bir biçim sergilemekteydi. Karşıdakini dönüştürmeye çalışan, kendi doğrusunu ona bir şekilde ikna yoluyla anlatan, yola getirmek isteyen bir dinî algı vardı ve fıkıh hayatı kuşatmıştı. Çünkü, mesela, bir tavuk yemeğini yiyecek bir müslüman, kasaptan et alırken, kasabın müslüman olup olmadığını bilmediği takdirde o eti almıyordu. Veya askerlikte, etin nereden geldiğini bilmediği için etli yemekleri yemeyerek hastalanıp eve gelen gençlerin var olduğu da biliniyor. Devlet algısı bir tağut⁷ olarak çiziliyordu. Bu durum, 1970'li dönemlerin genel karakterini yansıtmaktadır. Devletin tağut, karşıda, hedef olması, aslında onların devlet merkezli bakış açısından kaynaklanmaktadır. Yani, bütün söylemleri de buna göre

⁷ İslam literatüründe 'Allah'a isyan eden ve insanları isyana davet eden' anlamında kullanılmaktadır.

kurulmuştur. Cihat da buna göre biçimlenmiştir. Müslümanların kullandığı kavramlar genelde ithal kavramlardı ve ithal bir kültürle bunlar konuşulmaktaydı. Yani, Mısır'da, Pakistan'da, Suriye'de, İran'da çok değişik biçimlerde İslamî hareketler yaşanmaktayken, bunun bir yansıması olarak Türkiye'de de İslamî hareketler artmaya başlamıştır. Özellikle 1970'lerden sonra İslamî hareketler özerkleşmeye yönelmiştir. Dergiler de birer aktarıcı olarak hızla artmayı sürdürmüştür. *Tevhid*, *Şura*, *Mektup* gibi siyasal söylemi çok katı olan dergilerin yanı sıra, aslında *Bilgi ve Hikmet* bir anlamda bu söylemi daha entelektüel düzeye taşıyarak İslamcılığı entelektüel bir çerçevede tartışmaya açmıştır. *Bilgi ve Hikmet*'in yeni bir dil kurma çabasını, İslamcılığın özerk bir karaktere doğru evrilmesine de bağlayabiliriz. Cihan Aktaş'ın *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık* adlı kitabında anlatılan genel eğilime göre, komşuluk ilişkileri, insan ilişkileri vs. değişime uğramaktaydı. Ferhat Kentel de, *Bilgi ve Hikmet*'i "İslâmî düşüncenin milliyetçilik, sağcılık ve yerelcilik değerlerinden ... ayrışma denemesi"nin yeni bir örneği olarak ele alır (722).

1990'larda ideal müslüman figürü tek tip olmaktan çıkmıştır. Farklı ve zengin bir müslüman orta sınıf meydana gelmiştir. Zenginler, kendi zenginliklerini göstermeye başlarken, kıyafetlerinde, araçlarında varlıklarını yansıtmaktadırlar. Ev döşemeleri değişmiş, daha modern bir dizayn kullanılmıştır. Duvar süslemeleri, aksesuarlar, jakuziler ile lüks bir yaşayış biçimi ortaya çıkmıştır. Böylesine bir ev içi yaşam, zaman içerisinde mahremiyet de çözülmüş ev dışına da taşabilmektedir. Bunun yasakla da bağlantısı vardır. Yasağa karşı içine kapanan İslamcılar, rahatlıkla karşılaşıncaya tekrar açılmaya başlamışlardır. Yasakların sürekli baskı uygulamasıyla kapalı yaşamak zorunda kalan bir üslubun bir anda patladığını söyleyebiliriz.

1980’li yılların İslamcılığı, aslında daha yavaş, daha sakin, daha verimli bir hayat tarzını benimsemişti. Emeğe daha çok saygı duyan bir hayattan söz etmek çok da yanlış olmayacaktır. Fakat 1990’lı yıllarda, bütün toplumla birlikte İslamcıların gündelik yaşamı da pragmatik bir karaktere bürünmüştür.

Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* adlı kitabında, o dönemleri anlatırken, sonradan daha radikal olacak bir atmosferden bahsetmektedir: “1979-80... İslamcı heyecanın dorukta olduğu yıllar. O dönem gençliğin ağzından düşmeyen sloganlar: Dün İran Pakistan / Sıra sende Müslüman / Dinsiz devlet yıkılacak elbet / İslamî devlet kurulacak elbet” (8). Ama 1990’lı yıllarda, Tayyip Erdoğan’la beraber İslamî hareketin aslında gevşediğini, partiye katılımın fazlalaşmasıyla girift hale gelerek ortalamaya kaydığını görüyoruz. 1980’lerden 1990’ların ortalarına kadar demokrasi ile uzlaşmayı pek aklından geçirmeyen bir İslamcılık akımının baskın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar aslında yeraltı örgütlenmesi şeklinde olmasa bile, açıktan açığa tamamiyle Kur’anî hayat tarzını benimsemiş, onun dışında bir devlet modelini benimsemeyen, buna karşı çıkan bir İslam algısına sahiplerdi. Tayyip Erdoğan’la beraber bu algı kırılmıştır. İslamcılar, demokrasi çerçevesinin İslam’a göre çizilebileceğine inanmaya başlamışlardır. Onun için de bireysel hareketler öne çıkmıştır. Önce yerel seçimler, sonra ulusal seçimlerde böyle bir değişimi görmekteyiz (Metiner 202-03). O dönemde, “fıkıh despotizmi” diye bir kavram kullanılmıştır. Bu, ilk olarak Ali Bulaç’ın kullandığı bir kavramdır. Metiner, bu tavrı şöyle anlatır:

Fıkıh adına sergilenen bu despotik tavır ve devrimcilik ve radikalizm adına ortaya konulan bu anlayış, son kertede ‘din jandarmalığı’ rolünü beraberinde getiriyordu. Kimin cennete veya cehenneme gidip gitmeyeceğinin rahatlıkla

tartışılabilirdi ve Allah adına kararların verilebildiği bu kaotik dönemde, kafaları iyiden iyiye karışan gençleri bir biçimde uyarma görevini de gene *Girişim* dergisi yaptı. (209)

Dergilerin de hep bir misyonu vardı; *Girişim* dergisi de bu misyonu üstleniyordu. O dönemdeki İslamcılığın karakterini “ideolojik İslam” olarak nitelendiren Metiner, daha da ileri giderek o zamanki İslam’ın “saf ideoloji” olarak algılandığını savunmaktadır (209). Ali Bulaç’ın şu sözlerine yer vererek dönemin atmosferini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır:

Fıkıh despotizmi, modern zamanlarda ortaya çıkan ve daha çok Türkiye’nin özel şartlarında giderek kendini daha çok hissettiren bir eğilimdir. Bu eğilim, temelde kendi kültür ve vahiy temeline dayalı hikmet köklerinden kopmuş bazı çevrelerin bütün sorunların üstüne şablonlarla gidilebileceği inançlarından kaynaklanır. (aktaran Metiner 210)

Ali Bulaç’ın söylemek istediği şey, fıkıh ve toplum arasındaki ilişkinin çok yanlış konumlandırıldığıdır. Çünkü, aslında fıkıh hukuktur ve fikhî belirleyen hukukun kendisidir. Bu da içtihatla belirlenir, yeni bir sorun çıktığında yeni bir içtihat oluşur. Ama buradaki sorun, Mısır’da Mısır toplumuna göre, Pakistan’da Pakistan halkına göre verilen bir fetvayı alarak, hiçbir karşılaştırma yapılmadan ve ortamları, şartları düşünmeden aynısının burada geçerli olduğunu iddia etmektir. Mesela Ali Bulaç’ın dediği gibi, bazı fıkıh kitapları Türkiye’de yaygınlaşmaktaydı ve orada verilen bir fetva, burada uygulanması gereken bir kanun hükmündeydi. Dolayısıyla, Ali Bulaç her toplumun kendine özgü koşullarını değerlendirmek gerektiğini belirterek haklı bir tepki vermektedir. Bu militarist söylemde, İslamî bilgiyi kurtarmak için, Ali Bulaç’ın bu sahanın entelektüel ifade boyutuna işaret eden bir dergi girişimine başladığını söylemek mümkündür. *Bilgi ve Hikmet* dergisinin böyle bir gerekçesi de vardır. Dinin sadece politik olmadığını, aynı zamanda entelektüel ve etik bir zemin sahibi olduğunu

vurgulamak istiyordu Bulaç. Yine de, vülger siyasal söylemi de tam olarak dışlamayacaktı. Herkesi kuşatan bir söyleme doğru gitmek isteyen *Bilgi ve Hikmet*'te yapılmak istenen, İslam'ın bireye de önem verdiğini ortaya çıkarmaktır. Buna göre İslam sadece toplumun menfaatlerini değil, aslında daha çok bireyi muhatap almaktadır. Öncelikle bireyin kendi donanımları için gerekli, ondan sonra cemaat için gereklidir. Toplum, geleneksel algıda bireyden daha önemliydi. Dolayısıyla modernite ile yüzleşirken, bireyi öne çıkaran *Bilgi ve Hikmet*, geleneğe bu anlamda da karşı çıkmaktadır. Bireyin donanımını, entelektüel kapasitesini, İslam'ın bireye bakışını önceleyen bir profil ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bakış, aslında modernitenin birey algısına da paralellik göstermektedir. Bir anlamda yukarıdan dayatılan bir modernleşme değil de, bireyin kendinden yola çıkarak moderniteyle yüzleşmesini savunan bir görüştür.

O dönemde yapılması gerekene, doğru olana dair birçok tartışma vardır: Başörtüsü kavgası, parti caiz midir değil midir kavgası, gibi. 1990'ların ortalarında bütün bunlar demokrasinin görece içselleşmesiyle beraber tartışmaya açılmıştır. *Bilgi ve Hikmet*, bireye öncelik vermesi, bireyi daha önemli bulması, bireyin daha yaratıcı olması için bir entelektüel zemin hazırlamasıyla, bir anlamda bütün bu rahatlığı, tartışılmaz olanın müzakereye açılmasını da sağlayan bir aktör olmuştur. Partilerin olumlanması, demokrasinin kabul edilebilir bir yönetim biçimi olarak ele alınması, yine bireyin kendine güvenmesiyle alakalıdır. Müslüman birey artık kendisine ve entelektüel bilgisine güvenmekte, çözüm üretmektedir. Bunun tipik örneği de Ömer Çelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Heyecanlı bir üslupla yazan Çelik, bütün yazılarında elinden geldiğince çok kavramı çeşitli dillerdeki karşılıklarıyla kullanarak, entelektüel risk

olarak katılımcı ve iddialı bir tavır sergiler. Aslında aktif bir birey modeli oluşmaktaydı; sürekli bir etkinlik halinde, çözüm arayışı içinde olan bir birey söz konusuydu. Bu girişimci birey de, devletin herhangi bir biçimde dışladığı insan gruplarından çıkmıştır.

Bilgi ve Hikmet ile beraber müslümanlarda bir özeleştiri de başlamıştır. Ali Bulaç, moderniteden farklı olarak, İslam'ın kendi literatüründeki tartışmalara da hemen hemen her yazısında yoğun olarak değinmiştir. Dergi, bu tartışmalara girerek çift yönlü bir zemin ortaya koymaktadır. En başta İslamcılarının uygulamalarını göz önüne alarak bir özeleştiri yapmakta, belli noktalarda neden yanlış yapıldığına yanıt aramaya çalışmaktadırlar. Kendilerinden başlayarak Batı ile beraber iki yönlü eleştiriler yaparken, az da olsa çözüm önerilerini de öne sürmektedirler. Çözüm önerilerinin isabetli olup olmadığı tartışılır, ancak daha ziyade bir tespit yapan yazılar yazılmıştır. Bulaç'ın İslam düşüncesinde hesaplaştığı, İran kanadını ve Suudi kanadını temsil eden muhtelif dergiler vardır. Bulaç, bütün bu dergileri eleştirerek, isim vermeden müslümanların yaptığı hataları eleştirir ve yeni bir dil oluşturmaya çalışır.

1.5. Neden *Bilgi ve Hikmet*?

Modern bilgi nasıl bir bilgidir? Mahiyeti nedir? Bilgi ve hikmet neden uzlaşır? *Bilgi ve Hikmet*, adından da anlaşılacağı üzere iki farklı epistemik yapıyı – Bilgi/*Knowledge* ve İrfan/ *Wisdom* – bir arada formüleştirme çabasıdır. Modern bilgiye itirazlarla başlayan epistemolojik yaklaşımla derginin çerçevesi çizilmeye başlanmaktadır. Abdurrahman Arslan modern bilgiyi sorgularken, “Bilgi’nin amacı insanın tabiat üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlamak, onu insanın arzu ettiği şekilde değiştirmesine imkân verecek bir araçtır” der. Modern bilginin, kendine has bir hakimiyet anlayışını kendinde içkinleştirmiş olarak bütün dünyada sirkülasyon halinde bulunurken, Batı merkezli bir egemenlik inşa ettiğini düşünür (Arslan 22).

Bilgi, modernliği, hikmet ise geleneği temsil etmektedir. Buradaki gelenek, İslam kültürünü, yani geleneksel olanı ifade eder. Daha net tanımlarsak, bilgi Batı’ya, hikmet ise Doğu’ya işaret eden iki alandır. İkisi yan yana geldiği zaman nasıl bir zemin ortaya çıkar? Bunun, bir uzlaşma zemini/imkanı arayan siyasal İslam’ın entelektüel ifadesi olduğu apaçıktır. Siyasal İslam değişik boyutlarda 1980’lerden 1990’ların ilk çeyreğine kadar pek çok dergide tartışılmıştır. *Tevhid*, *Mektup*, *İktibas*, *Selam Gazetesi*, *İmza*, *Yeryüzü* gibi birçok yayında vülger bir düzlemde siyasal İslam kendini ifade etmektedir. Güncelliği ve faydacılığı belirgin biçimlerde ortaya çıkan siyasal İslam’ın katı söylemlerle ifadelendirilmesi, yukarıda bahsettiğim çift kutuplu algının devamını sağlamaktaydı. Daha çok gündelik olaylar ve sorunlar üzerinden üretilen güncel siyasal dil, Ortadoğu İslamî hareketlerine kayıtsız kalmayarak, “Emr-i bi’l ma’ruf, nehy-i anil

münker”⁸ (iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek) ayetini en alt düzeyde alımlayan organik bir yapıya işaret etmekteydi. Ancak *Bilgi ve Hikmet*’teki kaygı, “iyiliği emretmek” algısının entelektüel düzlemde tezahür etmesine denk düşmektedir. Ali Bulaç, derginin eklektik yönüne de vurgu yapmaktadır. *Büyük Doğu, İslam Medeniyeti, Diriliş, Hareket, Düşünce, Yönelişler* gibi dergilerin aynı zemini paylaştığını söyleyerek, derginin söyleminin bağlamını da açıklamıştır. Söz konusu dergilerde İslam’ın kültürel çerçevesinin çizildiğine, geleneğin vurgulandığına da işaret eden Bulaç, “Modern zamanlarda bilgi üretiminin gerçekleştiği araçlar olarak dergiler birer taşıyıcıdır” der (*BvH-1, 1*).

Büyük Doğu’dan başlayarak bugüne kadar İslamcılık olgusunu öne çıkaran dergilerdeki öğretici karakteri dinamik bir unsur olarak gören Bulaç, misyon dergiciliği yaptığını giriş yazısında belirtmektedir. Çünkü, dergi yoluyla, İslamcılık açısından, bilginin dönüştürülerek yeni bir erkle özerk yapısını kazanması hedeflenmektedir:

En başta bilgiyi, bilginin özel bir türü olan bilimsel bilgiye indirgeyen ve insanın bilgi, entelektüel ve irfan hayatından hikmet’i söküüp atan modernite ve modernitenin bütün türev ve etkinlik alanlarını gündeme getirmek ana hedeflerimiz arasında yer almaktadır. (Bulaç, *BvH-1, 1-2*)

Bilginin bilimsel bilgiye indirgenmesini sorgulayan Bulaç, Batı’da Bilginin gelişim sürecinde hikmetten sıyrıldığını, ve dolayısıyla modernitenin tahakküm eden aracı haline dönüştüğü savunur. Ali Bulaç’ın birincil amaçları arasında, modern bilgiyle bir hesaplaşma girişimi bulunur. Bu hesaplaşma, Abdurrahman Arslan’ın da “dayatmacı” olarak ele aldığı modern bilgiyi, modernitenin ağından kurtarma çabası

⁸ Bu ifade Kur’an’ın çeşitli ayetlerinde değişik biçimlerde vurgulanmaktadır. Âl-i İmrân, Tevbe ve Hûd sureleri örnek verilebilir.

olarak düşünülebilir. Buradaki temel sorun modern bilginin nesneleşmesidir. Bilgiyi araçsallaştıran moderniteye karşı çıkan İslamcı aydınlar, öte taraftan bilginin nesnesi olmaktan kurtulma yolunu ararlar. Mısırlı çağdaş düşünürlerden Hasan Hanefi, *Umran* dergisindeki söyleşisinde, tarih boyunca Doğu'nun, dolayısıyla İslam'ın bilginin nesnesi olarak var olduğunu, bundan kurtulmanın ise bilginin öznesi konumuna gelmekle sağlanabileceğini söyler (Aras). Bilginin öznesine doğru bir çıkış yolunun da ancak Hermetik bir algıyla mümkün olduğuna işaret ederler. Buna paralel olarak, Bulaç'ın ilk yazısı, "İslam Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek" başlığını taşır (BvH-1, 1). Bulaç, hikmet kavramını antik çağ kültürüne kadar gerilere götürerek anlamlandırmaya çalışır. Hikmet'in nebevî, yani peygamber kaynaklı bir kültür olduğunu söyleyerek, Ortadoğu coğrafyasında yeşerdiğine dikkat çeker. İslam dünyasında bilginin hikmetle geliştiğini iddia eden Bulaç, İslam filozoflarına gönderme yaparak Kindi'den Bacce'ye, Farabî'den Sühreverdî'ye kadar bilginin alımlanış sürecinin "hakikat"i algılamayla ilintili olduğunu söyler:

Şu halde özetle söylemek gerekirse, felsefenin İslam dünyasına girişinin kendi şartlarında özel bir anlamı vardır. Bu da, başlangıçta kültürlerin karşılaşması sonucu gelişen sosyolojik kültürel ortam ile, kısa bir aradan sonra tarihsel seyri doğru izleyen İslam hakimlerinin *bütün kültürleri kucaklayan*, onlara yaşama hakkı tanıyan, özlerindeki ilahi hikmeti diriltme, canlandırma çabasını kapsayan köklü bir işe girişmeleri, böylece sahih İslam geleneğini, *gerek ilahi muhtevası gerekse ifade tarzı ve söylemiyle evrensel boyutlara ulaşma istekleridir*. (İtalikler bana ait. BvH-1, 6)

"Evrensel boyutlara ulaşma" isteğinin bugün anlamlı olduğunu belirten Bulaç, *Bilgi ve Hikmet*'in uzlaştırma çabasının, yine "din merkezli" olduğunu gösterir. Tarihte "hikmet" geleneğini sorgulayan yazısında, İslam felsefesinde bilginin nasıl işlendiğini alıntılar ve değerlendirmelerle ele alır. Hint ve Yunan kaynaklı Hermetik bilgiyi olumsuzlayarak vahiy kaynaklı hikmet algısını yeniden üretilebileceğini düşünen Bulaç,

aynı zamanda modernitenin çerçevesinde, modern tarih görüşünü de kritik ederek, İslam felsefesinde tarihin hikmet haritasını da çizmeye çalışmaktadır.

