T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE'DE İSLAMCI AYDINLARDA MODERNLEŞME ELEŞTİRİSİ: ALİ BULAÇ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KENAN KURTOĞLU

ANABİLİM DALI : SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI : SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER

TEZ DANIŞMANI : DOÇ. DR. YÜCEL DEMİRER

KOCAELİ, 2011

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE'DE İSLAMCI AYDINLARDA MODERNLEŞME ELEŞTİRİSİ: ALİ BULAÇ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Kenan Kurtoğlu
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No'su:

Doç. Dr.	Doç. Dr.	Doç. Dr.
Yavuz Adugit	Yılmaz Bingöl	Yücel Demirer

KOCAELİ, 2011

SUNUŞ

Bu tez çalışmasında, Türkiye'de modern zamanlarda, siyasi ya da fikir hareketi İslamcılığın gelişim seyrini takip etmek için, model olarak, doğu ve batıya ait geniş bir literatürden kendine has bir sentez ve söylem üretmiş olan Ali Bulaç seçilmiştir. Zira, Türkiye'de İslamcılık akımının, bazen zorunlu olarak kesintiye uğrayan, inişli çıkışlı serüveninin izlenebileceği en isabetli birkaç örnekten birinin Ali Bulaç olduğu kanaatindeyiz.

Bu seçimin nedeni, bir taraftan, siyaset alanına dair kafa yoran bazı önemli siyaset bilimcilerin de öngördüğü gibi, siyasal İslam'ın önümüzdeki uzun bir dönem daha Türkiye, Ortadoğu ve tüm dünyanın gündemi olmaya devam edeceği düşüncesi, diğer taraftan, hem "içeri"yi kaynağından tanıyan ve takip eden hem de "dışarı"yla ve dışarıya ait dil ve enstrümanlarla tanışıklığı olan bir Ali Bulaç'ın, fikirleri ve önerileri ile ilerleyen dönemde de, kanaatlerine farklı ölçeklerde başvurulmaya ve atıflarda bulunulmaya devam edilecek bir düşünsel kaynak olacağı iddiasıdır.

Fakat bu çalışma, ne bir Ali Bulaç güzellemesi ne de Bulaç düşüncesine karşı yazılmış bir reddiyedir. Ali Bulaç'ın, İslam ile modernite arasındaki gerilimlerden ve çatışmalardan beslenen düşünce üretiminden hareketle, Türk modernleşmesinin sorunlarına ilişkin fikirlerini incelemek ve "modernleşmeye alternatif üretme çabası"na ışık tutmaya çalışmaktır.

Bu vesileyle öncelikle, tez çalışmasının başından itibaren, yüreklendirici duruşuyla çalışma şevkimi diri tutan ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Yücel Demirer'e, çalışmanın mecrasının şekillenmesindeki kıymetli katkılarından dolayı Doç. Dr. Güven Bakırezer'e ve tez jürisinde yer almayı kabul ederek çalışmamıza değer katan Doç. Dr. Yavuz Adugit ile Doç. Dr. Yılmaz Bingöl'e teşekkürlerimi arz ederim.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ……I
İÇİNDEKİLER……..II
ÖZET……....VI
ABSTRACT……VII
GİRİŞ……....1

BÖLÜM I

TEORİK ÇERÇEVE: MODERNLEŞME

1.1. Modernite ve Modernleşme…….....8
1.1.1. Modernite……..8
1.1.2. Modernleşme……13
1.1.3. Türkiye'de Modernleşme……..17
1.2. Tarihsel Bir Dönüm Noktası Olarak Tanzimat……..……...20
1.3. Pozitivizmin Otoriterleşmesi/Otoritenin Pozitifleşmesi Bağlamında Laiklik……26
1.4. Oryantalizm ve Modernleşme……..27
1.5. Kopuş Tartışması Üzerinden Cumhuriyet Modernleşmesi……..30

BÖLÜM II

İSLAMCILIĞIN 2000'Lİ YILLARA TANIKLIĞI: ALİ BULAÇ'IN ENTELEKTÜEL SERÜVENİ

2.1. İslamcılık ve Türkiye Pratiği……34
2.1.1. İslamcılık İdeolojisine Genel Bir Bakış……34

