

**Ferhat Kentel**

*Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Cilt 6, İslamcılık, İletişim, 2004.*

## **1990’LARIN İSLÂMÎ DÜŞÜNCE DERGİLERİ VE YENİ MÜSLÜMAN ENTELEKTÜELLER : *BİLGİ VE HİKMET, UMRAN, TEZKİRE\****

### **Dinamik bir alan: Dergiler**

Türkiye’de modern zamanlarda İslâmî<sup>1</sup> hareketin gelişimini izlemek için dergiler önemli bir kaynaktır. Uzun bir zaman dilimine yayılan *Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Büyük Doğu, İslam Medeniyeti, Diriliş, Hareket, Düşünce, Maveria, Aylık Dergi, İlim ve Sanat, İslamî Araştırmalar Dergisi, Yönelişler, Dergâh*, daha yakın zamanlarda *Kitap Dergisi, İzlenim, Ülke, Girişim, Değişim, Köprü, Divan, Yarın, Bilgi ve Düşünce*, burada konu edilecek olan *Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire* ve bunların yanısıra yayımlanan başka dergiler İslâmî hareketin sürekliliğine ve entelektüel/siyasal tartışmaların çok geniş bir yelpazede sürmesine katkıda bulunmuşlardır.

Kuşkusuz, bu dergilerden hiç biri yayın hayatına sıfırdan başlamamıştır ancak hiç bir dergi geçmişte yayınlanmış bir derginin tekrarı da değildir. Özellikle, bir dini referans alan İslâmî dergilerin 1400 yıllık bir geleneğin içindeki farklı akımlardan beslendikleri; bu akımları dünyada buldukları zaman ve açığa göre, başvurdukları, edindikleri bilgi türleri ve sahip oldukları tecrübeyle yeniden yorumlayarak, bugüne dair sorular sorup, cevaplar üretmeye çalıştıkları göz önüne alınırsa, bugünkü dergilerde, geçmişteki dergilerden ve tartışmalardan gelen hem izleri, hem de yenilikleri bulmak mümkündür. Bu anlamda, bir dergiden başka bir dergiye sürekliliğe dair izleri bulmak mümkünken, aynı zamanda kapanan dergiler hem bir bir “son”un, hem de bir genişlemenin, bir doğuşun, diyalektik anlamda bir “aşma”nın işareti olarak da nitelendirilebilirler.<sup>2</sup>

Örneğin, 70’li yıllardan beri yayımlanmakta olan *Dergâh* dergisinin 12 Eylül öncesinde, “İslâm sosyalizmi” veya “Anadolu sosyalizmi” temalarının ilk öncülerinden olan Nurettin Topçu ekolü içinde değerlendirilmesi mümkünken, daha sonraları dergide bu tema sürdürülmemiştir. Bugün dergide, daha ziyade, İslâmî düşünce içinde yerli vurgunun ve tasavvufun öne çıkarıldığı söylenebilir. Yasin Aktay’a göre, bu açıdan dergide bir çeşit “epistemolojik kopuştan” söz edilebilir. Ancak aynı dergi, bu kopuşun yanısıra, 12 Eylül döneminde *Aylık Dergi* ve *Maveria* dergilerinde yer alan İslâmî edebiyat ve düşünce içeriğini bugün devralan bir dergi olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan, şiir, hikaye ve edebiyat

---

\* Bu makalenin hazırlık aşamasında görüşlerine başvurduğum ve “yakalayabildiğim” eksikliklerimi tamamlamama yardımcı olan Ali Bulaç, Yasin Aktay ve Yusuf Kaplan’a teşekkürlerimi sunarım. Bu kişilerin referans olarak belirtildiği ve dipnot gösterilmeden yapılan değerlendirmeler ise onlarla yaptığım görüşmelerden elde edilmiştir.

<sup>1</sup> Her ne kadar geçen yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman dünyada yeni bir çıkış yolu olarak formüle edilen ve “İslamcılık” olarak adlandırılan bir akıma gönderme yapsa da, burada incelenen dergiler için, özellikle 80’lerden 28 Şubat 1997’ye kadar daha çok siyasal iktidara yönelik bir harekete gönderme yapan “İslamcı” tanımı yerine, çok daha geniş bir anlama sahip olan “İslâmî” tanımı kullanılacaktır. “İslamcı” tanımının incelenen dergilerdeki çeşitli yazarlar tarafından da kullanılmasına rağmen, farklılıklar içinde yorumlanan farklı bir yaşam tarzını, siyasal bir talebi taşıyan ve özellikle hem 1400 yıllık bir İslâm geleneği ve tarihiyle, hem de modernitenin hikâyesiyle “konuşan” ve bunlarla “düşünümsellik” içinde olan bir hareketin entelektüel seyrinin dar bir sığara indirilmesinin doğru olmayacağını düşünüyorum.

<sup>2</sup> Yasin Aktay, “Siyasal İslâm Anlatısının Sonu”, *Tezkire*, No.17, Ekim/Kasım 2000, s.112.

eleştirilerinin yanısıra, akademisyen veya entelektüellerle yapılan “entelektüel” sohbetlerle diğer birçok dergide de yer alan ortak temaları paylaşmaktadır.

Benzer şekilde, *Girişim* dergisinin kapanmasından sonra *Değişim* dergisinin aynı tarz, üslûp ve kulvarda yayın yaptığı; Dergâh yayınları bünyesinde çıkan *Ülke* dergisinin, gene Nurettin Topçu ekolünden gelen *Hareket* dergisinin izinde, “yerli” ama daha “sol” vurgularla sürdürülmüş bir girişim olduğu söylenebilir. Ya da *Hareket* dergisi içinde yetişmiş yazarlar tarafından 70’li yılların ikinci yarısında çıkarılan ve İslâmî düşüncenin milliyetçilik, sağcılık ve yerelcilik değerlerinden ilk ayrışma denemesi olarak *Düşünce* dergisinin izini, çok daha yeni bir örnek olarak, 90’ların ilk yarısında çıkan *Bilgi ve Hikmet* dergisinde bulmak mümkündür. 1995’te yayın hayatına son veren bu derginin ise aradan 6 sene geçtikten sonra, çeşitlenmiş bir içerikle ve güncel siyasal meseleleri daha çok ön plana koyan *Bilgi ve Düşünce* dergisine bir çeşit referans oluşturduğu eklenebilir.

Bir gelenek içinde devamlılık ve yenilenmenin işaretleri olarak İslâmî eğilimli dergiler, Ali Bulaç’ın deyiimiyle, bir yandan “bilgi üretiminin gerçekleştiği araçlar”, diğer yandan “çekirdek halkada toplanan bir kümeyi, ikinci geniş halkada okuru ve son halkada geniş bir kitleyi eğiten, yetiştiren birer okul, gönüllü, kendinden, sivil mekteplerdir.”<sup>3</sup> Şimdiye kadar böyle bir “mektepler dünyası” olarak, çok sayıda derginin hayat bulması, bunların bir çoğunun kapanması, başka adlarla ve değişerek yeniden çıkması, bazan dergiler arasında çok ciddi ve sert görüş farklılıkların ortaya çıkması, ama aynı zamanda bir çok düzeyde kesişmeler ve birbirleri arasındaki geçişkenlikler, en azından genel olarak İslâmî hareketin ve onun entelektüel tezahürlerinin çok kolaylıkla “kategorize” edilemeyeceğine dair işaretlerdir. Bu, başka bir deyişle, her “kategorizasyonun” kısa bir süre sonra anlamsızlaşma potansiyeli taşıdığı anlamına da gelir.

Dergiler, İslâmî hareketin hem seslendiği, hem de beslendiği tabanın aktif unsurlarıyla diyalog kuran en önemli araçlardır. Bu nedenle, dergileri “okumak” ya da İslâmî düşüncenin izlediği seyiri incelemek, aynı zamanda İslâmî hareketin hangi güzergâhlarda seyrettiğine dair işaretleri de toplamak demektir. Bu işaretler ise daha genel olarak toplumsalın izlediği seyirden bağımsız değildir. Ve mektepler yani dergiler ve hitap ettiği kesimler birbirleriyle etkileşim içinde değişime uğramışlardır ve değişmeye devam etmektedirler.

Her şeyden önce, genel olarak dergilere ve burada söz konusu edilecek olan dergilere ilişkin olarak yapılacak vurgu onların kendi “zamanlarının” dergileri olduğudur ve bu nedenle içinde evrildikleri zamanla ilişkilerine dair kısa bir saptama yararlı olacaktır.

## 90’lı yıllar

90’lı yılların ve bu yıllarda yayınlanan İslâmî dergilerin farkını anlamak için, İslâmî 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 başvuru ve “Batı’dan tekniğin alınması ve İslâmî kültürün korunmasını” amaçlayan “modernist” yaklaşım ya da “uyum”; 2. Otoriter modernleşme karşısında “tasavvufa yönelme” (geri çekilme); 3. 50’li yıllarda “sağcı” siyasetle örtüşme (eklemlenme); 4. 60’lı yılların sonlarında başlayıp, 1979 İran İslâm Devrimi’yle birlikte ivme kazanan, 28 Şubat 1997’ye kadar süren ve modernleşme-batılılaşma modeli

<sup>3</sup> Ali Bulaç, “Çıkarken Birkaç Söz...”, *Bilgi ve Hikmet*, No.1, Kış 1993, s.1.

karşısında “çatışmacı” bir özellik sunan, “modern” devleti ele geçirmeye çalışan, giderek daha görünür olan, bağımsız “modern” siyasal hareket (saflaşma).<sup>4</sup>

Kuşkusuz, her dönemin kendi içinde başka ayrımlar yapmak ve toplumsal değişimin getirdiği farklı dinamikleri göz önüne almak mümkündür; örneğin 70’li yıllarda muhafazakâr bir Orta Anadolu hareketinden bahsetmek mümkünken, kentleşme sürecine bağlı olarak, 80’li yıllardaki farklılaşmadan, giderek kentli bir hareketin özelliklerinin ön plana çıkmasından, hareketin içindeki sınıfsal ayrışmalardan, Milli Görüş-“Selâmetçilik”<sup>5</sup>-Erbakan çizgisinin sembolik öneminin parçalanmasından söz edilebilir. Ayrıca, bu süreç içinde, 12 Eylül 1980 darbesiyle toplumsal muhalefetin ezilmesinde İslâm’ın araçsallaştırılmasına, Milli Görüş’ü savunan politikacıların “bağımsız” söylemlerine rağmen, patronaj-klientelizm mekanizmaları içinde klasik Türk siyasetinin pek farklı olmayan aktörleri olmalarına dikkat çekilebilir.

Ancak hareketin içinde bulunduğumuz son aşamasına gelirken iki büyük olay özellikle vurgulanmalıdır. Bunlardan birincisi 1989’da Berlin Duvarı’nın yıkılmasında sembolleşen “iki kutuplu” dünyanın sona ermesi ve kapitalizme karşı bir adalet arayışı olarak sosyalizmin alternatif carî bir model olmaktan çıkmasıdır. 90’lı yıllarla birlikte, Türkiye’de de Turgut Özal’ın kişiliğinde ve liberal ideolojide sembolleşen bu konjonktür, eşitlik ve adalet arayan toplumsal kesimlerde İslâmî hareketin ivme kazanmasını ve kendine güven duyan bir hareket olmasını sağlamıştır.

İkinci olay ise, çatışmacı siyasal bir kimlik eşliğinde kendine güven duyan İslâmî hareketin 28 Şubat 1997’de devreye sokulan ve “siyasal İslâm’a” karşı sürdürülen savaşla birlikte aldığı darbedir. Bu darbeye birlikte İslâmî hareket, hem çatışmacı özelliğini, hem de kendine duyduğu güveni büyük ölçüde kaybetmiş ve yeni bir aşamaya geçmiştir.

Bu açıdan bakıldığında, 90’lı yıllar İslâmî hareket ve İslâmî dergiler için önemli bir değişime tanıklık etmiştir. İslâmî hareketin 80’li yıllarda ve 1997’ye kadar olan dönemdeki hâkim özelliği, kentleşen çevrenin “kültürel bir cemaat” olarak siyasal katılım arayışı ve Refahiyol Hükümeti pratiğinde somutlaşan “merkezi ele geçirmeye” çalışan siyasal-ideolojik bir hareket olmasıyken, sonraki dönemin entelektüel söyleminde daha çok “kentli Müslümanların” vurgusu hâkimdir. “Müslüman cemaat” fikri ortadan kalkmamış olsa da, bu boyuta “Müslüman birey” boyutu eklenmiştir. Devleti fetih fikri aşınırken, yeni kuşaklarla birlikte, İslâmî hareketin yerini yeniden tanımlama ihtiyacı ön plana çıkmış, entelektüel düzeyde sorgulama-sorgulanma aşamasına geçilmiştir.<sup>6</sup>

1980’li yıllarda İslâmî kesimde ortaya çıkan çok sayıda yayın türü arasında dergiler çok önemli bir yer tutmuştu. Bu dergilerin yönelimlerinde ve içeriklerinde 90’lı yıllara geldiğinde önemli bir kırılma yaşanmıştır. 80’li yıllarda bu dergiler büyük ölçüde, İslâmî hareketin yükselişine ve toplum içinde elde ettiği güce paralel olarak, “İslâmî bir devlet” ya da “İslâmî bir toplum”

<sup>4</sup> Ömer Çelik’e göre, İslâmcılık, başlangıçta Osmanlı’da “devleti kurtarmak” için, İslâm düşüncesini Durkheim’cı anlamda “toplumsal yapıstırıcı” statüsünde kabul ederken, “ilerleyen zamanlarda İslâm’ın politik-ekonomik düzen ve medeniyet projeleri olarak ortaya koyulmuştur. İslâmcılık akımındaki saflaşma, İslâm düşüncesinin, modernleşmeyle ‘cepheden’ hesaplaşmasına bağlı olarak şekil almaya başlamıştır.” “İnsanın Modern Kimliği; Evrenselcilik, Irkçılık ve Cinsiyetçilik”, *Bilgi ve Hikmet*, No.4, Güz 1993, s.23.

<sup>5</sup> “Selâmetçilik” tanımlamasını *Değişim* dergisi yazarlarından, 2002’de *Yarın* dergisini kuranlar arasında yer alan Ahmet Özcan’dan ödünç alıyoruz. “Devlette durarak devlet için düşünen” bu zihniyet için, bkz. A. Özcan, “Selâmetçiliğin trajedisi”, *Yeni Bir Cumhuriyet İçin*, Bakış yay. İstanbul, 1997, s.135-143.

<sup>6</sup> Ali Buluç’a göre, Türkiye’de 1997’den itibaren başlayan bu yeni sorgulama süreci, aynı yıl İran’da da yeni bir kuşağın (Hatemi) iş başına gelmesiyle birlikte gündeme gelen yeni bir süreçle paralellik göstermektedir.

yönünde oluşmakta olan ya da oluşturulmaya çalışılan genel bir projeyi yansıtırken, 90'lı yıllarla birlikte daha çok bir “arayışın” ve “tartışmanın” kanalları olmuşlardır.

Artık, İslâmî hareketin geçmişinde hesaba katılması gereken çok büyük tecrübeler ve cevap vermesi gereken çok daha karmaşık ve büyük sorunlar bulunmaktadır. Müslüman entelektüeller hem ulus-devletlerin sorgulandığı, yeni biçim ve içerik kazandığı küreselleşen dünyayı ve buna paralel olarak, bireyselleşme ve küreselleşme dinamikleri içindeki Türkiye'yi yeniden düşünmek sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır.

### **Toplumda ve dergilerde düşünümsellik**

*Bilgi ve Hikmet, Umran ve Tezkire* dergileri Türkiye'deki İslâmî hareketin düşünce boyutunun geldiği aşamayı gösteren dergilerdir. Bu aşama genel olarak toplumun içinde bulunduğu çoğulluğa ve “düşünümselliğe” (*reflexivity*) işaret etmektedir. Toplumun düşünümselliği Türk modernleşmesinin yarattığı **toplum ve ulus** fikrinde yatan bütünselliği; yukarıdan aşağıya doğru oluşturulan bu kurgulara karşı savunmacı özellikler sunan ve farklılıkları besleyen **cemaat** fikrini ve gene modernleşmenin bir sonucu olarak **bireyselleşme** fikrini ve bunlar arasındaki gerilimli ve besleyici dinamikleri ve bunların bir aradalıklarını içermektedir. Başka bir deyişle, Türkiye toplumu, bu üç boyut arasındaki etkileşimin dinamik sürecidir.

Soğuk savaş dönemi sona ermiş olmasına rağmen, soğuk savaş kültürünün izlerinin, soğuk savaş kimlikleriyle hareket eden siyasal akımlarının (Kemalizm, Selâmetçilik, Milliyetçilik vb.) devam ettiği bir ortamda, incelenen dergilerde belirginleşen yeni dil entelektüel olarak varolan ortalama siyasal dili aşmıştır. Toplumun yaşadığı değişimi artık sadece klasik modernitenin rasyonelitesi içinde anlamak mümkün değildir. Söz konusu olan, üretilen bilginin, eylemin çok yaygın sonuçlar doğurduğu, olanaklarla birlikte risk algılarının da arttığı, bireylerin, grupların ve toplumun kendi üzerine düşünme kapasitelerinin güçlendiği bir durumdur. Bu nedenle daha çok, “düşünümsel modernite”<sup>7</sup> kavramsallaştırması içinde anlaşılabilir toplumda, Müslüman entelektüellerin yaşadıkları ve ürettikleri düşünce de bu fikre uzak değildir. Onların referansları ya da düşüncelerini besleyen hem modern toplum, hem gelenek ve cemaat, hem de bireydir; ve bunların ayrı ayrı yaşadıkları tecrübe, ürettikleri bilgidir.

Toplumdaki farklılaşma dinin yaşanmasında da kendini göstermektedir. Büyük dinsel sistemlerin artık dinsel tecrübenin bireysel ve kollektif boyutlarını bir arada ve kendi kontrollerinde tutamadığı görülmektedir. “Kimliksel” (cemaatin ortak referansları olarak semboller, ritüeller), “kültürel” (bilgi, efsane, doktrin, belli bir dünya görüşü, hafıza), “etik” (değerler, ortak davranış normları) ve “duygusal” (paylaşılan ve “biz” duygusunu yaratan duygu tecrübeleri) boyutlar kendi aralarında çok farklı biçimlerde yeniden bir araya gelebilmekte veya tersine kutupsallaşabilmektedirler.<sup>8</sup> Dinlerin modern dünyada karşılaştıkları bu ayrışma ve yeniden inşa halî İslâm ve İslâmî tezahürler üzerine yapılan çalışmalarda da

<sup>7</sup> “Düşünümsellik” (*reflexivity*) kavramını Ulrich Beck ve Anthony Giddens'tan esinlenerek kullanıyoruz (U. Beck, A. Giddens & Scott Lash (eds), *Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1995). Ancak onların kavrama verdikleri “modernitenin radikalleşmesi” anlamından farklı olarak, düşünümselliğin klasik modernite tarafından ezilen toplumsallıkların da beslendiği ve moderniteyi aşabilecek alternatifleri de taşıdığı bir durum olarak yorumluyoruz. Bu kavramın bir anlamda moderniteden çıkışın imkânsız olduğuna işaret eden “totolojik” niteliğine ilişkin olarak getirilen bir eleştiri için bkz. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslâm – Küreselleşme ve Oryantalizm*, Vadi yay., Ankara, 1996, s.13-20.

<sup>8</sup> Danièle Hervieu-Léger, “La religion de Européens: modernité, religion, sécularisation”, in D. Hervieu-Léger, Grace Davie (eds), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris 1996, s.21.

karşılığını bulmaktadır. Örneğin, Abdullah Laroui'nin "tarih olarak İslâm", "kültür olarak İslâm", "davranış veya ahlak olarak İslâm" ve "iman olarak İslâm"<sup>9</sup> veya Ali Bulaç'ın "politik İslâm", "kültürel İslâm"; "resmi İslâm", "sivil İslâm"<sup>10</sup> ya da Ahmet Çiğdem'in "fundamentalist konum", "kültüralist konum", "moralist konum"<sup>11</sup> şeklindeki tanımları bu ayrışmaya örnek gösterilebilirler.

İslâm'ın yaşanmasındaki bu tür farklılaşma ve ayrışmalar, dergiler için de bir tanımlama / kategorileştirme sorununu beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce, dergileri net olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu durum, Türkiye'de "İslâmî ekollerin" de birbirinden net olarak ayrılamamasıyla açıklanabilir. Örneğin bilginin kaynağını akıl olarak gören Mutezile'den veya Kur'an ve Sünnet'e dönüşü vaz'eden, ayeti yorumlamaktan veya içtihadı girmekten çok, ayet ışığında güncel sorunları anlamaya çaba gösteren saf bir Selefi akımdan da söz etmek çok mümkün değildir.<sup>12</sup> Bu nedenle, belli bir dergide yoğunlaşan bir ekol farklılaşması yerine; farklı eğilim ve ekollerin daha çok içiçe veya yanyana bir şekilde dergilerde karşımıza çıktığını söylemek daha doğrudur.

Öte yandan, "dışarıdan" bakan bu incelemede, dergileri yukarıdakilere benzer şekilde ya da "selefilik / gelenekçilik-yenilikçilik" vb. ayrımlara yerleştirmek ya da aynı dergi içinde bu ayrımların izlerini sürmek ve (bazan kaçınılmaz olsa da) "tanımlama" veya "kategorizasyon" yapmak yerine, "açıklama" yapmaya çalışmak daha anlamlıdır. Bu tür bir çabayla, dergilerde hâkim olan düşünümsellik / karşılıklı konuşma ilişkisi (hem kendi üzerlerine ve aralarında, hem de İslâmî olmayan dışarıyla) ortaya çıkarılabilir. Tanımlamalar ise ancak dergilerin ve bu dergilerde yazan entelektüellerin "birbirlerine göre" olan konumlarını anlamının kolaylaştırılmasına katkıda bulunduğu ölçüde kullanılabilir. Bu çerçevede, güncel siyasete, akademik tartışmalara veya tarihsel birikime; cemaate, Müslüman bireye, geleneğe, moderne veya yenilenmeye, modern veya İslâmî bilgi kaynaklarına daha çok veya daha az vurgu yapan, bunlarla az veya çok etkileşen dergiler veya her dergi içinde belli bir vurguya daha çok sahip olanlar veya olmayanlardan bahsedilebilir. Bu farklı vurgular eşliğinde ortak bir referansa (İslâm dini), çoğu zaman ortak temalara sahip olan dergileri değerlendirebilmek için yapılabilecek en önemli "kategorizasyon" ise "karmaşıklık" ya da "çok boyutluluk"tur.