“Neden hikmet?” sorusuyla Bulaç, hikmet seçimin doğruluğunu kanıtlamaya çalışır. Hikmeti, “saf hikmet”, “bozulmuş hikmet” ve “hikmeti yeniden diriltme” olarak üç döneme ayırır. Bugün hikmeti diriltme sorununa verilen yanıt ise, İslam ışığında bir çözüm üretmek ve hikmet geleneğini yaşatmaktır. Sühreverdî’nin felsefesinde, Zerdüştlük, Pisagorculuk, Platonculuk ve Hermetizmin olduğunu savunan Seyyid Hüseyin Nasr, kadim geleneklerinin ürettiği bilginin İslam felsefesinde yeniden farklı bir biçimde algılandığını göstermektedir (*BvH-5*, 1). Ali Bulaç, tıpkı önceki filozofların yaptığı gibi, günümüzde de İslam’ın modern dünyaya cevabının, seküler kültürden kopup, İlahî Hikmet’e yönelmenin sahici yollarını aramakta olduğunu söyler (*BvH-1*, 23). Modern dünyaya İslam’ın cevabı niteliğini taşıyan yazısında bunu şöyle açıklar:

Bilgi başta olmak üzere, felsefe, bilim, kültür, dünya, insan, varlık, hayat, alternatif yaşam biçimleri vb. bütün kavramlar yeniden tanımlanmaya muhtaçtır. Eğer müslümanlar İlahî Hikmet’i yeniden diriltme başarısını gösterebilirlerse, bu, hem onların hem de bu gezegende yaşayan bütün insanların ve canlıların kurtuluşuna katkı olacaktır. (*BvH-1*, 23)

Bilgi kavramının epistemik yapısının çözülmesi gerektiğini savunan Bulaç, yeni bir kavramsallaştırma ihtiyacından söz eder. İnsan, felsefe, kültür, varlık ve yaşam biçimi kavramlarının “hikmet” açısından yeniden anlamlandırılması gerektiğini ve bunun da tek yolunun “İlahî Hikmet”le barışmak olduğunu ekler. İslam dünyasının içinde bulunduğu kavram kargaşasından kurtulmanın biricik yolu, felsefe ve hikmet geleneğini bugünün anlam dünyasında tanımlamak ve ikircikli bilginin yerine güvenilir sahih bilgiyi yerleştirmektir.

Abdurrahman Arslan, ilk sayıdaki “Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek” başlıklı yazısında, ortaya koymaya çalıştığı anlam arayışını, epistemolojik bir çerçeve çizerek şekillendirmek ister:

Müslümanlar yaklaşık 17. yüzyıldan, modern dünyanın güçleri ile karşılaştıkları tarihten başlamak üzere, uzun, soluklu bir mücadele ile bu ‘projeye’ cevap vermeye çalıştılar. Üç yüz yılı aşan mücadelenin vardığı noktada müslümanların yaşadıkları coğrafya ve değerlerinin büyük çoğunluğu modernliğin ve modern dünyanın bir parçası olmaktan kurtulamadı. Sonuçta modern dönemin değerleri ile hesaplaşma halinde olduğumuzu sanırken, içerik anlamlarını onun belirlediği kavramlarla düşünmekte olduğumuz belirginlik kazandı. (*BvH-1, 26*)

Arslan, bu anlam arayışı meselesinin yeni olmadığını, müslümanların 17. yüzyıldan beri sürekli yüzleşme, hesaplaşma ve savunma durumunda olduklarını anlatmaktadır. Değişik açılardan bu savunmacı tutumu eleştirir; zira yüzleşmede belirleyici taraf modernite olmuştur. Bu sorunun çözümünü, Kur’an ve Sünnet’e dönerek içtihat kapısının açılmasında bulur Arslan (*BvH-1, 30*).

İslamcıların yürüttüğü mücadelenin belirleyici özelliği, şüphe yok ki onların form’a atfettikleri duyarlık ve önemdir. Bu duyarlık, formun mutlak muhafazası çabaları yanında içeriğin değişimine yöneliktir. Bu anlayışın toplumsal düzeydeki tezahürü, Abdülhamit’ten başlayarak Turgut Özal’a uzanmaktadır. (*BvH-1, 31*)

Arslan, İslam’ın bir form olarak korunup içeriğinin yozlaştırıldığına işaret etmektedir. Ona göre, İslam dünyasının başından geçen modern güçlere karşı yürüttüğü süreçle kazandığı tecrübe bir kenara atılarak İslamî mücadele/düşünceyi anlamak mümkün değildir (*BvH-1, 31*).

İslamî bir düşüncenin, modernleşmeyle hesaplaşma haritasının görünürde olması lazım ki, bugün yeniden yeni bir anlam arayışı ortaya çıksın. Paradigmatik bir sorun

olarak karşımıza çıkan hesaplaşma, İslamcıların kendilerini konumlandırışıyla alakalıdır. Arslan'ın yakın geçmişe yaptığı vurgular, şüphesiz bugün İslamcılığın kökenlerini anlatmaya dönüktür. Geçmiş deneyiminden yola çıkarak bugünlere gelen yazarın temel kaygısı, bilginin sekülerleşmesinin göz ardı edilmesi neticesinde, Bulaç'ın ifadelendirdiği “hikmet dışı” bilgiye kapı aralanmasıdır. Tıpkı Hasan Hanefi'nin öznesne konumlanışına dair kurduğu çerçeveye gibi, Arslan da söylediklerini şöyle açmaktadır:

Yarıştırılan İslam ya da ‘yarışmacı İslam’, muhalifin sahip olduğu araçlar ve yöntemlerle yine onun seçtiği ve onun tanımladığı zeminlerde mücadele etmektir. Dolayısı ile bu tanım gereği, müslümanın mücadelesini her zaman muhalifin kendisi, diğer bir ifadeyle, onun *paradigması* belirleyecektir. Neticede müslüman mücadelesini, karşıdakine bakarak ve muhalifin ‘alanında’ kalarak tanımlayacağı için edilgenlikten kurtulamayacaktır. (BvH-1, 33)

“Edilgenlik” konumundan kurtulmanın yolunun, muhalefetin araçsallaştırdığı bilginin kodlarına göre hareket etmek olmadığını söyleyen Arslan, geçmişte müslüman entelektüelin konumlamasının problemleri yönlerini ortaya koymaktadır. Bilgiyle ve modernleşmeyle hesaplaşmanın çerçevesini “medeniyet” kavramının önemine vurgu yaparak, kültürel bir kopukluğun bir açmazı temsil ettiğini de belirterek şöyle anlatmaktadır:

Muhalif söylemimiz – ‘Yarışmacı İslam’ – temel varsayımları ve izlediği yol/yöntem nedeniyle sonuçta kendisi sekülerleşmiştir. Muhalif söylemimiz bağımlı bir değişken olmaktan kurtulamamıştır, ... *İslam dışı güçlere* karşı özgürleştirici değildir. Muhalif olduğumuz modern dünya dönüşüme uğradığından, söylemimiz ve dolayısı ile ürettiğimiz cevaplar da bugünden çok dünü ve dünün mirasını çağrıştırmaktadır. (İtalikler bana ait. BvH-1, 38)

Arslan'ın bahsettiği sorun, bugün moderniteyle karşı karşıya olan herkesin, her akımın muzdarip olduğu bir sorundur. Modern iktidar mekanizmalarının etkilerinden kurtulmak için modernitenin ürettiği kimlikleri reddetmeyi öneren Michel Foucault gibi,

Arslan ve genel olarak *Bilgi ve Hikmet* de bir reddediş üzerinden söylemini kurgulamaktadır. Ancak, daha önce belirttiğimiz ve ileride de yine göreceğimiz gibi, dergide tartışılan modernitenin erken bir döneminin eleştirisiyle sınırlı kalması, bugünkü sorunlara gerçekçi yanıtlar bulamamalarına neden olmaktadır. Daha da önemlisi, Arslan “İslam dışı güçler” diyerek İslam’ın dışındaki her türlü kategorinin bir tür dayatmacı yönü olduğunu ima etmektedir. İslam dışı güçlere karşı “özgürleştirici” bir tavır geliştirmeyi hedeflemesi, İslam’ın dışındaki her şeyin bir kötücüllük taşıdığına, müslümanların özgürlüklerini elinden alacağına işaret etmektedir.

Sonuçta modern dünyaya bir cevap oluşturmak ümidiyle önümüzde bulunan üç yüz yıllık tarihsel mirası bir kenara bırakarak üstünde yeniden düşünmeyi önermek istiyoruz. (Arslan, *BvH-1*, 38)

Modernleşmeyle yüzleşirken tarihsel mirastan ders çıkarılması gerektiği savunan Arslan, geçmişin söylemleriyle kurulan siyasal dilin bugün yetersiz olduğunu düşünmektedir. Moderniteyle geç bir hesaplaşma yapıldığının da farkında olan Arslan ve Bulaç, buna rağmen Medine Vesikası dışında yeni bir tartışma konusu açmamıştır.

Tarihsel okumalarla, yorumlarla, *Bilgi ve Hikmet*’te ütopyacı söylem gerçekçi bir zemine dönüşmektedir; akılcı düşünce kendi dinamiklerini yeniden kurarken, köktenci değil de daha realist bir çözüme doğru evrilmektedir. Bulaç ve arkadaşlarının, İslamcı akımın geçmiş tartışmalarından yaratmaya çalıştığı temel fark, fıkıh içinde sıkışıp kalmaktan kurtularak, güncel kavramlarla, siyasî, entelektüel, geniş anlamıyla da kültürel bir söylem üretme çabasıdır.

Derginin müdavimlerinden Mehmet Akif Ak ise, “Muasırlaşmaktan Modernleşmeye” başlıklı yazısında çerçeveyi daha da genişleterek, Abdurrahman Arslan’ın eski, Osmanlı’daki modernist İslamcılarının temel pratiğini ortaya koyarken verdiği örneklere benzer olarak, Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Mithat, Namık Kemal, Prens Sebahattin, Abdullah Cevdet gibi düşünürleri örnek vermektedir. Bunların o dönem yaşadıkları sorunlar ile, tanzimat liberalizmi ve Osmanlı kimliğinin çatışmasını nasıl algıladıklarını ve bunu nasıl eserlerine yansıttıklarına şöyle değinir:

Savunma cevap psikozu gayet açıktı. Tarihin, çağın, uygarlığın dışına itilmek, onlar bakımından gemiden atılmak gibi bir şeydi. Batının nimetlerinden, teknik kolaylıklarından yararlanmalı, ama müslüman kalmalıydılar. Besbelli ki Osmanlı aydın-siyasetçileri, kendi hayatlarını, sınıfsal çıkarlarını, ülke, devlet ve İslam’la özdeşleştirmişlerdi. (Ak, *BvH-1*, 43)

Bilgi ve Hikmet yöntem olarak retrospektif okumalara yaslanmaktadır. Osmanlı’daki İslamcılık akımına kadar son yüz yıldaki İslamcılık tartışmalarına odaklanan bir ‘özleştirir’ yaparak, daha genel çerçevede İslam’ın dünya görüşünü ortaya koymaktadır. Bu noktada anlamak ve çözüm üretmek, iki ana prensip olarak durur. Ak, yazısında İslam’ın siyasal dilinin oluşmasında etkili olan üç ismi öne çıkarır:

İslamlaşma, sonuç alamayan, ‘Osmanlılık’ siyasetinden sonra, devleti ayakta tutmaya yarayacak ilk siyasi eğilim oldu. Politikanın ‘İslamlaşmak’ diye adlandırılması tabii ki çok sonradır, ama Cevdet Paşa, Ahmet Midhat Efendi ve Namık Kemal başta olmak üzere pek çok siyasetçi aydın, İslam’ın devleti ayakta tutmaya yarayacak çok etkili bir araç olduğu düşüncesindeydiler. (*BvH-1*, 44)

O dönem, bir imparatorluğun çöküş dönemi idi ve karşısında ‘eğildiği’ sisteme bir cevap vermesi lazımdı. Benzer kaygıyla yola çıkan Ali Bulaç, Abdurrahman Arslan ve Ömer Çelik, bugün de karşısında çaresiz kalınabilen modernitenin belirleyici kimliğini sorgular. Bu nedenle böyle bir entelektüel dil oluşturma çabasına girerler. Geçmişin oluşturduğu dile de itiraz barındıran *Bilgi ve Hikmet* söylemi, çözümlemeci bir

yaklaşım, hem Batılı kavramlar, hem de İslam'ın kavramları üzerinden hareket eden bir dil kullanmaktadır.

“Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine” adlı kitapta, Ali Bulaç, her iki dönemin algısını karşılaştırırken şunları söyler:

Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza; bizde Mehmet Akif, Pakistan'da Muhammed İkbâl vs. İslamcılık bir üst kimlik, birleştirici bir şemsiye... 1950'lerden sonra İslami hareket ortaya çıktı.. taleplerini siyasetin diliyle ifade ediyor, ama bütün talepleri sadece siyasi değil tabii.. İkinci Nesil İslamcılar, diğer laik versiyonları gibi siyaseti fazlasıyla önemsediler. (Coşkun 19-21)

1970'ten 1990'lara kadar güncel siyaset dili hakim olduğu için, *Bilgi ve Hikmet* dergisi, artık siyasetin entelektüel bir ifadesinin olması gerektiğini düşünür. Böyle entelektüel bir çabayla, yeni kavramsallaştırmalar yapmak için yola çıkarak İslamcılığın güncellikten uzak ancak dine, kültüre yaslanan dinamiklerini ortaya koymayı hedefleyen

Ali Bulaç, özeleştirel vurgularını sakınmaz:

... İslamcılık olarak tanımladığım akımların ortak özelliği, İslam'ın dini, tarihsel ve aktüel kaynaklarından ve imkanlarından hareketle fikri ve siyasi/toplumsal bir proje geliştirme ve bunu toplumun genel kabulüne sunma teşebbüsüdür. Ben üç dönemi esas alan bir ayırım yapıyorum. 1930'lara hatta 1950'lere kadar belli belirsiz bir İslamcılık vardı Türkiye'de ve İslam dünyasında, dönemin baskın fikri akımıydı. (Coşkun 16)

1990'larda müslüman bireyin ortaya çıktığını söyleyen Bulaç, “Osmanlı ve Cumhuriyetin ilk yıllarından 1980 sonlarına kadar gelen “devlet mekezli” İslamcı algının zayıfladığını, kamusal taleplerin çoğaldığını ekler. Bir anlamda, “cemaatten bireye” doğru değişim ortaya çıkınca, entelektüel faaliyetlerin zemini de doğmuş olur. Bireysele odaklanınca, hem Batı'nın felsefî temellerinden – örneğin Kant'ın etik anlayışı – hem de İslam'ın tasavvuf kaynaklarında daha çok vurgulanan yönünden yola çıkarak,

bireyden evrensel bir çözüm arayışına çabucak geçmek mümkün olmaktadır. Burada, Ali Bulaç'ın kendi kişisel deneyiminde, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* kitabından söz edilebilir.⁹ Bulaç'ın bu eserde yapmaya çalıştığı şey, müslüman bireye kılavuz bir kitap hazırlamaktır. Kavramlarla tanışmayı sağlamak adına Marksizm, Faşizm, Kapitalizm gibi kavramları çok özet haliyle anlatarak müslüman için rehber kitap sunar. İslam'ın bu dünya görüşlerine ve kavramlara karşı nasıl bir tavır aldığını göstermek isterken, İslam'ın ekonomik, politik kimliklerini de açıklamaktadır.

“1990’lardan sonra değişen nedir?” sorusuna ise Bulaç şöyle cevap verir: “İkinci nesil İslamcıların dönemi ve onların İslamcılık misyonları bitti” (Coşkun 18). İkinci nesil olarak ayırdığı İslamcılık, 1950’den 1990’a kadar uzanan, Ferhat Kentel’in çizdiği dönemsellik ile kısmen örtüşen, Kentel’in deyişiyle “devleti ele geçirmeye çalışan” bir akımdır. Bu İslamcılık, devlet merkezli ve ütopyacı kimliğiyle öne çıkmaktadır. “1856 – 1924” arasında görülen İslamcılık karakterini ise ilk nesil olarak tanımlar Bulaç (Coşkun 19). Bunlar savunmacı, apolojetik, bir muhalefet biçimi sergilemektedirler. “1960’lardan sonra özellikle [bazı] sebepler dolayısı ile ezilen, itilen, dışta kalan toplumsal kesimlerin bir sosyal talebi ve projesi olarak ortaya çıktı” (Coşkun 20) diyen Bulaç, 1960’lardan sonraki İslamî hareketin en temel özelliğinin, köy kökenli değil, kent kökenli olduğunu söyler. Bu tür İslamcılığın Türkiye, İran, Pakistan, Endonezya, Malezya ve Mısır gibi görece orta sınıfı kalabalık olan, şehirleşme oranı yüksek olan bu ülkelerin büyük şehirlerinde ortaya çıktığını da belirtir (Coşkun 20).

⁹ Bulaç, Ali. *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Moderniteyle hesaplaşmanın sonu olarak, demokrasi ve iktidar ilişkisini sorgulayan *Bilgi ve Hikmet*, İslam ve demokrasi ilişkisini de ele alır. İslam'ın demokratik sistemden daha evrensel bir önerisi olduğunu söyler. Abdurrahman Dilipak'ın, "Demokrasi benim ayaklarıma dar geliyor," sözü de meşhurdur. Ali Bulaç'ın tespitine göre, "Demokrasi, yüzde 51'in yüzde 49'a hükmettiği bir yönetim biçimidir." Ama İslam'ın yüzde birlik bir azınlığın bile hakkını aradığını söyler Bulaç.¹⁰ Demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi olmadığı, siyaset stratejilerinin seçilen çoğunluğun dayatmasıyla yürümediği açıktır. Özellikle de son yıllarda Avrupa'da önem kazanan azınlık hakları, ifade özgürlüğü gibi anlayışların demokrasinin içinden türediği unutulmamalıdır. Aynı zamanda demokrasi, dünyaya karşı bireysel bir tutumu da içermektedir. Çok çeşitli uygulamaları olmakla birlikte, temsili demokrasi sisteminde de özgürlüklerin sağlanması ve tahakkümün engellenmesi mümkün olabilmektedir. Bütün bunlara rağmen demokrasiye 'haksızlık edencesine' tepki duyan İslamcı düşünürler, Batılı kavramlar olarak ele aldıkları ucu bucağı olmayan fenomenleri sanki birer metafor gibi kullanmaktadırlar. Türkiye'deki demokrasi ve laiklik uygulamaları ile, Türkiye'nin kendine özgü koşullarında gerçekleştirmeye çalıştığı modernleşme atılımına eleştiri yöneltmekten kaçınarak, sanki bütün bunları bir bütün olarak modernitenin sorunuymuş gibi ele alırlar.

Daha çok bir elitist dil yaratmaya çalışan Ömer Çelik, henüz ilk sayıdaki yazısında, ileride de yazacağı bütün yazıların karakterini belli eder: Güncelleştirilemeyen bir dil. Burada, Çelik'in gerek güncel olanı, gerekse teorik olanı

¹⁰ Dilipak ve Bulaç'ın bu sözleri çeşitli televizyon ve radyo programlarında sıklıkla tekrarladıkları sözlerdir.

eleştirirken kullandığı dil, güncel siyaset terimlerinin oldukça dışında tezahür etmektedir. Kavramların Yunanca, Latince, Fransızca, İngilizce vb. karşılıklarını sıklıkla parantez içlerine eklemekte, birçok kaynaktan referans vererek bir terminoloji bolluğu ortaya çıkarmaktadır. İslam'ın, bütün bu Batılı terminolojiden kendini nasıl ayırttığına çoğu makalesinde değinen Çelik, hangi Batılı kavramın hangi İslamî mefhumla örtüşmediğini büyük bir azimle anlatmaya çalışmaktadır.

1.6. Postmodernitenin İmkanları

Postmodernizmle birlikte ideolojik tutuculuğun sona ermesi, İslamî söyleme de yansımıştır. *Bilgi ve Hikmet* dergisinde, siyasal söylemin esnekliği, entelektüel dili kurarken başvurduğu kaynakların çeşitliliği (sözgelimi Ömer Çelik) biçiminde görülür. Fıkıh despotluğuna karşı alınan tavırlar, içtihadın gerekli olup olmadığı gibi konular, postmodern zeminde daha rahat tartışılır olmuştur. İslamî devlet anlayışını sorgulayan Bulaç'ın öne sürdüğü model, çoğulcu demokratik bir model olabilmıştır.