2.1.2. İslamcılığın Türkiye Pratiği ve Ali Bulaç……..36
2.1.3. Türkiye'de İslamcı Aydın Olmak veya İslamcı Aydının İslamcılık ile İmtihanı…….....41
2.1.4. Bir Mühtedi, Yeni Bir Dönem: İsmet Özel ve "Üç Mesele"……..….45
2.2. Kurgulayıcı Bir İslamcı Düşünür: Ali Bulaç……...54
2.2.1. Ali Bulaç'ın Biyografisi……57
2.2.2. Ali Bulaç'ın Eserleri……58
2.2.3. Bulaç Düşüncesini Besleyen Aydınlar……59
2.2.4. Toplumsal Kurgu Peşinde: "Çağdaş Kavramlar ve Düzenler……..62
2.2.4.1. Çağdaşlık-Çağdışılık Tartışması……..64
2.2.4.2. Modern İdeolojilerle Hesaplaşma……66
2.2.4.2.1.Kapitalizm……67
2.2.4.2.2.Marksizm-Bilimsel Sosyalizm……70
2.2.4.2.3.Faşizm……..73
2.2.4.2.4.Müslüman Birey İçin Bir Tuzak Olarak Çağdaş Kavramlar……..75
2.2.4.2.5.Muhafazakarlık, Sağcılık ve Milliyetçilik……..77
2.2.4.2.6.Sınıfsız Bir Toplum Olarak Türkiye'de İslam Ahlakı……..78
2.2.5. İki Versiyon Arasındaki Farklılıklar……...80
2.2.5.1. Değiştirilen Bölümler ve Kelimeler……81
2.2.5.2. Çıkarılan Bölümler ve Kelimeler……...83
2.2.5.3. Eklenen Bölümler……87
2.2.6. Yerel İslamcılıktan Epistemolojik Kopuş veya Ümmetçi Söylemin Entelektüel Tasarımı: Düşünce Dergisi**……...**91
2.2.7. Ali Bulaç'ta Türk Modernleşmesinin Taşıyıcı Unsuru Olarak Aydın Kategorisi……..94
2.2.7.1. Türk Aydınının Hoyratça Kullandığı Bir Kavram: Sivil Toplum...103
2.2.7.2. Türk Toplumunda Karşılığı Olmayan Bir Proje: Sağ ve Sol Akımlar……104
2.2.8. Üniversitenin Dışında Bir İslamcı Entelektüel……106
2.2.9. Şair ve Sinema Eleştirmeni Ali Bulaç……108

2.2.10. Bir Hayal Kırıklığı: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Bitişinin İlanı mı?..110
2.3. Ali Bulaç'ın Düşüncelerinde Bazı Temalar……113
2.3.1. Akıl-Din-Bilim İlişkisine Bakışı……...114
2.3.2. Laiklik ve Modern Ulus Devlet……..119
2.3.3. Demokrasi……121
2.3.4. Özgürlük……...123

BÖLÜM III
ALİ BULAÇ VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

3.1. Ali Bulaç ve Modernleşme……...127
3.1.1. Ali Bulaç Fikriyatını Şekillendiren Temel Bir Dinamik Olarak Din……...127
3.1.2. İslam ve Modernleşme……..128
3.1.2.1.İslam-Batı Karşılaşması……..130
3.1.2.2.İslam ve Modernleşme Çatışması……131
3.2. Ali Bulaç ve Modernleşme……...134
3.2.1. Ali Bulaç'ta İslami Bir Terim Olarak Değişme……..137
3.2.2. Ali Bulaç'ta Modernleşme Algısı: Zoraki Batılılaşma……..138
3.3. Ali Bulaç İçin Ismarlama Bir Proje Olarak Türk Modernleşmesi……141
3.3.1. Ali Bulaç İçin Dinden Kopuşun ve Ulema'nın Tasfiyesinin Miladı: Tanzimat……147
3.3.2. Bir Aldanışın Öyküsü: Osmanlı Modernleşmesi……149
3.3.3. Bulaç'ın Tarih Algısında "Makamının Hakkını Veremeyen Bir Hükümdar": II. Abdülhamit……...157
3.3.4. Cumhuriyet Modernleşmesi: Milli Bir Kimlik İnşası……160
3.3.5. Bulaç'ta Tarihsel Süreklilik ve Kopuş Tartışmaları Bağlamında Cumhuriyet Modernleşmesi……164
3.4. Modernleşme Karşısında Kendini Arayan İslamcı Aydın……172