### **İslâmî bilginin demokratikleşmesi**

Çok boyutlulukla birlikte giden bir unsur, üç dergi için de "şimdiki zaman"ın ön planda olmasıdır. 80'lerin devrimci, eylemci, "siyasal" yönü ön planda olan İslâmî düşünce serüveninin bıraktığı tecrübenin entelektüel sonucu, bir yandan geçmişin "Asr-ı saadet" ütopyasından, diğer yandan geleceğin "İslâmî devlet" ütopyasından çıkış olmuştur. Her üç dergi için de "sorgulama" "siyasal proje"nin önüne geçmiştir. Bununla birlikte, bu değişim, siyasal boyutun yokolduğu anlamına gelmemektedir; siyaset yukarıdan aşağıya inmiştir. Şimdiki zaman içinde "siyasî düşünmek", paradoksal gibi görünse de, hem parçalanmayı derinleştirme riskini göze alarak kendi üzerinde bir sorgulamayı, hem de bütünselliği yeniden

<sup>9</sup> A. Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi yay., Ankara, 1983.

<sup>10</sup> A. Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, Beyan yay., İstanbul, 1992.

<sup>11</sup> A. Çiğdem, "Din, Toplum ve Kamusalılık", *Birikim*, No. 51, Temmuz 1993, s.76-83. Ayrıca, *Bilgi ve Hikmet* dergisinde, İslâm'ın modern toplumdaki tezahürleri üzerine tartışma açan dosya burada örnek verilebilir. "İslâm'ın Kategorik Ayrımları: Yüksek İslâm-Halk İslâm'ı, Popülist İslâm-Elitist İslâm, Siyasal İslâm-Kültürel İslâm", No.10, Bahar 1995.

<sup>12</sup> Bazı "ekol" ayrışmalarından bahsedilecekse, Ali Bulaç'a göre, örneğin Ankara ve Marmara İlahiyat Fakülteleri arasındakine benzer farklılıklara değinilebilir. Bunlardan birincisinin daha "hermenötikçi" bir yöntemle, Kur'an'ın tarihsel bir durum olduğunu, üzerinde yapılacak okumanın değişebileceğini varsayan bir yaklaşıma (*İslâmiyat & Kitabiyat Bülten*) sahip olduğu; Marmara İlahiyat'ın ise daha "gelenekçi" bir konumda olduğu belirtilebilir.

kurmayı içeren bir çabayı taşımaktadır. Bu çaba, bir yandan, iki kutuplu dünyanın sona ermesiyle birlikte anlamların yeniden dağıtılmaya ve yeniden oluşturulmaya başladığı bir zaman diliminde, bütünselliğini kaybeden din algılarının yeniden bir bütün olarak inşa edilme çabası olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan, krize giren aydınlanmacı, pozitivist modernist paradigmanın cevap veremediği anlam arayışına birer “anlam deposu”<sup>13</sup> olarak dinlerin verdiği bir cevabın yansması olarak görülebilir. Başka bir deyişle, “inanma” arayışı ve eylemine paralel olarak hem dindarlaşma, hem de aynı zamanda dinin bütünselliğinin parçalanması, merkezsiz bir yapılaşma, dil ve yeni “dinsellikler” söz konusudur. Din artık ne modern öncesi toplumların bütünselliğini sağlayan anlam dünyasıdır, ne de modernizmin kenara attığı, marjinalleştirdiği, bitmesi beklenen bir inanç sistemidir.

Giderek daha bariz hale gelen modernitenin küreselleşme süreci içinde ve dinselliklerin çoğaldığı bir zaman dilimi içinde, İslâm üzerine yapılan tartışmalar ve üretilen düşünceler de bir yandan bütünsellik ve merkezizet fikrini kaybederken, aynı anda çok yaygın bir satıhta ve farklı alanlarda derinleşebilmekte ve bu tartışmaya katılım alabildiğine demokratikleşebilmektedir. Burada da Türkiye’deki İslâmî hareketin ve onun entelektüel taşıyıcılarının özgüllüğü devreye girmektedir. Esas olarak, dini devletin kontrolü altında tutmak gibi bir kuruluş amacına sahip olmasına rağmen, geleneksel kesimlerin kültürel sermayeleri ve kodları içinde anlam buldukları için büyük rağbet görmüş olan İmam-Hatip liselerinden yetişen kuşaklar başta olmak üzere, moderniteye, geleneğe / cemaate aidiyeti ve bireyselliği bir arada yaşayan kuşaklar İslâmî düşüncenin yenilenmesini sağlamışlardır. Bu yeni kuşaklar, 80’li yıllarda ve 90’lı yılların başlarında, siyasal vurgusu ön planda olan, devleti ele geçirmeye soyunmuş İslâmî hareketin besleyicisi olarak rol oynarken, 90’lı yılların sonlarına doğru, düşünce düzeyinde hareketin dönüşümünü sağlamışlardır.

Bir okul olarak bu dergiler ve önceleri varolan dergilerden beslenen, daha sonra bu dergilere katkıda bulunan, farklı birikim ve çaptaki Müslüman entelektüeller İslâmî hareketin izlediği seyre bağlı olarak, “eklemlenme”, “saflaşma” süreçlerinin ötesine geçmişlerdir. Bu yeni aşamada ise, dergiler saflaşmadan çıkışın sancılarını yansıtmakta; bir yandan saflığı korumaya çalışmakta ya da yeniden inşa etmekte, diğer yandan karmaşıklığın getirdiği zenginliği deneyimlemektedir. Bu nedenle, bu dergileri İslâm’ın entelektüel düzeyde yeniden anlaşılmasında ve tartışılmasında rol oynayan “aktörler” olarak değerlendirmek gerekmektedir.

İslâmî tartışmanın demokratikleşmesi de, bu aktörler tarafından, hem düşünömselliğın, hem de dinselliklerin yükseldiği bir zaman dilimi içinde, “modern” ve “dinî” bilgi tekellerini kırmalarına, bu bilgilere sahip çıkarak, bilgileri birbirleriyle ilişkilendirerek, besleyerek yoğun biçimde kullanmalarına tekabül etmektedir.

Bu entelektüeller iki yönlü bir avantaja sahiptir. Bir yandan, örneğın Ömer Çelik’e göre, Batı düşünce tarihi ve modern kültür hinterlandı içinde yer alan “parçalanmış bir varlık tasavvuru içinde bölünmüş bir bilincin, tek boyutlu hakikat iddiasının imparatorluğunu kurmaya çalışan, beyinlerinin yalnız bir yarı küresini kullanarak hakikat’in tümünü bulmaya uğraşan ve her yerde ‘kutsalın beşerileştirilmesinin’ savaşımını veren” aydınlar<sup>14</sup> karşısında dinî bilgiyi de kullandıkları için; öte yandan, dinî bilgi tekelerini elinde tutan, kutsal metinler hakkında yorum yapma meşruiyetine sahip İslâm âlimleri ya da geleneksel “aydınlar” karşısında şimdiki zamana ve bu dünyaya dair üretilen bilgiye de sahip oldukları için avantajlıdırlar. Başka bir deyişle, çift yönlü işleyen bu bilgi üretimi dergilerin çoğul düşünce platformları olmasını

<sup>13</sup> Danièle Hervieu Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, Paris, 1993 ; Patrick Michel, *Politique et religion, La grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994.

<sup>14</sup> Ö. Çelik, “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, No.1, Kış 1993, s.132-133.

sağlamaktadır. Hem İslâmî bilgilere vakıf, hem de dünyadan (modern bilgidен) kopuk olmayan ve ayrıca siyasal bir duyarlılık taşıyan bu kesimler, “sona erdiği” söylenen<sup>15</sup> İslâmî hareketin aslında yeni bir sıçrama yapmasında aktif rol oynamaktadırlar.

Bilginin çoğullaşması ve demokratikleşmesi aynı zamanda bu yeni nesil entelektüel ve dergilerin “mütevazılığı” da bereberinde getirmektedir. Kuşkusuz, bu tevazuda Türkiye’ye özgü başka bir koşul, Türkiyeli Müslüman entelektüellerde (benzer şekilde İran’da), Arap dünyasından farklı olarak, “din dilini” bilmenin “doğal” olmadığı ve öğrenme ihtiyacına bağlı olarak muazzam bir tercüme hareketinin varlığı vurgulanmalıdır. Tevazuyu besleyen bir başka unsur büyük reel siyasî iddialara soyunan İslâmî hareketin yakın geçmişte yaşadığı tecrübedir. Genel olarak insanlığın, aynı zamanda Müslümanların yaşadığı modern deneyim ve dinsel referansların yeniden okunması / yorumlanması her şeyden önce bu entelektüeller için “bir arada yaşama” sorunsalını gündemde getirmektedir. Üretilen yeni düşüncede, devletin tek başına kimsenin olamayacağı fikri ön plana çıkmaktadır. Bu düşüncede insan ve birey önem kazanmakta; ancak hem sosyal adalete, hem de insanın bölünemeyeceğine yapılan vurguyla, insanı “rasyonel çıkarlar” / “araçsal rasyonalite” çerçevesinde ele alan liberalizmden farklılaşmaktadır.

### **Risk: sekülerleşmek, Protestanlaşmak, “kendi” olmaktan çıkmak**

İslâmî entelektüel düşünce dışarıya, dünyaya açılmakta; bu açılmayla hem insan olarak, hem bilgi olarak “öteki”yle “içiçe geçişler”, en azından “yan yana gelmeler” sağlanmaktadır. Örneğin “emperyal” bir Türkiye fikriyle ve milliyetçilikle içiçe geçen ve Müslümanlar içinde de varolan devlet merkezli düşünen damara karşı, yeni kuşak entelektüeller “cemaati parçalayan” bir etki yapmaktadır. “İslâmî” olmaktan çok sağcı olan bu damara karşı, daha insan merkezli bir yaklaşım, örneğin, Türkiye’de seküler kesimler arasında da devletin otoriter ve homojenleştirici politikaları karşısında “özgürlük” arayışının olduğunu, ya da emperyalist modern Batı’da da “savaş karşıtlarının” olduğunu görmekte ve “ötekinin” genel düşman kategorisine sokulmasını engellemektedir. Dergilerin zenginliğini bu içiçe geçişler sağlamakta; entelektüel faaliyet, bu karşılaşmalarla sadece bilgi üretmekle kalmamakta; aynı zamanda önemli bir tecrübe yaratmaktadır. Ancak “çoğullaşarak” sağlanan bu tecrübe sancısız yaşanmaktan uzaktır.

İslâmî entelektüeller için sorun, modernleşme karşısında İslâmî değişimi sağlayabilmektir. Ancak burada hassas bir denge mevcuttur ve bu çerçevede, iki anahtar kavram modernite ve gelenektir. Moderniteyle, seküler aydınlarla ve bilim dallarıyla olağanüstü bir irtibat, iletişim, hatta yakınlaşma, bir yandan zenginlik getirirken, diğer yandan İslâmî gelenek için ya da İslâm’ın geleneksel yorumu için bir risktir. Ve burada büyük paradoks, *de facto* olarak kendini dayatan, Müslümanların hayatına giren modernleşme karşısında, gene Müslümanların ondört asırlık bir mesajı koruyarak “kendi” olarak kalma zorluğudur. Bu paradoksa bağlı olarak, Müslümanların (ve entelektüellerinin) dillerinin “melezleşmesi” İslâm dilinin oluşturulmasına yönelik bir tehdit olarak görülebilmektedir. Tehdit algısını anlamak zor değildir; karmaşıklaşan bir dünya, dinsellikler ve diller arasında “kimlik” mücadelesi veren ve “saflık” arayan bir hareket için, “kendi” dilini ararken bile melez bir dil kullanılması, bir dergi içinde bile dil

<sup>15</sup> Kuşkusuz bu konudaki en önemli referans Olivier Roy’dır. Bkz. *Siyasal İslâm’ın İflası*, Metis, İstanbul, 1994. Ayrıca bu konuda Yasin Aktay’ın eleştirisi için, “Siyasal İslâm Anlatısının Sonu”, *Tezkire*, No. 17, Ekim/Kasım 2000, s.101-120.

farklılıkları ortaya çıkması ya da somut ve pratik düzen meseleleri Kur’ânî ilkelere göre şekillenmiş bir insan arayışını “bozucu” etki yaratmaktadır.<sup>16</sup>

Bu nedenle, modernite ve gelenek karşılaşması, “sekülerleşme” ve sekülerleşmenin insanda (Müslüman insanda) getirdiği parçalanma riski incelenen bütün dergilerin ortak konuları arasında yer almaktadır.<sup>17</sup> Modernlik ve ona bağlı olarak Protestanlaşma tartışmalarında da hâkim olan vurgu varlığın bölünmesi, hayatın ve bilincin ya da “akleden kalbin” parçalanması üzerinedir. Protestanlık, bir anlamda, modernliğin getirdiği (kamusal-özel, maddî-manevî, akıl-duygu, rasyonel-irrasyonel gibi) ayrışmanın somut tezahürüdür.

Bu bağlamda, İslâm’ın sekülerleşerek kamusal alandan silinerek, sadece bir ritüeller bütünü olarak mabetlere ve özel alana hapsedilmesi; başka bir deyişle, Hıristiyanlıkta olduğu gibi “Protestanlaşarak” uysallaştırılması tehlikesi en önemli tartışma konularından biridir. “Protestanlaştırma” özellikle, İslâm’ın “özne” olarak yeniden tarih sahnesine çıkma potansiyeli karşısında, onu ehlileştirme üzere, küresel kapitalizmin son yıllarda uygulamaya koyduğu bir projedir.

Söz konusu üç dergide de İslâm’ın bir din olarak “Protestanlaşmaya” kapılarının kapalı olduğu; Kur’ân-ı Kerim tahrif edilmemiş olduğu için, “İslâm’ın Protestanlaşması” gibi bir kavramsallaştırmadan bahsedilemeyeceği dile getirilir. Fakat Müslümanların veya “yaşanan” İslâm’ın Protestanlaşma tehlikesiyle karşı karşıya, hatta iç içe olduklarının altı çizilir.<sup>18</sup> Burada söz konusu edilen dergiler ciddi bir paradoksun varlığını göstermektedir; entelektüel İslâmî söylem Protestanlaşmaya direnirken, toplumsal hayatta yaşanan din Protestanlaşmaktadır. Hatta en dindar kesimler (Işıkçılık, Süleymancılık, Nurculuk gibi geleneksel cemaatler) bile İslâm’ı -“Protestan cemaatler” gibi-, millî bir din olarak yorumlamışlar, tabanda sağladıkları ahlâkçı dayanışmayla önemli ticarî atılımları sağlamışlardır.”<sup>19</sup>

Ancak Türkiye koşullarında bir başka paradoks daha ortaya çıkmaktadır. Kapitalist tüketim toplumu ya da modern hayat Müslümanları da ele geçirirken, bu sürecin yanı sıra, otoriter laikçiliğin kamusal alanda İslâmî hayat üzerine getirdiği zorlama ve yasakların tam tersi bir dinamîği beslediği söylenebilir. Başka bir deyişle, otoriter ve militer yöntemler İslâm’ın kamusal hayattan kapitalist tüketim teknolojileriyle çok daha gizli ve “kendiliğinden” yok edilmesi sürecini görünür hale getirmekte ve İslâmî kesimin direnişini beslemektedir.

<sup>16</sup> 1991 sonunda Ali Bulaç’ın *Kitap Dergisi*’nde (“İslâm Totaliter mi?”, No.57, Kasım 1991; “İslâm Niçin Bir Teokrazi Değildir?”, No.58-60, Aralık-Şubat 1992) başlattığı, önce Ahmet İnel tarafından sosyalist *Birikim* dergisine (“Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, No. 37, Mayıs 1992), daha sonra diğer İslâmî dergilere taşınan “Medine Vesikası” bağlamında “çok hukukluluk” tartışmaları bu açıdan anlamlıdır. “Bir arada yaşama” meselesinin -hem de sosyalist entelektüellerle- tartışılmasına en büyük tepkinin kemalist kesimlerin yanı sıra, *Haksöz*, *Yeryüzü* gibi İslâmî kesim dergilerinden gelmesi saflığın bozulmasına ilişkin risk algısına örnek verilebilir.

<sup>17</sup> Protestanlık için ayrıca bkz. *Bilgi ve Hikmet*, “İslâm ve Protestanlık”, No.2, 1993; Ömer Çelik, “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, No.1, s.128-147; Mustafa Aydın, “Dinin Dünyevileşme Sorunu; Protestanlık ve İslâm”, *Bilgi ve Hikmet*, No.2, 43-56; Abdurrahman Arslan, “Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı”, *Bilgi ve Hikmet*, No.2, s.3-17; *Umrân*, “İslâm’ı Protestanlaştırma Projesi- İslâm’ın Kamusal Alandan Tasfiyesi”, No. 96, 2002; *Umrân*’dan, “Tarihi Bir Dönemecin Eşiğinde: İslâm’ın Gelişi ve Protestanlaştırma Tuzağı”, *Umrân*, No.96, 2002, s. 1; Yusuf Kaplan, “İslâm’ın Özne Olarak Yeniden Tarih Sahnesine Çıkışı ve İslâm’ı Protestanlaştırma Projesi”, *Umrân*, No. 96, 2002, s. 26-31; Mustafa Tekin, “‘Protestanlaşma’ Olgusunun İslâm Dünyasındaki Görüngüleri”, *Umrân*, No. 96, 2002, s. 40-47.

<sup>18</sup> Ömer Çelik, “Modern İdrakin Tabîî Hasilası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili – I”, *Bilgi ve Hikmet*, No.2, s.67-83.

<sup>19</sup> Ümit Aktaş, “İslâm Nasıl Anlaşılmalı?”, *Bilgi ve Hikmet*, No.2, 1993, s.137-145.



Dolayısıyla Müslüman entelektüellerin her halükârda dayandıkları bir toplumsallık ve zenginliğine güvendikleri bir düşünce birikimi söz konusudur. Protestanlaşma sorununun aşılması ise bir yanda İslâm'ın geleneğini yeniden okuyarak, tarih ötesi mesajını ve özgünlüğünü; diğer yanda küresel (düşünümsel) konjonktürden üreyen arayışların ve tartışmaların uçlarının birbirine bağlanması ile sağlanmaya çalışılmaktadır. Bir bakıma, incelenen dergilerde yazan entelektüellerin Henri Lefebvre'in parçaları ve kutupları birleştirmeyi amaçlayan “bütünlük” (*totality*) arayışında<sup>20</sup> olduğu gibi, en azından entelektüel arayışlarında insanın bütünleşme arayışını dile getirdikleri söylenebilir.

### **Kutsal metin ve akıl arasında yorum**

Protestanlaşma sorunu, entelektüel, toplumsal ve siyasal bir hareket olarak İslâmî hareketin tüm tarihi boyunca modernizmle girdiği ilişkide söz konusu olduğu gibi, “kutsal metin” (vahy) ve “akıl” arasındaki yorum ilişkisine gelip dayanmaktadır. Her şeyden önce, incelenen dergilerde mesele laik veya resmî ya da hâkim İslâmî söylemlerde dile getirildiği gibi, İslâm'ın “çağdaş değerlerle çatışıp çatışmadığı” ya da “akılcı bir din olup olduğu” şeklinde konmaz.<sup>21</sup> Mesele, modern dünyaya uymak ya da uymamak değil; özgün ve yeni bir cevap vermek ve bunu Kur'ân'la ilişkili olarak yapmaktır.

Yorum sorunun aynı zamanda, en kaba hatlarıyla “gelenekselcilik-yenilikçilik” tartışmalarını da beraberinde getirmektedir. Modern dünyaya cevap vermek, varolan yapıları aşmak için “yenilenme” vazgeçilmeyen bir temadır. Öte yandan, modernitenin ya da postmodernitenin fethi / saldırısı karşısında ise sürekli olarak İslâm'ı referans alarak, “kendine dönüş” ya da “kendini sorgulama” söz konusudur.

“Saflığı korumak” ve “yenilenmek” şeklinde dile getirilebilecek olan bu diyalektik arayış, İslâm'ın kutsal kaynakları (metin) vasıtasıyla mı bugünkü gerçekliğin yorumlanacağı, yoksa gerçeklik ve akıl vasıtasıyla mı metnin yeniden okunacağı arasında yapılacak seçim ya da kurulacak denge üzerine düşünmeyi de beraberinde getirmektedir. Bu düşünce faaliyeti “yorum”, “tefsir” ve giderek daha çok dile getirilen “hermenötik” tartışmaları (başta *Tezkire* olmak üzere) dergilerde geniş ölçüde yer almıştır.<sup>22</sup>

Her şeyden önce, “metin” ve “gerçeklik” ilişkisinde, bunlardan birine önem vermek sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin, bütün tarihselliği ve toplumsallığıyla (kutsal metnin indirildiği) dönem, hiçbir bağlam dikkate alınmadan, günümüze aynen aktarıldığında, bugüne

<sup>20</sup> H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Verso, London, 1991.

<sup>21</sup> Dilaver Demirağ, “Dön baba dönelim ya da Müslümanların sıkıntıları – II”, No. 96, 2002, s.48-54; H.Vicdan Tekin, “Diyamet'in Din Söylemi ya da Başkasının Alanında 'Kaçak' Din İnşası”, *Umrân*, No. 96, 2002, s.69-73.