Bilgi ve Hikmet yazarları, ilk sayıda genel olarak modernleşmeyle ilgili kendi mülahazalarını sunarlar. Derginin üçüncü sayısında yer alan Ömer Çelik'e bakarsak, bütün yazılarında bir kavramsal çerçeve çizmeye çalıştığını görürüz. Fakat bu kavramsal çerçeve, büyük oranda kavram yoğunluğundan muzdarip olabilmektedir. İlk yazısı, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite" başlığını taşır. Burada, Hıristiyanlık düşüncesi ile İslam düşüncesini izah ederken, akıl, üst değer, üst insan, aydın, hakikat, din, felsefe, hikmet, parçalanmış bilinç, mistik, romans, şiirsellik, kadim gibi birbirleriyle uzlaşmayan birçok kavramı aynı yazı içinde sunan Çelik'in kullandığı bu dilin şifreleri çok kapalıdır. Bu şekilde düşündüğümüzde, sürekli olarak "entelektüel risk" aldığını söylemek mümkündür. Böyle bir durumu da isteyerek yarattığı izlenimini uyandırmaktadır. Çelik'in yarattığı bu atmosfer, bir anlamda entelektüelizme varan bir üslup ortaya çıkarmaktadır. *Bilgi ve Hikmet* dergisinde entelektüelizmi bütün yazılarında uygulayan tek isim olarak karşımıza çıkar. Böyle bir kaygısının olduğu açıkça sezilmektedir. Bu elit dil, popülist siyasal arenanın çok dışındadır. Popüler veyahut güncel siyaset diliyle zıtlaşmayı en uç noktasına kadar götürmekte, "sıradan"lıktan olabildiğince sıyrılmaya

çalışmaktadır. Bu durum beraberinde kutuplaşmayı da getirmiştir. Güncel siyaset diliyle, Ömer Çelik'in yarattığı entelektüel siyaset dili birbirinden çok uzaktır. Kavramları itibariyle bile olsa yan yana gelmesi pek olası görünmeyen iki farklı paradigmadır.

Bu noktada Haldun Gülalp'in tespiti ve eleştirileri dikkat çekicidir:

Özetle İslamcı literatürün 'ilerleme' ve 'gelişme' kavramlarını eleştirme ve modernizm ile maddeciliğin çıkmazlarını anlatma tarzı postmodernist literatürle çarpıcı benzerlikler göstermektedir. Öyle ki, İslâmcılar kendilerini postmodernist olarak nitelendirmelerine rağmen, eleştirilerin paralelliği bu akımların benzer kaynaklara sahip olduklarını akla getirmektedir. Kuşkusuz, İslâmcılar modernizmin değerlerini 'maddeci putperestlik' ve 'ahlaki yozlaşma' gibi nitelendirmelerle her zaman eleştirmişlerdir. (133)

İslamî literatürde postmodernizmin otantisiteye verdiği önemi, Ali Bulaç burada geleneğe ve İslam otantik kültürüne vermektedir. Fıkıh despotluğundan sıyrılmış olması, dilin naif bir dil olması, özellikle de çoğul bir toplum modelini önermesi, yine postmodern bir tavra uygundur. Tam olarak postmodern bir tavır olduğunu söylemek zordur; ancak İslamcı siyasal arenada, postmodern bağlamın içerisinde ele alınabilecek önemli bir gelişmedir.

Bu tür postmodern temaların çokluğunun yanı sıra, buradaki savlarımız açısından önemli olan bir başka nokta da Bulaç'ın, içinde bulunduğumuz dönemi bir dönüm noktası olarak tanımlamasıdır. (Gülalp 139)

Ali Bulaç'ın genellikle dönemselleştirme ve sınıflandırma yaptığını söylemek mümkündür. Geleneğe bakarak bunu yapan Bulaç, *Bilgi ve Hikmet*'teki diğer yazarlar gibi çoğunlukla gereklilik kipinde konuşmakta ve yazmaktadır. Dolayısıyla, tavsiye niteliğinde ortaya sürülen görüş, aslında bir zorunluluğu dile getirmektedir. Çözülmeyen bir problem tanımlayarak bunun çözülmesi gerektiğine dair yazıları bulunmaktadır.

Gülalp, Bulaç hakkındaki değerlendirmelerine şöyle devam eder: “Diğer bir deyişle, bir düzeyde İslam’ı tarih-ötesi bir olgu olarak sunduğu halde bir başka düzeyde İslam’a dönüşün modernizmin içinde bulunduğu krizin özgül bir ürünü olduğunun farkındadır” (139). Ardından Bulaç’ın şu sözlerini aktarır: “Umut verici olan, bu mutlakmış gibi görünen modernizmin hâkimiyetinin şimdilerde derin bir sarsıntı geçiriyor olması; insanoğlu’nun rasyonalizm, pozitivism, ve ilerleme mitosundan kuşkuya düşüp Din’in sahici, mümkün ve kurtarıcı paradigmasına yönelmeye başlamasıdır” (139). Gülalp’in deyişle, bu tutum postmodern bir bağlamda ele alınabilir. Onların modernizme yönelttiği eleştirileri postmodernizm de yönelttiği için, Gülalp’e göre böyle bir bağlantı kurulabilir.

Türkiye’deki tipik bir İslâmcı aydın, ... ‘laik muadiliyle kavramsal ve semantik olarak önemli ölçüde örtüşen bir alanda yazmaktadır.’ Yine, Meeker’in doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, ‘Müslüman entelektüeller, bir kişinin kim olduğu ve neler yapması gerektiği konusunda fazla düşünmeye ihtiyaç duymadan yaşayabileceği köy veya kasaba hayatına geri dönme özlemi çeken gönülsüz kent sakinleri değildirlen. Onlar da laik muadilleri gibi günümüz Türk kentinin ürünüdürler. (140)

Bilgi ve Hikmet’in kullandığı dil ile kendini “gönülsüz kent sakinleri”nden ayırıştırma çabasının başarıyla sonuçlandığını bu sözler yoluyla görmekteyiz. “Öyleyse, bu radikal İslamcılar tam anlamıyla modern düşünürlerdir ve modernizmi eleştirme biçimleri postmodernist eleştiriyle önemli ölçüde örtüşmektedir” (140) diyen Gülalp, kısmen örtüşme olsa da temel bir fark olduğunu da vurgular: “Bulaç’a göre ‘Şu anda postmodernizm, determinizm, rasyonalizm ve... pozitivism karşı çıkıyor ve bizimle bu noktada örtüşüyor’ olsa da ... Postmodernizm evrenselliği reddeder ve göreceliliğe sarılır; oysa ‘İslâm sonuçta kendi içinde total bir öğretilir’” (141). Aslında Bulaç’ın kavramları tartışırken döneminin de bilincinde olduğunu burada görmekteyiz. Bir

yandan modernizmi eleştirirken, diğer yandan postmodernizm ile örtüştüğü ve ayrıştığı noktaları da ortaya koymakta, ne yaptığının farkında bir karakter sergilemektedir. Entelektüel okuma veya yazınsal serüveninde bu farkındalığın da olduğunu ihmal etmemek gerekir. Fakat, yine de İslâm'ın bakışı bir noktadan olmaktadır. Postmodernizme, modernizme, ulus devlete, kimliğe yaklaşırken, merkezde İslamî bir duruştan, Vahiy'den söz edilmektedir. Bu anlamda düşününce *Bilgi ve Hikmet*, ilerleme ve gelişmeye karşı çıktığı gibi, postmodernizme de karşı çıkabilmektedir. Gülalp ise, İslâmcılığı da postmodern sosyal hareketlerin içerisinde göstermektedir (152).

Gülalp'e benzer biçimde, Fatma Bostan Ünsal ve Ertan Özensel de Ali Bulaç'ın postmodern tavrını tespit eder:

Ali Bulaç'ın 1990'lar ve sonrasındaki söyleminde, kavramlarla tarihsel-toplumsal arkaplanları arasında bir kopukluğa cevaz veren postmodern paradigmanın etkisi görülür. (737)

Söz konusu postmodernist etki, çalışmanın merkezine alınan kavramlardan biri olan “mesafe”yi de açıklar niteliktedir. Bu mesafe, hem Batı ile kurulan karşıtlıklar üzerinden, hem de işlenen konuların “tarihsel-toplumsal arkaplanları”nın belki de özellikle göz ardı edilmesi üzerinden kurulmaktadır.

2. Moderniteyle Yüzleşme Biçimleri

Birinci sayı itibariyle düşünürsek, projeye bir giriş olarak hazırlanan bu makalelerde, üç belirgin kanat tespit etmek mümkündür. Şimdilik kısaca ifade edersek, birincisi Ömer Çelik'in temsil ettiği entelektüelist kanattır. Gelenekçi kanatta ise Abdurrahman Arslan bulunmaktadır. Daha toplumsal bir aydın profili çizen ise Ali Bulaç'tır. *Bilgi ve Hikmet*'in genel dili bu üç koldan gelişir. Üçünün de ortak noktası, bir yanıt, bir çözüm aramaktır. Bu çözüm arama biçimini, Arslan mümkün olduğunca İslam'ın içinden, muhafazakar bir dille ifade eder. Ali Bulaç ise, daha gerilere giderek, İslam'ın ilk metinlerine dönerek felsefi hikmeti de buraya taşır.

Modern dünyaya karşı farklı tutumların görüldüğü dergide, Ali Bulaç ve arkadaşları, aktüel ve gündelik politikalarla ilgilenmezler. Sözelimi, Sivas Katliamı'ndan birkaç ay sonra yayın hayatına başlayan, Refah Partisi'nin belediyelerin büyük bir bölümünde seçimleri kazandığı dönemde de yayımlanmaya devam eden *Bilgi ve Hikmet*'te, bunlarla ilgili herhangi bir değinmeye rastlamayız. Güncel siyasetle ilgilendikleri nokta ise, yakın döneme ait Kemalist yapılanma ile ilgili bazı eleştirilerdir. Daha çok Batı'yla yüzleşme biçiminde görünen muhalif tavırların yanı sıra, Türkiye odaklı eleştiriler de görülmektedir. Örneğin; “Kemalist modernleşme projesi ‘kabul ilkesi’ni esas alan bir iktibas teşebbüsüydü. Denenmesinin üzerinden 70 yıl geçtikten sonra bugün çok yönlü eleştirilere muhatap olmaktadır” (*BvH*-8, 7).

Hem Batı, hem de İslam geleneğini eleştiren Bulaç ve Arslan, çatışmacı İslam mantığı dedikleri İslamî algıyı da sorgulamaktadır. Kopyacılığa karşı çıkarak, İslam'ı

çatışmacı ve uyumlu İslam diye ikiye ayırırlar; üçüncü dünya ülkelerinin Batı karşısında takındıkları ikircikli tavrı dikkate alarak. Radikal İslam ve ılımlı İslam ayrımlarını kullanarak, köktencilğe karşı olduklarını net biçimde açıklamaktadırlar. Amaç, moderniteye çatışmacı bir İslamla, köktenci bir paradigmayla değil de, kendi savdukları, “ed-Din” diye çerçevesini çizdikleri dinî anlayışla moderniteyi aşan bir üslupla meydan okumaktır. Moderniteyle savaşıyor, onun araçlarını kullanarak onlara karşı direnen değil, onu aşan bir İslam arzulanmaktadır. Uyumu ve çatışmayı dışlayarak aşmanın önemine vurgu yapan Bulaç, moderniteyi aşmak için gereken tutumları ise şöyle sıralıyor:

1- Bireycilikten Allah’a kul olmaya. 2- Kültürün dünya görüşünden İlahi hikmetin alem tasavvuruna. 3- Ulus devletten çokluk içinde birliğin tezahür ettiği evrensel İslam ümmetine. (*BvH-8, 24*)

Ömer Çelik ise “akleden kalp” kavramını, “İslami anlamda bir eylem prensibinin kurucu öznesi” olarak görür. “Akleden kalp de legal açıdan akıl ile moral açıdan aşkın bileşkesidir” (*BvH-8, 28*). Modernite krizinin akleden kalp ile aşılabileceğini iddia eder. Bir anlamda bilginin ölçütü olarak görülen “hikmet” kavramına gönderme yapar, çünkü bilgi akılla, hikmet ise kalple kazanılır. Dolayısıyla, moderniteyle bir sentezden ziyade aşma hedefi güdülmesine rağmen, bu noktada bilgi ile hikmetin bir sentezine işaret edilmektedir. Dahası, Batı metafiziğinde anlam bulan bir ikilik olan “Batı *versus* İslam” algısı, *Bilgi ve Hikmet*’in bütününe kuşatmaktadır. Bu noktada, öne sürülen kavramların toplumsal arkaplanla uyuştuğunu söylemek zordur. Güncelliğini görece yitirmiş olan Doğulu bir “aşk” temelinde belirlenecek yaşam biçimi, şiirselliğiyle, kutsallığıyla, mistikliği ile bambaşka bir epistemeye aittir. Gündelik hayatta bu türden kültürel yapıların ve ekollerin var olmasına dayanarak, bugünkü bütün modern paradigmanın bu

kültürel yapıların dışında olduğunu söylemek mümkün değildir. “Akleden kalp” terimi ile bir bileşke yaratma iddiası, temelini aslında Batı ve İslam karşıtlığından almaktadır.

İlk sayıdaki bu profilden yola çıkarak ve diğer sayıların konu başlıklarını da hesaba katarak, projenin bütünüyle moderniteyle hesaplaşmak üzerinden yürüdüğünü görebiliriz. *Bilgi ve Hikmet*'te moderniteyle yüzleşme, birbirinin içine dahil olabilen, biraz girift bir yapı sergileyen altı ayrı eksenle meydana gelmektedir. Bunlar; din, devlet, birey, toplum, tarih, ve siyaset eksenleridir. Bundan sonraki bölümlerde, bu eksenler ele alınarak genel çerçevede nereye oturdukları incelenecektir.

2.1. Moderniteyle Yüzleşme – I: Dinî ve Seküler Düzlemde Siyasal Özne

Bilgi ve Hikmet'teki müslüman entelektüeller, Batı düşüncesi ve moderniteye karşı konumlarını belirlemek için, bir özne olarak kendilerini ifade ederler. Öncelikle modernleşmeyi tanımaya yönelik bir okuma yaptıktan sonra, dini doğru algılamak için İslam'daki çeşitli bakış açılarına eleştiriler getirirler. Batı'yı din ekseninde kavramaya çalışmaları ve dinî bir alanda bilgi üretme söz konusu olduğu için, Batı'nın din algısıyla İslam'ın çerçevesini karşılaştırma sorunu ortaya çıkmaktadır. Sekülerizm, kapitalizm ve protestanlık kavramlarıyla, İslam'ın ve müslüman bireyin hayat karşısındaki tutumunu belirlemeye çalışırlar. Dinî sorumluluk alanıyla, bireysel sorumluluk alanını ayırıştıran, belki bir anlamda sistematize eden bir anlama, okuma çabasına girişirler. Bireysel sorumluluk alanına örnek olarak, okula giden birinin ders çalışma sorumluluğunu verebiliriz. Namaz kılmak, oruç tutmak gibi pratikler de dinî sorumluluğa girer. Bu dinî alanla bireysel alanı nasıl ayırırız? Protestanlık ile İslam, tam da bu noktada karşı karşıya getirilir. İslam'ın hiçbir zaman Protestanlık gibi algılanamayacak bir din olduğunu ispatlamak için tartışma açarlar. Seküler formların bireyi nasıl şekillendirdiği üzerine derginin ikinci sayısında birçok yazı bulunmaktadır.

İlk yazıda, Abdurrahman Arslan seküler hayatı, modernleşmeyi, Batı'nın rönesans sonrasında geçirdiği evreleri, dinin hayattan çekilmesini kısaca özetledikten sonra, sekülerizmi modern dönemin belirleyici bir özelliği olarak ortaya koyar:

İnsanı seküler bir tabana oturtan aydınlanma, hümanizm ile evrensel olduğunu vurgular. Yalnız bununla yetinmez, yeni tasavvurun sahibi olan bu varlık aklı ile ürettiği yeni bilginin -modern seküler/bilimsel bilgi- de evrensel ve tek doğru hakikat ölçüsü olduğunu açıklar. (*BvH-2*, 9)

Moderniteyi Descartes ve Aydınlanma üzerinden alarak, Batı'daki oluşum sürecini kapsayıcı bir şekilde anlatır. Önce kavramın Batı'daki seyrini ele alır, ardından İslam dünyasında bunun yansımalarını okuduktan sonra, “Bugün nasıl bir çözüm üretilebilir?” ve “Kur'an'dan yola çıkılarak neler söylenebilir?” soruları üzerine düşünür. Bu yöntem, Bulaç ve Çelik'in de hemen hemen bütün yazılarında uyguladığı bir yöntemdir. Onlar da, öncelikle Batı'da bir kavramın veya durumun gelişimini inceleyip, İslam geleneğindeki benzer algı ve durumların eleştirisini yapmakta; aynı zamanda da kendilerine göre doğru olan duruşu açıklamaktadırlar. Yazıların bu genel karakteri de, “Batı *versus* İslam” formülüne uygun olarak şekillenmiştir.

2.1.1. Tevhid Algısı

Tevhid, İslam'a göre kısaca bütün evrenin birlik halinde olmasıdır. Her şey Allah için vardır ve her şey varlığı itibarıyla Allah'ı zikreder, O'na işaret eder ve yönelir.

Arslan, “Dinin getirdiği tevhid ilkesi ile parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken, sekülerizm ise tam ters yönde bir süreç izler” (*BvH-2*, 12) derken tevhid anlayışını sekülerizmin karşısına koyar. Her manada seküler formların İslam dünyasında olmaması gerektiğini ifade ederken, sekülerizmi yine modernleşmeyle ilişkilendirerek sorgular. Müslüman bir bireyin seküler olamayacağını da özellikle vurgulayarak savunur.

Ali Bulaç, “Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş” başlıklı yazısında, postmodern bakış açılarını eleştirir. Postmodernitenin kutsala dönüş olamayacağını savunduktan sonra, güncel Türkiye'ye değinerek sert bir yorumda bulunur:

Modernitenin bir kader olduğunu ve dinden bağımsız olabileceğini düşünen Kemalist aydınlar, ateist elitler, laikler iki noktada yanıldılar: İlki, evrende ve zihinde saf seküler bir proje yoktur. Modernitenin kendisi tersine çevrilmiş bir din, kendini dine göre konumlayan ve geliştiren bir karşı-söylemdir. İkincisi eğer Max Weber'in düşünceleri doğru ise, Avrupa modernizminin teşekkülünde Protestanlık ve püriten ahlâk (dinî faktör) oldukça önemli roller oynamıştır. (*BvH-2*, 22)

Ali Bulaç, bu şekilde zaman zaman güncel durumları da referans göstererek kendi paradigmasını itirazlar üzerine kurmaktadır. Bulaç'ı toplumsal bir aydın profiline yöneltten de bu tür yorumlarıdır. Ancak, böylesine genellemeler son derece sorunlu ikilikler yaratmaktadır. Özellikle “ateist elitler” derken kastettiği insanlar, Kemalizm ve

moderniteye en az İslamcılar kadar eleştirel yaklaşımları ile öne çıkmışlardır. Modernitenin “tersine çevrilmiş bir din” olarak eleştirisi, Frankfurt Okulu’nun Aydınlanmanın Diyalektiği’nde ortaya koyduğu yaklaşımdan beri son derece yaygın biçimde bilinmektedir. Dahası, moderniteyi dinî bir karakter taşıdığı gerekçesiyle eleştirenler, dinî, yani “özcü” bakış açısıyla problemi olan insanlardır. Modernitenin bir din olarak toplumsal yaşamı baskılayan bir mantık sergilemesini ne kadar eleştiriyorlarsa, İslam dahil bütün dinlerin toplumsal yaşamı baskıcı normlarla örgütlemesine o kadar karşı çıkarlar. Dolayısıyla, eğer modernite dinî bir karakter taşıyorsa, Bulaç’ın modernitenin “anti-özcü” eleştirisine değil, bizzat moderniteye yakın olması beklenir.

Ali Bulaç, İsmail Farukî’nin *Bilginin İslamîleştirilmesi* adlı bir kitabından bahsederken, Nakib el-Attas’ı da işin içine katarak, modern bilgiye karşı bilginin İslamîleşmesini savunur. Fazlurrahman ve Seyid Hüseyin Nasr’a da değinerek, bilginin nasıl kutsandığını, bilginin kaynaklarının ne olması gerektiğini sorgular. Ali Bulaç, bunların düşüncelerini savunurken bilginin İslamîleşmesinin formülünü yapmaya çalışır.

S. Hüseyin Nasr’ın bilgiyi İslam’a dönüştürme ve onun üzerine farklı bir *medeniyet* inşa etme çabası ile yine modernitenin moderniteyi üretmeyeceğinden emin olamayız. Çünkü bilgi, -bugünkü tanımı ve üretim biçimiyle- modern bir fenomendir ve kuşkusuz Nasr’ın karşısına aldığı bilgi de bilimsel bilgidir. (BvH-2, 24)

Ali Bulaç, burada İslam filozoflarının çözüm arayışlarını da eleştirir. Modern bilgiyi başka bir forma soktuklarında yine modernitenin içerisinde kalan bir yapı meydana getirdiklerini söyler. Bulaç’a göre bu sorgulama aynı zeminde yapıldığı için,

aslında bilgi yine modern bir karakter taşımaktadır. Ali Bulaç'ın buradaki itirazı, daha gelenekçi bir itirazdır ve Abdurrahman Arslan'a daha yakındır.

Weber'in çözümlenmeleriyle, Weber'e de katılarak Protestanlığı sorgularken, Batı ve Doğu kültürleri arasında çeşitli karşılaştırmalar yapan Bulaç, hem İslam'ın konumunu, hem de kendi konumunu belirler (*BvH-2*, 31). “Batı kültürünün açılımı olan modernite nefsi kışkırtır” derken, dürtülerin yönelimine açıktır, demek ister. Modernitenin dürtüsel bir cazibe unsuru olarak hem dürtülere hitap ettiğini, hem de kurduğu sistemde dürtülerin oynayabileceği bir alan açtığını ifade eder. “Doğu kültürlerinin ortak paydasında toplanan felsefî ve dinî mistisizm nefsi öldürmeyi amaçlar” (*BvH-2*, 31) diyen Bulaç, nefis sözcüğüyle benliği, şahsiyeti; Doğu derken de Uzakdoğu'yu kastetmektedir. Uzakdoğu ve Batı'da çok edilgen bir benliğin ortaya çıktığını belirtirken, “Vasat (Orta yol) olan bir din olan İslamî öğretisi ise nefsi dizginlemeyi öğütler” (*BvH-2*, 31) diyerek tasavvuftaki nefis muhasebesine işaret eder. Yani, Batı'da birey öne çıkmış gibi görünüp aslında ezilmekte iken, insan doğasına uygun olan ve bireyi gerçekten önemseyen öğretinin İslamî öğretisi olduğunu iddia eder. Müslüman bireyin de ne Doğu, ne Batı kültürünün içinde, ikisinin tam ortasında olması gerektiğini savunur. Bulaç, bu makalesinde tarihsel bir bilgi verir, fazla üretken değildir. Tam olarak demek istediği, Uzakdoğu'nun fazla mistik yapısı ile, Batı'nın fazla seküler yapısı arasında, İslam'ın bir 'orta yol' önermesidir. Ancak, günümüzde Uzakdoğu kültürüne ait meditasyon, aikido gibi mistik yanı ağır basan öğelerin popülerleşerek Batı'da yaygın bir pratik haline geldiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra, Batı kültürüne ait eğlence anlayışı ve bazı değerler de Uzakdoğu ülkelerinde gittikçe yaygınlaşmaktadır.

Çok genel anlamda, popüler kültürün de etkisiyle, Batı'nın İslamî Doğu ile değil, Uzakdoğu ile yakınlaştığını göz ardı etmektedir, Bulaç.

Kadir Canatan ise, modern bireyin nasıl kutsandığını, doğa ve eşya ile ilişkisi üzerinden sorgular:

Modern insanın kendisinden başka hesap vereceği hiçbir üst-otorite yoktur; o otorite ile ilişkisini kopardığı günden beri doğa ve eşya ile olan ilişkilerinde de dengeyi kaybetmiştir. (*BvH-2*, 41)

Bu nokta, Ali Bulaç'ın çizdiği genel çerçeveye oturan bir önerme olarak karşımıza çıkar. Denge, bu çerçevede tevhid anlamına gelmektedir. Tevhid anlayışında insan, doğa ve eşya ile ilişkilerinde, aynı zamanda kendi içinde bir bütündür. Bu bütünlüğün gücünü de, hesap vereceği "üst-otorite"den almaktadır. Dolayısıyla Canatan'a göre modernite, tevhid anlayışını ikiye bölerek bireyin dengesini bozmuştur. Elbette bu bakış, bireyin bir bütün olduğu, üst-otorite olmadan yaşamda denge bulamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Bununla birlikte Canatan, Weber'in "İslam'ın manevi bir kurtuluş yolu aramadığı" iddiasına da haklı itirazlar getirmektedir (*BvH-2*, 49).

Sosyolog Yasin Aktay, İslam ahlakının Protestan ahlakından çok farklı olduğunu savunur.

İslam'ın protestan yorumu, özellikle bir kalkınma ideolojisi olarak İslam'dan 'yararlanılmaya' çalışıldığı zaman ortaya çıkan, Allah'a teslimiyete dayanmak bir yana, Allah'ı denetlemeyi uman evrensel ve tarihdışı insan eğiliminin bir sonucudur. (*BvH-2*, 62)

Aktay'a göre İslam kulluğu emrediyorken, Protestanlık bu kulu ortadan kaldırmaktadır. Modernliğin, İslam ve müslümanlar üzerinde bir yenileşme baskısı uyguladığını, modernistlerin ise "İslam'ı inşa ederken Kur'an'a veya İslam tarihine" yaslandıklarını belirtir (Aktay, *BvH-2*, 63). Aktay'ın modernist dediği kişiler, Fazlurrahman ve benzerleridir. Amerika'dan ve Hindistan'dan birkaç isim sayarak, bunları modernist müslümanlar diye nitelendirir. Modernist müslümandan kastettiği ise, moderniteye karşı eleştirel bir duruş sergileyen İslam düşünürleridir. Modernist duruşu, modernitenin içinde olup onu dönüştürmeye çalışan bir tutum olarak ortaya koyar. Bu düşünürler, İslam'ın misyonunun devam ettiğini, hiçbir surette seküler olamayacağını, Vahiy kaynaklı olması gerektiğini savunurlar.

Ömer Çelik, "Modern İdrakin Tabiî Hasılası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili" şeklinde ilginç bir başlığı olan makalesiyle karşımıza çıkmaktadır. "Son Arayışın Dili" derken gönderme yaptığı, İslam'ın entelektüel bir dil olarak dünyaya cevabıdır; bir nevi *Bilgi ve Hikmet*'te oluşturmaya çalıştıkları dilden bahseder. Bugün Fazlurrahman, Seyid Hüseyin Nasr, Farukî, Nakib el-Attas gibi isimler, bir anlamda modern sistem içerisinde İslam'ın mevcut krizlere bir cevap taşıdığını göstermeye çalışırlar, çözüm önerileri getirirler. Aynı zamanda bilgiyi dönüştürme çabasına girerler. Ömer Çelik de, bu paradigmaya eklemlenebilme, üretilen kavramsallaştırmaya bir devam teşkil etme kaygısıyla yazmaktadır. Tarih ve toplum algısını irdelerken içtihat kavramını sıklıkla vurgular: "Kur'an her an zihni ve eylemi hizalayan bir merkez, sahih gelenek bu merkezden ilerleyen doğrultu, içtihat ise bu doğrultunun son cisimleşmiş halidir" (Çelik, *BvH-2*, 68).

Aynı yazıda çok önemli bir ayrıma işaret eder Çelik: *Religion* kavramı ile din kavramını arasındaki fark (BvH-2, 71). Modern anlamda din algısının toplumsal hayatı düzenlemeyen, kişinin vicdanına indirgenen bir kategori olduğunu ifade eder. Ali Bulaç, bu farkı biraz daha öteye taşıyarak, ed-Din adında zamanlar ve mekanlar ötesi bir dinden bahseder. Sadece “din” dediğinde ise, geleneksel bir İslam algısına gönderme yapar. *Bilgi ve Hikmet* ekibi bu ayrımı yaparak, ilk belirleyici kavramını ortaya koymaktadır. Ömer Çelik’in modernliğe itirazı, dini kendi tarafına çekmeye çalıştığı iddiasına dayanır: “Modernlik ‘din’ ile uzlaşma noktaları arıyor. Bu yüzden düşüncenin en ilkel tarafına seslenerek din’i modern durumun terbiyecisi olmaya çağırıyor” (BvH-2, 75). Buradaki sorun, kutsalın, Ömer Çelik’in deyimiyile, “beşerileşmesi, dinin legaliteye indirgenmesi”dir (BvH-2, 76). Dinin, özellikle de İslam’ın modern statüde bir meşruiyet kazanması sorunu gündeme gelmektedir. “... Hıristiyanlıkla hesaplaşan ve zaferi elde eden modernlik, İslam’la savaşımını hep erteledi. Şimdi İslam’la uzlaşma noktalarını arıyor,” (BvH-2, 79) diyen Çelik gibi, modernitenin İslam ile uzlaşma çabasından doğan sorunları da tartışan yazarlar, yine bir ikilik üzerinden, “Modernite *versus* İslam”, hatta genel olarak “Modernite *versus* Din” temelinde bu tartışmayı yürütmektedirler. Bu tartışmalarda, modernite ve din ilişkisini neredeyse tek yönlü olarak ele almaktadırlar.

Hıristiyanlık ile modernitenin tam olarak birbirine karşıt olup olmadığı, bir mücadele içine girip girmedikleri son derece tartışmalıdır. Üstelik modernitenin dinlerle olan ilişkisinden bahsederken, dinleri bundan bağımsız bir kategori olarak ele almak sorunludur. Zira, bütün bu gelişmeler meydana gelirken, kilise kurumu sabit durmamıştır. Büyük kanlı savaşları da içeren tarihsel bir çatışmalar serisini – kavramı klasik anlamda tarihten bağımsız bir soyutlama gibi düşünürsek – yalnızca kavramsal bir

karşıtlığa indirgemek problemlidir. Aynı şekilde İslam da, kendi içinde tartışmalarla, *Bilgi ve Hikmet*'te de örneğini gördüğümüz şekilde bu ilişkide aktif bir rol üstlenmektedir. Herhangi bir tahakküm ilişkisinin tek yönlü olamayacağı düşünülürse, girişte belirttiğim gibi “moderniteden yararlanmayı” da olumlayan İslamcı aydınlar, modernitenin büsbütün kötücül bir kategori olmayabileceği gerçeğini göz ardı etmektedirler. Modernite asla sabit kalmamıştır; keza kendini önceleyen dinlerle girdiği ilişkide de hem kendisini, hem ilişkiye girdiği diğer kozmik sistemleri dönüştürmüştür. Şu halde, saf bir din ve saf bir modernite fazlasıyla hayalci görünmektedir. Her ne kadar “öz”ü bozulmamış bir din tanımı yapılsa da, pratikte ve gündelik hayatta dinlerle beraber geleneğini de sürdüren bir toplum yapısı vardır. Alevîlikte rastlanan panteizmle harmanlanmış şamanist öğeler, hıristiyanlığın içindeki pagan eğilimler vb. küçümsenemeyecek güçlü kültürel yapılardır. Dolayısıyla, dinleri saflaştırmak, “ed-Din” biçiminde algılayarak dinî kurallara uygun olmayan geleneksel alışkanlıklardan ayırt etmek, uygulanabilirliği pek mümkün olmayan ütöpik bir projedir. Bundan sonraki bölümde, yazarların gündeme getirdiği “ed-Din” kavramının açılımları ele alınacaktır.

2.1.2. ed-Din¹¹, Geleneksel Din, İslam Geleneği

Ali Bulaç, geleneği ve gelenekselciliği dışlarken, ed-Din adında farklı bir İslamî gelenekten bahsetmektedir. “ed-Din”i, bozulmamış olan ve bütün tarihi kapsayan bir din anlamında kullanmaktadır. Yine modernitenin dine bakışıyla bir hesaplaşma görmekteyiz.

... Modernite, kutsal gelenek ve dinler konularında fikir yürüten çok sayıda insan-akademik ve bilimsel kariyerlerine rağmen- bu iki anlayışın yeterince farkında olmadıklarından, gerçeğe ilişkin bilgilerini sınırlandırma pahasına modern zamanlara özgü bu hatalı bakış açısını sürdürmekte ısrar ediyorlar. (*BvH-6, 3*)

Bu hatalı bakışları ise şöyle sıralar:

Bu yanlışlardan biri ‘dinler’ genellemesinin, geçmişte varolmuş ve bugün de varlığını devam ettiren bütün dini mesaj ve formları ortak bir kategoride toplaması; diğeri özünde şimdiki zamanı yoğunlaştırarak yaşamının yolu ve biçimi olan farklı dinlere nisbet edilecek bir ‘gelecek tasarımı’nın, seküler kavrayışın temel parametresi durumunda olan ‘ilerleme ideolojisi’ ile aynı şey sayılması. (*BvH-6, 3*)

Modernitenin ilerleme ideolojisini ve din konusunda fikir yürütenlerin bunu devralmasını eleştirmektedir. Ötekini tanımanın, aslında “ötekini tanımlamak” olarak ortaya çıktığını söyleyen Bulaç, aynı zamanda Aydınlanma dünyasını üç özelliğiyle tanımlar: “Tanımlayıcıdır ve müdahalecidir, indirgemeci ve tekildir, homojenleştirici ve totaliterdir.” (*BvH-6, 5*). Neredeyse Adolf Hitler tarzı bir faşizm anlayışının tanımına benzeyen bu açıklama ile modernite son derece olumsuzlanmakta. Oysa, modernitenin totaliter yönü olsa da, içinde bulunulan ve sınırları net olmayan bir hal biçiminde varlığını sürdüren modernliğin ne kadar indirgemeci ve tekil olduğu, çokkültürlülüğe

¹¹ Bu ifade yazarlar tarafından kelime anlamı olarak, İngilizce ifade edersek “The Din” anlamında kullanılmıştır. Yani, ‘asıl din’, ‘gerçek din’ demektir.

izin verip vermediği, farklı kimliklerin varlığına ne kadar müdahaleci olduğu tartışmalı bir meseledir. Zira modernlik, karşısına bu türden sorunlar çıktıkça kendini dönüştüren, yeni stratejiler geliştiren, başlangıçta durduğu gibi durmayan muğlak bir sistemdir. Modernitenin seküler yönünü eleştiren Bulaç, tanımlama konusunda ed-Din'i modernlikten ayırır:

Din dışı sekülerlik yalancı bir vaattir; çünkü gelecekte dünyada bir yeryüzü cennetinin kurulacağını öne sürer. ed-Din olan İslam ise, aşkın, batın ve öte olanı dünyaya katar, hayatı kendi kutsallığında yaşanması gereken bir emanet olarak görür. Yine ed-Din tanımlamaz. (*BvH-6*, 13)

Aslında, yeryüzü cenneti vadeden, erken dönem liberallerin ortaya attığı bir tür kapitalizmdir. Daha sonra gelişen bu anlayış, sorunların farkında olan ve çözüm üretmeye çalışan bir çabayı da içermektedir. Bulaç, İslam'ın modernitenin aksine tanımlayıcı ve dayatmacı olmadığını, modernitenin hep tanımlar üreterek homojenleştirici, tahakküm edici olduğunu açıklamaktadır. Fakat, bütün bunlar yeni argümanlar veya tespitler değildir. Modernite ile hesaplaşan Batı'nın bizzat kendisi bu eleştirileri getirmişti. *Bilgi ve Hikmet*'te de tanımlamaktan kaçınan, anlamaya çalışan buna benzer bir analitik yaklaşım sunma çabası görülmektedir. İslam'ın tanımlama yoluyla geleceği tasarlamadığını, "şu şudur" diye bir dayatmaya gitmediğini ifade ederler (*BvH-6*, 3). Bulaç'ın fıkha karşı çıkmasının nedeni de böyle bir anlayışa karşı olmasıdır. Geleneksel algıda fıkihtan çıkan, içtihadı dayanan yargılar değişmeyen kurallar gibi öne sürülmekte, tanımlar yapılmaktadır. İnsanı hapseden bu anlayışın modernitenin dayatmacı karakterinden bir farkı olmadığını kastetmektedir Bulaç. "... 'Zamanın çocuğu' olmak, 'zamane çocuğu' olmak değildir" (*BvH-6*, 3) derken de yine çağın gereklerine uymanın, farklı koşullara göre farklı çözümler üretmenin önemine vurgu yapan Bulaç, İslam'ı adeta bir çoğulcu demokrasi gibi resmetmektedir. Bu

sistemin de modernitenin içinden çıkan bir fikir olduğu düşünülürse, Bulaç bu çelişik görünen tutumun hesabını vermez.

Abdurrahman Arslan, kutsallık içermeyen herhangi bir yaklaşımın gelecekte yeri olmadığını belirtir: “İlahi ve kutsal olanı kendine referans almayan her hayat/yaşama biçiminin ‘Ütopya ...’ olacağını, bunun ise neticede insanın helakini getireceğini söylemek mümkün” (*BvH-6*, 14). Aslında İslam, geleceği net çizgilerle çizmez, gelecek bilgisine de izin vermez. Ama Batı, geleceği bilimsel bilgiye dayanarak bildiğini iddia eder ve ona göre bir plan tasarlayarak bugünü kurgular. Bu anlayışın insanlığın sonu olacağını iddia eden Arslan, Batılı anlamda evrenselliğin ve nedensellik ilkesinin temel olarak dayatmacı bir kimliği olduğunu söyler. “Her gelecek tasarımı temel parametreleri din tarafından belirlenmiş varlığın/eşyanın tabii düzenine aynı zamanda bir müdahale isteği taşır.” (*BvH-6*, 16) diyen Arslan, yine İslam’ın ve dinin hedef alındığını, gelecek tasarımının tamamen insan zihninin doğal olana bir müdahalesi olduğunu iddia ediyor. İslam dışı her unsurun kötücül ve müdahaleci olarak ele alındığına burada bir kez daha tanıklık etmekteyiz. Devamında ise; “Her gelecek tasarımı ... ‘iman’dan ‘bilgi’ye geçiştir” (*BvH-6*, 14) diyerek modern bilginin despotik tarafının gelecek varsayımlarında da karşımıza çıktığı beyan eder. Derginin genelinde rastladığımız ikili karşıtlıklar üzerinden tartışmaya devam etmektedir. İnsanın bir doğası olduğu varsayımına dayanan bu anlayış, kurduğu ikili karşıtlıklarla bir tarafı ‘iyi’, diğer tarafı ‘kötü’ şeklinde ayırarak yüzeysel bir çatışma alanı tanımlamaktadır.

Ömer Çelik, ideoloji tartışmasına girerek dinin ideolojiye karşı olduğunu söyler. İdeolojinin bireyin zihinsel üretiminin bir sonucu olduğunu ve dinin ideolojileşmesinin

de felakete yol açabileceğini belirtir. İslam'ın ideolojik olma tehlikesine şöyle dikkat çeker:

Din kuşkusuz geleceğe dair bir tasavvuru ve tahayyülü ima eder. İnsanları da bu yolda iman ve amele çağırır. Her insan bu yolda özgürdür. 'Gelecek tasarımı' ise insanın kimliğini belirlenmiş zaman dilimi ve mekan biriminde şartlı reflekslerle inşa eder. İslam, tamamen devlet ve medeniyetin 'kalıbını' oluşturan 'gelecek tasarımı' kategorisine ötelendiğinde elde edilen bir kurtuluş ideolojisi ya da bir tür makro kültür milliyetçiliği olmaktadır. Müslüman birey ise antropolojinin nesnesi durumuna gelmektedir. Bu da dinin hayat çağrısını, monist politik hakimiyet, insanın modern kimliği ve gelişmeci dünya görüşünün bileşkesi olan rasyonel tehdide eklemektir. (BvH-6, 31)

Çelik, İslam dünyasına bir özeleştirinin yanında Batı'ya da sert eleştiriler getirmektedir. Aynı zamanda "monist politik hakimiyet", "makro kültür milliyetçiliği" gibi ifadelerle oluşturmaya çalıştığı elit dilin örneğini de görmekteyiz. İslam'ın bir kurtuluş ideolojisi olmadığını ifade eden Çelik, haklı bir tespit bulunsa da, *Bilgi ve Hikmet* dergisinde genel olarak yapılan eleştirilerin ideolojik olma tehlikesinden bahsetmez. Zira ideolojik tutumların ve bunun ürettiği kavramların karşılıklarına başka kavramlar yerleştirilerek yürütülen eleştiriler ve kurulan sistem, bir ideolojinin karşı tarafında olmak bakımından ideolojik bir tavır haline gelme ihtimali taşımaktadır.