<sup>22</sup> İçinde Mısır'lı Hasan Hanefî (ya da daha az olmakla birlikte İran'lı Abdülkerim Suruş) gibi son dönemin “modernist” olarak nitelenen önemli entelektüellerinin de yer aldığı çok sayıdaki “tarihsel İslâm-evrensel İslâm”, “vahyin yorumlanması-gerçeklik” tartışmalarına bazı örneklerle işaret edelim: Yasin Aktay, “Anlama, Vahy ve Tarih”, *Tezkire*, No.5, 1993, s. 23-46; Hasan Hanefî, “Günümüzde Kur'ân'ın Çağdaş Bir Tefsir teorisi var mı?”, *Tezkire*, No.5, 1993, s.47-52; Hasan Hanefî, “Aksiyombilimi Olarak 'Hermenötik' –İslâm Örneği”, *Tezkire*, No.11-12, 1997, s.39-56; Ömer Özsoy, “Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar”, *Tezkire*, No.11-12, Aralık 1997, s.69-85; İlhami Güler, “İslâm Toplumunda Tarih Bilinci Neden Zayıf?”, *Tezkire*, No.21, Haziran/Temmuz 2001, s.86-110; “Hasan Hanefî'yle röportaj: Geleneği Yenilemek Zorundayız” (Konuşan Yusuf Kaplan), *Umrân*, No.91, 2002, s. 23-45; Abdurrahman Arslan, “Hasan Hanefi ya da Bir Mülakat Vesilesiyle”, *Umrân*, No.93, 2002, s.96-104; Mustafa Tekin, “İslâm Düşüncesinin Çağdaş Eğilimlerine Sosyolojik Yaklaşım”, *Umrân*, No.103, 2003, s.67-79.

değmeyen steril bir ortam kurgulanmakta<sup>23</sup>; gerçeklikten metne doğru bir yol önermek (metnin önemini kaybetmesi ve nesne haline gelmesi) ise “Protestanlığa davet” etmektedir.<sup>24</sup>

Bu risklere karşı ise dergilerde, “düşünümsel” bir yaklaşımın, “metinle diyalog” arayışının ön planda olduğu söylenebilir. İslâm’ın krizinin “ontolojik” olmaktan çok, “sosyolojik” olduğu göz önüne alınarak, “geleneğin prangaları” yerine, kendi üzerine yeniden düşünmenin ya da “İslâmî düşünümselliğin” devreye sokulması bu çerçevede ele alınabilir.<sup>25</sup> Bu yaklaşım anlamaya çalışan “özne”nin hem kendisinin, hem anlamak istediği metnin, hem de hakkında konuşulan dünyanın farkında olmasını gerektirmektedir. Bunun bir başka ifadesi ise “bugün” ile “bir metin olarak Kur’ân” arasındaki “gidip gelmeler”dir; “Kur’ân’a doğru” ve “Kur’ân’dan hareketle” şeklinde cereyan eden bu “med-cezir” hermenötik bir çabadır.<sup>26</sup> Ya da Gadamer’in çağdaş hermenötik anlayışına paralel olarak, metin ve gerçeklik arasındaki ilişkide gözetilecek ilke metnin kendi içindeki belli bölümlerle bizim bir bütün olarak metin hakkındaki genel kavramsallaştırmamız arasında, sürekli bir okuma sayesinde mümkün olan gidiş gelişlerle oluşan “ufuklar kaynaşmasını” arayan ilkedir.<sup>27</sup>

## ***BİLGİ VE HİKMET; MODERN PARÇALANMAYA KARŞI YENİDEN İSLÂM***

1993’te Ali Bulaç ve arkadaşları tarafından yayınlanmaya başlayan *Bilgi ve Hikmet*, iki sene sonra, 12. sayıyla birlikte, sahiplerinin el değiştirmesiyle kapandı. Bu süre içinde ortalama satışı 3000-5000 civarında oldu. Oniki sayı boyunca dergide çok sayıda yazarın yazısı yer aldı. Bunlar arasında Ali Bulaç’ın yanı sıra, en çok yer alanlar Abdurrahman Arslan<sup>28</sup>, Ömer Çelik, Kadir Canatan, Ergün Yıldırım, Eyüp Köktaş oldu. En çok bir yazıyla dergide görünen isimler bir kenara bırakılırsa, ayrıca, Mustafa Aydın, Ali Coşkun, Düccane Cündioğlu, Davut Dursun, Rasim Özdenören ve daha seyrek olarak, Mehmet Bekaroğlu, Ömer Dinçer, Kenan Çamurcu’nun isimleri zikredilebilir.

2002’de çıkmaya başlayan *Bilgi ve Düşünce* dergisinde izleri süren *Bilgi ve Hikmet* dergisi, gene Ali Bulaç ve arkadaşları (Ali Kemal Temizer, Ahmet Ağırakça, Sedat Yenigün, Selahaddin Eş Çakırgil) tarafından yayımlanan, Bulaç’ın 1980’de tutuklanmasından sonra kapanan *Düşünce* dergisinin bir devamı ve onüç yıl aradan sonra akademik veya entelektüel üretim amaçlı ilk dergi girişimi olarak nitelendirilebilir.

Burada incelenen diğer iki dergiden farklı olarak, *Bilgi ve Hikmet* 28 Şubat sürecini yaşamamış olan bir dergidir ve doğrudan bu sürecin dayattığı sorgulama, tartıştığı konulara yansımamıştır. Buna karşılık, “siyasî” boyutuyla İslâmî hareketin en güçlü görüldüğü bir zaman diliminde, bu “reel” hareketle mesafesini korumuş ve bütünlüğe –İslâm’a– bakmaya çalışmıştır. Bu bakış içinde, “İslâm içi” ya da ekonomi gibi spesifik konular görece olarak az yer almıştır.<sup>29</sup> Genel

<sup>23</sup> Mustafa Tekin, “Bunalım’ın adı: Öznesizlik”, *Umrân*, No. 91, 2002, s. 52-57.

<sup>24</sup> Abdurrahman Arslan, “Hasan Hanefî ya da Bir Mülakat Vesilesiyle”, *Umrân*, No.93, 2002, s.96-104.

<sup>25</sup> Dilaver Demirağ, “Gelenekten geleceğe ya da İslâm dünyasının sıkıntıları”, *Umrân*, No. 91, 2002, s. 58-61.

<sup>26</sup> Düccane Cündioğlu, “Kur’ân’ı Anlama’nın Anlamı Üzerine – Hermenötik bir Deneyim-”, *Bilgi ve Hikmet*, No.7, 1994, s.70-89.

<sup>27</sup> Yasin Aktay, “Anlama, Vahy ve Tarih”, *Tezkire*, No.5, s. 23-46; ayrıca bkz. Ömer Çelik, “Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslâm”, *Bilgi ve Hikmet*, No.12, s.18-13), Hüseyin Atay, “Kur’ân ve Hadis Yorumlaması”, *Bilgi ve Hikmet*, No. 8, 1994, s.137-143.

<sup>28</sup> Arslan, yayın danışmanı olarak dergide ismi görülmeye devam etmesine rağmen, 4. sayıdan sonra yazılarıyla yer almadı.

<sup>29</sup> Örneğin, M. Sait Şimşek, ‘Şeytan Ayetleri’ne Dayanak Teşkil Eden Garanik Rivayeti’nin Tarihi Değeri”, *Bilgi ve Hikmet*, No.2, 1993, s.147-162; Akif Köten, “Ashâb-ı Suffa; Hadis, Fıkıh ve Tasavvufa Etkileri”, No.3, 1993,

olarak, dergide yer alan ve İslâmî düşünceye hâkim olan temel meseleler hakkındaki dosyalar yaşanan dünyayı göz önünde tutan bütünlükçü bir bakışın ürünleridir: “İslâm’ın Modern Dünyaya Cevabı Nedir?” (No.1, Kış 1993); “İslâm ve Protestanlık” (No.2, Bahar 1993); “İslâm ve Modern / Ulus Devlet” (No.3, Yaz 1993); “İslâm ve Modern Kimlikler” (No.4, Güz 1993); “Bir Arada Yaşamamın Formülü Nedir?” (No.5, Kış 1994); “Dinlerin Gelecek Tasarımı” (No.6, Bahar 1994); “Modern Tarihin Dinamikleri – İlerleme, Değişme ve İslâm” (No.7, Yaz 1994); “Modern Dünyaya Karşı Üç Tutum – Çatışma, Uyum ve Aşma” (No.8, Güz 1994); “İslâm’ın Kategorik Ayrımları: Yüksek İslâm-Halk İslâm’ı, Popülist İslâm-Elitist İslâm, Siyasal İslâm-Kültürel İslâm” (No.10, Bahar 1995); “Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik” (No. 11, Yaz 1995); “Siyasal İslâm ve Fundamentalizm” (No.12, Güz 1995).

Bu dosyalar aracılığıyla, dergi esas olarak birinci sayısında formüle ettiği soruya cevap aramaya çalışmıştır. Moderniteyi, geleneği ve bunların arasındaki ilişkiyi merkeze koyarak, somut dünya üzerinde ve modern toplum içinde, bir bütün ve devamlılık olarak İslâm’ın (kutsal metinler –Kur’ân, hadisler–, tefsir, İslâm hukuku, geçmişteki uygulamalar, gelenek vb.) nasıl yaşanabileceği, nasıl yorumlanabileceği ve modern dünyanın insanda yarattığı parçalanmanın nasıl aşılabileceği üzerine tartışmıştır.

### “Bilgi” ve “Hikmet”

Ali Bulaç’ın, derginin çıkış amacını açıklarken, bilgi, felsefe ve hikmet üzerine yaptığı tespit bir bakıma, derginin oynamayı düşündüğü “İslâmî entelektüel” role işaret etmektedir. Modern kültür ve onun bir ürünü olan bilimin, Batı’da ve bütün dünyada canlı hayatı tehdit eden yıkıcı, sarsıcı sonuçlara yol açtığı bir döneme girilmiştir. Modernite “bilgi’yi, bilginin özel bir türü olan bilimsel bilgiye” indirgemiş ve “insanın bilgi, entelektüel ve irfan hayatından hikmet’i” söküp atmıştır. Buna bağlı olarak felsefe de, “hikmetin etkisinden çıkmış şekliyle salt anlamda aklî ve insanî düşünce tarzının adıdır.” “Hikmet” ise, asıl özelliğiyle “vahye dayalı insanın her tür ve düzlemde ortaya koyduğu zihnî faaliyetler” ya da “ilahî temelde doğru insanî bilgi”dir. Başka bir deyişle, hikmet “vahy temeline dayalı ilahi bilgi kaynağı ile, insanî düşünme temeline dayalı felsefe arasında bağ kurucu merkezî bir kavram”dır. Dolayısıyla, atılacak ilk adım “bilgi”yi yeniden düşünmek ve onu “hikmet”le yeniden ilişkilendirmektir.<sup>30</sup>

### “İki alan”, parçalanma ve İslâmî hareket

Modern insanın yaşadığı, fakat Müslümanların da bigane kalamadığı “akıl ve iman”, “maddî hayat ve manevî hayat” arasındaki “parçalanma” dergiye hâkim olan ortak bir sorunsaldır. Genel olarak *Bilgi ve Hikmet* yazarlarına göre, Müslümanlar ve İslâmcılar’ın parçalanmış bakış açıları nedeniyle, “modern dünya karşısında moderniteye göre” konumlandırılan İslâm, moderniteye karşı sahici bir alternatif olarak çıkamamaktadır. Çünkü, Müslümanlar modern dünyanın kuşatması altındadır; İslâmî cemaatler de modernleşmeden kurtulamamakta ve modern dönemin değerleri ile hesaplaşma halinde olduklarını sanırken, içerik anlamlarını onun belirlediği kavramlarla düşünmektedirler.<sup>31</sup>

---

s.160-173; Ömer Dinçer, “Ekonomide Yeni Boyutlar ve Toplum Yapısı”, No.3, 1993, s.146-152; Muhammed Adeniyat, “İslâm İktisadî Perspektifinden Tüketici Davranışı”, No.8, 1994, s.144-151; Abidin Selame, “İslam Toplumunda Temel İhtiyaçlar ve Karşılama”, No. 8, 1994, s.153-167.

<sup>30</sup> A. Bulaç, “Çıkarken Birkaç Söz...”, No. 1, 1993, s.1-2; “İslâm Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek”, No. 1, 1993, s. 9, 11, 23.

<sup>31</sup> A. Arslan, “Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek”, No.1, 1993, s.26.

Bu nedenle, dergide yer alan yazılarda genel olarak modernitenin yanı sıra, Türk modernleşmesi, laikliği ve İslâm'ın/ İslâmcılığın bu modernleşme sürecindeki eklemlenişi de sorgulanmıştır. Gerçekliğin “düalist kavranışı ve kavramsallaştırımı”na dayanan, toplumsal bütünü “iki alana” ayırarak, form, yani “manevî alanda” (ahlâk ve kültür) korumaya; içerik, yani “maddî alanda” (fen ve teknoloji) değişim talebine dayanan “muhafazakar İslâmcılık” bu çerçevede eleştirilmiştir.<sup>32</sup> Yaşanan parçalanma, İslâm dünyasında ve İslâmî harekette de “özür dileyici ve uyum arayan” bir yaklaşımla, “savunmacı ve çatışmacı” başka bir yaklaşım arasındaki bölünmede tezahür etmiştir.<sup>33</sup> Bu yaklaşımlardan biri, modernite karşısındaki geri kalmışlığını bir an önce ortadan kaldırıp, İslâm aleminin “modernleşmesini” amaçlamaktadır. Oysa, laik ve seküler modernleşme projesinin yerine ve bunların bir uzantısı olarak İslâm ile modernitenin bağdaşabilirliği ya da “İslâm protestanlığı” düşüncesi özünde moderniteyi veri alan bir düşüncedir. “Rasyonel İslâm” arayışında olan Fazlurrahman, veya “bilginin İslâmîleştirilmesi” tezini getiren Farukî ya da “bilgiyi İslâmî paradigma ile dönüştürme” önerisini yapan S.Hüseyin Nasr gibi Müslüman aydınlar tarafından dile getirilen bu düşünce tehlikelidir.<sup>34</sup> Modern “bilginin İslâmîleştirilmesi” veya modern “aydın”ın İslâmîleştirilmesi”, “anti-laik” görünümde olsa da, ancak seküler tasavvura dinî bir form geçirmek” anlamına gelmektedir.<sup>35</sup> Öte yandan, Bulaç’a göre, dinî saf retoriğine rağmen, modern Selefçilik de modernist İslâmcı yaklaşımlara benzer bir hedef içindedir ve “Siyasal İslâm denen radikalizm” biçiminde modernizmin güçlü ve kullanışlı bir aracı olarak olabilmektedir. “Çünkü yarışmacı ve çatışmacı temelde salt politik bir harekettir; tıpkı modern süreçlerde olduğu gibi bütün toplumsal yapıları dönüştürme gücünü eline geçiren modern devleti ele geçirmeyi amaçlar.”<sup>36</sup> Arslan’a göre, bu tür bir yaklaşım, sonuç olarak bütün iddialarının tersine, “seküler ve profan bir düşüncenin doğuşuna meşruiyet kazanmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur.”<sup>37</sup>

### **Parçalanmayı “aşma” ve yeniden bütünleşme**

*Bilgi ve Hikmet*’in genel çizgisini en iyi anlatan kavram “aşma”dır. Aşkın’a (transandantal) gönderme yapan “aşma” bir yandan modern yapılarla uyum gösteren protestanlaşan / sekülerleşen modernist İslâmcı çizgi, diğer yandan modern yapılarla yarış ve çatışmaya giren “siyasal İslâmcı” çizgi dışında formüle edilir; ve moderniteyi aşip modern dünyaya cevap vermek anlamına gelir..

Parçalanmanın aşılması, yayılcı niteliğe sahip modernliği doğrudan “aşma” ve yeni bir dünya tasarlayabilecek bir yaklaşım için, “bilgi başta olmak üzere, felsefe, bilim, kültür, dünya, insan, varlık, hayat, alternatif yaşama biçimleri vb. bütün kavramlar yeniden tanımlanmaya muhtaçtır.” İslâm’ın modern dünyaya cevap verebilmesi için de, Müslümanların hedefi “seküler kültürden kopup, İlahî Hikmet’i yeniden diriltmek”<sup>38</sup>, “Muhammedî doğamıza dönmek”<sup>39</sup> ve “bir yaşama biçimi olarak İslâm’ı yeniden kendi kulvarına döndürmek”<sup>40</sup> olmalıdır. Ömer Çelik’e göre, modernitenin “aşılmasında” Müslüman aydına önemli bir rol düşmektedir. Bu aydın için, salt geleneğe dönmek “ortodokslaşarak donuklaşmak”; modernite

<sup>32</sup> A. Arslan, *ibid.*, s.29.

<sup>33</sup> A. Bulaç, “İslâm’ı ve Tarihini Okuma Biçimi – Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi-”, No.7, 1994, s.11.

<sup>34</sup> A. Bulaç, “Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, No.2, 1993, s.23.

<sup>35</sup> Ö.Çelik, “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, No.1, 1993, s.147.

<sup>36</sup> A.Bulaç, “İslâm’ı ve Tarihini Okuma Biçimi...”, s.11.

<sup>37</sup> A. Arslan, *agm.*, s.29. “Moderniteyle eklemlenen İslâmcı yaklaşımlar” için ayrıca bkz. Kadir Canatan, “Kapitalizm, Protestanlık ve İslâm”, No.2, s.42; Turan Koç, “Dini Hayatın Dili: Kapalı Dil”, No.8, 1994, s. 83-93.

<sup>38</sup> A. Bulaç, “İslâm Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek”, s. 23.

<sup>39</sup> Mehmet Bekâröğlü, “Kimliklerin Modern Anlamı”, No.4, 1993, s.70.

<sup>40</sup> A. Arslan, *agm.*, s.40.

ile uzlaşmak ise “protestanlaşmak” anlamına gelecektir. “Fonksiyonel ve yararlı olan, her iki geleneğin (Batı’nın aydın’lık geleneği ve tarihsel ulema geleneği) kazanımlarını reddetmeyen ama son tahlilde her ikisini de aşan bir yönelimdir.”<sup>41</sup> Başka bir deyişle, hayatı okumak için gerekli olan “aklî temel” meşrudur; ancak “Baudrillard’ın deyişiyle, toplumsalın sona erdiği bir dünyada insana unuttuğunu ‘hatırlatmak’ ve ‘aşk(ın)’a çağırarak gerekir”.<sup>42</sup> Ayrışanı, parçalananı birleştirecek olan ise “İslâmî anlamda bir eylem prensibinin kurucu öznesi” olan “akleden kalp”tir.<sup>43</sup>

Bugün dünya çapında yaşanan kriz aslında bir paradigma olarak modernliğin kendini tükettiğine ve dinlerin devrinin yeniden başladığına işaret etmektedir.<sup>44</sup> Modernitenin parçaladığı değer bütünlüğünü kurabilecek yegâne din ise İslâm’dır.<sup>45</sup> Ancak paradigma kendini tüketmiş olmasına rağmen, modern ulus-devlet vasıtasıyla baskısı sürmektedir. Bu nedenle, çıkış yolu, “protestanlaştırılarak modernleştirilmiş İslâm” olmadığı gibi, pre-modern zamanların geleneksel İslâm’ı, “bir daha tekrarlanmayacak yaşanmış hayatlar” da değildir. Çıkış yolu bütünleşmekten geçmektedir. Bu bütünleşme ise, Bulaç’a göre, “Kutsal’a”, “Hayat’a ve “Tarih’e” dönerek mümkün olacaktır.<sup>46</sup> *Bilgi ve Hikmet*’in referanslarıyla en “özgün” ve daha sonra AKP’den Recep Tayyip Erdoğan’ın danışmanlığını yaparak ve milletvekili seçilerek siyasete atılan yazarı Ömer Çelik’e göre, “hayatın tüm dinamizmini içinde taşıyan” Kur’an’a dayanarak “aşkın” olanın göz önünde tutulması ve Müslümanların hayata ve tarihe katılmaları; soyutluğa düşmeden *aşkın*, dünyevîliğe yuvarlanmadan *tarihî* olmanın dengesini nasıl ve nerede bulunacağı sorusuna cevap vermek gerekir.”<sup>47</sup>

Artık “devletin fethi” bitmiştir ve umut modernliği aşmış “kentli Müslüman birey”dedir. Umut bir yandan milyonlarca insanın dine dönmesiyle bir anlamda “dinî uyanış”a benzer bir durumun ortaya çıkmasına, diğer yandan kentli insanın geçirmekte olduğu sosyolojik dönüşüme dayanmaktadır. Artık “kendine güvenen, değerlerine inanan ve özgür bilinciyle” çevresinde aktör olarak rol oynayarak İslâmî kimliğe evrilen kentli Müslümanlar söz konusudur.<sup>48</sup> Kent aynı zamanda, “halk İslâmı” ile “aydın İslâmı”nı buluşturmakta ve çağdaş İslâmî hareketlerin ana dinamiğinin oluşmasını sağlamaktadır.<sup>49</sup>

### **Totaliter modern ulus-devlet**

İnsanın parçalanmasının temelini oluşturan modernitenin somut aracı ve emredici aygıtı modern ulus-devlettir. *Bilgi ve Hikmet* yazarlarına göre, devleti ortaya çıkaran ulus veya ulusal gerçeklik değil, modern devlet ulusu ortaya çıkarmıştır. “Aile, aşiret, kavim, cemaat ve ümmet

<sup>41</sup> Ö.Çelik, “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, No.1, 1993, s.147.

<sup>42</sup> Ö.Çelik, “Tarih, Bilinç ve Aşk – Düzene Karşı Kaos, Söyleme Karşı Üslup-”, No.7, 1994, s.33.

<sup>43</sup> Ö.Çelik, “Yaşam(an)ın Diyalektiği ve Dinin Sözü”, No.8, 1994, s.27-39.

<sup>44</sup> A. Bulaç, “İslâm’ı ve Tarihini Okuma Biçimi”, s. 16. Ayrıca bkz. Ö.Çelik, “Modern İdrakin Tabii Hasilası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili – I”, No.2, 1993, s. 79.

<sup>45</sup> Mustafa Aydın, “Dinin Dünyevîleşme Sorunu; Protestanlık ve İslâm”, No. 2, 1993, s.55-56.

<sup>46</sup> “Kutsal’a dönüş”: yani bir kapalı sistem ideolojisi olan sekülerizmin “dünya görüşünden”, Kur’an-ı Kerim’in sağlayacağı bir “âlem tasavvuru”na geçmesi; “Hayat’a dönüş: yani dünyadan ve hayattan kopmadan sistemden kopmak, örnek hayatlar bütünü olarak Peygamber’in Sünnet’ine dönmek ve alternatif hayat biçimlerinin geliştirilmesi; “Tarih’e dönüş”: yani Ümmet bilinci eşliğinde, tarihe sürekliliğini sağlayan Hikmet ve Erdem’e saygılı olarak, insanın kendisine (nihaî amacın ve hükmün gerçekleşeceği uhrevî olana) yönelmesi. A.Bulaç, “Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, s.34.

<sup>47</sup> Ö.Çelik, “Tarih, Bilinç ve Aşk...”, s.33.

<sup>48</sup> Ergün Yıldırım, “İslâmî Kimliğin Değişimi ve Kentleşmesi”, No.4, 1993, s.59. Bireyin, aydının sorgulanmasına ilişkin olarak ayrıca bkz. Ömer Çelik, “İnsanın Modern Kimliği; Evrenselcilik, Irkçılık ve Cinsiyetçilik”, No.4, 1993, s.9-23..

<sup>49</sup> Kadir Canatan, “İslâm Kültürünün Sosyolojik Piramidi”, No. 10, 1995, s. 38.

ne kadar gerçek ise, ulus da o oranda gerçek değildir.”<sup>50</sup> Modern ulus-devlet “dev cesametiyle totaliter ve müdahaleci”dir ve faşist ve komünist devletler ile liberal devlet arasında biçim farkından söz edilebilir.” Ekonomiden hukuka, eğitimden cinselliğe kadar bireyin ve toplumsal hayatın her alanına müdahale eder ve merkezî bir kültürü gerçekleştirmek için modern hayat tarzını dayatır, çoğulluğu yok eder.<sup>51</sup> Oysa, “her biri birer zenginlik olan farklılıkları asimilasyon veya modernleştirmenin tektipleştirme müdahaleleriyle ortadan kaldırmaya yeltenmek varlığın ilâhî düzenine karşı bir saldırdır.”<sup>52</sup> Postmodern durum da, bütün farklılık söylemlerine rağmen, bu açıdan farklı değildir.<sup>53</sup>

### **Çoğulculuk, bir arada yaşama ve “Medine Vesikası”**

Modernliğin tektipleştiren, postmodernitenin farklılıkları kutsallaştıran yaklaşımlarına karşı ve farklı siyasal İslâmî akımların içine düştükleri ve başarıya ulaşımlar bile otoriter siyasal düzenlemelere neden olacak “özgürlükten yoksun bir siyasal bilgiye dayanılarak” ortaya çıkan arayışlardan<sup>54</sup> farklı olarak, *Bilgi ve Hikmet* dergisinde “farklılıklarla bir arada yaşamak” fikri savunulmuştur. Bu anlamda özgürlükçü bir toplum aslında “ümme fikri içinde vardır. Çünkü, ulustan farklı olarak “ümme dışlayıcı değil herkese açıktır; sınır tanımaz, bütün dünya onun vatanıdır, evrenseldir.”<sup>55</sup> Özellikle “Bir Arada Yaşamın Formülü Nedir?” başlıklı sayıda (No.5, Kış 1994), Ali Bulaç’ın tartışmaya açtığı “Medine Vesikası / Sözleşmesi” ise, bu yönde somut bir örnek olarak öne çıkmıştır.

“Medine Vesikası”, İslâmî entelektüel kesimden çıkan ve etkileri sadece entelektüel bir zümre içinde kalmayıp, kamuoyuna ve siyaset alanına taşan kuşkusuz en önemli tartışma konularından biridir. 1991 yılı sonu ve 1992 başında Ali Bulaç’ın *Kitap Dergisi*’nde yer alan yazıları<sup>56</sup> üzerine, Ahmet İnsel’in sosyalist *Birikim* dergisinde kaleme aldığı “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”<sup>57</sup> yazısı ve bunları bir yandan *Birikim*’de, diğer yandan farklı İslâmî yayın organlarında izleyen tartışmalar 1993 ve 1994’te yoğun biçimde devam etmiştir.

“Medine Sözleşmesi” bütün İslâmî kesimlerde sık sık dile getirilen “Peygamber Sünneti’ne, Peygamberî geleneğe dönüş” ya da bu gelenekten esinlenme çabalarına verilmiş somut bir cevaptır ve “totaliter bir zorbalığa bürünen modern devlete alternatif olabilecek bir tasarımın referansıdır” bir yandan devletin yürütmeye indirgenmesi, diğer yandan gerçek çoğulculuktur. 622 ve 632 yılları arasında uygulanmış olan “Sözleşme” ve onun “Vesikası”, Medine’de yaşayan Müslüman, Yahudi ve Müşriklerin “siyasî birliğin hukukî belgesi”dir ve toplumsal bir proje olarak tezahür eder. Vesika’ya göre, hukukî sözleşmeye katılan taraflar siyasî bir birlik, “ümme” olarak tanımlanır. Sözleşme, taraflara kendi dinlerini özgürce yaşama ve tebliğ etme hakkını verir; bu şekilde insanların toplumsal organizasyonda kendilerini “muktedir” yani “iktidar sahibi” hissedebilmeleri sağlanır. Bu, Bulaç’a göre “iktidar”ın merkezî ideoloji dışında da tasarlanabileceğinin ilk adımıdır. Hayat biçimlerine müdahale etmeyecek bir birliğin somut güvencesi de, tekil hukuktan değil, “çoğulcu hukuktan” geçer. Medine Vesikası’nın kurucu ilkelerinden biri, siyasal örgütlenmenin hakimiyet temelinde değil, katılım temelinde olmasıdır. İktidarın taraflarca içselleştirildiği bu çoğulcu hukuk yapısında “siyaset” ise, tarafların

<sup>50</sup> A. Bulaç, “Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği”, No.3, 1993, s.14.

<sup>51</sup> A. Bulaç, ibid., s.3-15.

<sup>52</sup> A. Bulaç, “Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefis ve Kimlikler”, No.4, 1993, s.44.

<sup>53</sup> Ali Coşkun, “Modern Dünyadaki Kimlik Bunalımlarının Toplumsal Boyutları”, No.4, 1993, s.52.

<sup>54</sup> Ömer Çelik, “Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslâm”, No. 12, 1995, s.13.

<sup>55</sup> A. Arslan, “Peygamber Ümmetinden Ulus’un Devletine”, No.3, 1993, s.16-30.

<sup>56</sup> A. Bulaç, “İslâm Totaliter mi?”, *Kitap Dergisi*, No.57, Kasım 1991; “İslâm Niçin Bir Teokrasi Değildir?”, *Kitap Dergisi*, No.58-60, Aralık-Şubat 1992.

<sup>57</sup> A.İnsel, “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, *Birikim*, No. 37, Mayıs 1992.

organizasyonun mümkün kılan bir yönetim tekniği ya da sanatı konumundadır. Siyaset bir yönetme tarzıdır ve bu tarzın bilgi, erdem, ahlâk ve estetik gibi boyutları siyasal organizasyonun üst kimliğini inşa eder.<sup>58</sup>

Bulaç'a göre, bu proje bitmiş ve hemen uygulamaya konulacak bir proje değildir; olgunlaşmaya, tartışılmaya ihtiyacı vardır. Bu tartışma ise ancak başkalarıyla diyalog kurulabilirse gerçekleşecektir.<sup>59</sup> Moderniteye bağlı olarak varolan sorunlar birinci dereceden Müslümanları ilgilendirmektedir ve sorumluluk da gene Müslümanlara aittir. Ancak söz konusu diyalog arayışı dergiyi, bu dünyaya dair benzer dertler taşıyan ve farklı görüş, felsefe ve ideolojiye mensup insanlarla da ortak paydalar aramaya yönlendirmiştir. Kadir Canatan'a göre, "paradigmalararası diyalog, tanışma ve fikir alışverişi soyut ve salt entelektüel bir çaba değil, farklı grupların toplumsal örgütlenmesinin tabanını oluşturmaya yönelik somut, anlamlı ve sonuçlarailetici ciddi etkinliklerdir." Medine Vesikası da bunun somut örneğidir.<sup>60</sup> Bu açıdan bakıldığında, *Bilgi ve Hikmet* "Medine Vesikası"na dayanarak getirilen tartışmaya benzer bir zemin oluşturmuştur. Okurlarına "İslâmî hareketin dışından" en çok yazı sunan dergilerden biri olarak dikkat çeken *Bilgi ve Hikmet*'te farklı kesimlerden aydınlar yan yana, bir arada yer almış,<sup>61</sup> Ali Bayramoğlu, Tanıl Bora, Kemal Karpat, Ferhat Kentel, Ömer Laçiner, İhtar Tarhanlı, Ali Yaşar Sarıbay, Günter Seufert, Binnaz Toprak, Mümtaz'er Türköne gibi Türkiye'den isimler yazılarıyla (veya açık oturumlarıyla<sup>62</sup>); Ernest Gellner, Martin van Bruinessen, Immanuel Wallerstein, Olivier Carré, Montgomery Watt gibi yabancı düşünürlerin de makale çevirileri yer almıştır.

Özetlemek gerekirse, *Bilgi ve Hikmet* dergisinde bir yandan moderniteyi ve getirdiği parçalanmayı aşacak potansiyele sahip bir İslâm ve gelenek tasavvur edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında dergide hâkim olan dil daha çok içeri dönüktür ve bu dille birlikte İslâm cemaatinin bir anlamda saflığının korunması / yeniden tesis edilmesi gözetilmiştir. Buna rağmen, *Bilgi ve Hikmet*'in entelektüel olarak "gelenekçi" bir çizgide olduğunu söylemek zordur. Çünkü, öte yandan, içe kapanma, aynılaştırma riski taşıyan geleneğin de aşılması gereklidir. Bu iki yönlü aşma, Ömer Çelik'in ifadesiyle, "farklı olanlar arasındaki benzerliği ve benzerlikler arasındaki farkı farketmekle mümkün olabilecek sahici bir hayat" formülünde karşılığını bulmaktadır ve bu "yeni" anlayış gelecek hakkında (bir "ibadet" olarak) umudu beslemektedir.<sup>63</sup>

## REEL SİYASET VE AŞAĞIDA SİYASET ARASINDA BİR DERGİ: *UMRAN*

<sup>58</sup> A.Bulaç, "Bir Arada Yaşamın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", No. 5, 1994, s.3-15.

<sup>59</sup> Ancak, Ali Bulaç'ın, "sorgulayan", "çoğulculuk" hakkında fikir ve "ilham" veren bir kaynak olarak gördüğü Medine Vesikası üzerine yapılan "İslâmî kesimler" arasındaki tartışmalarda, "tavizsiz" olunması gerektiğine dair eleştiriler de gelmiştir. Çoğulculuğu ancak din özgürlüğü düzeyinde ele alan, siyasî birlik konusunda Müslümanların başkalarıyla paylaşacakları pek bir şey olmadığını (*Bilgi ve Hikmet*'te de) savunan görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin, İhsan Süreyya Sırma'ya göre, "Vesika ile Yahudilere verilen haklar siyasî değil, dindir. (...) gayrimüslimlerle müşterek yaşanılacak bir devlette, gayrimüslimlerin devlete olacak katkıları, ancak Kur'an ve Sünnet'in müsaade ettiği kadar olabilir." İ. S. Sırma, "Medine Vesikasının Mevsukiyeti ile İlgili Bazı Veriler", No.5, 1994, s.53.

<sup>60</sup> K. Canatan, "Toplum Tasarımları ve 'Birlikte Yaşama' Felsefesi", No.5, 1994, s.108.

<sup>61</sup> Ali Bulaç bunu "imanımdan değil ama bilgimden şüphe ediyorum ve diyalog sayesinde ortak akılı bulacağımızı düşünüyorum" diye açıklamaktadır. A. Bulaç'la görüşme, 15 Ekim 2003.

<sup>62</sup> Bir açık oturum: "Değişen İslâm, Siyaset ve Siyasal İslâm", Ali Bulaç, Ali Bayramoğlu, Ali Yaşar Sarıbay No.12, 1995, s.87-100.

<sup>63</sup> Ö.Çelik, "Yaşam(an)ın Diyalektiği ve Dinin Sözü", No.8, 1994, s. 31.

*Umran* dergisi eski “Milli Mücadelecilerin” *Pınar* dergisi (Pınar yayınları olarak devam etti) etrafında İslâmcılaştırmalarından sonra, 1991’de Araştırma ve Kültür Vakfı’nın bülteni *AKV-Bülten* olarak üç ayda bir yayınlanmaya başladı. O sıralarda cemaat içi haberleşme işlevi gören dergi 1992’de iki ayda bir yayınlanmaya başladı. 1993’te, Cemil Meriç’in tanımlamasına gönderme yapan *Umran*<sup>64</sup> adını aldı. 1998’ten itibaren aylık “düşünce, kültür, siyaset” (aynı zamanda haber-yorum) dergisi olarak, 4000-5000 satış rakamıyla yayınına devam etti.

Bütün bu süre içinde *Umran*’ın merkezinde yer alan ve en çok yazı yazan isimler arasında da öne çıkanlar derginin sahibi Abdullah Yıldız ve genel yayın yönetmeni Cevat Özkaya olmuştur. Bu ikiliye 2001 yılında yayın danışmanı olarak Yusuf Kaplan katılmış ve *Umran*’daki entelektüel tartışmalar çeşitlenmiştir. Ancak Kaplan 2003 yılında bir veda yazısıyla dergiden ayrılmıştır.<sup>65</sup> *Umran* dergisine yazılarıyla katkı getirenler arasında, oldukça farklı alanlardan olmak üzere, akademisyenler, üniversite dışında faaliyetlerini yürüten entelektüeller, edebiyatçılar ve (*Bilgi ve Hikmet* ve *Tezkire*’ye kıyasla çok daha fazla) İslâmî eğilimli gazetelerde köşe yazarlığı yapan isimler bulunmaktadır. Özellikle incelemeye tâbî tuttuğumuz 1999-2003 dönemi içinde, Yıldız, Özkaya ve Kaplan’ın yanı sıra, dergide Abdurrahman Arslan, Mustafa Aydın, Yıldırım Canoğlu, Dilaver Demirağ, Abdurrahman Dilipak, A.Cemil Ertunç, Mehmet Doğan, Muzaffer Emin Göksu, İbrahim Karagül, Mesut Karaşahan, Ahmet Mercan, Atasoy Müftüoğlu, Münib Engin Noyan, Mustafa Özcan, Ahmet Yüksel Özemre, Rasim Özdenören, Tarık Tufan, Kani Torun, Necmettin Turinay, Mustafa Tekin, Hasanali Yıldırım gibi isimler İslâm düşüncesi, Kur’an yorumları, siyaset, güncel siyasi yorum, deneme yazılarıyla; Ertuğrul Bayramoğlu, İhsan Kabil, Hulusi Öğüt ve Mehmet Özay kültür-sanat ve edebiyat yazılarıyla görece daha çok yer almışlardır. Ayrıca çok daha geniş bir halkadan isimler dergi bünyesinde söyleşilere ve açık oturumlara katılmışlardır.

“En geniş manada içtimâî hayat”la –‘umran’la– ilgilenme iddiasına uygun olarak, *Umran*’da ulusal veya uluslararası güncel konuları tartışan “Gündem” ve “Kapak” bölümlerinin yanı sıra, İslâm tarihi, felsefesi, pratikleri ve İslâm-toplum ilişkileri, “Kültür-Sanat” (sinema, tiyatro, edebiyat, şiir, müzik, seyahat) üzerine geniş bir yazı yelpazesi dikkati çekmektedir. Ayrıca dergi vasıtasıyla oluşturulmak istenen “ansiklopedik” birikim çerçevesinde, özellikle son yıllarda hemen her sayının sonunda, bir “belge”nin sunulduğu *Umran-ek* adlı ayrı bir bölüm yer almaktadır.<sup>66</sup>

Bir “Düşünce-Kültür-Siyaset” dergisi olarak *Umran*’ı diğer iki dergiden ayıran “siyasi” rengini/renklerini incelemek için, özellikle, ele aldığı siyasî-entelektüel konular üç ana başlıkta toplanabilir. Çoğu zaman içiçe geçebilen ve birbirini besleyen bu konular dünya meseleleri, Türkiye meseleleri ve İslâm/İslâmî hareket meseleleridir.

<sup>64</sup> “Tarihi ve insanı bir bütün olarak ifade eden bir kelime. Bir toplumun yaptıklarının ve meydana getirdiklerinin bütünü; içtimâî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar. Umran en geniş manada içtimâî hayat...”, Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim yay. İstanbul, 1998.

<sup>65</sup> Kaplan, “Elveda...” başlıklı bu yazıda, dergiyle “formel ilişkisini” kestiğini, “zihnimde tasarladığım birinci sınıf aylık düşünce dergisi formatının genel okuyucu kitlesi ile iletişimi zorlaştırdığım görünce ‘ara’dan çekilmeye karar verdim” sözleriyle dile getirdi. *Umran*, No.101, 2003, s.1.

<sup>66</sup> Bu ekler genel olarak gündeme uygun belgelerden oluşmaktadır; bazıları şunlardır: “28 Şubat Bilançosu”, No.78, 2001; “Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Ulusal Program”, No.81, 2001; “IMF’ye Sunulan Niyet Mektubu”, No.82, 2001; “Annan Planı ve Değerlendirmesi”, No.101, 2003; “ABD’nin Yeni Ulusal Güvenlik Stratejisi: Bush Doktrini”, No.99, 2002; “BM/AB belgeleri”, No.77, 2001; “CIA Raporu: 2015’e Doğru Global Trendler”, No. 91, 2002; “Yakın Geleceğin Nükleer Yakıtı: Toryum”, No.103, 2003; “Afganistan Dosyası”, No.87, 2001; “Filistin Kronolojisi”, No.93, 2002; “11 Eylül Kronolojisi”, No.97, 2002.



## Küresel Dünya – Küresel Roma

*Umran* adıyla 1993'te çıkan ve Körfez Savaşı'ndan Bosna'ya uzanan çizgide meydana gelen olayların “Çağdaş Haçlı Seferleri” olarak yorumlandığı ilk sayıyla birlikte (“Haç-Hilâl Kavgası ve Türkiye'nin Kimlik Sorunu”, No.11)<sup>67</sup>, dergi İslâmî hareket içinde siyasal bir söyleme sahip olacağını işaretlerini vermiştir. Bir yanda İslâm dünyası ve “Osmanlı coğrafyası” ve diğer yanda Batı dünyası arasındaki gerilimli ilişki Bosna, Keşmir, Cezayir, Orta-Doğu, Filistin ve Afganistan sorunları bağlamında bol miktarda işlenmiş<sup>68</sup> ve iki kutuplu dünyanın sona ermesinden sonra bu sıcak coğrafyalarda yeniden şekillenen dünya meseleleri modernleşme, küreselleşme, yeni dünya düzeni gibi teorik çerçevelerle ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Özellikle 11 Eylül'den sonra bu alanda süren tartışmalarda derginin tonu giderek sertleşmiştir.

“Batı medeniyetinin ve Batı-merkezli küresel sistemin iflasla sonuçlanması kaçınılmaz bunalımı”nın sıkça dile getirildiği, Türkiye'nin dünyadaki yerinin de sürekli sorgulandığı bu dosyalara şu örnekler verilebilir: “Belirsizlikler Çağı - Dünyanın bunalımı” (No.90, 2002); “Yeni Roma: Silahlı Barış” (No.93, 2002); “Avrupa Neresi? Türkiye Nereye Düşer?” (No.81, 2001); “Kültürler ve Medeniyetlerde Seyahat” (No.84, 2001); “Haritalar Yeniden Çizilirken Hedef Türkiye” (No.99, 2002); “2003 Irak; Amerikan istilasına Hayır!” (No.101, 2003); “Amerikan Rüyasının Sonu” (No.103, 2003); “ ‘Tuzak Sahibine Dolanır’ . Yeni Sömürgecilik Çağı” (No.104, 2003).

Bu dosyalarda, Türkiye'den yazarların yanı sıra, İslâm dünyasında tanınmış Müslüman entelektüel ve siyasetçilerden (Ali Şeriatî, Roger Garaudy, Cevdet Said, M. Hüseyin Fadlallah, Râşid El-Gannuşî, Hasan Hanefî, Hasan Türabi) ya da (özellikle Batı dünyasına ve ABD'ye yönelik eleştireliliği desteklemek üzere) Eugene Ionesco, Jean Baudrillard, Immanuel Wallerstein, Noam Chomsky, Jürgen Habermas gibi gene batının önemli entelektüellerinden çeviri yazılar da yer almıştır.

### “Osmanlı misyonuna” sahip çıkamayan Türkiye

*Umran*'a göre, Türkiye'nin sorunları yukarıda yer alan değerlendirmelerden bağımsız değildir ve bu sorunların kaynağı, onu geleneğinden, Osmanlı misyonundan koparan “Batılılaşma macerası”dır.<sup>69</sup> Bu nedenle, 1995-96 döneminden başlayarak, modern-küresel Batı'dan Türkiye'ye taşınan model ve etrafındaki milliyetçilik, modern kimlik, insan hakları, aydın, medya, siyaset, ekonomi (yolsuzluklar) gibi temel kavramlar, “tevhidî perspektif” / “Kur'âni bakış” açısından, dosyalar halinde incelenmiştir.

*Umran*'ın dışa bağımlı Türkiye'de eleştirilerini yoğunlaştırdığı önemli bir eksen “devlet-toplum (merkez –çevre) ilişkileri”, “seçkin yapı”, “devletçi/batıcı seçkinler” ve “halksız demokrasi” gibi konuları içermektedir.<sup>70</sup> Dergideki hâkim görüşe göre, edilgen, “kendi gölgesinden korkan, Osmanlı mirasına sahip çıkamayan” bir ülke olarak Türkiye'nin yaşadığı

<sup>67</sup> Derginin *AKV-Bülten* olarak yayınlanmaya başladığı 1991'den 1999'a kadar olan dönem için yararlandığımız kaynak: Abdullah Yıldız, “*Umran*'ın Uzun Koşusu: Yüzcüncü Etap”, No. 100, 2002, s. 4-7.

<sup>68</sup> Bkz. “Kafkaslar, Orta Asya, Ortadoğu ve Afganistan Türkiye'nin hayati çıkar alanları”na ilişkin olarak, İbrahim Karagül, “AB-Rusya-İran Gerilim Hattı”, No.81, 2001, s.14; Çeçenlere ilişkin olarak, Fehim Taştekin, “Ağlamasını Bilmeyen bir Milletın Sessiz Çığılığı”, No.81, 2001, s. 15; “Enerji Savaşları ve Mavi Akım”, No. 82, 2001; M. Şevket Ayyazoğlu, “Avrasya'da Oynanan Zor Oyun-II. Dünya Nereye Gidiyor?”, No.74, 2000.

<sup>69</sup> “Türkiye'nin Batılılaşma Macerası”, No. 26, 1995.

<sup>70</sup> Bkz. “Bürokratik Darbe Süreci”, No. 102, 2003. Ayrıca, A. Cemil Ertunç, “Türkiye siyasetinde merkez-kenar ilişkisi veya Cumhuriyet'in tarihi-I”, No.100, s. 38-47; A. Cemil Ertunç, “Türkiye siyasetinde merkez-kenar ilişkisi-II”, No.101, s. 36-45.

siyasal, kültürel, ekonomik ve düşünsel bütün değişim projelerinde olduğu gibi, yaşanan krizlerde de dış etkilerin, şartların ve aktörlerin rolü vardır. “Küresel 28 Şubat projesiyle islâmcı parti de dahil olmak üzere, sağ ve soldaki merkez partilerin bölünmesi sağlanmış; böylelikle Türkiye’deki siyaset kurumu zayıflatılmış; hatta çökertilmiştir.”<sup>71</sup>

*Umran*’a göre, “milliyetçilik ve ulus-devlet olgusu Batı kaynaklı laik bir tarz-ı siyaset ve bir çatışma ideolojisidir” ve bu Türkiye’de de “modern kirlilik sorununu” getirmiştir. Bu kirlilikten “kavramsal çerçevesi Batıda çizilen” ve “seküler ve kutsal karşıtı karaktere” sahip bugünkü “insan hakları nosyonu” da bağımsız değildir.<sup>72</sup> Bu nedenle, dünya genelinde “yeni soğuk savaş” olgusu ve ulusal düzeyde, başta kimlik sorunu olmak üzere, sistem çıkmazı, siyasî ve hukukî alandaki tikanıklığı, “resmî İslâm” projeleri, jeo-stratejik konumuna bağlı olarak dış politikasının açmazları gibi sorunlarını aşabilmek, “Çağdaş Haçlı Seferleri”ne, “Küresel Roma”ya karşı çıkabilmek için Türkiye’nin “Osmanlı misyonu”na sahip çıkması gerekmektedir.<sup>73</sup>

Dolayısıyla, *Umran*, Türkiye’nin sahip olması gereken makro hedefler açısından, bir yandan reel siyasetle doğrudan ilgilenmekte, ancak öte yandan da Müslümanlar açısından mikro düzeyde, aşağıda siyasetin yeniden tanımını yapmaya çalışmaktadır.