Bulaç, geleneği ve tarihi iç içe kullanarak geleneğin tarihe eklemelendiğini anlatır. Gelenekçi olmakla, geleneksel tutum arasında temel bir fark gözetir. Diğer yazarlar da bu fark üzerinden tartışır. Gelenekçi olmak, gerçek bir geleneğe, İslam'ın özüne bağlılık ve değişime açıklık olarak tanımlanır. Geleneksel tutum ise, alışkanlıkların ötesine geçmeyen ve ezberden yapılan davranışlara karşılık gelir.

Kısaca, İslam'ın tarih görüşünün 'tarihte birlik ve birliğin sürekliliği' ilkesine dayandığını söylemek mümkün. 'Tarihte birlik', ... tevhid inancının tebliğinin özü, 'birliğin sürekliliği' ise peygamberleri ve onların tebliğlerini ... birbirine bağlayan gelenektir. (Bulaç, BvH-9, 4-5)

Geleneksel yapı hareketin aksine durgunluktur. Geleneği var eden kurucu değer flulaştığında gelenekçilik zuhur eder ve bu durum değeri, kurucu ilkeyi davranışın özünde giderek eriten, yok eden bir tekrara dönüşür. (Bulaç, *BvH-9*, 9)

Burada, geleneksellik ve gelenekçiliği ayıran Bulaç, geleneksel olanın köken ve ilke sahibi olduğunu ifade ederek bu tutumu şöyle eleştirir:

Geleneksel yapı, bilince karşı olarak, insana nefis-i emmare tarafından sınırları çizilmiş bir yaşama tarzı sunar. Taklit, tekrar ve alışkanlık, deyim yerindeyse hareketten ve değişimden hoşlanmayan geleneksel yapının koruyucu formları olduklarından, insan ve toplum, hiçbir zaman farkında olmadığı, eleştirisini yapmayı düşünmediği, doğruluğunu ve yanlışlığını test edemediği katı ve güçlü bir çark içinde döner durur. (*BvH-9*, 9-10)

Bulaç'a göre geleneksel yapı, bilinçsizce yapıları işaret eder. Gerçek gelenek ise, bilinçli olarak bir değere sahip çıkma ve süreçtir: "Gelenek bu yönüyle yalnızca tarihsel değildir, belli ölçülerde aktüel etkilenmelere açık olabilir. Gelenek ... üretkendir de. ... geçmişin değer yargıları[nı] her bir formuna sinmiş vaziyette barındırmaktadır" (*BvH-9*, 11). Geleneğin, hem köklü bir değerler sistemi, hem de güncel değişimlere açık olduğunu anlattıktan sonra, "Geleneksel yapı [ise], ... tarihsel ve sosyal bir süreç içinde değil, çoğunlukla mekanik, yapay ve dışarıdan müdahalelerle gerçekleşir" (*BvH-9*, 11) diyerek Türkiye'de var olan gelenekselci İslam'a da özeleştiri getirir. "Doğru inanç ve teamüllerin süren akışına 'gelenek' diyebiliriz; ancak bunlar ne genel anlamda dinin bütünü ne de dinlerin ve tarihin aşkın birliğini ifade eden ed-Din'in kendisidir" (*BvH-9*, 13). "ed-Din" adı verilen bir dini sahip çıkılması gereken gerçek gelenek olarak ortaya koymasıyla birlikte, "doğru inanç ve teamüller" in yetersiz olduğunu anlatır.

Bu noktada, açıkça söylemese de ima yoluyla gönderme yaptığı “doğru olsa bile yetersiz” olan İslam anlayışı, öyle zannediyorum ki o dönemin güncel siyaset aktörlerine, sözgelimi Refah Partisi’ne aittir. *Bilgi ve Hikmet*, kendini Türkiye’de egemen olan şu iki anlayıştan ayırmaktadır: Birincisi Batılı olana yakın durmayı kendine hedef olarak belirleyen, “laiklik” ilkesinden taviz vermeyeceğini beyan eden ulusalcı anlayıştır. İkincisi ise, Batılı olandan mümkün olduğunca uzak durmaya çalışan, dinî kuralları doğru uygulasa bile günümüzün sorunlarına cevap bulmaktan kaçınarak içine kapanan, Anadolu İslamcılığı adını verebileceğimiz bir anlayıştır.

Ömer Çelik de, “İslamcı gelenek” ve “Geleneksel İslam” ayrımını yaparak Bulaç’a paralel biçimde “Geleneksel İslam”ı eleştirir:

Gelenekle ilişkiyi sağlıksızlaştıran iki fiili durumdan birisi ‘geleneksel İslam’ın gelenek karşısındaki mistifike edici tavrıdır. Durkheim’cı anlamda kutsal, profanın dokunmaya cüret edemeyeceği şeydir. ... Nasr’ın sık sık vurguladığı şekilde gelenek kutsalı muhafaza ederek kutsal bilim ihtiyacına cevap verir, kutsal bilim aracılığıyla nihilizmin terörüne direnir, Weberyen ‘büyünün bozulmasına’ itirazını korur. (*BvH-9*, 23-24)

Geleneksel İslam’ın Batılı anlamda bir kutsallık içerdiğini, İslam’ın ise dokunulmaz bir gelenek üretmediğini iddia eden Çelik, bu farkı net olarak açıklamaz.

Diğer yazarlardan Kadir Canatan ise, genelgeçer tanımlarla uzun yazılara imza atmaktadır:

Geleneksel İslam toplumu, dini açıdan iki tabakaya bölünmüştür. Bir yandan entelektüeller (havas), diğer yandan da sıradan halk yani kitle (avam) vardır. Bunlar arasındaki ilişki izlenen-izleyen ilişkisidir. Ne var ki tarihsel süreçte ulemanın temsil ettiği İslam ile halkın anladığı ve yaşadığı İslam arasında farklılıklar vardır. (*BvH-9*, 35)

Yenilikçi İslam, aktivist bir eğilimdir. İdeal ile realite arasındaki uçurumu aşmak için önce birey ve cemaat olarak daha sonra da toplum olarak değişmeyi hedefler. (*BvH-9*, 23-24)

İslam'da aktivizmin ve değişimin önemine değinerek, Bulaç'ın ayrımı üzerinden devam eden Canatan, aynı şekilde yenilikçi ve değişimci İslam'a olumlu bakar.

Dergideki diğer İslamcı yazarlar, genellikle kendi anlayışlarını öne sürerken, İslam literatüründe yapılagelen birtakım tartışmaların özetlerini sunmaktadır. Bazı durumlarda ise merkezdeki üç yazarın çerçevesini takip ederek farklı bir şey söylemezler. Bu yazılarda zaman zaman abartılı tespitlere ve genellemelere sıkça rastlamak mümkündür. Sözelimi, toplamda üç yazıyla karşımıza çıkan Ümit Aktaş; "Tarih, Adem'den itibaren başlayan bir çatışmalar alanıdır" (BvH-9, 101) diyerek bütün tarihi kapsayan yargılara yer verir.

Merkeze alınan üç yazarın, genel olarak bahsettikleri temalar aynıdır. Ancak, çıkış noktaları ve meseleyi tartışma biçimleri farklıdır. Ömer Çelik argümantatif yaklaşırken, Abdurrahman Arslan gelenekçi itirazlara yaslanır. Bulaç ise analitik bir senteze varmaya çalışır.

2.2. Moderniteyle Yüzleşme – II: Devlet ve Laisizm

Üçüncü sayıda modern ulus devleti masaya yatıran *Bilgi ve Hikmet*, yine Batı siyaset kavramları üzerinden bir dil oluşturmaya, modernitenin unsurlarını bu şekilde anlamaya çalışmaktadır. Batı'daki algılanış biçiminin çerçevesini çizdikten sonra, İslam'ın aynı konudaki önerilerini ortaya koyar. Modernite kavramı sorgulanırken, onun ürettiği bir devlet biçimi olan ulus devlet de sorgulanır. Modern ulus devletin çıkışını ve İslam'ın modern ulus devlete bakış açısını sunabilmek için, İslam'ın devlet modeli de incelenir. Öncelikle Batı devlet modelini anlama çabası, sonra da onun getirdiği sorunlara çözüm önerme çabası görülmektedir. Başından beri Aydınlanma'ya sürekli eleştiriler getiren Bulaç ve arkadaşları, Aydınlanma'nın din, devlet, birey, akıl gibi bütün unsurlarına itiraz etmektedir. Hep birlikte bu parametrelere itiraz ederek, kendi düşüncelerini ve İslam'ın buna karşı söylediklerini belirtmeye çalışırlar. Bir anlamda, İslam Aydınlanma'ya karşıdır diye düşünebiliriz. Aydınlanma'nın üniter devlet ve hiyerarşik yapısına karşı, İslam'ın 'kesrette vahdet' anlayışını öne sürer Bulaç.

Kesrette vahdet, çoklukta birlik anlamına gelmektedir. Bulaç, çoğulcu olan, ancak tek amaca yönelen, bir kaynaktan yola çıkan tevhid anlayışını savunmaktadır. Sufi geleneği de işin içine katarak tasavvuf kaynaklarına başvuran Bulaç'ın yöntemi, tevhiddir. Hiyerarşik düzenin en başına Tanrı'yı koyar. Modern ulus devletinin temel değerlerinden biri olan bilimsel bilgiye yine değinmektedir: "Bilimin amacı doğadan başlayarak varlığa hükmetmek, onu salt insani denetim altına almak ve onu azami derecede sömürmektir" (Bulaç, *BvH-3*, 5). Ona göre modern devlette hiyerarşik düzen, yani tevhid ilkesi bozulmuştur. Bozulmanın kaynağını Descartes'e kadar götürerek,

Aydınlanma'nın doğa anlayışı, insan anlayışı ve totaliter devlet algısına yönelik itirazlarını sürdürür. Burada yaygın olarak bilinen bir Aydınlanma eleştirisi söz konusudur. Totaliter olduğunu, ulus ve ulusal olanın dine ve ümmete karşı olduğunu ifade eder. Müslümanlara da bir öneride bulunur: “Modernitenin genel bir kargaşa ve derin bir kriz içine girdiği bu zamanda, müslümanlar ‘modern kültürü taklid edip tüketen parazitler’ olmamalıdır” (Bulaç, *BvH-3*, 15). Açık bir şekilde olmasa da, meselenin ortaya konma biçimi açısından moderniteyi bir seçim gibi görme eğilimi sezilmektedir. Yaratılan bu havaya göre, insanlar bir yaşam biçimine uzaktan bakıp inceledikten sonra onun içine dahil olmayı tercih etmiş gibi görünmektedir. Oysa, “moderniteyi taklit etmek” herhangi bir davranış taklidine benzemez. Modern kültürü tüketen müslümanlar ya da herhangi bir insan grubu, bu davranışları bilinçli bir seçimle sergilemez.

Abdurrahman Arslan ise, gelenekçi bakışıyla tarihsel bir çerçeve çizer. Batı'dan alıp İslam'a kadar ulus devleti inceler. Üniter devlete karşı Arslan'ın önerdiği çözüm ümmettir. Ümmet vurgusunu Bulaç'tan daha çok yapması ise şaşırtıcı değildir: “Ümmet dışlayıcı değil, herkese açıktır” (Arslan, *BvH-3*, 23). Yani, modern ulus devlet dışlayıcıdır. “[Ümmet] sınır tanımaz, bütün dünya onun ‘vatanıdır’. Evrensel olması bundan dolayıdır; ümmet ‘iman’la çoğalır.” (*BvH-3*, 23) diyen Arslan'ın gelenekçi gözü çok bariz ortaya konmaktadır. Ümmetle üniter devlet arasındaki karşıtlığı anlatmaya çalışır:

İslam ülkelerinde kurulan ulus-devletler büyük oranda İslam'a ait kavramları, içerik anlamlarını sekülerize ederek kullandıkları için, müslümanların dikkatleri bu devletin örgütlenme biçiminden çok onun uyguladığı modernleşme politikalarına olmuştur. (*BvH-3*, 30)

Arslan, modernitenin bütün unsurlarına en temelden karşıdır. Bu tavır Ali Bulaç ile paralel olsa da, Bulaç uzlaşmaya daha yatkın bir görünüm sergiler. Arslan'a göre sekülerize edilen her şey modernitenin bir parçasıdır, İslam'dan uzaklaşmıştır. Dolayısıyla, herhangi bir taklit veya uzlaşma fikrine de karşıdır. Bilgi üretimine temelden karşı olunca, modernleşmenin ürettiği bilgi alanı ve onun ortaya çıkardığı her şeye karşı durmaktadır. Aslında son derece özgürleştirici bir zemin ve saha arzu etmektedir. Modernitenin kısıtlayıcılığından kurtulup, kendi bilgisini de terbiye etmesini engellemek ister. Uzlaştığı anda kendisinden bir fedakarlık yapmış, taviz vermiş olduğunu düşünür.

Ömer Çelik, modern devletle ilgili şu tespiti yapar: “Modern devlet meşruluğunu değerden değil, bilimden alır” (*BvH-3*, 37). Öncelikle bir tahakkümden bahseder, Hegel'den Kant'a kadar bu düşüncenin sınırlarını görmeye çalışır, devletin aygıtlarını çözümlenmeyi dener. Ulus devletin totaliter bir zihniyet taşıdığı fikri her üç yazarda ortaktır. Marksist veya liberal, herhangi bir devlet modelini eleştirmenin İslam açısından çok da anlamlı olmadığını, eleştirinin devletin modern doğasına yöneltilmesi gerektiğini söylerken, toptan bir karşı koyuş önerisinde bulunur.

Modern ulus devletin bir başka unsuru olan liberal kültürü inceleyen Rasim Özdenören, “Müslüman Ahlak versus Liberalizm” başlıklı yazısında, derginin ikili karşıtlık örneklerinden birini daha vererek “Müslüman liberal olur mu?” diye bir soru sorar. Müslümanın aslında liberal olamayacağını, ancak yine de müslümanın teşebbüsten mahrum olmadığını ifade eder. Liberal düşüncenin teşebbüs fikrine İslamda da rastlandığını söyler:

Batı kültüründe, liberal zihniyetin karşısı muhafazakarlık olabilir; oysa İslam, bu anlamda muhafazakarlığı (tutuculuğu) da tecviz etmiyor. İslam'ın ticaret biçiminde, devlet biçiminde katılmış modelleri olmadığından, onun temel ilkeleri ihlal edilmeden günün ihtiyaçlarına göre müslümanların kurallar geliştirebilmesi imkanına açık bırakılmıştır. (Özdenören, *BvH-3*, 135).

Ali Bulaç ve arkadaşlarının genel olarak ulus devlet anlayışına getirdiği eleştiriler, kendilerinden önce yapılan eleştirilere çok benzerken, kendi fikirlerini daha çok belirttikleri noktalarda sanki Türkiye'deki devlet uygulamalarından bahseder gibidirler. Laiklik tartışmasında bu durum daha öne çıkar ve doğrudan güncel değinirler. Ali Bulaç, devleti tanımladıktan sonra, devlet ve sivil alanı tartışır. Dinin laikliğe hangi noktalarda itiraz ettiğini belirtir:

... Laiklik, dinleri siyasetin alanından uzak tutmaya çalışırken, kendini ... limitlerden azade etmekte, dolayısıyla mutlaklaştırılmış bir iktidarı devletin totaliter eğilimleriyle özdeşleştirmektedir. Bu olayda daima mağduriyete uğrayan insandır. Bu insanın devletin dışında tasarlayıp mümkün kılacağı bir sivil toplum projesi de olamaz. İslam; insana din, inanç ve felsefi kanaat seçme özgürlüğü tanımak suretiyle, ona kendine bir kimlik ve bir yaşama biçimi seçme hakkı tanımaktadır ki, modern devletin abartılı iktidar tanımında bireyin, ... farklı bir yaşama biçimi benimsemesine imkan yoktur. (*BvH-11*, 13)

Modern devletin seküler yapısının laikliği doğurduğunu, Türkiye'deki laikliğin dayatmacı bir hal aldığı söyleyerek eleştirilerini şekillendirir. Mehmet Akif Ak ise, "Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler" adlı yazısında; "... Türk laikleri, hiçbir zaman Batı tazı bir laiklik tanımlamasına ve uygulamasına taraftar olmadılar ve olmayacaklardır" (*BvH-11*, 43) diyerek, Türkiye'deki uygulamanın Batı'dan farkına dikkat çekmektedir. Bir yandan Batı'daki laiklik uygulamasını olumlu karşılarken, diğeryandan laikliğin bütünü modern ulus devletin ürünü olduğu gerekçesiyle reddeden *Bilgi ve Hikmet*, tutarlı ve ortak bir proje değildir. Ayrıca, Batı'daki laiklik uygulamaları arasında Fransa'nın modeline mi, Anglosakson modeline

mi yakınlık duydukları belli değildir. Batı'dan çıkan modernitenin bütün unsurlarına karşı dururken, bir yandan da Türkiye yerine Batılı ülkelerde yaşadıklarında daha özgür olacaklarını ima etmektedirler.

Haldun Gülalp, Bulaç'ın şu sözlerine yer verir: “[Modern ulus devlet] insanoğlunun tarihte tanık olduğu en ceberrut devlettir; geçmişte hiçbir monarşi, saltanat veya despotizm insan hayatının her alanına bu kadar nüfuz edebilmiş değildi” (148). “Ali Bulaç'a göre bunun nedeni, insanları standartlaşmaya zorlayan ulusçu uygulamalardır” (148). Gülalp, Bulaç'a göre İslâm'da Allah'ın iradesinin devlette değil, ümmette tecelli ettiğini söyler. “Bulaç'a göre ‘İslam siyaset modelinde, ümmet devletten daha geniş hak ve sorumluluklarla korunmuş, böylece birey güçlü kılınmıştır” (149). Bu ifadelerden de anlıyoruz ki, modern ulus devletin bütün unsurlarına toptan bir karşı duruş sergilenmektedir.

Modern ulus devletle ilgili genel kanı, pek de olumlu değildir. Moderniteden farklı olarak, modern ulus devletle uzlaşma meselesi asla söz konusu edilmemiştir. İslamî devlet algısına çok ters olduğu için, uzlaşma tamamen gündem dışıdır. Daha çok inkar ve yanlışlama vardır.

2.3. Moderniteyle Yüzleşme – III: Birey ve Kimlik

Haldun Gülalp, “Kimlikler Siyaseti” adlı kitabında, “Türkiye’de İslamcılık, tipik bir kimlik siyasetidir” (127) der. Daha önce belirttiğim gibi, Bulaç ve arkadaşları da bir kimlik karşısında bir diğer kimliği savunurlar. “İslamcı yazarlar, Batı medeniyetini iflah olmaz bir ekonomik büyüme tutkusuna sahip olduğu gerekçesiyle kınarlar” (132) diyen Gülalp’a göre “İslamcı tavır, Batı’ya karşı savaşımındaki başarıyı sanayileşme düzeyi ile ölçen ulusal kalkınmacılığın varsayımlarını tersyüz ederek Batı’ya karşı koymayı *kültürel çerçevede* ele alır” (132). Gülalp’ın bu saptaması Bulaç ve arkadaşlarının kültürel bir çerçevede *Bilgi ve Hikmet*’i konumlandırmaya çalışmalarına denk düşmektedir.