### ***Reel siyaset - aşağıda yeniden siyaset***

Türkiye’de siyasetin mâruz kaldığı krize ilişkin olarak, 28 Şubat ve sonrası, 1997-1999 döneminde İmam-Hatip Liseleri’nin önünün kesilmesi, başörtüsü yasağı, Merve Kavakçı’nın milletvekilliğinin engellenmesi, Fethullah Gülen’e karşı sürdürülen kampanyalar gibi konular da derginin kapağına taşınmış; ayrıca, gerek 1999, gerekse 2002 seçimleri, buna bağlı olarak demokrasi uygulamaları ve siyasal partiler şu sayılarda geniş bir şekilde tartışılmıştır: “Özgür ve Etkin Bir Meclis Özlemi” (No.56, 1999); “Kamufraj Demokrasisi” (No.58, 1999); “Sistem Tartışmaları ve Yeniden Yapılanma İhtiyacı” (No.74, 2000); “Postmodern Darbenin -28 Şubat-4. Yılı” (No.78, 2001); “Türkiye’nin Zor Seçimi” (No.98, 2002); “Halkın İktidar Yürüyüşü” (No.100, 2002); “Bürokratik Darbe Süreci. Devlet-Hükümet Ayırımı ve Hegemonik Süreç” (No.102, 2002).

Reel siyasete gösterilen ilgi en somut olarak, 1995 seçimlerinin ardından, Refahiyol hükümetinin iktidarda bulunduğu 1996-1997 dönemini ve 28 Şubat sürecini içeren, İslâm’ın kamusal alandaki görünürlüğüne karşı uygulanan politikaların gündeme geldiği yıllar içinde tezahür etmiştir. “Tüm İslâm dünyasına paralel olarak, Türkiye’de de İslâm’ın sekülerleştirilmeye / protestanlaştırılmaya çalışıldığı” bu süre içinde, *Umran*’da “alaturka / güdümlü demokrasiye”, “hortlayan cuntacı eğilimlere”, “ordu üzerinde siyaset yapan postalperver demokratlara”, “laik fanatizmin tek tip insan yaratma girişimlerine” karşı siyasal eleştiri yazıları yoğun biçimde yayınlanmıştır. Bu eleştirileri yaparken, *Umran* Refah Parti’li hükümete karşı sempatisini gizlememiş; “RP’yi bekleyen tehlikeler”e işaret etmiş, “Müslümanca ve kardeşçe uyarı görevini” yapmıştır.<sup>74</sup> *Umran*’ın ana çizgisi, İslâmî eğilimli siyasal partilerle ya da “sistemin özüne karşı en ciddi muhalefeti” getiren, “bir zihniyeti inşa eden”, bu nedenle “sistemin darbelerinin muhatabı olan”, ancak “her darbeye daha da

<sup>71</sup> Y. Kaplan, “Kimyamızı bozmaya çalışıyorlar ama başaramayacaklar”, No.96, 2002, s. 5.

<sup>72</sup> “İnsan Hak(sızlık)ları”, No. 25, 1995; aktaran A.Yıldız, “*Umran*’ın Uzun Koşusu”, s. 5.

<sup>73</sup> “Osmanlı misyonu” tartışmalarına örnekler: “Avrupa Birliği, Türkiye ve Osmanlı Misyonu” (Açık oturum; katılanlar: Ahmet Davudoğlu, Yusuf Kaplan, Necmettin Türinay), No.81, 2001, s. 40-46; Y. Kaplan, “Osmanlı Misyonu’ ve 28 Şubat’ın Zaafı ve İmkanları”, No.91, 2002, s. 11-16.

<sup>74</sup> A. Yıldız, “*Umran*’ın Uzun Koşusu”, s. 6.

kuvvetlenen” Milli Görüş<sup>75</sup> ile olan sempati ilişkisi, 90’ların sonunda Recep Tayyip Erdoğan’ın kişiliğinde<sup>76</sup> ve 2002’de AKP iktidara geldiğinde de devam etmiştir.

Ancak, RP ve AKP’ye duyulan sempatiye rağmen, dergide İslâmî eğilimli bu partilere yönelik, eleştiriler de yer almıştır. Örneğin, Yusuf Kaplan’a göre, “Anadolu insanının İslâmî bir söylemle 90 yıl aradan sonra ilk defa” iktidara gelmesini sağlayan ve “her türlü engelleme ve baskılara rağmen, bu ülke insanının bu ülkeyi yönetebileceğini” gösteren Refah Parti’li hükümet döneminde aynı zamanda, “Türkiye’de son otuz yıl boyunca oluşan ‘İslamcı söylem’in zaman zaman kolaycı, ucuzcu, hazırlopçu, sığ, ‘popülist’, köksüz zaaf lar sergilediği” ortaya çıkmıştır.<sup>77</sup>

Ayrıca, statükoculuğa gönderme yapan “muhafazakarlık” konusunda eleştiriler de eksik olmamıştır. Mustafa Aydın’a göre, 28 Şubat döneminde İslâmî söylem kendini yerleşmiş bir muhafazakarlık geleneğine uygun olarak milli temalarla savunmuş; bu nedenle kendisini meşruiyet dışı sayan bir eylem sürecini de dolaylı olarak meşrulaştırmıştır. Öte yandan, AKP’nin 2002 seçimlerinde geliştirdiği “muhafazakar demokrat” kimliği de statüko tarafından dikte edilmiştir ve “asıl kimliğin izolasyonu” anlamına gelmektedir. Aydın’a göre, en radikal İslâmî söylemde bile yer alan “muhafazakar duruş bir olumluluk anlamına gelmemektedir” ve aslında “1930’lar Türkiye’sinin politik konumunu ayakta tutmak isteyen statüko muhafazakarlığı temsile daha layıktır.” Oysa, “doğası itibariyle” İslâm muhafazakar değildir ve “İslâmî anlayışın arındırılabilmesi için diğer bazı modern oluşumlar konusunda olduğu gibi muhafazakar tavırdan da arındırılmış olmalıdır.”<sup>78</sup>

Benzer bir şekilde, “ehlileştirilmesi çabasına” muhatap olan AKP’nin “güven verme görüntüsünün” “muhayyel bazı çevrelere yaranma çabasına” dönüşme tehlikesi bulunmaktadır. Muzaffer Emin Göksu’ya göre, daha önce, “kendisini sansürleyen, varolmasını sağlayan esasları hafife alan, garip bir merkezçilik oynayan” Refah Partisi deneyiminde olduğu gibi, AKP için de bu durum “ilkesizlik”tir.<sup>79</sup> Öte yandan, AKP iktidarı döneminde, ABD’nin Irak’a saldırısı ve Türkiye’nin katkısı bağlamında, Mesut Kardeşhan, ABD’nin suçlarına ortak olmanın bedelini tayin için bizim adımıza “kıran kırana pazarlıklar yürüten Müslüman yöneticileri” eleştirmekte ve “Makyavelli hidayete mi erdi yoksa?” diye sormaktadır.<sup>80</sup>

Derginin reel siyasete ilgisine bağlı olarak, reel siyasette İslâmî eğilimli partilerin uyandırdığı heyecan ve eleştirilerin yanı sıra, siyasal olarak “muhafazakar / statükocu” yaklaşımlar da yer bulmuştur. Örneğin, Kıbrıs konusu’nu, Kıbrıslıların taleplerinden daha çok “tuzaklar, muhtemel kayıplar, muhtemel hatalar” bağlamında ele alan Fazilet Partili eski milletvekili Oya Akgönenç’e göre, bu “milli mesele”, konuyu bilen uzmanların yardımı ile çok dikkatli ve akılcı bir şekilde çözülmesi ve gerekli makamlarca ele alınması gereken bir konudur ve “herkesin bol keseden konuşacağı, aklına estiği tarzda politika yürüteceği bir durum değildir.”<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Yıldırım Canoğlu, “Halkın İktidar Yürüyüşü”, No.100, 2002, s.15.

<sup>76</sup> R.T.Erdoğan’ın hapis cezası kesinleştiğinde “Gevsemeyin Üzülmeyin. İnanıyorsanız Üstünsünüz” başlığıyla çıkan sayıda (No.50, 1999) yer alan bazı yazılar: Mesut Kardeşhan, “Karanlık Koyulaşıyorsa Sabah Yakın Demektir”, s. 6-8; (Umran imzasıyla), “Yolun Açık Olsun Başkan”, s. 9-11; Ekrem Özkaya, “Bu Şarkı Bitmeyecek”, s. 12-13; ayrıca, AKP’ye tavsiyeler ve korkulara ilişkin olarak, bkz. No.100, 2002 ve No.102, 2003.

<sup>77</sup> Y. Kaplan, “‘Osmanlı misyonu’ ve 28 Şubat’ın zaaf ları ve imkanları” No.91, 2002, s. 16.

<sup>78</sup> M. Aydın, “Muhafazakarlık, siyaset ve din”, No. 102, 2003, s. 64-71.

<sup>79</sup> M. E. Göksu, “Seçim Sonuçlarının Sosyolojik Anlamı”, No.100, 2002, s.37.

<sup>80</sup> M. Kardeşhan, “Irak, ABD, NBC ve Makyavelli’nin İhtidasi Üzerine”, No. 103, 2003, s.29-33.

<sup>81</sup> O. Akgönenç, “Kıbrıs’ta Yeni Gelişmeler: Tehlikeli Planlar ve Oyunlar”, No. 100, 2002, s. 33.

Dergide bir yandan “tek tipleştirici ulus ve modernleşme projesine” karşı radikal denilebilecek yazılar yer alırken, diğer bir yandan, eleştirilen “seçkin yapının” söylemlerini yeniden üreten yazılar da yer almaktadır. Örneğin, Necmettin Turinay’a göre, “istikrar” için seçim barajını yüksek tutmak gerekmektedir; “alt-kültür gruplarının ve farklı etnik ve mezhep yapılarının ayrı ayrı siyasal hüviyetlere” dönüştürülmek istendiği Türkiye gibi ““bölünük ülkelere’ demokrasi adı altında revâ görülen bazı tuzaklara” dikkat etmek gerekmektedir.<sup>82</sup>

Ancak, Türkiye’deki siyasetin dışı bağımlı krizine ve yaşanan tecrübeye bağlı olarak, bazı yazarlarca, dönüşümün sadece reel siyasete bağlanamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bir yanı sıra genel olarak İslâmî hareket içinde “geleneksel” olarak her zaman varolmuş bir eğilim – toplum içinde, tabanda islâmîleşme–, diğer yandan “yeni toplumsal hareketler” paradigmasıyla birlikte ele alınabilecek “alt-siyaset” (*sub-politics*) arayışı devreye girmektedir. Türkiye’deki İslâmî oluşumların – “riskli ve tehlikeli bir şekilde”- büyük ölçüde “her şeyi siyaset kurumuna endekslemiş” olduklarından hareketle, “İslâmî oluşumların faaliyetlerinin aynı zamanda toplumsal, kültürel, entelektüel ve ekonomik alanlara kaydırılması ve güçlü kurumlaşmalarla bir daha sarsılmayacak şekilde dal budak salmasının sağlanması” gerekmektedir.<sup>83</sup>

### **Bir yaşama biçimi ve medeniyet projesi olarak İslâm**

“Aşağıda siyaset”in doğrudan bağlanabileceği alan ise dinsel alandır. “Osmanlı misyonuna sahip çıkmak” küreselleşen dünyaya karşı getirilen “millî” ya da reel siyaseti ilgilendiren bir cevaptır ve bu haliyle 80’lerin siyasal İslâmî hareketiyle devamlılığa dair izler taşımaktadır. Öte yandan, toplumsal ve kültürel düzeyde dönüşüme ilişkin olarak, siyasal düşünce yukarıdan aşağıya iner. Bu anlamda siyaset, toplumu dikey olarak kesen kurumsal yapılardan, yatay ilişkilere, doğrudan bireyi ilgilendiren düzeye iner. Bu düzeyde, modernitenin insanda yarattığı “bölünme”ye (sekülerleşme) karşı, Müslüman bireyin bütünselliğine vurgu yapılır. Modernitenin getirdiği kirliliğe (maddî hayatın öne çıkması, tüketim, yolsuzluklar gibi) karşı mücadele edebilmek için “çözüm İslâm”dır. Bu çerçevede dergide yoğun olarak yer alan yazı ve tartışmalar “Kur’ân’ın öngördüğü insan ve toplum tipi nasıl oluşturulabilir; çağımıza nasıl bir İslâmî model sunulabilir?” sorularına cevap aramaya hasredilmiştir. Ancak, “Türkî Müslümanlık benzeri yapay engellere” karşı “İslâm’ın dirilişi”nin “ümme bilinci”ne yaslanması gerekmektedir.<sup>84</sup> Başka bir deyişle, İslâmî hareket, iktidarı tepede ele geçirmek yerine, aşağıya inmelidir. Çünkü “iktidar her yerdedir” ve Müslümanlar aşağıda, kendileriyle ve zamanlarıyla hesaplaşmalı, iktidar dillerini aşağıda kurmalıdırlar.

İçinde yaşadığımız “bunalım çağı”nda, bu bilincin yerleşmesi yönünde, “*Umran* İslâm’ı bir yaşama biçimi ve bir medeniyet projesi olarak ihyâ ve inşâ etmeyi ilke edinmiştir.”<sup>85</sup>

Bu ihyâ sürecine bağlı olarak, bir yandan, İslâm’da “şûra”, “biat”, “hak-batıl”, “iman-küfür”, “ibadet”, “sünnet”, “infak”, “İslâm’da davet” gibi kavramlar, “siyasî mezhepler” ve “kelâm ekolleri” gibi tarihsel yorum farklılıkları gündeme alınmıştır. Diğer yandan ise, “sekülerizmin dine karşı açtığı savaş” ve 21. yüzyılda İslâm dünyasının sorunları ve verebileceği cevapları irdeleyen dosyalara yer verilmiştir: “Zulme Karşı İbrahimî Duruş” (No.77, 2001); “İslâm Dünyasının Dinamizmi – Zaaflar ve İmkânlar” (No.91, 2002); “Din-dışı Kutsallıklar ve Futbol Paganizmi” (No.94, 2002); “İslâm’ı Protestanlaştırma Projesi - İslâm’ın kamusal alandan tasfiyesi” (No.96, 2002); “Küresel Roma ve İslâm’ın Meydan Okuyuşu” (No.97, 2002);

<sup>82</sup> N. Turinay, “AK Parti İktidarı mı, Siyasal Fetretin Sonu mu? (Başkanlık Sistemi Değil – Çift Dereceli Seçim Sistemi)”, No.100, 2002, s.27.

<sup>83</sup> Y.Kaplan, No.96, 2002, s. 6.

<sup>84</sup> “Temiz Toplum İçin Çözüm İslâm”, No.12, 1993; “Ümmet Bilinci”, No.14, 1993.

<sup>85</sup> “Yılın Dergisi’ *Umran*”, No. 102, 2003, s. 4.

“‘Muhalefet Dili’nden ‘İktidar Dili’ne” (No.106, 2003).

*Umran*’da İslâm etrafındaki entelektüel tartışmalar, diğer iki dergiye kıyasla, daha az yer tutmakta ya da daha çok “öğretme” ve “bugüne uygulama” perspektifinden ele alınmaktadır.<sup>86</sup> Bu çerçevede “gelenek” de entelektüel bir alan olarak çok fazla sorgulanmamakta; genel olarak İslâm ya da Osmanlı medeniyetleri örneklerinde olduğu gibi, pusula görevi görmesi gereken soyut bir referans olarak kalmaktadır. Bir anlamda, gelenek doğrulanabildiği ölçüde bir referans olarak vardır; bu nedenle *Umran*’ın daha “gelenekçi” bir çizgisi olduğu söylenebilir. Bu yönde, Müslüman olmayan dünyadan İslâm dünyası hakkında yükselen geleneği doğrulayan olumlu mesajlar da dergide yer bulmuştur.<sup>87</sup>

### Yenilgi psikolojisini aşma ve umut

Dünya, Türkiye ve İslâm üzerine yapılan değerlendirmelerle ortaya çıkan üç damarı bir arada tutan, hatta *Umran*’da felsefi, entelektüel tartışmalardan çok, siyasi vurguyu ön plana çıkaran ise, sahip olduğu dil ya da tarzıdır. *Umran*’ın bu tarz itibarıyla 80’lerin siyasi vurgusu ön planda İslâmî hareketle bir devamlılık taşıdığı söylenebilir. Özellikle, fetheden bir “İslâmcı” dili izleyen “siyasal yenilgi” döneminden -28 Şubat- sonra, “güveni korumayı”, “kendine dönmeyi” vaz’eden dergideki bu tarz, bir “duruş” olarak tanımlanır ve derginin Ocak 1998’de aylık olarak yayınlanmaya başladığı ilk sayıda “Umutsuzluk ortamında umut olmak” şeklinde kapağa yansır ve sürekli bir “siyasal heyecanı”; “mesaj” vermeyi; kısaca bir “duygu” halini içerir; devrimci bir siyasal söylem ve İslâmî söylem mecz’edilerek “İslâm’ın ve İslâm dünyasının dinamizmini” anlatır; “özgüven” vermeye çalışır. “Korkular ülkesi” Türkiye’de, “her türlü baskı zulüm ve dayatmalar karşısında, içinde yaşanılan ve karamsarlık uyandıracak sıkıntılı zaman sürecini, “tevhid çizgisi” olarak “Sırat-ı Müstakim”den ayrılmayarak Allah’ın emir ve yasaklarına uymakta ısrar, inat, sebat ve sabır göstermek anlamına gelen İbrahîmî duruş sergilenerek<sup>88</sup>, bir arınma süreci” olarak görmeyi önerir ve okuyucularına sık sık “Gevşemeyin, üzülmeyin, eğer inanıyorsanız üstün gelecek olan sizlersiniz.” (Al-i İmran Suresi, 139) âyetini hatırlatır.<sup>89</sup> Gene başka âyetlerle “zulmün baki olmayacağını”<sup>90</sup>, “karanlık koyulaşıyorsa sabahın yakın” olduğunu anlatan<sup>91</sup> (“Sabredin Allah’ın vaadi yakındır”)<sup>92</sup> ve “uzun soluklu bir yürüyüş”te<sup>93</sup> inancı korumayı ve mücadele etmeyi (“Kalkın, uyanın ve uyarın!”) öğütleyen<sup>94</sup> bu umut dolu mesajlar çeşitli sayılarda dile getirilir.

İngiltere’de iletişim üzerine doktora yapmış olan Yusuf Kaplan’ın danışmanlık yaptığı ve yazdığı süre içinde (2001-2003) de, dergide çeşitlenen entelektüel tartışmalara rağmen, bu tarz göz ardı edilmemiştir. Kaplan’ın, “bir öncü kuşağın hazırlanması”na, “sahih ve kompleksiz, reaksiyoner değil aksiyoner bir heyecan ve birikim üretmeye”<sup>95</sup> yaptığı vurgu söz konusu tarzın bir yansımasıdır.

<sup>86</sup> Kur’anî bilgilerin ve yorumların yer aldığı bölümlere örnek olarak, bkz. Kerim Buladı, “Hz. Lokman’dan terbiye prensipleri”, No.74, 2000, s.37-45. Örneğin; Allah’tan korkmak, adil olmak, sözü doğru söylemek, mücadele ve sabır, insanları küçümsememek (kibirlenmemek), mu’tedil olmak (orta yolu takip etmek)...

<sup>87</sup> Örneğin, Hewlett-Packard firmasının Genel Yönetim Kurulu Başkanı Carly Fiorina’dan “Batı’nın pek çok şeyi borçlu olduğu İslam medeniyeti” hakkında yaptığı bir konuşma: “21. Yüzyılın örnek alması gereken medeniyet”, No.87, 2001, s.14.

<sup>88</sup> “*Umran*’dan”, No.77, 2001, s.1.

<sup>89</sup> No.50, 1999, s. 1; A.Yıldız, “*Umran*’ın Uzun Koşusu”, s. 6.

<sup>90</sup> “*Umran*’dan”, No. 50, 1999, s.1.

<sup>91</sup> M. Kardeşhan, “Karanlık Koyulaşıyorsa Sabah Yakın Demektir”...

<sup>92</sup> A. Yıldız, No.77, 2001, s.14-17.

<sup>93</sup> “*Umran*’dan”, No.81, 2001; s. 1.

<sup>94</sup> Ahmet Yaşar, No. 102, 2003. s. 86-88.

<sup>95</sup> Y. Kaplan, “Elveda...”.

Tarih sahnesine aktör olarak yeniden çıkabilmek için Müslüman toplumlar önemli bir potansiyele sahiptir ve bu potansiyelin işaretleri Türkiye’de olduğu gibi başka Müslüman ülkelerde de görülmektedir. Ancak Müslüman toplumların, “postmodern küresel kuşatmayı kırabilmeleri” ve “kendi iç oluşumlarını tamamlayarak zamana/tarihe aktif Özne’ler olarak müdahale edebilmeleri”<sup>96</sup> için yeni bir dile, “ ‘Muhalefet Dili’nden ‘İktidar Dili’ne” geçmeleri gerekmektedir.<sup>97</sup> Bu dille birlikte siyaset de yeniden tanımlanmaktadır. Örneğin Abdurrahman Arslan’a göre, artık söz konusu olan, şimdiye kadar olduğu gibi “ikameci bir iktidar olma/iktidara gelme mücadelesi” değil; “hayata İslam’ın rengini vermek”tir. Bir anlamda, “her yerde varolan iktidarı”, “mikro iktidarları” ele geçirmek yani bu “mevki”lerdeki “muhaliflerine benzeyen kariyer Müslümanları” olmak ya da “İslâm’ı Müslümana hizmet eden bir araç” haline getirmek yerine, “hâkim paradigmadan kopuşu esas alan epistemolojik bir çabayı da içeren İslâmî çaba/mücadele bir ‘iktidar’ yaratma mücadelesi” olmalıdır. “İktidar yaratmak” ise sosyal olandan kendini ayırtmadan, “hayatın ilişkilerini” değiştirmekle gerçekleştirilir.<sup>98</sup>

Bugünden geleceğe dönük olmak ve “reaksiyoner” olmadan (“Kur’an’ı ölümlerin gözleriyle okumadan”<sup>99</sup>) geçmişle bağlarını koparmamak, kurulması zor bir denge sorununu getirir. Bu sorun belki bütün İslâmî hareket için, en azından burada incelenen dergiler için geçerlidir. Geçmiş ve bugün arasındaki “sıkışma” hali bir yandan hareketin çağrı gücü yüksek, somut siyasal proje ya da siyasal bir dil üretmesini güçleştirmektedir. Ancak, diğer yandan ve aynı anda bu sıkışma hali İslâmî hareket içindeki çok boyutlu ve zengin tartışmaya zemin hazırlamaktadır. Çünkü kurulması gereken, ancak neredeyse imkânsız olan bu denge arayışı, Müslümanların modern dünya içindeki hem geçmişleri hem de bugünleriyle hesaplaşmayı sürekli kılmaktadır.

Sözünü ettiğimiz “sıkışma hali” yeni bir dil yaratmak konusunda da kendini göstermektedir. Bir tarafta, örneğin Mustafa Tekin’e göre, İslâmî tecrübe “ilerleme”, “çağdaş değerler” gibi seküler söylem karşısında, “cehalet, gerilik, köylülük” ile özdeşleştirilerek yabancılaşmış; “özgüvensizliğe, savunmacı ve apolojetik konuma” düşmüştür ve panik içindedir. Sağlıksız bir şekilde, “Müslümanlar da her şeyin en iyisine layıktır” söylemiyle, geri olmadığını ispata çalışan, zaman içinde çoğunlukla “sağın refleksleriyle” örtüşen, daha sonra, “statükocu olmadığını ifade etmenin yegane dilini ”sol” olarak gören bir İslâmî söylem ortaya çıkmıştır.<sup>100</sup> Cevat Özkaya’ya göre, bugün “demokrasi ile İslâm” arasında da benzer bir paralellik kurulmaktadır.<sup>101</sup> Oysa, İslâmî dilin “kendisi” olarak konuşabilmesi, “kendi kavramlarını hatırlaması”, “geçmiş kaynaklarla sağlıklı ilişki kurması”, “entelektüel ve ilmî geleneklerini” oluşturması gerekmektedir.

Buna karşılık, Yusuf Kaplan ya da Dilaver Demirağ gibi yazarlarda ön plana çıkan, “kendisi gibi” olacak bir İslâmî dil arayışından ziyade, çok daha serbest bir biçimde İslâmî referans ve dünya arasında ilişki kurma çabasıdır.

<sup>96</sup> *Umran*’dan, “İslâm dünyasının dinamizmini harekete geçirmek”, No.91, 2002, s.1.

<sup>97</sup> No.106, 2003.

<sup>98</sup> A.Arslan, “İslâmî Düşünce: İktidar Olmakla İktidar Yaratmak Arasında”, No. 106, 2003, s. 30.

<sup>99</sup> Roger Garaudy, “İslami Alternatif”, *Umran*, Mayıs-Haziran 1995; aktaran A.Yıldız, “*Umran*’ın Uzun Koşusu”, s. 6; ayrıca bkz. No.50, 1999.

<sup>100</sup> M. Tekin, “Marazın ontolojik boyutu ve dilde dönüşüm”, No.106, 2003, s.39-43. Ayrıca, bkz. Abdullah Yıldız, “Nebevî örneklik bağlamında ‘inşâ edici’ dil geliştirmek”, No.106, 2003, s.47-51 ve “Bir ‘İktidar Dili’ Oluşturmak” konulu soruşturma, No.106, 2003, s. 52-64.

<sup>101</sup> C. Özkaya, “Açık oturum- Türkiye Nereye Gidiyor?” No.82, 2001, s.25.

## “Dolaşma” hali

Dünyayla hesaplaşmak, Kaplan’ın formülüyle, “bir ayağımız buraya (İslâm’a) muhkem ve sarsılmaz bir şekilde basarak, diğer ayağımızla tüm dünyaları, ufukları, kültürleri ve medeniyetleri dolaşabilecek bir özgüvenle yepyeni bir medeniyet dili ve söyleminin nasıl icat edilebileceğinin” arayışını getirmektedir.<sup>102</sup>

Mevlana’dan esinlenen bu “pergel” yaklaşımı, bir yandan sürekliliğe, uzun döneme, geleneğe bağlanırken, diğer yandan küreselleşmenin ve “postmodern” dünyanın getirdiklerine, şimdiki zamana bakmaktadır. Bu şekilde, moderniteye getirdiği eleştirilerle onu didik didik eden postmodernitenin açtığı kapılardan yararlanılmakta, ancak gene aynı postmodernitenin her şeyi görelileştirerek yaratacağı savrulma riskine karşı sabitlenilmektedir. Yusuf Kaplan’a göre, içinde bulunulan küreselleşme süreci, “Müslümanlığın kök-paradigmalarına ters olan ulus-devletlerin” sınırlarının aşılmasını kolaylaştıracak ve Müslümanlar hem dünya ile, hem de kendi dinamikleriyle daha kolaylıkla yüzleşeceklerdir.”<sup>103</sup>

Farklı dünyalarda “dolaşma”, derginin bölümler itibariyle taşıdığı çeşitliliğin yanı sıra, incelenen konulara da yansımaktadır. Ele alınan İslâmî konuların yanı sıra “makro seküler” konularda (milliyetçilik, demokrasi, laiklik, medya, iletişim, kültürler ve medeniyetler vb.) da alt alanlara inilebilmektedir.

*Umran*’da, kuşkusuz siyasal perspektifi geleneksel statükocu / sağ yaklaşımların dışına en çok taşan, değerlendirmelerini büyük ölçüde düşünümsel modernitenin kavramlarına dayandıran Dilaver Demirağ’a göre, dünya üzerinde varolan kutuplaşmada taraflardan biri “neo-liberalizm adı altında ortaya çıkan kapitalist tahakküm, diğeriyse buna direnen muhalif güçler”dir. “Alternatif küreselleşme hareketi” gibi batıdaki muhalif yeni sosyal hareketler, Mikhail Bakhtin’in “direniş stratejisi olarak karnaval” örneğinin, “Marcuse’den Bockhin’e, Deleuze’den Marks’a, Proudhon ve Kropotkin’den Derrida’ya ve Bataille’a, Debord’dan Baudrillard’a kadar pek çok düşünürün” etkisinin hissedildiği ve “uzun vadede tüm kapitalist küreselleşme mağdurlarının umudu” olabilecek hareketlerdir. Ancak küresel kapitalizm için en büyük kâbus ve ona gerçekten karşı koyabilecek olan güç, “tüketim toplumunun ahlâkî ve kültürel normları ile özdeşleşmeyi reddeden *islâmcılık*”tır. Tüm dünyayı bir “kültürel hicrete” davet eden İslâmcılığın bu çağrısının karşılık bulup bulmaması onun “kendi üzerine düşünerek kendindeki otoriter anlayışlarla hesaplaşmasına” ve “özgürlükçü bir İslâm” anlayışını geliştirmesine bağlıdır.<sup>104</sup>

Bu dolaşma halinin diğer ilginç örneklerine “futbol”, “imaj”, “beden” gibi konuların incelenmesinde rastlanmaktadır. Örneğin, “Din Dışı Kutsallıklar ve Futbol Paganizmi” adlı dosyada (No. 94, 2002) yer alan tartışmalarda yeni zamanların yeni kültürleri, mitleri ve ritüelleri, psikanaliz, sosyoloji, iletişim, toplumsal cinsiyet mercceklerinden ele alınmıştır. Derginin yazarları, bu incelemelerde “İslâmî perspektif”in yanı sıra, Frankfurt Ekolü’nden gelen veya Emile Durkheim, Friedrich Nietzsche, Roland Barthes, Stuart Hall, Walter Benjamin, Jean Baudrillard gibi düşünürlerin görüşlerinden beslenmişlerdir. Bu dosyada,

<sup>102</sup> Y. Kaplan, “Elveda...”.

<sup>103</sup> Y. Kaplan, “Türkiye’yi yeniden kurmak”, No.82, 2001, s.31.

<sup>104</sup> D. Demirağ, “Kaçış çizgileri: Küreselleşme ve muhalefetin geleceği”, No.90, 2002, s.69-73. Burada, ABD’nin Irak’a saldırısı örneğinde, dünya çapında anarşistlerin, yeşillerin, özgürlükçü sosyalistlerin, anti-militaristlerin, feministlerin cinayet olarak gördükleri savaşa ahlâkî olarak karşı çıktıklarını belirten Demirağ’ın, “haklı savaş, haksız savaş” ayrımı yapan ve “durumsal olarak” ABD’nin savaşına karşı çıkan İslâmî hareketleri ve geleneksel sosyalistleri ise savaş karşıtı cephenin gücünü zayıflattığı yönündeki eleştirisini ekleyelim. D. Demirağ, “Savaş ve Savaş Karşıtlığının Ahlaki Boyutları”, No. 103, 2003, s.34-38.

“görme odaklı bir kültür olarak paganizme” ve onun “imaj” boyutuna, çağdaş toplumlarda “gösteri, haz, uyarım ve eğlence”nin “dini tecrübe” haline dönüşmesine, futbolun yeni “cemaatler” yaratan özelliğine vurgu yapan Dilaver Demirağ’ın “ Futbolun ‘Büyü’sü ya da ‘Top Bir Dünya(mi)dır’”<sup>105</sup>; futbolun “popüler kültür”deki yeri, “alternatif bir toplum modeli nostaljisi olarak futbol antropolojisi”ni tartışan Yusuf Kaplan’ın “Fubol Pratiğinin Teorisi: Putbol Paganizmi”<sup>106</sup>; “hem erkek hem kadın bedenini sömüren hegemonik bakış/dikizleme”, “imajların tüketimi”, “Tanrı-İnsan’ın iflâsı” gibi önemli tartışma eksenlerini açan Cihat Arınç’ın “Medyada Bedenlerin İkonlaştırılması. Kitle Medyasında Din-dışı Kutsallıkların Üretimi Ekseninde ‘Beden’lerin Temsiline Eleştirel Bir Bakış Denemesi”<sup>107</sup> ya da Mustafa Aydın’ın “Dinden Modern Paganizme Kutsallığın Dönüşümü”<sup>108</sup> başlıklı makaleleri dikkat çeken yazılardır.

Kendini “özgürlükçü” ve “anarşist” olarak tanımlayan ve Dilaver Demirağ’ın başörtüsü konusunda yazdıkları da –dergi içinde– oldukça sıra dışıdır. Demirağ’a göre, tüm topluma sirayet eden militarizmin kaynağı olarak “geleneksel muhafazakarlık için bir alt zemin oluşturan ataerkil otoriterlik” karşısında, “başörtü direnişi” ülkenin en kapsamlı, en yaygın “sivil itaatsizlik” eylemlerinin öznesidir. “Cumartesi Anneleri”nden sonra, bir “mikro siyaset dinamiği” ve bir “ahlaki protesto hareketi” olarak İslâmcı Kadın Hareketi hiçbir siyasal harekette bulunmayan bir potansiyele ve “topyekün ve kapsamlı bir özgürleşme dinamiğini harekete geçirme imkanına” sahiptir. “Umut, dönüşümün öncüsü olacak kadınlardadır”. Ancak, “kadınlar adına” konuşmayı, “sözün gaspı”nı “bir özgürlükçü, bir anarşist olarak tam bir kabus” olarak nitelendiren Demirağ’a göre, Müslüman kadınların “söz üretmeleri” gerekmektedir. Çünkü “Evliya ahlaki denilen ahlak anlayışını, toplumsal, siyasal kültürümüze yerleştirmeyi, karşılıksız vermeyi, ‘öteki’ olmayı kendi bedenlerinde yaşayan kadınlar” başarabilecektir.<sup>109</sup>

Sonuç olarak, *Umran* dergisi, bir yandan “angaje” olduğu “reel siyaset”, diğer yandan yeniden “İslâmî” dil yaratma arayışı arasında, “modern paradigmanın içinde kalmak veya kalmamak” sorununu da yaşamakta, modernitenin krizi veya dönüşümüne paralel olarak ortaya çıkan yeni arayışlar derginin söyleminde bir araya gelmektedir. Buna bağlı olarak, *Umran* dergisinin, birbirlerine kıyasla “geleneksel”, “modern” ve “postmodern” olarak adlandırılabilir literatürden esinlenen yaklaşımları İslâmî ortak payda altında, yan yana, bir arada barındıran bir dergi niteliği sunduğu söylenebilir.

## “İSLÂMCI” ENTELEKTÜELDEN “MÜSLÜMAN” ENTELEKTÜELE - *TEZKİRE* VE ÖZ-DÜŞÜNÜMSELLİK

*Tezkire*, 1991 yılında Ankara’da bir grup akademisyen ve entelektüel tarafından yayımlanmaya başlamıştır. Başlangıçta “Üç aylık derleme” olarak çıkarken, 2000’de 17. sayıyla birlikte iki aylık “Düşünce, siyaset, sosyal bilim” dergisine dönüşmüş ve 2003’te yayımlanmaya başlamıştır. Bu süre içinde, önemli aksamalar yaşamasına, satış rakamı 1000 civarında dolaşmasına rağmen, *Tezkire* uzun soluklu bir dergi olarak yayın hayatına devam etmiştir.

<sup>105</sup> No. 94, 2002, s. 82-87.

<sup>106</sup> No. 94, 2002, s. 51-59.

<sup>107</sup> No. 94, 2002, s. 69-81.

<sup>108</sup> No. 94, 2002, s. 60-64.

<sup>109</sup> D. Demirağ, “Her yerin ‘öteki’leri: Başörtülü kadınlar ve sistemin bekâ kaygısı”, No. 102, 2003; s.30.



80'lerin radikal İslâmcı kuşağında varolan “sol” ya da “devrimci” vurgular 90'lardaki İslâmî entelektüel söyleme (dönüşürken) bıraktığı (ortaya çıkardığı) en önemli miras cemaatlerden bağımsız “kentli” bir söylem olmuştur. *Tezkire*'nin, bu yeni söyleme sahip bir dergi olarak, 1980 öncesinde fraksiyonlardan geçilmeyen solun nefesinin tükendiği yerde ortaya çıkan *Birikim* dergisinin bağımsız ve özerk zihniyetini andırdığı söylenebilir.

*Tezkire*'yi ilk kuranlar, özellikle 80'lerin radikal “devrimci İslâmcı” kuşağının temsilcileriydi. Ancak dergide 2000'li yıllarla birlikte 90 kuşağından gelen yeni yazarlar da yer almaya başlamış ve bu yeni kuşakla birlikte, dergi kendini sürekli yenileyebilen bir kapasiteye sahip olmuştur. İslâmî hareketin radikal bir siyasal tavrıdan sonra, 90'lar boyunca yaşadığı değişim ve entelektüel düşünce üretimi bakımından *Tezkire* sembolik bir anlam ifade etmektedir. Bir anlamda, hem genel olarak toplumda, hem de İslâmî harekette varolan “cemaatleşme”den çıkmanın sancularına ve bireyselliğe geçişe işaret etmektedir. Bu süreç içinde, herhangi bir grup veya cemaatle ilişkisi olmaksızın, yoğun bir sorgulama çabası ve düşünülenleri yazma arzusu dergiye hâkim olmuştur.<sup>110</sup>

Dergi yazarlarından Deniz Gürsel'e göre, soruları ve dünyayla pek derdi olmayan, dünya görüşleri kendilerince net ve sorunu bu dünya görüşlerinin kitleselleşmesi olan 80 öncesi nesline kıyasla, içinde buldukları kuşak “cevapları sorularından daha az olan bir nesil”dir. Ya da diğer yazarlar tarafından belirtildiği gibi, onlar “zamanın çocukları”dır; “oldukça rasyonel ve bireyleşmiş örnekler”dir.<sup>111</sup>

“Sadece duyarlılıklarıyla birleşen, varolan dünyaya ve varolan dünyada İslâm adına hareket eden oluşumlara kendisini çok ait hissetmeyen, belli bir eleştirelilik parantezini hep açık tutan”<sup>112</sup> yazarlarıyla, dergi “gelenekselci ya da modernist bütün Müslümanların platformu” olmayı amaçlamıştır.<sup>113</sup> *Tezkire* İslâmî hareketin dergileri arasında, özellikle 17. sayıdan itibaren akademik ton, entelektüel derinlik ve çeşitlilik bakımından dikkati en çok çeken dergilerden biri olmuştur. Ancak aynı entelektüel, eleştirel ve bağımsız tavır nedeniyle ve büyük ölçüde yazarlarının somut hedef çizmekten çok, “kafa karıştıran” ve “ağır” yazılarıyla hareketin tabanında çok satan bir dergi haline gelememiştir.

*Tezkire*'ye katkıda bulunan geniş yazar kadrosu içinde, en çok yazanlar arasında Yasin Aktay, Ahmet Küskün, Mustafa Aydın, Alev Erkilet Başer, Ercan Hamzaoğlu, Ahmet Çiğdem (6. sayıdan itibaren ayrıldı), Murat Güzel, Tahsin Eren, Mehmet Hakan, Hüsrev Keskin, Muharrem Toros, Murat Güzel, Ercan Şen, Şerif Esendemir, Nuray Mert, Cemalettin Haşimi, Şinasi Gündüz ve Nuh Yılmaz'ın isimleri sayılabilir. Dergide ayrıca, Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Hasan Hanefi, A. El-Murabit, Bobby S.Sayyid gibi İslâm düşüncesinin tanınmış entelektüellerinin yanı sıra, Hans-Georg Gadamer, Slovaj Žizek, Michel Foucault, Peter L. Berger, Immanuel Wallerstein, Kant, Nietzsche, Feyerabend, Walter Benjamin, Heidegger, C.G.Jung, Emmanuel Levinas Alain Finkielkraut, Emmanuel Levinas, Umberto Eco, Bryan S.Turner, Ernest Gellner, Edward Said, Montgomery Watt gibi Batı dünyasının tanınmış isimlerinin de yazılarına (ya da röportajlarına) yer verilmiştir. Derginin ayrıca

<sup>110</sup> *Tezkire*, devlet yerine, cemaat ya da fraksiyon gibi başka koruyucu şemsiyeler arayan, kendi düşünsel özgüvenini kazanamamış insanların “sığınma” ihtiyacını karşılayacak bir kaynak olmayı reddettiğini açıklayarak yaygın hayatına başlamıştır; “Başlarken”, No.1, 1991, s.7.

<sup>111</sup> “Teoride süreklilik ve derinlik: Türkiyeli ve dünyalı olmak – (1995'te yapılan ve E.Hamzaoğlu, Y.Aktay, D.Gürsel, S.Sahra, V.Başer, B.Çakaloz, M.Yılmaz'ın katıldığı) *Tezkire* toplantısı”, No. 11-12, 1997, s. 132-156.

<sup>112</sup> Aynı toplantı, s. 137.

<sup>113</sup> “Bu sayıda”, *Tezkire*, No.2, 1992, s.7.

akademik referans olma kaygısına örnek olarak, 27-28. sayıdan itibaren yayınlanan makalelerin İngilizce özetlerinin de verilmesi gösterilebilir.

### **Düşüncede “hicret” ve evrensellik**

Her şeyden önce, “hatırlatma yazısı, not” ya da “Kur’ân’ın işlevlerinden biri olarak, bilinen hakikatleri hatırlatmak” anlamına gelen “tezkire”, derginin amacını da ortaya koyan bir niteliğe sahiptir ve yazılarda dergiye atıfta bulunulacağı zaman da “tezkire” kelimesi mütevazı bir “küçük harfle” başlar.

Bu “mütevazı hatırlatmaya” bağlı olarak, *Tezkire* “genel”den “özel”e, ayrıntılara inmiş; daha ilk sayısından itibaren, “İslâmcı hareketle” örtüşmek yerine, bu hareketin düşünce seyrinde “süreklilik” ve “derinlik” gibi iki sorunla “teori” bazında uğraşmayı üstlenmiştir.

Teorik çabanın kalkış noktası, İslâmî (ya da İslâmcı) hareket değil; Müslüman’dır. Yasin Aktay’a göre, amaç sürekli İslâm üzerine, doğrudan İslâmî referanslar üzerinden konuşup düşünmek yerine, “Müslüman’ı teorinin öznesi yaparak”, Türkiye’nin ve dünyanın gündemindeki belli başlı konulara bakmayı denemektir. Başka bir deyişle, “İslâmcı bir bilince sahip” sosyal bilimler disiplininden geçmiş olanların gök kubbenin altındaki konulara yine bu disiplin içinden bakmaları söz konusudur.<sup>114</sup>

*Tezkire*’nin entelektüel faaliyeti, “Müslüman birey”in “dolaşma” haline tekabül eder. Söz konusu olan, Müslüman’ın “vardığı yeri yurt edinmesi”dir ya da gidilen yerde İslâm’ın koşullarını yeniden oluşturmaktır. Çünkü “İslam diaspora değil; hicret dinidir”. İslâmî hareketin de yerleşik olan yönünden çok, “seyir halinde” olan özelliği ağır basar. Bu nedenle, İslâmî hareket gibi, İslâmî düşüncenin de, içinde geliştiği toplumun ve dünyanın “bütün linguistik ve kültürel öğelerini çözerek” ve evrensel İslâmî mesajı bulunduğu yerin diline çevirerek ilerlemesi gerekir.<sup>115</sup> Bu tür bir yaklaşım *Tezkire*’nin çoğul referanslar dünyasında, alabildiğine kompleksiz bir dil geliştirmesini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, *Tezkire*’nin entelektüel faaliyetini “zamanda, mekanda, siyasette ve dilde hicret ve evrensellik” olarak özetlemek mümkündür.

Bu uğraş, derginin İslâmcı hareket üzerine en radikal eleştirilerin getirildiği bir platform olmasını da beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerin kalkış noktalarından biri, dergide başından itibaren İslâmî düşüncenin temel meselelerinden biri olarak ortaya konulan “teori” ve “pratik” arasındaki uyumsuzluktur. Çünkü İslâmcılık, entelektüel olarak, modernliğin bir çok cephesine olumsuz yaklaşırken, “tarihsel geri kalmışlık” sorununa ilişkin olarak ekonomik-teknokratik biçimlenişine karşı daha iyimser bir tavır almıştır. Teori pratikte yaşanan sorunlardan azâde bir konuma yükseltilmiş; teori ve pratik arasında bir gedik oluşmuştur.<sup>116</sup>

Ancak eleştiri sadece genel olarak hareketle sınırlı kalmamış; dergi kendi çizgisi üzerine de eleştirel konumunu sürekli kılmış, bunu da okurlarıyla paylaşmıştır.<sup>117</sup> Örneğin, teori ve pratik arasında kurulacak zor dengede, salt “teorik” olduğu ölçüde, “yeteri kadar dünyalı ve Türkiyeli olamama” (bu yüzden heyecan uyandırmayan, yaşamayan bir dilin ortaya çıkması) yönündeki özeleştirilerin derginin daha sonraki yayın politikasında sonuçları görülmüştür. Bir

<sup>114</sup> Yasin Aktay’la görüşme, Kasım 2003.