“İslam ve Modern Kimlikler” başlıklı dördüncü sayıyla derginin çift yönlü çatışmacı karakteri belirginleşir. İki yönden birisi İslamî tarafı gösterirken, diğeri modern tarafa dönüktür. Abdurrahman Arslan, “herhangi bir din veya ideoloji, yaratmak istediği insan için kendisinin ideal olarak tanımladığı kimlikler vücuda getirerek insanların bunları icra etmelerini, yerine getirmelerini ister” der (*BvH-4*, 3). Daha en baştan ideolojilerin dayatma olduğunu ve modern kimliğin de ideolojik bir dayatma olduğunu söyleyen Arslan, dinin insana sunduğu, önerdiği bir kimlik ile, Batı dünyasının insanı kuşatan, insanı sınırlandıran kimliği arasında bir karşılaştırmaya gider. “Dinin insana sunduğu kimliğin evrensel nitelik taşıması nedeniyle, aynı zamanda insana kaynağı farklı olan bir yorumlama bilgisi imkanı sunar” diyerek dinin modernitenin yarattığı mekanik birey algısına alternatif, çok yönlü bir insan oluşturduğuna işaret eder (*BvH-4*, 4).

Dinin verdiği kimlik dışındaki tüm kimlikler, -özellikle modernliğin sunduğu alt kimlikler; mesleki, ulusal- eğitim yolu ile yeniden üretilirken dinin sunduğu kimlikte ibadet ile yeniden üretilme söz konusudur; çünkü dine göre kimliğin üretimiyle ibadet bir ve aynı Őeylerdir. (BvH-4, 5)

Arslan, tevhid anlayışı gereği kimlik ve ibadeti birleştirirken, Batı'da din ile kimliğin çok ayrı Şeyler olduğunu, kimliğin orada son derece seküler bir form aldığını ve kutsala bağlanmadığını belirtir. Modernliğin önerdiği kimliği "seküler tabanlı kimlik" olarak nitelendirir (BvH-4, 6).

Kimliğin dualist özelliği onu taşıyan insanı oluşturduğu toplumsal yapı ile uyufa bile varlık dünyasının aşkın gerçekleri ve boyutu ile çatışmaya sürüklemektedir. Bundan dolayı 'şimdi' ile bir sorunu olmasa bile, 'geçmiş' ve 'gelecek' onu tedirgin etmektedir. (BvH-4, 6)

Modern kimliğin karakterini ise Şöyle izah eder:

Modern kimlik yeni (şimdi için) ve gelecek adına her Őeyi ve özellikle de geçmişi mahkum ederek hem kendisini var kılıp meşrulaştırdı; hem de bu 'geleceği' dünya ile sınırlayan yeni bir zaman kavrayışı ile yeniden anlamlandırmış oldu. (BvH-4, 7)

Arslan, böylelikle iki kimlik arasındaki farklılığı daha net biçimde ortaya koyar. Batılı olan her Őeyle araya mesafe koyma girişimi burada da karşımıza çıkmaktadır. Ömer elik ise, modern insanın kimliğini üç ana başlıkta inceler. Evrenselcilik, ırkçılık ve cinsiyetçilik üzerinden modern insanı tanımlamaya girişir. Kapitalizmin kültürüyle özdeşleşen insanın aslında ikiyüzlü olduğunu özellikle vurgular yazısında (elik, BvH-4). "Bugün gelinen noktada, modernliğin tüm sonuçları devamlı sorun üretiyor ve toplumun hayatını kendi kendine sürdürme imkanlarını tahrip ediyor" (BvH-4, 21) diyen elik, modernliği kimlik üzerinden tanımlayarak, farklı ifadelerle de olsa, kapalı bir anlatımla, Abdurrahman Arslan'ın tavrına ortak olmaktadır. Ali Bulaç ise, aydınlanmanın akılcılığına hücum eder: " aydınlanmacı filozof Descartes, Kant ve

Hegel’de İsa ile yer değiştirmiş akıl bizatihi kurtuluştur, kurtarıcıdır” (BvH-4, 25) diyerek dualizme karşı çıkan Bulaç, Aydınlanmacıların akılı yücelterek insanı özgür değil, tutsak kıldıklarını öne sürmektedir (BvH-4, 25). Batılı kimliğe karşı alternatif bir kimlik olarak, “insan-ı kamil”i önerir:

Açık ki, tanrısal bütün güç ve niteliklerin akla transfer edildiği seküler bir dünyada, bilgi, servet ve iktidar aracılığıyla ilerleyen ve ilerledikçe evrimleşen insanın ufuktaki hedefi bir ‘Süpermen’ olmaktır; oysa nicel dünyanın evrimini hurafe ve ilüzyon olarak gören Sufi öğretilerde nitel tekamülle kişi insan-ı kamil olabilir. Bundan hareketle Süpermen’in insan-ı kamil’in seküler bir kopyası olduğunu söylersek çok da garip bir şey söylemiş olmayız. (BvH-4, 26)

Batı ve İslam kültüründeki birey algısını karşılaştıran Bulaç’ın “süpermen” diye bahsettiği kimlik net değildir. Bir süper kahraman olan “Superman” mi, yoksa Nietzsche’nin ortaya attığı “üst-insan” mı kastediliyor, tespit etmek güçtür. Bu nedenle, aslında çok önemli açılımlar sağlayabilecek bu konu havada kalmaktadır. Aynı şekilde, derginin baskı ve dizgi konusundaki eksikliklerinden dolayı birtakım boşluklar meydana gelmektedir. Örneğin, yazının kenar veya orta sütununa konan ve büyük harflerle vurgulanan birtakım alıntılar, yazının normal akışı içinde karşımıza çıkmaz. Çok kritik olabilen bazı cümlelerin hangi bağlamda söylendiğini, nasıl açıldığını anlamak mümkün değildir.

“Dünyevi (seküler) temelde tanımlanmış ulusal, etnik, sınıfsal, cinsel, mesleki, sosyal vb. bütün kimliklerin ve bu arada modern ulus devletin, hevâ ürünü kuru bir isimlendirme veya tasarlanmış bir fenomen olması” (BvH-4, 42) derken, Batı aklının bir kurgu olduğuna, kimliğin kurgu olduğuna işaret eder Ali Bulaç. Buna karşın, İslam’ın önerdiği kimlik, kurgusal değil, fitrata yani insan doğasına dayalı, Abdurrahman

Arslan'ın işaret ettiği gibi, karakteri olan, çok yanlı, kendisini geliştirmeye açıktır ve dünyayı kuşatmaktadır.

Ali Bulaç, birey problemini ele aldıktan sonra, topluma döner. Ona göre birey, kimliğini İslam'da ikame ettikten sonra, yani birey varoluşunu tamamladıktan sonra toplumla yüzleşir. *Bilgi ve Hikmet*'te toplumdan bireye değil, bireyden topluma değişimi öngören bir anlayışın hakim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bulaç da, bireyden topluma gitmenin araçları olarak hikmet, kültür, medeniyet gibi unsurları gösterir.

Dergide toplam dört yazısı olan Ergün Yıldırım, kimlik konusundaki yazısında, Türkiye'nin toplumsal değişimini ele alır. Modern kimliğe karşı olduğunu o da açıkça belirtirken, diğer yazarlar gibi yerine İslamî kimliği önerir (Yıldırım, *BvH-4*). Ancak, İslamî kimliğin çerçevesinin yeterince çizildiği söylenemez. Bu noktada Batı düşüncesinin düştüğü çerçeve çizme, tanımlama hatasına düşmeyerek o alanı muğlak bırakırlar.

Bilgi ve Hikmet yazarlarının üslup problemi olarak karşımıza çıkan bir nokta, "Batı" kavramını sıklıkla özne olarak kullanmalarıdır. Birey ve kimlik algısını tartışırken, hangi Batılı bireyden, hangi kimlik algısından bahsettikleri net değildir. Batı'nın içinde değişik kimlik algıları, birey ve akıl tahayyülleri bulunmaktadır. Örneğin Kantiyen bir ahlak sistemindeki birey, Foucault'nun öznel deneyimlerle kurulan bireyi, Freud'un bilinçdışı temelinde açıkladığı birey gibi birbirinden oldukça farklı algılar söz konusudur. *Bilgi ve Hikmet*'te çizilen Batı resminin dışında kalan bu tür birey algıları ile ilgili ne düşündükleri belli değildir.

2.4. Moderniteyle Yüzleşme – IV: Toplumsal Bir Proje Olarak Bir Arada Yaşamak

Ali Bulaç'ın ve *Bilgi ve Hikmet*'in en özgün fikri, bir arada yaşama projesidir. Bu proje, Bulaç'ın Hz. Muhammed'in Medine Vesikası'na¹² dayanarak ürettiği toplumsal bir projedir. Farklı düşünce sistemlerinin bir arada, çatışmasız bir şekilde yaşayabileceklerini, bu yaşam biçiminin temel dayanaklarını gösteren proje, zamanında çeşitli yankılar uyandırmıştır. Peygamber döneminde olduğu gibi, içinde yaşadığımız dönemde de bir arada yaşamanın imkanlarını araştıran Bulaç, *Bilgi ve Hikmet*'teki yazılarıyla ve öncülüğüyle bunu ortaya koymaya çalışır.

Medine Vesikası ile ilgili, 1990'ların başında *Birikim* dergisinde uzun tartışmalar yürütülmüştür. "Bir arada yaşamak mümkün mü?" sorusu, daha ziyade Türkiye'den yola çıkan bir sorudur. Elbette bir arada yaşamanın yollarını aramak, pratikte bir arada yaşanmadığını, çeşitli insan grupları ve anlayışlar arasında derin farklılıklar olduğunu teslim etmektir. Bu nedenle bu görüş ideolojik değildir; farklılığın farkında olarak ortaya konmuştur. İdeolojik ve tektipleştiren bir söylemin doğru olmadığını savunur. Ali Bulaç, farklılıkların birer çeşni olduğu görüşünden yola çıkarak bu öneriyi ortaya atar. Aslında bu, uzun vadede bir devlet modelidir. Farklı inanışlar, farklı düşünce sistemleri, farklı hukukların bir arada olduğu, çok hukuklu demokratik bir sistem tasavvurudur. Herkes kendi hukukuyla yargılanacak, ancak suç işleyenleri kimse himayesi altına almayacaktır. Projenin bugünün ihtiyaçlarına cevap verip veremeyeceği üzerine uzun tartışmalar

¹² Medine Vesikası, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in hristiyan, yahudi ve diğer topluluklarla 622 yılında Medine'de imzaladığı bir anlaşmadır. Farklı inançlara sahip olan halkların taleplerine cevap vermek üzere, yazılı bir hukuki sözleşme olarak hayata geçmiştir. Bu sözleşme yoluyla birbirleriyle uzlaşmayan toplulukların arasındaki çatışmaların son bulması hedeflenmiş, farklı inançların bir arada yaşamasına olanak tanıyan önemli bir adım atılmıştır.

yapılmıştır. Bu tartışmalara burada girilmeyecektir. Bu projenin önemi, fikir olarak bir öncülük üstlenmesidir. Çok açık bir projedir; herkese yer vermektedir. Uygulanmış bir proje olduğu için de, pek ütöpik bir model değildir. Ayakları yere basan, herkesi içine alan kuşatıcı bir devlet modelidir. Ali Bulaç, İslamî kültürden, bizzat dinin kendisinden yola çıkarak bir toplumsal projenin nasıl üretildiğini, somut olarak göstermeye çalışır. Entelektüel dil yaratmak, yeni kavramlar oluşturmak gibi hedeflerde, dinden yola çıkmanın getirdiği fark net olarak ortaya çıkmamıştır. Fakat bir toplum projesi ile birleşince, İslam entelektüellerinde dilin dönüşümü de anlamlı olmaktadır.

Bulaç, halen birçok yerde referans gösterildiğini belirttiğimiz yazısında öncelikle çoğunluk ve azınlık fikrini ele alır:

Eğer çoğulculuk, siyasal iktidarın ele geçirilmesi amacıyla birden fazla partinin siyasal yarışa katılması demek ise, bunun yarış sonucunda azınlıkta kalan gruplar bakımından hiçbir hukuki güvenceye ve pratik bir değere sahip olmadığı muhakkaktır. (BvH-5, 3)

Medine Vesikası'nın azınlığı da öne çıkardığını vurgulamak isteyen Bulaç, demokrasinin yetersizliğine gönderme yapmaktadır. Kendisi, yaptığını “Çoğulcu bir toplumsal proje arayışı” olarak açıklar. “Son zamanlarda Batılı çevrelerde çokça sözü edilmesine rağmen, çoğulculuk kavramının kendisi yenidir; bu da söz konusu arayışın modern devlete ait olmadığını göstermeye yeter” (BvH-5, 5). Her yönüyle eleştirdikleri modern ulus devlete alternatif bir devlet projesi olarak da düşünülmektedir. “Bu meyanda asla üzerinde durulmaya değmeyen kavramsallaştırma ‘çoğulcu demokrasiler’ deyimidir” (BvH-5, 5). Bulaç yine temsili demokrasiyi eleştirerek, “Kendileri bizatihi, çoğunluk rejimi olan temsili demokrasiler doğaları gereği çoğulcu olamazlar” (BvH-5, 5) der ve çoğulculuk tabirini sahiplenir. Bunun modern devlete ait olmadığını ifade ederek, Medine Vesikası'nda modern devletle problemini yeniden gündeme getirir.

Öncelikle üzerinde durmamız gereken, benzerlerine göre formu İslam olan yeni modern İslami devletlerin nasıl ortaya çıkacağı ya da İslamı bir medeniyet savaşına indirgeyenlerin rakip medeniyete karşı nasıl zafer kazanacakları konuları değil, modernitenin bizzat kendisinin nasıl aşılacağı sorunudur. Bizim için hayati olan sorun budur. (BvH-5, 9)

İslam'ın moderniteye meydan okuduğunu da söyler: “İslam'ın meydan okumak durumunda olduğu modernite bağlamında ulus devlet, krizi bireyin ve toplumun hayatında içselleştirmiş bir sorunsaldır. Açıktır ki, modernleşme ve uluslaşma biri diğeriyle bağlantılı iki ana kavramdır” (BvH-5, 11). Medine Vesikasını çoğulculukla bir arada kullanır. “En kestirme tanımıyla Medine Vesikası, bir siyasi birliğin hukuki belgesidir. Bu belgenin genel çerçevesi toplumsal bir proje olarak tezahür eder. Öncelikle Vesika, hukuki sözleşmeye katılan tarafları (Müslüman, Yahudi ve müşrikler) insanlardan ayrı bir ‘ümme’ olarak tanımlar (Md. 2 ve 25). Burada teknik bir terim olarak ümme, siyasi birliğe karşılıktır” (BvH-5, 12). Siyasal birliğin nasıl olacağını açıklayan Bulaç, şöyle devam eder:

Baskı, şiddet ve hoşgörüsüzlüğün ne demek olduğunu herkesten iyi bilen Hz. Peygamber'in Mekke'de de, Medine'de de yöneldiği hedefler bu iki talepte somutlaşır. İşte Medine gibi özgür bir ortama hicret eden Peygamber'in bu iki talebi dominant kabul edip diğer dini-etnik gruplarla bir sözleşme imzalama önerisinde bulunması, iktidarın merkezi ideoloji dışında da tasarlanabileceğinin ilk adımıdır. Şu var ki eğer farklı din ve inanışlara mensup topluluklara merkezi bir ideoloji dayatmanın dışında, din ve ideoloji seçme özgürlüğü tanınacak ve seçimlerine uygun hayat biçimlerine müdahale edilmeyecekse, bunun somut güvencesi, tekil hukuktan değil, çoğulcu hukuktan geçer. İslam bu konuda evrensel bir ilkeyi öne çıkarıp, hukukun dinden ayrılamayacağı düşüncesine hayatiyet kazandırmak ister. (BvH-5, 13)

Düşünce temellerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, güncele değinerek şöyle bir örnek verir:

Medine'de Peygamber'le sözleşmeye katılan müşrikler gibi, müslüman olmak istemeyenler, -ki bunlar yahudi, hıristiyan, laik, ateist vs. olabilir- kendi din, dünya görüşü, ideoloji veya başka herhangi bir düşünce sistemlerini seçerler ve

bu seçtikleri din veya seküler sisteme uygun nasıl bir hukuku öngördüklerini beyan ederler. (BvH-5, 14)

Laik ve ateistlerden de bahsederek, Türkiye'deki güncel kavgayı başka bir zeminde tartışır. Aslında Türkiye'de böyle bir yaşam tarzının olabileceğini de savunur. Ali Bulaç'ın, açık olarak çoğulculuk kavramıyla öne sürdüğü Medine Vesikası'nı farklı biçimde Ömer Çelik ele alır:

Nebevi model, dengesini 'anlam ve yönetim' üzerine kurmuştur. Bu dengenin iki kefedenden biri lehine bozulması hem dengeyi bozmakta hem de ilke, adalet ve hukuka dayanmayan 'biz ve onlar' kategorileri türeterek; beraber yaşamanın, tüm insanlar arasında hakikatin kesintisiz dolaşımını sağlayacak 'kısıtlanmamış bir dil'in, anlamın iktidar tarafından manipüle edilmemesinin, siyasal iktidarın anlama uygun varoluş imkanlarının önünü tıkamaktadır. (BvH-5, 22)

Bu projenin "öteki"yi ortadan kaldırdığını anlatmak isteyen Çelik, ulusalcılık, demokrasi vb. sistemlerin her zaman bir öteki üzerinden kurgulanmasından yola çıkarak, herkesin iktidarla eşit mesafede olacağını açıklar. "İktidara özgürlüğü engellemeyecek bir konum biçilmesi insanın anlam arayışı önüne dikilen otorite perdesini kaldırmanın tek yoludur" (BvH-5, 24) diyen Çelik, ötekiyi yaratan otoriteyi ortadan kaldırmak gerektiğini ifade ederken, demokrasinin yetersizliğini de daha açık bir şekilde vurgular: "Demokrasinin, kendini doğuran tarihselliğin dışına 'teoriye uygun' taşınma arzusu, barışı tehdit eden bir faktör, beraber yaşama kültürüne sahip toplulukların mozaiğini cendereye sokan bir unsur olarak tecessüm etmektedir" (BvH-5, 30). Böylece, Batı modernitesiyle kendi açılardan yüzleşmenin somut göstergeleri yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Söylemek istediklerini iyice netleştiren yazarlar, ortak bir iyinin peşindedir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, *Bilgi ve Hikmet* projesinin entelektüel sahaya en önemli katkısının Medine Vesikası olduğu açıktır. Diğer tartışmalarda klasik

Aydınlanma eleştirilerinin ötesine pek geçemeyen yazarlar, bu noktada İslam'ın gerçekçi bir çözüm önerisini birçok dayanak noktası üzerinden ortaya atarak farklı bir duruş sergilemektedirler. Her ne kadar “hukukun dinden ayrılamayacağı” gibi savlarla çoğulculuğa ve ötekine verilen değere kısmen gölge düşürse de, “İslâm siyaset teorisine Bulaç'ın en önemli katkısı, *ümmet*'i din birliğinden ziyade *vatandaşlık* kavramını hatırlatacak şekilde ... gören anlayışı önplana çıkarmasıdır” (Bostan ve Özensel 753). Bu vesileyle *Bilgi ve Hikmet*, hem modernitenin Türkiye’de tezahür eden baskıcı demokrasi anlayışından farkını, hem de geleneksel İslam’ın empoze edici despotik tavrından farkını ortaya koymaktadır. Yakın zamanda da, o dönemde ortaya atılan düşüncenin önemine dikkat çeken yorumlar olmuştur:

Medine vesikası, İslâmî entelektüel kesimden çıkan ve etkileri sadece entelektüel bir zümre içinde kalmayıp, kamuoyuna ve siyaset alanına taşan kuşkusuz en önemli tartışma konularından bir tanesidir. (Kentel, 732-33)

Neşet Toku'nun deyişiyle, bir sivil toplum projesi (*BvH-6*, 168) olarak da okunabilecek Medine Vesikası, Türkiye'deki geleneksel devlet anlayışla problemi olan, sivil toplumcu ve aktif katılımı savunan, Yusuf Kaplan'ın deyişiyle “sol-liberal-seküler çevreler”in (“Solun Yeni Soluğu”) İslamcı çevre ile birtakım ortak paydalarda buluşmasının da ilk örneklerinden biri olmuştur. Son yıllarda bu saflaşma daha belirgin hale gelmiştir:

Türkiye bir süredir, dindarlar ile milliyetçilerin bir tarafta liberaller ile Kemalistlerin diğer tarafta olduğu bir dönemden, dindarlarla liberallerin aynı koalisyonda olduğu ve bunlara karşı Kemalistler ve milliyetçilerin ortak hareket ettiği bir döneme girdi. (Bilici, “İki Türkiye”)

Kemalist devlet uygulamalarıyla problemi olan özgürlükçü sol ile (entelektüel) İslamcı akımın aynı saflarda yer alması, o dönem için pek mümkün görünmüyordu.

Girişte belirttiğim gibi, bugün entelektüel solun önemli düşünce dergilerinden biri olan *Cogito* dergisinde, eylem yapan İslamcılardan henüz “yobaz” diye bahsediliyordu. Bugün İslamcıları kastederken “yobaz” veya “irticacı” gibi sıfatları yalnızca Kemalist aydınlar kullanmaktadır. Mücahit Bilici’nin yukarıda bahsettiği gibi bugün iyice belirginleşen bu saflaşma sürecine, o zamanlarda Ferhat Kentel, Tanıl Bora, Binnaz Toprak gibi entelektüel solun önemli kalemlerine yer veren *Bilgi ve Hikmet*’in de katkısı olmuştur.

2.5. Moderniteyle Yüzleşme – V: Tarih Anlayışlarının Çatışması

Tarih anlayışı konusunda modern tarih yazımıyla ilgili kaygılarını dile getiren Bulaç, epistemolojiden antropolojiye kadar bütün okuma yöntemlerini eleştirmeye çalışır. Çok eski kökenlere gider; Antik Yunan'dan başlayıp bugünlere kadar gelir. Saf din dediği ed-Din'den yine bahseder:

Biz, kendine doğal seyrinde epistemolojiyi, insanın kendi başına ve kendine özgü salt insani yetenek ve güçleri aracılığıyla bilgi arayışı olarak tanımladığımızı göre, dinlerin ve bu arada bütün kutsal gelenek ve dinlerin ortak mirasına sahip olmakla öne çıkan ed-Din'in bu konuya çok farklı açılardan bakması anlaşılabilir bir durumdur. Söz konusu tanımın genel çerçevesinden, varlığın aşkın ve ilahi boyutlarının zahir ve batındaki varoluşa katılması dolayısıyla ne epistemoloji mümkündür ne de antropoloji. Bu mümkün olmayan şey, mutlaklaştırılmış bilginin içerik ve formlarının metafizik ve teolojiye sırt çeviren nitelikleridir. ed-Din açısından 'mümkün değildir' dediğimiz şeye, 'meşru değildir' denecek olsa sonuç değişmez. (Bulaç, *BvH-7*, 5)

Kendi açısından gayet tutarlı bir çerçeve çizen Bulaç, toplumsal koşullara dayanan analiz türlerine itiraz etmektedir. Seküler bir tarih ortaya atması nedeniyle antropolojiyi eleştirir. Bu yolla çizilen epistemolojiye de, kaynağını ilahî bir yerden almaması nedeniyle karşı çıkar. Kur'an merkezli bir tarih algısından hareket ederek, ilerlemeci tarihin dinlerin mesajlarını sosyal faktörlere indirgediğini iddia eder:

... İlerlemeci bir tarih görüşünden hareketle değişme kavramını okuma biçimlerinde anahtar bir fenomen konumunda ele alır. Tarihsel ortam ve zamanların çok yönlü ve nitel değişmesi, ilerleme inancının tabîî bir sonucudur. Varlık dünyasında her şey bu genel kurala boyun eğer ve nitel anlamda değişime uğrar. ... Herhangi bir tarihsel zamanda ortayan çıkmış bir din, ortaya çıktığı tarihsel ortamı değiştirmek üzere bir öğreti inşa etmiştir. Onun ebedî ve evrensel gibi görünen mesajlarının tümünü, içinde doğduğu sosyal çevrenin belli başlı faktörlerine indirgemek mümkün. (*BvH-7*, 10-11)

Dinin verili bir bilgi olduğunu, toplumsal koşulların bunu yaratmadığını savunurken, tarihin de doğruluğunu bu dinî bilgiden yola çıkarak alabileceğini öne sürer,

Bulaç. “İslam’ın tarihsel mirasına gelenekselciliği yücelterek bakanlara göre, gelenek mutlak doğru; antropolojik okuma ve modernist yaklaşıma göre ise mutlak yanlıştır” (BvH-7, 10-12) diyerek, İslam içindeki gelenekçileri ve modern tarihçileri karşılaştırır. Her konuda İslam geleneğine değinerek bir özeleştirisi yaptığı gibi, burada da her iki tutuma da karşı olduğunu açıkça belirtir. İnsanın aktif rolüne de, değişim konusunda değer verir: “Din mi dünyayı değiştirecek, yoksa dünya mı dini? Tutum alış şekline göre, dini de dünyayı da değiştirme özgürlüğüne sahip varlık, aktif özne durumunda olan insandır” (BvH-7, 12). Kuran’a, içtihadı, sonra da cihat ruhuna dönmek gerektiğini söyledikten sonra (BvH-7, 16) tarih anlayışını, Batılı tarih algısına karşı durarak insan ve Kur’an merkezli bir şekilde yeniden kurmaya çalışır.

Ömer Çelik ise aynı doğrultuda şunları söyler:

Abdülaziz Düri ilginç bir anekdot olarak çağın başındaki İslam tarihçilerinin pek çoğunun Almanya’da eğitim görmesinden dolayı ilerlemeci tarih anlayışını İslam tarihçiliğine taşıdıklarını söyler. Böylece İslam düşüncesinin gelecekte modern dünya kulvarına geçmesi için gereken meşruiyet, tarihin, ilerleme idesine uygun okunması yoluyla oluşturulmuştur. Kur’an hükümlerinin tarihselliği tartışmasında bu açıkça görülür. Tarihsellik modernist ulema tarafında hükmün illet ile maksat arasındaki durumundan çok, illet ile kültür arasındaki ‘bağımlılığın’ gönderme için kullanılmıştır. Antropolojik okumanın benimsenmesinde, insanı hükmün verdiği ilahi düzeyine konumunda bir bakış yeterliliğine kavuşturma hamlesi vardır. (BvH-7, 31)

Bulaç gibi antropolojik okumaya karşı çıkan Çelik, tarihselciliğe ve özellikle Batı’da eğitim gören İslam tarihçilerinin, İslam tarihini yeniden kurgulayarak ilerlemeci bir tarihe dönüştürmesine itiraz eder. Hatta öyle ki, bu İslam tarihçileri, ayetlerin hangilerinin tarihsel, hangilerinin evrensel olduğunu tespit ederek, bazı ayetlerin hükümlerinin sadece o dönem için geçerli olduğunu, tarihsel olduğu için bugün geçerli

olmadığını iddia eder hale gelmişlerdir. Bu da elbette Çelik ve Bulaç'ın bakış açısına göre tamamen yanlıştır.

Tarih meselesinde, Çelik ve Bulaç'ın tutumunda modernite eleştirisindeki tavırlarından biraz farklı olarak, daha çok İslam'ın kendi içindeki tartışmalara yönelik eleştiriler görülmektedir. Her ne kadar ilerlemeci tarih anlayışına daha önce getirilmiş eleştirileri yineleyerek geç kalmış bir hesaplasmaya giriyor olsalar da, İslam dünyasında güncel bir tartışma sürdürmüşlerdir. Ayrıca, modernitenin tarih anlayışına getirilen alternatif, modern tarih bilimine yönelik radikal bir değişimi öngörmektedir. Günümüzdeki tarih yazımını bir kenara koyarak, teoloji kaynaklı bir anlayışın hakimiyetini öneren *Bilgi ve Hikmet*, bu konuda ütöpik bir alternatif ileri sürmekte, Medine Vesikası tartışmasındaki gerçekçiliğini yitirmektedir.

2.6. Moderniteyle Yüzleşme – VI: İslam’ın Kategorileri ve Siyasal İslam

Derginin onuncu sayısında İslam’ın kategorik ayrımlarına itirazlar söz konusudur. Yine aynı zamanda bir özeleştirici de getirilmektedir. İslam’ın müslümanlar tarafından algılanma sorunu konu edilir. Ali Bulaç, “İslamiyet’i çeşitli ölçütlerden hareketle kategorize etme teşebbüslerinin çöken modernlik karşısında naif de olsa diğer kültür ve gelenekler yanında İslam dünyasının ... meydan okuyuşa geçmesiyle yakından bir ilgisi vardır” (BvH-10, 8) diyerek moderniteye karşı duruşun en net örneğini dünya çapında İslam’ın sergilediğini öne sürer. Daha sonra Ömer Çelik ile birlikte İslam’ı kategorilere ayıran birçok görüşü eleştirirler. Bulaç, Siyasal İslam ve Kültürel İslam ayrımına karşı çıkmamakla birlikte, bu fenomeni “Resmî İslam” ve “Sivil İslam” olarak adlandırmayı tercih eder (BvH-10, 13). Oliver Roy’un İslam’ı bir din, bir de siyasal ideoloji şeklinde ayırarak ortaya koyduğu karşıtlığa itiraz eden Bulaç, Yüksek İslam ve Halk İslamı şeklinde Ernest Gellner’in koyduğu bir karşıtlığa da tereddütle yaklaşır (BvH-10, 14). Ömer Çelik de, Ümmî İslam veya Kitabî İslam (BvH-10, 15) sözünü son öneri olarak ortaya koyan Bulaç gibi “Yüksek İslam ve Halk İslamı gibi ayrımlar”a (BvH-10, 19) karşı çıkar. Bunların bugün hükmü geçmiş kavramlar olduğunu, anlamı kalmadığını öne sürer (BvH-10, 23).

Bütün bunlardan sonra, adlandırma probleminden daha önemli olan siyasal İslam meselesini incelemek gerekmektedir. Bulaç’ın sözleri ile başlarsak;

Siyasal İslam bir tanımlama. Bunu batılı İslâmologlar yapıyor. Amaç bir varoluş mücadelesi içinde olan bütün İslami akımlara belli bir tanım çerçevesinde belli davranışları empoze etmek. Kısacası, onlar İslamiyet’i ve İslami akımları nasıl algılıyorlarsa, bizlerin de onlar gibi kendimizi algılamamızı istiyorlar. Belki

oryantalizmin sadece İslami politik hareketlere uygulanan yeni bir versiyonu. (Coşkun 87)

diyen Bulaç, açık bir şekilde bu tabirin kullanımına karşı çıkmaktadır.

Ömer Çelik, Emeviler ve Abbasilerden Osmanlı ulemasına kadar teoloji ve siyaset ilişkisini irdeledikten, sonra günümüze gelir. Bugünkü akımlar arasında radikalizm ve fundamentalizm ayrımını yapar ve “Radikalizm ile Fundamentalizm arasında İslam dünyasında bir ayrım gözetmenin zorunlu olduğunu” (*BvH-12*, 13) belirtir. Radikal İslam’ın ilk kaynaklarla hesaplaşarak onu dönüştürme amacı güttüğünü, fundamentalist yaklaşımın ise “ilk kaynakların ilk yorumlarına dönüş” olduğunu, yani sorunları güncelleştirmediğini söyler.

Neşet Toku, fundamentalizmin hıristiyanlığa, 19. yüzyılda dinî bir Protestan harekete ait bir kavram olduğunu (*BvH-12*, 14) belirtirken, aynı şeylerin İslam dünyasında da gözlemlendiğini (*BvH-12*, 17) teslim eder. Fakat, “İslam dünyasında fundamentalist diye nitelendirilen hareketler”in, “dinî protesto mahiyetinden ziyade Batı sömürgeciliğine veya Batı yanlısı yerli iktidarlara karşı siyasal bir tepki mahiyeti” taşıdığını söyleyerek İslam dünyasındaki farkı ortaya koyar. Kadir Canatan da aynı şekilde fundamentalizmin Batı’da ortaya çıkan bir hareket olduğunu (*BvH-12*, 49) belirterek bu hareketin uzun bir tarihini verir. Neticede, bütün İslamcı entelektüeller aynı noktada buluşarak, İslamî hareketlerin protest bir kimliği olmadığını öne sürerler.

Ali Bulaç, İslamcılığın yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan “modern bir kategori” olduğunu söylerken, ‘Siyasal İslam’ın da müslümanların modern dünyaya verdiği cevap olduğunu ifade eder (Kul, *BvH-12*, 94).

1950’lere kadar İslâmcılık daha çok Batı’ya bir cevaptı, modernliğe değil. Bu cevabı da bilimle, teknolojiyle, ve askerî güç temerküzüyle vermeye çalışıyordu. Özellikle 1970’lerden sonra, daha epistemolojik, daha ontolojik bir düzeyde İslam bir paradigmaya bir paradigmayla cevap vermeye çalışıyor. (Kul, *BvH-12*, 94)

Bu noktada Bulaç, üç ayrı İslam tanımlar: Siyasal İslam, Kültürel İslam ve Sosyal İslam. Sosyal İslam olarak tanımladığı akım, halkın yüzyıllardır içinde yaşadığı geleneksel yapıdır (Kul, *BvH-12*, 95). Kültürel İslam ise, 1970’lerden sonra geliştiğini söylediği entelektüel yapıya işaret eder. Yani, tam olarak *Bilgi ve Hikmet*’in ortaya koyduğu İslamî düşünce biçimini Kültürel İslam olarak tanımlar ve “kültürel İslâm entelektüel düzeyde bir meydan okumadır” diyerek bunun misyoner tarafına dikkat çeker. İçinde bulunduğu akımı ayrıntılı olarak tasvir eder Bulaç:

Geniş ölçüde ilgi alanı epistemolojidir, yeni bir âlem tasavvuru öngörür, Allah’ın birliği fikrî esasına göre yeni bir dünya tasavvuruna dayanır. Dolayısıyla epistemolojiyle ilgilenen, psikolojiyle ilgilenen, daha kültürel, daha entelektüel, daha bilimsel bir harekettir ve Türkiye’de de bu güçlüdür ... Bunların ilgi alanları daha çok kültürel faaliyetlerdir, siyasetle ilgileri teorik düzeydedir, aktif siyasetle pek ilgileri yoktur. (Kul, *BvH-12*, 95)

Yalnızca *Bilgi ve Hikmet* bağlamında düşünürsek, entelektüel İslamcılarının aktif siyasetle pek ilgilerinin olmadığını söylemek mümkündür. Ancak, bu derginin daha önceki bölümlerde bahsedilen birtakım yazarları (sözelimi Şükrü Karatepe, Ömer Çelik, Ömer Dinçer) bizzat siyasetin en belirleyici noktalarında görev almıştır. Bunların dışında, dergi çıkaran, vakıflarda yer alan, faaliyetlere katılan diğer entelektüel İslamcılar da, güncel siyaset konusunda müslümanların kanaat önderliğini

üstlenmişlerdir (sözelimi, Abdurrahman Dilipak, Yusuf Kaplan). Bu nedenle bu iddia sorun taşımaktadır.

Bulaç, İslam'ın siyasetten ayrı tutulamayacağını belirtirken, İslam'ın "dünyevî hayatı da düzenleme iddiasında olan bir din" olması nedeniyle bunun kaçınılmazlığına işaret eder. İkinci neden olarak da, "içinde yaşadığımız konjonktür"ü örnek vererek, müslüman dünyaya karşı siyasal bir saldırı olmasını, paylaşım ve adalet konusunda Batı'nın müslümanlara haksızlıkta bulunmasını gösterir, Bulaç (Kul, *BvH*-12, 96). Aynı zamanda, laik sistemin uygulamalarında din ve dünya hayatının ayrı tutulmasının siyasal İslam'ı kışkırttığını, "normal bir müslüman"ın "çok doğal olarak" buna tepki gösterdiğini iddia eder. Aslında, güncel siyasete değinerek, Kemalist devletçiliğin bu tepkiye neden olduğunu ima etmektedir.

Sonuç

Genel değerlendirme olarak, *Bilgi ve Hikmet*'te bu çağın okuyucusuna ve entelektüeline en iyi hitap eden yazarın Ali Bulaç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ömer Çelik ise, daha önce belirtildiği gibi, entelektüelizmden sıyrılmadığı için bazı noktalarda söylediklerini yeterince açamaz, kavramlarla yoğunlaşan yazıları zaman zaman anlaşılmaz hale gelir. Düşüncelerini açmak için, belki de yeni bir şeyler söylemek için “entelektüel risk” alan Çelik, yazdıklarının bağlamını netleştiremez. Abdurrahman Arslan'ın, altıncı sayı itibarıyla dergide yazmayı bırakması, her ne kadar özel veya farklı nedenlere dayanması muhtemel ise de, derginin genel karakteri açısından son derece manidardır. Arslan, temel olarak, gelenekçi tavrına istinaden Bulaç'ın bugünkü algıyla geçmişi yeniden tanımlamasına karşı görünmektedir. Sanki altıncı sayıya kadar söyleyeceğini söyleyip sahneden çekilmiş gibidir. Bulaç ve Çelik'e nazaran bugünü daha şiddetle reddeder, bugünle daha az barışıktır ve daha az uzlaşmacı bir tavır sergilemektedir. Tam da bu nedenle, *Bilgi ve Hikmet* dergisinin “bugünden bakarak geçmişi yeniden yorumlama”, “geçmişi bugün yeniden diriltme” ve “geleneği retrospektif bir okumayla yeniden kurma” projesine dair çok fazla söyleyeceği bir şey kalmamaktadır.

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, Bulaç'ın söz konusu uzlaşmacı tavrının dinden ve müslümanlıktan bağımsız olmamasıdır. Mevlana'nın pergel metaforuyla anlattığı “müslüman tanımlama”sına uyduğunu söyleyebiliriz. Merkezde İslam, çevrede ise diğer fikirlerin İslam ile etkileşimi olarak özetleyebiliriz. Yani, bir ayağı sabitlenmiş halde İslam'da dururken, diğer ayağı dünyanın diğer bütün

durumlarını gezer. Bulaç, moderniteyi, çağı, yaşadığı zamanı, genel olarak içinde bulunduğu durumu kabullenen bir haldedir. Bütün bunları verili olarak alır ve bu verili durumdan çıkarak bir yenilik, dönüşüm arayışına girmeyi önerir. Arslan ise, içinde bulunduğumuz durumun yapaylığına daha çok vurgu yapar. Genel söyleminden yola çıkarak ifade edersek Arslan, yaşadığımız durumun içinden çıkıp, hemen hemen bütün parametrelerinden sıyrılarak bambaşka bir şekilde düşünmemiz gerektiğini öne sürmektedir. Ali Bulaç'ın ise ele aldığı değişik algılar ve hayat biçimleri vardır. Arslan, çözümü tek bir biçime doğru zorlar. Bulaç, diğer biçimleri de katarak, hepsini birden aşmayı önerir; bugünü hesaba katan bir karakter sergiler. Arslan'a göre yüzleşme önce tanımlamayı gerektirdiği için, ancak eşit şartlar altında olabilecektir; Batı, İslam'ı tanımlama önceliğini devretmeden bir yüzleşme söz konusu olamaz. Otantikliğe, geleneğe Bulaç'tan daha çok sahip çıkar ve Batı modernizminin İslam geleneğinde yapacağı olumsuz etkileri geçmiş yüzyıllardaki deneyimlerden yola çıkarak tespit eder. Bu nedenle İslam'ın aslında böyle bir uzlaşma zemini olamayacağını, modernite ile çok farklı iki dünya anlayışı olduğunu anlatmaya çalışır. Bulaç da bazı yerlerde bu görüşe çok yakındır, hatta hemen hemen aynı şeyleri söyler. Ancak, söylediği şey ile yaptığı şey aynı değildir. Bir benzetme ile ifade edersek, Arslan pergelin sabit ayağında durmakta ısrar ederken, Bulaç diğer ayağında durarak etraftan dolaşır. Abdurrahman Arslan'a hak verdiği noktalar çoktur. Bulaç da otantik olana değer verir, ilk kaynaklara kadar giderek açıklamalarda bulunur, çeşitli olumsuzlamalara yer verir. Gelgelelim Bulaç, kullandığı entelektüel dil ve kavramlar, bu dergiyi çıkarma çabası, irdelemeci ve münazaracı yönü, çok yönlü düşünerek aldığı konum ile farklılaşmaktadır. Arslan için doğru bellidir ve yapılacak şey nettir. Abdurrahman Arslan'ın söylediklerinin hepsine Ali Bulaç da katılır, fakat bunların üzerine bir de "ama" ekleyerek sözüne devam ediyor gibidir. Dolayısıyla,

derginin beşinci sayısından sonra yazmayı bırakan Arslan'ın fikirleri, her ne kadar Bulaç için tamamen geçerli ve doğru ise de, devam eden sayıların bu “ama” bağlacının devamı olduğunu söyleyebiliriz.