<sup>115</sup> Y. Aktay, “İslâmî Hareket’ Tartışmaları”, No.2, 1992, s.23.

<sup>116</sup> M.Güzel, “Türkiye’de İslâmcılık ve Sağcılık”, No.17, 2000, s.86,87.

<sup>117</sup> Oldukça açık bir paylaşım örneği olarak bkz. “Teoride Derinlik ve Süreklilik: Türkiye’li ve Dünyalı Olmak – *tezkire* Toplantısı”...

yandan *Tezkire* imzasıyla çıkan kapak yazılarına iç ve dış siyasal gündeme ilişkin, siyasal polemikçi, radikal ve sert eleştirel bir ton girmiştir.

*Tezkire*'de başından itibaren teori ve pratik arasında süren ikilem/gerilim geniş bir alanda inceleme ve değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir.<sup>118</sup> Bunlar arasında en önemli kalemi İslâm ve İslâmî hareket (İslâmcılık, siyasal İslâm, kültürel İslam) oluşturmuştur. İslâmî düşünce üzerine yapılan değerlendirmeler modernite (modernizm, postmodernizm) ve gelenek (gelenekselcilik) eksenindeki temel tartışmayla bir arada ele alınmıştır. Buna bağlı olarak, Türk düşüncesinde modernizm, laiklik, ulus, devlet, meşruiyet, demokrasi, iktidar gibi konular; örneğin “Sağcılık ve İslâmcılık” (No.17, 2000); “Türk Solu” (No.26, 2002); “Muhafazakarlık ve Miras” (No.27-28, 2002); “Siyasetin Sonu ve Liberalizm” (No. 24, 2002) gibi dosyalarda farklı zihniyet ve ideolojilerin aralarındaki ilişkiler (milliyetçilik, sağcılık, solculuk, muhafazakarlık, liberalizm, Alevilik, Sünnilik...) önemli yer tutmuştur.

İncelenen bütün konularda “düşünce”nin kendisi ya da “düşünce üzerine düşünmek” en önemli çabalardan biri olarak tezahür etmiş; modern bilim, rasyonellik, ideoloji, kültür, özgürlük, tarih yazımı, tarih bilinci, tarihsellik, fenomenoloji, hermenötik (yorumbilim) ve tefsir gibi kavram ve yöntemler felsefî boyutta ele alınmıştır. “Sosyal Bilimler ve Siyaset” (No.25, 2002); “Temsil ve Estetik” (No.21, 2001) gibi toplu dosyaların yanı sıra, iletişim, sanat, edebiyat alanlarında; cinsiyet, kadın, iktidar ve beden, kamusal alan, feminizm gibi konularda “özgür birey”i, “özne”yi ön plana koyan yazılar önemli bir yer tutmuştur. “Düşünce üzerine düşünmek” ve “özne” arasında kurulan bu ilişki aslında siyasal bir çabadır. Bu çaba “siyasal isteminden ‘sıyrılmış’ bir sosyoloji” ve “sosyolojiye ısrarla kulak tıkayan bir siyasal pratik” dikotomisini aşmak ve sosyolojinin kendi düşünümseelliğini işletmeye çalışmaktır.<sup>119</sup>

Özellikle 2000’den itibaren, “Türkiye ve Dünya Gündemi Yazıları” bölümünde yer alan yazılarla teori ve pratik arasındaki makas kapatılmaya çalışılmış ve genel teorik meselelerin yanı sıra, dünya meseleleri de dergide yoğun olarak yer almıştır. Orta-doğu, Balkanlar, Körfez krizi, 11 Eylül, Irak savaşı gibi uluslararası meseleler, örneğin “‘Kim’in Terörü – ‘Kim’in Adaleti” (No 23, 2001); “AB ve ABD Arasında Türkiye” (No. 29, 2002); “Savaşın Teopolitiği” (No.30, 2003) gibi dosyalarda tartışılmıştır.

Aynı şekilde, küresel kapitalizm, küresel hegemonya, totalitarizm, faşizm, popüler kültür gibi genel çerçevelerle ilişkilendirilerek, Türkiye’de özellikle İslâmî grupların gündeminde olan siyasal konular (28 Şubat, başörtü yasakları, MGK...), F tipi cezaevleri, Güneydoğu’da intihar eden kadınlar, esnaf eylemleri gibi konular üzerine de siyasal ve sosyolojik değerlendirmeler yapılmıştır.

### **Öz-düşünümseellik; İslâmî hareketin eleştirisi**

Genel olarak, M.Güzel’e göre, “imkansız siyaset olarak İslâmcılık” ya da siyasal İslâm, Türkiye’nin “çok partili, ancak tek ve pek düşünceli bir garip siyasal sisteminin” kendini yeniden üretebilmesi için “gerekli ve çoğu kez yeterli olan bir ‘öteki’ konumundadır” ve

<sup>118</sup> Deniz Gürsel’e göre, “birbirlerini onaylamayan insanların ‘nasıl olsa hepimiz Müslüman değil miyiz?’ diyerek yaptıkları kaytarmalara karşı, “emperyalizme karşı tavırdan, Müslümanların sınıfsal konumlanışına kadar sınıf mücadelesinde nerede mevzilendiğine kadar herşeyin konuşulması gerekiyor.”, “Teoride Derinlik ve Süreklilik: Türkiye’li ve Dünyalı Olmak – *tezkiye* Toplantısı’..., s.147.

<sup>119</sup> Y. Aktay, “Türk Sosyolojisinin Öz-Düşünümseelliğine Katkı- Siyaset ve Sosyolojinin Eklemlenmesi Üzerine”, No.25, 2002, s.62-75.

sistemin yanı sıra, siyasal İslâmcılar da bu gerilim hattında kendilerini yeniden üretmekte ve “nemalanmaktadırlar”.<sup>120</sup>

İslâmcı harekete yönelik olarak en somut ve sert eleştiriler ise Refah Partisi’ne yöneltmiştir. Örneğin, Refahyol hükümeti pratiğinde, devletin “asıl” sahibinin kendileri olduğunu düşünen, “devleti ele geçirilmesi gereken nesnel bir aygıt” olarak gören Refah Partisi 28 Şubat ve Susurluk olayı karşısında “medenî cesaret” gösterememiş; sadece “meşruiyet komplekslerinin yol açtığı savunma refleksi” sergilemiştir.<sup>121</sup> “RP takımının” Türkiye gerçekliğine ilişkin tahayyülleri ve düşünceleri, toplumun geri kalan kısmından farklı değildir. RP kendisinin de beslendiği yozlaşma şartlarını, kendisini yıkmak üzere ortadan kaldırmayı düşünmediği ve İslâmî hareket tarafından aşılması müddetçe, varlığı yokluğundan daha zararlı olacaktır.<sup>122</sup>

*Tezkire*’nin “kendi üzerine düşünme” çabası, bütünlüklü gibi görüneni açığa çıkararak devreye girmektedir. Bu nedenle, kendi dışındakileri “sapma” içinde olmakla suçlayan “radikaller” ya da radikalliği reddedip söyledikleriyle ve tavırlarıyla ortada “kişiliksiz” bir din bırakan, “dünyada bir tür egemenlik kuran pragmatizm rüzgarından fazlaca etkilenen” Müslümanlar<sup>123</sup> tespit edilir. Başka bir deyişle, “kol kırılır yen içinde kalır” ilkesi artık ihlâl edilir. Çünkü “istisnai durum” söylemiyle açıklanan “bir lokma, bir hırka, bir mazda” zihniyeti “üretilen-ürettiğimiz pratik”tir. Emek-sermaye çatışmasında Hak-İş ve MÜSİAD (“yeşile boyanan sermaye”) karşı karşıya geldiklerinde, işçilerin sınıf çıkarlarını unutmaları gerektiğini meşrulaştırmaya çalışanlar da gene Müslüman okumuşlar ya da aydınlardır.<sup>124</sup>

Diğer dergilerde açık olarak itiraf edilmeyen, en radikal eleştirilerden biri İslâmî çevrelerin Batı düşüncesiyle girdikleri “şizofrenik ilişki”dir. Buna göre, Batı bir yandan, “her şeyin nedeni ve sonucu, bütün yenilgilerin ve açmazların sebebi” olarak gösterilirken, diğer yandan, baştan reddedilen ve eleştirilen bir çok öge (örneğin “demokrasi”) “araçsal kullanım” a tâbi olmaktadır. Bu “teorik şizofreniyi” aşabilmek için ise, “tek bir batı ve batı düşüncesi bütünü” olmadığını; “artık tarihsel hiç bir misyonu olmayan Doğu-Batı ikilemine” dayanarak bir yere varmanın mümkün olmadığını; demokrasi gibi kavramların salt bir araç olarak kalmaktan öte, “bir değerlerinin” olduğunu kabul etmek gerekmektedir.<sup>125</sup>

Ancak, *Tezkire*’nin genel olarak İslâmî hareket karşısındaki eleştirel konumu ve dili, özellikle 2000’den itibaren, derginin içinde de “öz eleştiri” mekanizmasının abartıldığı yönünde eleştirilere de neden olmuştur. *Tezkire* imzasıyla çıkan, oldukça sert tonlu bir yazıda, Müslümanların “öz-düşünümselliklerinin” kendi söylemlerinin sonu olarak algılandığı vurgulanmış; “vahşi bir sevinçle karşılanan” bu tür öz eleştiri faaliyetlerinin, giderek “İslâm’ın mevcut dünya düzeni hakkında yaptığı tonlarca eleştiriyi” gölgede bıraktığı belirtilmiştir. Oysa, yeni dünya düzeninin dayandığı üretim ve bölüşüm ilişkilerine “tek önemli itiraz potansiyeli” Müslümanlarca taşınmaktadır ve “karmaşık iktidar ve sömürü ilişkilerinin çirkin ve vahşi tabiatı üzerine, İslâmcılık adına bir şeyler söylemek daha acil bir görevken, hiç yapılmayacak tek şey öz eleştiridir.” Çünkü, “alçakgönüllülük erdeminin sonucu olarak tezahür eden söylemler zalimin zulmünün gerekçesi” haline gelmektedir.<sup>126</sup>

<sup>120</sup> M. Güzel, “Türkiye’de İslâmcılık ve Sağcılık”, No. 17, 2000, s.73, 74.

<sup>121</sup> Yasin Aktay, “Faili meçhul siyaset ve devletin ağzındaki meşruiyet”, No. 11/12, 1997, s. 3-17.

<sup>122</sup> Ahmet Küskün, “İslâmî hareketin sonuna doğru”, No. 11/12, 1997, s.19-23.

<sup>123</sup> Nuri Gedik, “Müslümanlar nereye?”, No. 5, 1993, s.106, 107.

<sup>124</sup> Mustafa Şahin, “Pis Gerçek-Canım Teori”, No. 9/10, 1996, s.197-209.

<sup>125</sup> Ahmet Çiğdem, “İslâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi”, No. 1, 1991, s.21-23.

<sup>126</sup> “Bu sayıda / Yaşadığımız Günler: Sağcılık, Siyasal İslâm ve KHK”, No. 17, 2000, s.6-8.

## İslâmî düşüncede “süreklilik ve derinlik” ya da yenilenme

*Tezkire*'ye göre, İslâmî hareketin siyasal versiyonlarının yaşadığı sorunun temelinde düşüncedeki sorun yatmaktadır. İslâmî camiadan gelip geçmiş düşüncelerin muhasebesi yapılmamış; esas olarak siyasal iktidara odaklanmış olan Müslüman entelektüeller şimdiye kadar bu düşünceleri “kaydetmemiş” ya da sadece “tüketmişlerdir”. Ancak, düşüncede aşılması gereken bu “derinsizlik” ve “süreksizlik” özelliği sadece İslâmî hareketin kendisinden değil; Türkiye toplumsal ve düşünce hayatının da krizinden kaynaklanmaktadır.<sup>127</sup> Bu nedenle, dergi teoride “sürekliliği” aramış ve korunması gerekenlerin, vazgeçilmezlerin bulunduğunu “hatırlatma” işlevi üstlenmiştir.<sup>128</sup>

İslâmî hareket, içinde yer alan cemaat ve grupların birbirlerine karşı takındıkları “horgörü ve kınamaya” rağmen, açıkça tartışmadığı için, Müslümanlar bugün “hak etmedikleri bir teorik mahkumiyet” içindedirler. Düşünce faaliyetlerinin sınırlı olması nedeniyle, farklılıkların farkında olmayan hareket dışı karşı da monolitik gibi görünmektedir. Kendi üzerine düşünebilen “özne”nin ortaya çıkarılabilmesi için ise bu monolitik yapının içine dalmak ve “İslâmî hareket” hakkındaki düşünceleri “eşine az rastlanılır bir açıklıkla” ifade etmek gerekmektedir.<sup>129</sup>

Dinin doğrusunun tek olmasına rağmen, dinin öznelere doğruları tek değildir. Buna bağlı olarak, *Tezkire*, insanın Müslüman olarak da düşünebileceğini; düşünmenin / hakikatin kimsenin tekelinde bulunmadığını; “teorik derinliğin” ancak farklılıkların ifade edilmesiyle kazanılabileceğini ve işlevsel olabileceğini savunur.<sup>130</sup> Dolayısıyla, farklı kesimlerle eleştirel bir diyalog kurmaya çalışır. Örneğin, İslâm ilâhiyatının seküler bir üniversitenin içinde bir fakülte konumuna indirilmesine aracı olan; bu yolla dinin sekülerleşmesinin yolunu açan modernist İslâmî yaklaşımlarla da diyalog kurulması gerekmektedir. Çünkü, toplumdan gelen talep üzerine daha sivil bir iradeyi yansıtabilecek bir özerkliğe kavuşmuş olan akademi içi ve dışı arasında diyalog, düşünömselliğin ve derinliğin artırılması yönünde her iki taraf için de faydalıdır. Daha da önemlisi, bu diyalog aracılığıyla, İslâmî düşünceye, ilâhiyata Müslüman'ın sahip çıkabilmesi, “düşünömselliği” yeniden kurabilmesidir.<sup>131</sup>

Modernist ya da “tüketimci” yaklaşımlar karşısında “süreklilik” tesis edilmeye çalışılırken, aynı zamanda İslâmî düşüncenin yaşanılan dünyadaki “hicret” özelliğine paralel olarak, “yenilenme” arayışıyla diyalektik bir bağ kurulmaya çalışılır. Deniz Gürsel'in “gelenekselci liberalizm” olarak adlandırdığı siyaset teorisine göre, “Müslüman aydınların bugün yapması gereken, kitabi ve tarihsel mirasın nostaljisine gömülmek yerine, ‘tarih’, ‘devlet’, ‘medeniyet’, ‘akıl’, ‘bilinç’, ‘özgürlük’, ‘felsefe’, ‘sanat’, ‘hukuk’, ‘tabiat’, ‘toplum’, ‘sınıf’, ‘birey’, ‘adalet’, ‘siyaset’, ‘ahlak’ gibi eksen olabilecek kavramların çerçevesinde, bugünün meselelerini açıklamaya çözmeye aday, kavramsal sistemler geliştirerek, geleneğin yaratıcı yenilenmesinin önünü açmaya çalışmaktır.” Bu yönde, Batı düşüncesini ve özellikle onun Hegel ve Gramsci gibi esaslı düşünürlerinin fikirlerini birçok yerden kırıp başaşağı ederek bir yapı bozumuna uğratmak ve kendi tarihimiz ve toplumumuzu açıklamak için elverişli hale olabilecek bir teori kurmaya çalışmak gerekmektedir. Çünkü, adaletin sağlandığı ve insanlık

<sup>127</sup> “Başlarken”, No.1, 1991, s.5.

<sup>128</sup> Özellikle Y. Aktay, Deniz Gürsel, “Teoride süreklilik ve derinlik... s. 133-134.

<sup>129</sup> “Başlarken”, No.1, 1991, s.7.

<sup>130</sup> “Başlarken”, No.1, 1991, s.5-9.

<sup>131</sup> Y. Aktay, “Heterodoksi, İlahiyat ve Seçimler”, No.9-10, 1996, s.12-15.

onurunun korunduğu yeni bir dünya için, elimizde bulunan tek fırsat olan siyasi mücadele teorik araçlarla ve eleştiri silahıyla sürdürülebilecektir.<sup>132</sup>

### “Sağ”la ayırmak; “sol”la konuşmak

*Tezkire*'deki önemli tartışma konularından biri de “kendine has bir siyasî dil” oluşturamamış olan İslâmî hareketin “sağ” ve “sol”la ayırma sorunudur ve dergi her iki konuyla da ilişkisini gündeme getirmiştir. Öncelikle, *Tezkire*'ye göre, gerek “sol”, gerekse “sağ”, hareketin dışında yer alan “sosyolojik objeler”dir ve bu konuya iki ayrı sayı ayrılmıştır.<sup>133</sup> Ancak, derginin bu konudaki siyasal duyarlılığını anlamak için, ilk olarak toplumdaki “sınıfsal” tavrına “sermaye ve liberalizm” eleştirisiyle birlikte bakmak yararlı olabilir.

Türkiye'ye dair yapılan analiz ve değerlendirmelerde, *Tezkire* yazarlarının önemli bir yer ayırdıkları konulardan biri de “sermaye” ve “liberalizm”dir. Sermaye çevreleri giderek “ülkenin zinde güçleri”ne kıyasla daha belirleyici hale gelmekte; siyaset sahnesine örgütleyici müdahaleler yapabilmekte; güç ilişkileri “sermayenin mutlakiyetçi güdümüne” girmektedir. Türkiye'de giderek “siyasal bir imkan” olarak görünen, tüm iktidar ideolojileri gibi “kendi tarihsellik ve olumsuzluklarının izlerini silerek tarihdışılaşmaya”, “doğallaşmaya” ve “insanlığın ezeli ve ebedi gerçekliği” olarak sunmaya çalışan liberalizm aslında sadece “zulüm ve acı” sunmaktadır.<sup>134</sup>

Ancak liberalizm doğrudan Müslümanların hayatıyla de ilgilidir. Küresel kapitalizm kültürleri tekdüzeleştirici etkileri bir yana, doğrudan Müslüman toplumların varoluş şartlarını ortadan kaldırmaya; bir “kültürel melezlik” formu içerisine girmeleri mukabilinde, hayat hakkı bağışlayarak, “çağdaş Müslüman özneliliğinin” ifade formlarını da kendi içinde eritmeye çalışmaktadır. Buna karşılık, Müslümanların “sözümüne muhafazakar ‘miras muhafızları’”yla birlikte kapitalizmi aklamak gibi bir yanlışa düşmemeleri gerekmektedir.<sup>135</sup>

Bu analiz ışığında, “Müslümanların ve solun birbirlerinden farklı oldukları” saptamasını yapan *Tezkire*'nin tavrının, genel olarak, toplumsal hayat karşısında sahip olduğu dil ve jargonun “sol” vurgularına sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu dil, “Kemalizm”le girdiği diyalogun gölgesinde, sağcılığın konformizmine yakınlaşan bir trend izleyen” Türk soluyla<sup>136</sup> alabildiğine mesafelidir ve daha çok evrensel “sol” duyarlılıkları çağrıştıran bir vurgu içerir.<sup>137</sup>

Özellikle carî İslâmî hareketin eleştirisiyle birlikte, şimdiye kadar solun kullanımında olan “sınıf”, “sömürü” gibi kavramlar da ilk defa bir İslâmî derginin söylemine girmiştir. Çünkü (homojen bir Batı olmadığı gibi), homojen bir Türkiye de yoktur. Yani hem “imtiyaz”, hem “sınıf” vardır; “üstüne üstlük Türk toplumu kaynaşmış bir kitle de değil”dir. İslâmî hareket daha adil, baskının ve sömürünün olmadığı bir toplum projesine sahipse, “kendinden menkul

<sup>132</sup> D.Gürsel, “Nostalji Değil Yenilenme: Batı'nın Büyük Çatlağı”, No.9-10, 1996, s. 32, 35.

<sup>133</sup> “Sağcılık ve İslâmcılık” (No.17, 2000); “Türk Solu” (No.26, 2002).

<sup>134</sup> Deniz Gürsel, “Nostalji Değil Yenilenme: Batı'nın Büyük Çatlağı”, No.9-10, 1996, s.21, 22. Bkz. “Siyasetin Sonu ve Liberalizm” dosyası, No.24, 2002; “Bu Sayıda / Siyaset-Ötesi Bir Çağda Liberalizmi Eleştirmek”, No. 24, 2002, s.5-11.

<sup>135</sup> “Bu Sayıda / Siyaset-Ötesi Bir Çağda Liberalizmi Eleştirmek”, No. 24, 2002, s.9.

<sup>136</sup> Yasin Aktay, “Sol, Metin, Tarih”, No. 26, 2002, s.47-62; Murat Güzel, “Türkiye’de Sol, Sosyalizm ve İslâmcılık”, No.26, 2002, s.29-46; “Bu sayıda / Türkiye’de Siyasal Dil ve Solculuk”, No. 26, 2002, s. 6.

<sup>137</sup> Bülent Çakaloz’a göre, temel çelişkiyi, “modernlik ve gelenek” değil, “zenginlik ve fakirlik polaritesi” üzerine kurmak ve “büyük sermayeye uşaklık yapan ve kendine ‘Müslümanım’ diyen insanlar” ya da (Müslüman) zenginler meşruyet karşılığında davayı sattıkları için fakirlerden yana olmak gerekmektedir. “Teoride Derinlik ve Süreklilik: Türkiye’li ve Dünyalı Olmak – *tezkire* Toplantısı”..., s.154.

meşruiyetini” sorgulamak ve toplumda varolan farklılıkları hem görmek, hem de onlarla birlikte varolmayı öğrenmek mecburiyetindedir.<sup>138</sup>

Nuray Mert, kendini ifade etmenin yolunu sağ ve sol ayrımı dışında yapmaya çalışan İslâmî dilin aslında “iktidar söylemine eklemeliğini” ve sol geleneğin altını çizdiği “sınıf” ve iktidar ilişkilerini reddeden dinî söylemin statükoyu teyid etmekten başka bir şey yapmadığını belirtir.<sup>139</sup> Bu duyarlılığa ilişkin olarak, büyük ölçüde sadece solcuların “gündeminde” olan ölüm oruçları gibi konular karşısındaki “vurdumduymazlığa” gösterilen tepkiden<sup>140</sup> ya da Ömer Çelik’in “solu sol olamadığı için” getirdiği eleştiriden<sup>141</sup> de bahsedilebilir.