Bilgi ve Hikmet'te karşımıza çıkan en problemlili bakış, tek boyutlu bir moderniteye işaret edilerek bunun empoze edilmiş bir sistem olarak değerlendirilmesidir. Moderniteyle *tek yönlü* bir ilişkiden söz etmek oldukça sorunludur. Yazarlar, Batılı kaynakların Aydınlanma eleştirisinden pek öteye gitmeyen, hatta standart bir modernite algısı üzerinden eleştirilerini yürütürler. Bu tek boyutlu moderniteyi, kimlik, birey, devlet, din gibi birçok açıdan ele alarak; yaşayış biçimi itibariyle tamamen geleneksel, modern değerleri benimsememiş, modernitenin erişemediği farklı yerlerdeki değişik kültürel yapıları göz ardı etmektedirler. Modern olmayan ancak modern sistem içinde yaşamını sürdüren insanlar olabileceği gibi, başka türlü modernlik biçimlerinin de yaşanabildiğini hesaba katmazlar. Bir tür sisteme maruz kalan insanlar, hem o sistemi, hem kendilerini yeniden düşünür ve değiştirirler. Üstelik, bu sistemin dayatmacı bir karakteri olsa dahi, sistemle maruz kalanlar arasında iki yönlü, dahası çok boyutlu bir ilişki biçiminin olduğu kesindir. *Bilgi ve Hikmet* yazarları, bu durumun farkında olsalar bile, bunun üzerine düşünmemişlerdir. Moderniteyi bazen belli bir periyot olarak ele alırken, bazen de düşünsel bir arkaplan olarak değerlendirmişlerdir.

Yine buna bağlı olarak, diğer problemlili nokta da moderniteye ve getirdiklerine karşı *mesafeli* duruştur. Bu mesafenin ne kadar gerçekçi olduğu tartışmalıdır. Tanzimat döneminden beri net olarak yeni bir değerler sistemine eklemlenmeye çalışan bir toplum, cumhuriyet döneminde bu gayreti en uç noktasına kadar götürüp, daha sonra

kararlı bir biçimde Avrupa Birliği'ni kendine hedef belirleyip halen bu tutumda ısrar ederken, Batı değerleriyle nasıl bu derece mesafeli olabilir? Aslında burada, dergideki yazarların modernleşmeyi çoğunlukla Batı üzerinden okumalarından kaynaklanan bir sorun bulunmaktadır. Osmanlı modernleşmesini yeterince işlemeyen *Bilgi ve Hikmet*, güncel siyasetten söz etmeme adına, Türkiye modernleşmesine neredeyse hiç değinmez. Zaten özellikle farklı biçimde ortaya çıkan, yazarların da içinde yaşamakta olduğu Türkiye modernleşmesi, bir de kapsam dışı bırakıldığında, belli bir dönemin Batılı modernite anlayışına hapsolmek kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu durum, tam anlamıyla *geç kalmış* bir hesaplaşmadır. Bu geç kalmışlık, sonuç olarak Batılı düşünce sistemlerine karşı yeni bir eleştiri imkanı tanımamaktadır.

Türkiye'de İslamcılığın algılanış biçimi ve çeşitli kutuplaşmaları da hesaba katarak daha derine inersek, Ali Bulaç başta olmak üzere İslamcı entelektüellerin asıl hesaplaşması Türkiye'deki geleneksel devlet yapısı ile olmuştur. *Bilgi ve Hikmet*'teki tartışmalarda süregiden bir tema olan "Batı", biraz da bu nedenle tek boyutlu olarak ele alınmıştır. Genel olarak Türkiye'de Batı medeniyetine yakın olan muktedir tarafın İslamcıları baskı altına aldığını düşünen Bulaç ve arkadaşları, doğrudan Türkiye'deki algıdan bahsetmemeyi tercih ederek zaman zaman Batılı düşünce sistemini abartılı bir biçimde tanımlamıştır. Birtakım totaliter uygulamalara dikkat çekmek amacıyla kodlarla konuşmak zorunda kaldıkları söylenebilir. Tanıl Bora'nın Ahmet Çiğdem'den aktararak belirttiği gibi, "... Bulaç'ın söylemi, Batılı/modern kavramsal çerçeveyi onun tarihsel/toplumsal arka planından soyutlar" (266). Bu soyutlamanın nedenleri arasında, açık konuşma korkusunun da olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.

Bilgi ve Hikmet'te süregiden tartışmalarda, aralarına “*versus*” koyabileceğimiz ikiliklerin sayısı, neredeyse dünyadaki farklı modernlik biçimlerinin sayısına denk düşmektedir. Bu ikili karşıtlıklarla yaratılan genel hava, İslam’ın da ideolojik bir karşı duruş olduğu izlenimini vermektedir. Sanki modern ulus devletin ideolojik yapısının karşısına, yeni bir ideoloji sunmaktadırlar. Söz konusu karşıtlıkların temel dinamiğini Batı metafiziğinden aldıklarını, Batı’nın da halihazırda kendini diğer sistemleri ötekileştirerek tanımladığını hatırlatmakta yarar vardır. Aynı zamanda, postmodernist eleştirinin imkanlarını kullansalar da, bu ikili karşıtlıklar nedeniyle bu imkanların sağladığı açılımları yeterince iyi değerlendirdikleri söylenemez.

Yazılarında çoğunlukla otoriter bir ton sezilen *Bilgi ve Hikmet* yazarları, geleneği retrospektif bir okumayla yeniden kurmaktadırlar. Ali Bulaç ve daha çok da Abdurrahman Arslan, gelenekten bahsederken şu an yaygın biçimde sürmekte olan güçlü bir geleneği işaret etmez. Bahsettikleri “ideal gelenek” mevcudiyetini korumamaktadır. Bu anakronik gelenek diriltme projesinin gerçekçiliğinden bahsetmek oldukça zordur. Özellikle Bulaç ve Arslan’ın yazılarında, her daim bir “onlar” genellemesine rastlamaktayız. “Böyle düşünenler,” “böyle yapanlar” biçiminde bir grup insan tanımlayarak, ya da daha ileri gidip İslam dışı bütün unsurları *kötücül* bir “onlar” kategorisi altında toplayarak genellemeci ve ötekileştirici diyebileceğimiz bir tavır takınırlar. Ayrıca, ortaya konan ikili karşıtlıklar ve *kötücül* Batı vurguları, moderniteye karşı olduklarından dolayı, bugünün şartları nedeniyle geleneğe dönmek istedikleri izlenimini uyandırmaktadır. Arzu edilen gelenek, bizihi “iyi” olduğu için değil, moderniteye bir cevap vermek için arzu ediliyor gibidir. Projenin gerçeklikten uzak olması, ortada bir hesaplaşma olması nedeniyle çaresizce geleneğe sarılmak zorunda

kaldıklarını hissettirmektedir. Bu noktada öne sürdükleri İslam, sürekli çözüm arayan, cevap üreten bir İslam'a dönüşmektedir. İslam'ın böyle bir karakteri olup olmadığı ise tartışmaya açıktır.

Bilgi ve Hikmet, genel yapısı itibarıyla bir özeleştiri niteliği de taşımaktadır. Fakat burada özeleştiri, İslam geleneğini yanlış anladığı, bakışında sorunlar olduğu düşünülen akımlar veya kişiler üzerinden gitmektedir. Bulaç ve arkadaşları, kendi bakış açılarının hesabını vermezler; kendilerini masaya yatırmazlar. Bu yönüyle de bu proje refleksif bir karakter taşımamaktadır. Kendilerini entelekt alanında tanımlayan yazarlar, büyük oranda akıl vasıtasıyla iletişim kurulan bu alanda, imanı önplana koyarak yarıya bir adım geriden başlamışlardır.

Özeleştiri niteliğinin yanı sıra, bir alternatif olma gayreti de genel yapıda görülmektedir. Çatışma bağlamında ele aldıkları Batılı kavramları mümkün olduğunca yeniden tartışmaya açarak, bunlara yeni bir bakış açısı getirmeye çalışırlar. Yeni bir kavram ortaya atmayan *Bilgi ve Hikmet*'in, mevcut kavramları yeniden tanımlamayı başardığı söylenebilir; örneğin Geleneksel İslam, fundamentalizmin İslamî yorumu gibi. İnsanî birikimlere, “*humanities*” alanına değer vererek, Vahiy eksenli tartışmalar yürüten yazarlar, daha çok antitez üretirler.

Pozitif bir tez olarak ortaya koydukları Medine Vesikası, *Bilgi ve Hikmet*'in en önemli yanıdır. “Geleneksel yorumda İslâmcılık modernite öncesine denk düştüğü için, İslamcılığın postmodernizm ile sahip olduğu ortak özellikler” nedeniyle benzerlik göstermediğini, bunun da ötesinde yeni bir kimlik siyaseti üretmesi bakımından da

benzeştiğini söyleyen Gülalp (156), postmodernizmin “içerdiği inançsızlık ve nihilizm dolayısıyla,” modernizme “alternatif bir siyasi proje” (157) oluşturmadığını öne sürer. Oysa Gülalp’e göre, İslamcılık “alternatif bir ideoloji” üreterek postmodernizmden daha etkili olmuştur (157). 1990 sonrası İslâmıcı hareketleri ve entelektüel alanda ortaya atılan Medine Vesikası tartışmasını bu anlamda değerlendirmek mümkündür. Her şeye rağmen *Bilgi ve Hikmet*, entelektüel İslam’ın kültürel iletişim araçları arasında çok önemli açılımlar sağlamış, belli tartışmaların vülger siyasî bir biçim almadan da yapılabileceğini göstererek göz önüne çıkan ilk örnek olmuştur. Genelde kendi tartışmalarını kendi aralarında yürüten, veyahut Aydınlanmacı kesimle kısır çatışmalara giren İslamcı aydınlar, *Bilgi ve Hikmet* ile akademik bir zeminde farklı üsluplarla daha çok görünür hale gelmiştir.

Bu çalışmanın sosyal bilimlere katkısı, gelecekte benzer çalışmaların yapılma ihtimalini artırmak olacaktır. Bugün siyasetin belirleyici aktörleri arasında yer alan, hatta cumhurbaşkanlığına aday gösterilmek istenen İslamcı aydınların düşünce dünyalarını irdelemek, tezlerini gözden geçirmek daha da önem kazanmıştır. *Bilgi ve Hikmet*’in genel karakterini ortaya koymaya çalışan bu incelemenin ilerideki açılımlarında, dergide yapılan kimlik siyaseti veya derginin postmodernist eleştirisiyle benzeşen ve ayrışan noktaları merkeze alınarak yeni değerlendirmeler yapılabilir. İslamcı çevrenin çok önemli kültür taşıyıcıları olan diğer dergiler de, farklı açılardan, farklı yöntemlerle, değişik bakış açılarıyla analiz edilmeye muhtaçtır.

Kaynakça

Abu-Rabi, İbrahim M., ed. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic*

Thought. New York: Blackwell Publishing Limited, 2006.

Ak, Mehmet Akif. "Muasırlaşmaktan Modernleşmeye." *Bilgi ve Hikmet* 1 (1993): 41-49.

---, "Türk Laisizmi'nin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler." *Bilgi ve Hikmet* 11

(1995): 43-51.

Akçay, Ahmet Sait. "Popüler Türk Edebiyatında İslamî Romantizm." Yazardan alınan e-posta. 2 Nisan 2007.

---, *Bellekteki Huriler*. İstanbul: Selis Yayınları, 2006.

Aktaş, Cihan. *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

Aktaş, Ümit. "Tarihin Anlamı ve Modernizm." *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995): 92-103.

Aktay, Yasin. "İslâm Ahlakı ve Modernliğin Ruhu." *Bilgi ve Hikmet* 2 (1993): 57-65.

Alatlı, Alev. *Aydınlanma Değil, Merhamet!*. İstanbul: Everest Yayınları, 2004.

Aras, Ahya. "Hasan Hanefi Ne Dedi?" *İktibas* 280 (2002). 8 Mayıs 2007

<<http://www.iktibas.info/dergi/nisan/dusunce.htm>>.

Arslan, Abdurrahman. "Abdurrahman Arslan ile Modernlik Üzerine." *Bilge Adam* 4.15-

16 (2007): 17-22.

---, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek." *Bilgi ve Hikmet* 1 (1993): 25-40.

---, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı." *Bilgi ve Hikmet* 2 (1993): 3-17.

---, "Geleceğin Kurgulanımı veya Bir Kurgunun Geleceği." *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994):

14-20.

---, "Peygamber Ümmeti'nden Ulus'un Devletine." *Bilgi ve Hikmet* 3 (1993): 16-30.

---, "İnsan ya da Aklın Kimliği." *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993): 3-8.

“Askerden çok sert çıkış.” *Radikal Gazetesi*, (28 Nisan 2007). 28 Nisan 2007

<<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219720>>.

Baban, Feyzi. “Community, Citizenship and Identity in Turkey.” *Trent International*

Political Economy Center. Working Papers, 2004.

<<http://www.trentu.ca/tipec/4baban4.pdf>>.

“Başbakanlık Müsteşarı Prof. Dr. Ömer Dinçer'in, 1995 yılında ‘Bilgi ve Hikmet’

dergisinde yayımlanan konuşması hakkında Ankara Üniversitesi Senatosu'nun

Açıklaması.” Toplantı Sayısı: 255. Karar Sayısı: 1943. Ankara Üniversitesi, (30

Aralık 2003). 27 Mayıs 2003

<<http://www.ankara.edu.tr/yazicidostu.php?yad=1707>>.

Behiştî, Muhammed Hüseyin. *Bilmek*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.

Bilici, Mücahit. “İki Türkiye ve Cumhurbaşkanlığı Seçimi.” *Yeni Şafak*. (22 Nisan

2007). 22 Nisan 2007

<<http://www.yenisafak.com.tr/yorum/?t=22.04.2007&q=1&c=12&i=36163&İki/Türkiye/ve/Cumhurbaşkanlığı/seçimi>>.

Bora, Tanıl. “Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi.”

Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık. Ed. Tanıl Bora ve

Murat Gültekingil. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002. 251-268.

Bostan, Fatma Ünsal ve Ertan Özensel. “Ali Bulaç.” *Modern Türkiye’de Siyasî*

Düşünce: İslâmcılık. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. 2. bs. İstanbul:

İletişim Yayınları, 2002. 736-757.

Bulaç, Ali. “Bir Arada Yaşamın Mümkün Projesi: Medine Vesikası.” *Bilgi ve Hikmet*

5 (1994): 3-15.

---, “İslam Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek.” *Bilgi ve Hikmet* 1 (1993): 3-24.

- , "Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Moderniteyi Aşmaya." *Bilgi ve Hikmet* 8 (1994): 3-25.
- , "Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş." *Bilgi ve Hikmet* 2 (1993): 19-34.
- , "'Din Dışı'nın Seküler Sitesinden 'ed-Din'in Sahici Dünyasına.'" *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994): 3-13.
- , "İslâm ve Gelenek." *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995): 4-21.
- , "Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği." *Bilgi ve Hikmet* 3 (1993): 3-15.
- , "Din, Devlet ve Siyaset." *Bilgi ve Hikmet* 11 (1995): 6-13.
- , "Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefs ve Kimlikler." *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993): 24-46.
- , "İslam'ı ve Tarihini Okuma Biçimi." *Bilgi ve Hikmet* 7 (1994): 3-16.
- , "Kitabî İslâm-Ümmî İslâm ya da Ümmet'in Kitab'a Dönüşü." *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995): 4-17.
- Canatan, Kadir. "Kapitalizm, Protestanlık ve İslâm." *Bilgi ve Hikmet* 2 (1993): 35-42.
- , "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)." *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995): 28-39.
- , "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm İslâmcılık." *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995): 49-65.
- Coşkun, Ahmet Hakan. *Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine* İstanbul: Eylül Yayınları, 2001.
- Çelik, Ömer. "Yaşam(an)ın Diyalektiği ve Dinin Sözü." *Bilgi ve Hikmet* 8 (1994): 27-39.
- , "Modern İdrakin Tabîî Hasılası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili." *Bilgi ve Hikmet* 2 (1993): 67-83.

- , “Kadim Hayat Çağrısının Rasyonel Tehdide Eklemlenmesi: Dinler ve Gelecek Tasarımı.” *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994): 21-32.
- , “İslâmcı Gelenek ve Geleneksel İslâm: Perspektivizm ve Kutsallık Dilemması.” *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995): 22-27.
- , “Devletin Modern Doğası: İyi Siyasetten Etkin Siyasete.” *Bilgi ve Hikmet* 3 (1993): 31-41.
- , “İnsanın Modern Kimliği: Evrenselcilik, Irkçılık ve Cinsiyetçilik.” *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993): 9-23.
- , “Beraber Yaşama Sorunu İnsanın Anlam Arayışı ve Siyasal Otorite.” *Bilgi ve Hikmet* 5 (1994): 16-32.
- , “Dinî Bilgi, Dinî Fenomen ve İslâm’ın Kategorikleş(tiril)mesi.” *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995): 18-25.
- , “Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslâm.” *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995): 8-13.
- Çiğdem, Ahmet. “İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar.” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002. 26-33.
- Davudoğlu, Ahmet. “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri.” *Bilge Adam* 4.15-16 (2007). 119-137.
- Dinçer, Ömer. “21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm.” *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995): 3-7.
- Gülalp, Haldun. *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Kaplan, Yusuf. "Solun Yeni Soluğu Olarak H/rantizm (?)." *Yeni Şafak*. (26 Ocak 2007).

4 Şubat 2007

<<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/?i=3552&y=YusufKaplan>>.

Kediver, Muhsin. "İslam ve Modernitenin Alışverişi" *Bilge Adam* 4.15-16 (2007): 50-61.

Kentel, Ferhat. "1990'ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller." *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002. 721-781.

Kılıç, Mahmud Erol. "*Ebu'l Hukemâ*": *Hikmet'in Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü*. Yayınlanmamış kitap özeti, 1998.

<<http://www.hermetics.org/hermetik.html>>

Kul, Murat. "'Değişen İslam, Siyaset ve Siyasal İslam' Ali Bulaç, Ali Bayramoğlu, Ali Yaşar Sarıbay." Röp. *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995): 87-100.

Metiner, Mehmet. *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*. İstanbul: Doğan Kitap, 2004.

Özcan, Ahmet. "Müslümanlar Modernleşmeyi Savunmalıdır." *Bilge Adam* 4.15-16 (2007): 23-26.

Özdenören, Rasim. "Müslüman Ahlak versus Liberalizm." *Bilgi ve Hikmet* 3 (1993): 127-135.

Shadid, Anthony. *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*. Oxford: Westview Press, 2006.

Sözen, Edibe. *Söylem*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Toku, Neşet. "Medine Vesikası Post-Modern Bir Sivil Toplum Projesi Olabilir mi?." *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994): 168-172.

---, "'İslâmî Fundamentalizm Mümkün müdür?." *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995): 14-19.

Yıldırım, Ergün. “İslâmî Kimliğin Değişimi ve Kentleşmesi.” *Bilgi ve Hikmet* 4
(1993): 57-60.