Başka bir deyişle, *Tezkire*’de, İslâmî hareket üzerine yapılan değerlendirmelerde olduğu gibi, “sol” da parçalanarak okunur; “establishment dışı bir ‘sol’ mefhumuna belli ölçülerde siyasal bir saygı duymak ve bu duyarlılığı korumak” gerektiği dile getirilir<sup>142</sup>. Hatta daha net biçimde, Cihan Tuğal veya *Umran*’da da yazan Dilaver Demirağ örneklerinde olduğu gibi, “birden çok sosyalistlik, birden çok dindarlık biçimi olduğu göz önüne alınırsa, bazı düzlemlerde anlamlı bağlar kurulabileceği”<sup>143</sup>, İslâmcı hareketin “özgürlükçü, etik, manevi, sezgisel, doğacı, cemaatçi, dişil ve merkezlessiz, anti hiyerarşik, çok farklı değerler etrafında bir araya gelen çoğul bir hareket olarak yeni sol” (ya da fikrî kaynağı anarşizm olan alternatif küreselleşme) ile irtibatlandırılabilir<sup>144</sup> dile getirilmiştir.

Öte yandan, *Tezkire*’de sağla ayrışma çabası ise oldukça nettir, fakat bir o kadar sorunlar yumağı ile karşı karşıyadır. Öncelikle, Osmanlı’dan bu yana, Türkiye’nin demokrasi tarihinin önemli bir kısmına İslâm bir meşruiyet kaynağı olarak refakat etmiştir.”<sup>145</sup> İslâmcılık modernleşmenin doğurduğu toplumsal rahatsızlıkları sağaltıcı, uzlaşma sağlayıcı “yerlilik argümanı”nı sunmuştur. Buna bağlı olarak, İslâmcılık kendi başına siyaset üretememiş, bir siyasal hareket olarak toplumun talep ve arzularına tam anlamıyla tercüman olamamış, sistemin belirlediği sınırlardan çıkamamış ve bu özelliği 28 Şubat süreciyle tezahür etmiştir. Türkiye’nin modernleşme politikaları içinde, İslâmî hareket sağın hegemonik gücüne eklemelenmeye, zoraki bir “tarihsel ittifaka” mahkum olmuş; “muhafazakarlık” kanalıyla konformist ve uzlaşmacı refleksler geliştirmiştir. İslâmcılığın sağcılaşmanın olumsuz etkilerini aşması ise ancak bir “düşünümsellik” ve “özeleştirilikle” mümkün olacaktır.<sup>146</sup>

Öte yandan, genel olarak dinler iktidarlar tarafından benimsedikleri çeşitli zamanlarda mevcut durumu makulleştiren ideolojilere dönüşmüş olsalar bile, otantik referanslara dönüş arayışı, halkın, mazlumların ve ezilenlerin sesi olma çabası eksik olmamıştır. Ve sağcılıkla asla bir akrabalığı bulunmayan İslâm’ın söylemindeki hakkaniyet arayışı, muhaliflik ve evrensellik itibarıyla ise sola daha yakındır. Ancak, bu yakınlığa rağmen, İslâm’ın sağ ve solun ötesinde

<sup>138</sup> Ahmet Çiğdem, “İslâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi”, No. 1, 1991, s.23, 24.

<sup>139</sup> N. Mert, “İslâm ve Sol: Bir Vicdan Muhasebesi Meselesi”, No.26, 2002, s. 66.

<sup>140</sup> “Bu Sayıda / Kriz ve Siyaset”, No.21, 2001, s.7.

<sup>141</sup> Ö. Çelik, “Melez Gündem, Melezlerin Gündemi”, No.17, 2000, s.22; ayrıca bkz. A. Çiğdem, “Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemelenmesi Sorunu: İslâm ve Marksizm”, No.4, 1992.

<sup>142</sup> “Bu sayıda / Türkiye’de Siyasal Dil ve Solculuk”, No. 26, 2002, s. 7.

<sup>143</sup> C. Tuğal, “Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru”, No. 26, 2002, s.71.

<sup>144</sup> D. Demirağ, “Eski Köye Yeni Adet: Alternatif Küreselleşme Hareketi ve Yeni Sol”, No. 26, 2002, s.157.

<sup>145</sup> Ömer Çaha, “Demokrasi ile Rejim Arasında Türkiye”, No. 17, 2000, s.44-56.

<sup>146</sup> M.Güzel, “Türkiye’de İslâmcılık ve Sağcılık”, No.17, 2000, s.65-89; ayrıca bkz. “Muhafazakarlık ve Miras” dosyası; No.27-28, 2002.

taşıdığı derin iddialar dar bir eksenin içine hapsedilemez ve bu özellikle Türkiye örneğinde imkânsızdır.<sup>147</sup>

### **İslâmî hareketi yeniden düşünmek ve yeni siyaset**

*Tezkire* İslâmî hareketin kavramsallaştırılması üzerine önemli bir mesai harcamıştır. Bu konuda esas olarak, birbirleriyle “konuşma” içinde olan iki eksen belirginleşir. Bunlardan biri, “bir toplumsal hareket olarak İslâmî hareket”; diğeri ise “bir din olarak İslâm”dır. Ahmet Çiğdem’in yazdıklarını aktarırsak, İslâmî hareket bir yandan bu toplumda yer alan ve gelişen bir harekettir; dolayısıyla, tarihselliği görmezden gelerek ve pratikte hiç bir sosyolojik geçerliliği kalmayan bir tür “ümmeççi-evrenselciliğin” de yardımıyla Türkiye’de yaşamıyormuş gibi yapmanın ve de davranmanın hiç bir faydası yoktur.”<sup>148</sup> Başka bir deyişle, Kur’ân’ın bildirisine muhatap olanlar tarihsellikleri olan somut insanlardır ve Müslümanlar tarihlerinde bir kere sahip olduklarına inandıkları ontolojik bütünlüğe artık sahip değillerdir.<sup>149</sup> Müslümanların veya İslâm’ın alabildiğine dağılık (diasporik) ve kaotik yaşadığı bir ortamda, İslâm’a da bütüncül bir çerçeve giydirmek imkânsızdır. Buna ek olarak, “İslâmcılık” sadece İslâmcıların söylemleri ve pratikleri ile oluşmuş ve anlaşılabilir bir şey değildir. Aynı zamanda toplumdaki algı ve adlandırmaları da içeren “diyalojik” bir ortak kullanım, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.<sup>150</sup>

Bu tespit, aynı zamanda, İslâmî hareketteki bütün zaafılara ya da Olivier Roy gibi Siyasal İslâm’ın sonunu ilân eden<sup>151</sup> yaklaşımlara rağmen, İslâmî hareketin sona ermediğini de anlatmaktadır. Çünkü her şeyden önce, “siyasal İslâm”ın bittiğini ilân etmek için, bu ada sahip bir gerçekliğin; onun bir programının ve “mutlak”, “değişmez” ve “sâbit” bir söyleminin var olduğuna inanmak gerekmektedir.<sup>152</sup> Oysa, İslâm’da ve İslâmî harekette “özcülük” arayan ve Müslümanlar tarafından da simetrik olarak paylaşılan bu oryantalist yaklaşımların tersine, İslâmî hareket “Müslümanların tarihselliği” ile, İslâm’ın sadece bir tezahürü olma özelliğiyle anlaşılabilir. Yani İslâmî hareket ilâhi ya da metin-merkezli, hiç bir değişim ve yorum kabul etmeyen, fundamentalizmle özdeşleştirilebilecek bir hareket değil; Müslüman kimliğiyle siyasal katılımında bulunmak isteyenlerin beşerî, tarihsel ve toplumsal hareketidir. Başka bir ifadeyle “yorum” içerir. Humeyni de dahil olmak üzere, siyasal İslâm hikayesinin önde gelenleri yorumcudur. Ve hiç kimse hiç bir zaman hiç bir boyutuyla değişmeyecek bir İslâm yorumunu iddia edemez. Yorum ise “beşerî” bir iştir.<sup>153</sup> Hayatın en önemli ilkesi değişimken, yaşayan bir hareketin, yol alan bir siyasî hareketin en doğal durumu da yol boyunca geçireceği değişimdir. Belli dönemlerde belli siyasal ifade biçimlerinin seçilmiş olması, bazılarını terk edilmesi hareketin sonunu ifade etmez; ancak istencin başka türlü ifadeleri olarak anlaşılabilir.<sup>154</sup>

Ancak öte yandan, dinî hareketlerin modernizme karşı bir alternatif olarak ortaya çıkması, bir toplumsal hareketin yükselişinden daha fazla bir şey ifade etmektedir. Bu, tarihsel sürece

<sup>147</sup> “Bu Sayıda / Yaşadığımız Günler: Sağlık, Siyasal İslâm ve KHK”, No.17, 2000, s.9; ayrıca bkz. Y. Aktay, “Sol, Metin, Tarih”, No. 26, 2002, s.50..

<sup>148</sup> Ahmet Çiğdem, “İslâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi”, No. 1, 1991, s.10-26.

<sup>149</sup> A. Kuskün, “Yasin Aktay’a cevap – Ne o ne de öteki”, No. 2, 1992, s.27, 29.

<sup>150</sup> M. Güzel, “İslâm, İslâmcılık ve Siyaset; Mücahit Bilici’ye Bazı Yanıtlar”, No.21, 2001, s.139.

<sup>151</sup> O. Roy’nın *Siyasal İslâm’ın İflası*, İstanbul, 1994.

<sup>152</sup> Y. Aktay, “Siyasal İslâm Anlatısının Sonu”, No.17, 2000, s.103. Ayrıca, bkz. M.Güzel, “Siyasal İslâm abalı mı?”, No. 9/10, 1996, s.67-68.

<sup>153</sup> Y. Aktay, “Siyasal İslâm Anlatısının Sonu”, No.17, 2000, s.107-109.

<sup>154</sup> Y. Aktay, “Siyasal İslâm Anlatısının Sonu”, No.17, 2000, s.107; “Bu Sayıda / Yaşadığımız Günler: Sağlık, Siyasal İslâm ve KHK”, No. 17, 2000, s.8.



“katıksız akıl” dışında da öznelerin egemen olmak istedikleri anlamına gelmektedir.<sup>155</sup> Bu bağlamda, İslâm, bu dünya karşısında ve gelecek hakkında Müslümanlara “kendi gelenekleri (kendi kavramları) içerisinden sohbet etme” imkânı vermektedir.<sup>156</sup> İslâm’ın çoğul ve çoğulcu özelliği ise “basmakalip modeller” üretilmesinin önündeki bir engeldir.<sup>157</sup>

*Tezkire* yazarlarının siyasete bakışındaki diyalektik anlayışın izini küreselleşen dünyada siyaset meselesinde<sup>158</sup> de sürmek mümkündür. Küreselleşme sadece egemen sermaye ve kültür açısından değil, aynı zamanda bu kültürün karşı güçleri açısından da bir “imkân”a dönüşmekte; küreselleşme “diyalektik karşıtını” hazırlamaktadır.<sup>159</sup> Küresel dünyada yapılacak siyasetin referansları da küresel bir duyarlılıkla olmalıdır. Çünkü, “İslâm Türkiye’deki veya bütün dünyadaki meşruiyetini bir ‘yer’e ait olmaktan alamaz”; meşruiyetini “bir yer”den alan bir hareket veya çağrı ise ancak “ırkçı bir hareket” olacaktır.<sup>160</sup>

Siyaset tek bir yerde yapılamayacağı gibi, bir muhalefet hareketini etkisiz hale getirmenin en iyi yolu olan “devlette istihdam” edilerek de yapılamaz.<sup>161</sup> Öte yandan, 11 Eylül örneği (yapanlar gerçekten işaret edildiği gibi “İslâmcılar” ise), küreselleşme karşısında adalet arayışının terör aracılığıyla gerçekleştirilemeyeceğini göstermiştir; çünkü, “adalet istenirken, adalet dışlanmıştır.”<sup>162</sup> Siyaset ancak küresellik ve hayatın her alanı arasındaki bağlar kurularak yapılabilir. Ömer Çelik’in ifadesiyle, “yeni siyaset” “dünyaya karşı ve dünyayla birlikte”, “kendisi kalarak ve kendisini dönüştürerek” bir tavır alma, alabilme yeteneğidir.<sup>163</sup> Bu siyaset anlayışında Ulrich Beck’in kavramsallaştırdığı, “(kurallar tarafından yönlendirilen) yukarıda siyasetten çıkıp, (kuralları değiştiren, düşünümsel siyasete, siyasetin siyaseti – *sub-politics*) aşağıda siyasete<sup>164</sup> gönderme yapılır: Küreselleşmenin en önemli vasfı olan topyekûn “siyasallığın icadı” siyasal kavramını hayatın her ânyıyla ilgilidir ve düşünümsel bilinç durumuna tekabül eder.<sup>165</sup>

Bitmemesi bir yana, bu yeni siyaset ortamında, İslâmcılık entelektüel, siyasal ve kültürel alanlar arasında sınır çizgilerini bulanıklaştıran, onların bir “sınır” olma haysiyetlerini iğfal eden bir konumdadır”. Aynı anda “siyasal bir söylem, kültürel bir yönelim ve toplumsal bir zatiyet” ve bu haliyle “siyasallığa yeni imkanlar sunmaya yönelik bir mücadelenin önemli taşıyıcı aktörlerinden biri olarak mevcuttur.<sup>166</sup>

<sup>155</sup> Ahmet Çiğdem, “İslâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi”, No. 1, 1991, s.10-26.

<sup>156</sup> S.Sayyid, “Çoğulculuk ve Sivil Toplum; Demokrasi ve İslâmcılık”, No.24, 2002, s.95.

<sup>157</sup> Y.Aktay, “İslâmî Hareket’ Tartışmaları”, s.8-24.

<sup>158</sup> Bkz. 11 Eylül saldırıları vesilesiyle hazırlanan dosya: “‘Kim’in Terörü ‘Kim’in Adaleti”, No.23. 2001.

<sup>159</sup> “Bu Sayıda / 11 Eylül ve Sonrası”, No. 23, 2001, s. 5.

<sup>160</sup> “Bu Sayıda / Yaşadığımız Günler: Sağlık, Siyasal İslâm ve KHK”, No. 17, 2000, s.9.

<sup>161</sup> “Bu Sayıda / Yaşadığımız Günler: Sağlık, Siyasal İslâm ve KHK”, No. 17, 2000, s.10.

<sup>162</sup> M.Güzel, “11 Eylül’ün Ötesinde: Terörün adaleti”, No. 23, 2001, s.57. 11 Eylül’den hemen sonra, İslâmî kesimin terörle ilişkilendirilmesine ilişkin olarak: “Ortaya çıktığından beri Taliban’a Türk Müslümanlarının hiç bir sempati beslememiş olduğunu hâlâ bilmeyen mi var yoksa? (...) her fırsatta Müslümanlardan Taliban’la aralarına bir mesafe koymalarını isteyenlerin telaşı nedir?”, “Bu Sayıda / 11 Eylül ve Sonrası”, s.7. Bu vesileyle, 11 Eylül’den bir yıl sonra, 2002’de de, İstanbul’da gerçekleşen bombalama olaylarının akabinde de, İslâmî kesime yönelik olarak, El-Kaide terörünü “İslâmcı terör” olarak adlandırması taleplerinin yükseldiği hatırlanabilir.

<sup>163</sup> Ö. Çelik, “Melez Gündem, Melezlerin Gündemi”, No.17, 2000, s.34.

<sup>164</sup> Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, İletişim, İstanbul, 1999.

<sup>165</sup> M.Güzel, “Türkiye’de İslâmcılık ve Sağlık”, No.17, 2000, s.74; Y. Aktay, “Siyasal İslâm Anlatısının Sonu”, No.17, 2000, s. 115..

<sup>166</sup> M.Güzel, “Türkiye’de Sol, Sosyalizm ve İslâmcılık”, No.26, 2002, s.39, 40.

Sonuç olarak, bir yandan İslâm, diğer yandan İslâmî “toplumsal” hareket eksenleri üzerinde yapılan değerlendirme *Tezkire*’ye hem zamanın ve koşulların belirleyiciliğinden bağımsız, varolanla uzlaşmayı engelleyen bir tavra sahip olmasını, hem de bu tür bir ütopyanın taşıyacağı “totaliter” eğilimlerin karşısına “çoğulculuğu” çıkarmasını sağlamaktadır. Söz konusu olan, geçmiş (gelenek) ile bugün arasındaki ilişkinin kurulma; bir köke dayanarak bugünü anlama çabası ve ikisi arasında gidip gelme hareketidir. Farklı alanlara girip çıkarak, farklı referanslarla beslenerek, farklı yorumlayarak gerçekleşen yüksek “düşünümsellik” düzeyi, “asıl” olanı korumak için gösterilen dirençle “enteraktif” bir sürece girmektedir. Alain Touraine’in kavramsallaştırmasını<sup>167</sup> kullanırsak, *Tezkire* “özne”nin mütevazı dilini aramaktadır. Bu dil ne modernist, ne de gelenekselcidir; ya da hem modern, hem gelenekselcidir; bireysel düzeyde değişime bakmakta, fakat büyük değişimi hiçbir zaman gözden uzak tutmamaktadır. Buradan ise, “toplumsal olarak olup bitenlere itiraz eden bir ‘özne’ ütopyasına dair iyimser bir inanç” derginin diline hâkim olmaktadır.<sup>168</sup>

Dolayısıyla, *Tezkire*’ye göre, İslâm siyasal tezahürleriyle birlikte varoldukça, İslâmî hareket de varolmaya ve umut olmaya devam edecektir. Çünkü bu hareket “kula kul olmamak gibi insanı asıl insan yapan ilkenin” hâlâ “büyük bir güç kaynağı” olmasına duyulan inancı ve yeni dünya düzeninde ortaya çıkan üretim ve bölüşüm ilişkilerine en önemli itiraz potansiyelini taşımaktadır.<sup>169</sup>

### Sonuç yerine...

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, incelenen dergilerde oldukça geniş bir yelpazede düşünce üreten ve alışlageldiği için “İslâmcı” olarak nitelenen entelektüellerin, 90’lardan 2000’li yıllara geçerken, “Müslüman birey” özellikleriyle hem bugünün entelektüelleri, hem de bugüne alternatif bakan entelektüeller oldukları söylenebilir. İncelenen dergilerin ise, genel olarak, bu entelektüellerin sahip oldukları çoğulluk vesilesiyle, aynı anda entelektüel, siyasal, demokratik, kültürel, sivil platformlar olduğu; bunu bir bütünlük kaygısıyla oluşturdukları vurgulanabilir.

Kuşkusuz, ayrı ayrı her derginin kendine özgü bir rengi bulunmaktadır. Örneğin, kimlik, etik, tarih, kültür, davranış veya ahlak, duygu ve iman gibi bir çok katmanda aynı anda hareket etmeye çalışan *Umran*’ın bütünlükçü yaklaşımı daha ön plandadır. *Umran* kendini çok daha fazla sınırda/cephede bir siyasî aktör olarak görür ve tavrı daha çok dışı karşı bir “meydan okuma”dır. *Bilgi ve Hikmet*’in “tarzı” saflığı koruyarak, “ümmeti” düşünerek, kendine güvenip, geleceğe dair yatırım yaparken, *Tezkire*’ninki her yere girip çıkan, girdiği her tartışma alanından kendine güvenini tazeleyecek “kan alan” ve orada “iz bırakan”, çok daha entelektüel “anarşist” bir özgüvendir. Bu açıdan bakıldığında, *Tezkire* çok daha dışı açık, sınırları çok daha geçirgendir; düşünümsel ve yorumsamacı bir boyut içerir. *Bilgi ve Hikmet* “yabancılarla” yan yana durmayı öne çıkarırken, *Tezkire*’de çok fazla “yabancı” yer almaz; ancak, yabancılık *tezkireli* aydının içinde dolaşır. Bu farklılıklar “kendine güven” tarzının da farklılıklarını gösterir.

Sonuç olarak, 90’ların İslâmî düşüncesi için, toplumdaki farklılaşma ve değişime paralel olarak, çok parçalı, farklılaşmış ve tartışma alanları çok geniş bir spektruma dayanan bir düşünce olduğu söylenebilir. Bu çerçevede tek bir İslâmî düşünceden bahsedilemeyeceği gibi,

<sup>167</sup> A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Yapı Kredi yay., İstanbul, 2000; *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* Yapı Kredi yay., İstanbul, 2002.

<sup>168</sup> “Başlarken”, No.1, 1991, s.5.

<sup>169</sup> “Bu Sayıda / Yaşadığımız Günler: Sağlık, Siyasal İslâm ve KHK”, No. 17, Ekim/Kasım 2000, s.6,7.

yerinde duran, sabit bir İslamcı kimlikten bahsetmek de mümkün değildir. Öte yandan, farklı İslâmî kimlikler dergi sınırları içinde, dergiyle birlikte tanımlanamazlar. Bu açıdan bakıldığında, (*Bilgi ve Hikmet*'in yayın hayatına son vermiş olması nedeniyle farklı bir konumda olduğu göz önünde tutularak) yukarıda sözü edilen tarz ve renklerin de sabit olduğunu söylemek zordur. Bir dergi içinde farklı eğilimler, duyarlılıklar yan yana bulunabilmekte; dergiler arasında sınırlar muğlak kalmakta; bir dergide yazan bir kişi başka bir dergide de yazabilmektedir. Örneğin *Bilgi ve Hikmet*'in en önemli figürü Ali Bulaç *Umran*'da da yazmış; Abdurrahman Arslan *Bilgi ve Hikmet*'ten ayrıldıktan sonra *Umran*'da yazmaya devam etmiş; Ömer Çelik ise *Bilgi ve Hikmet*'in yanısıra *Tezkire*'de de yazmıştır.

Bütün bu “hareket hali” göz önüne alındığında, üç derginin aynı bütünün farklı görünüşleri, farklı cepheleri olduklarını söylemek daha doğru olacaktır. Ve her ne kadar, sürekli hareket halinde olan, yenilenen İslâmî düşünceye dair önemli tartışma alanlarını yansıtsalar da, kuşkusuz, bu üç dergiyle İslâmî düşüncenin tamamını kapsamak da mümkün değildir. En son olarak ise şu söylenebilir: Burada sunulan görüntüsüyle, İslâmî entelektüel hayat sonuna kadar düşünömsel (reflexive) bir mecrada bulunmaktadır. Zenginliği ve “aşma” kapasitesi de tam olarak bu durumdan kaynaklanmaktadır.