3.4.1. Bulaç'ta Bir Hak Davetçisi Olarak İslamcı Aydın……172

3.4.2. "Modernist İslamcılık" Kavramlaştırması ve Kendi Geleneğine Yabancı İslamcı Aydın……..176

3.4.3. İslam'ı İslamcı Aydınlar Eliyle Tahrif Etmek veya Modernleşme İle Uyum Önerisi…….182

3.4.4. Anlaşmaya Karşı Uzlaşmazlık……184

3.4.5. Ali Bulaç ve Modern Türkiye'nin Sorunlu Demokrasi Tecrübesi…..187

3.5. Bulaç'ta İslam'ın Sürekliliği ve Müjdeci Söylem……192

SONUÇ……..195

YARARLANILAN YAYINLAR……..201

ÖZGEÇMİŞ……214

ÖZET

Bu araştırma, otuz yılı aşkın bir süredir çetin bir entelektüel yolculuğun içinde, sosyal bilimlere ilişkin yaptığı birçok çalışmanın yanında, Türk siyasetine kattığı yeni tartışmalarla da ismi entelektüel çevrelerde sık sık gündeme gelen Ali Bulaç'ın monografisini ve düşünce eğrisindeki değişimleri ortaya koymaktır. Bulaç'ın, siyasi yelpazenin farklı dilimlerinde yer alan aydınlarca uzunca bir süredir tartışmalara konu olan, özellikle de "modernleşme" ve "Türk modernleşmesi"ne ilişkin görüş, tespit ve önerilerini ve Türkiye'de değişen şartlar, siyasi iklim ve güncel gelişmeleri de dikkate alarak tartışmaya açmayı denemiştir.

İslamcılık akımının Türkiye'deki serüveni, taşıyıcı unsurları olan belli başlı düşünce adamlarından hareketle temel noktalarıyla ortaya konduktan sonra, İslamcı olarak nitelendirilen aydınların kendi içinde yaşadıkları paradokslar ve birbirlerine karşı yönelttikleri -neredeyse birbirinin aynısı- eleştiriler ve gerek İslamcılık akımı gerekse aynı çizgideki entelektüellerle olan yer yer hastalıklı ve ikircikli ilişkinin fotoğrafı çekilmeye çalışılmıştır. Kimilerinin Necip Fazıl, Cemil Meriç ve Nurettin Topçu gibi isimlerden sonra üzerine henüz çok bir şey konulamadığını iddia ettikleri modernite eleştirisini, günümüzde misyon olarak üstlenmiş olan İslamcı aydınların önemli bir bölümünün kullandıkları argümanların, İsmet Özel'in "Üç Mesele" kitabında dile getirdiği çıkış noktaları ile benzerlik arz ettiği tespit edilmiştir.

Ali Bulaç'ın İslami kesim içindeki yeri ve günümüzdeki rolü ile paralel olarak Türk modernleşmesi ve Türkiye siyaseti ile ilgili temel saptamalarına değinilirken, Ali Bulaç'ın sık sık görüşlerine başvurularak Türk modernleşmesine ilişkin "kopuş-süreklilik" tartışmalarına da yer verilmiştir. Türk modernleşmesi ile ilgili Müslüman aydınların birbiriyle ayırd edilemeyecek düzeyde benzerlik arz eden görüşleri Bulaç'ın görüşleriyle birlikte tartışılırken, Bulaç'ın da diğer İslami aydınlar gibi siyasal ve sosyolojik sistem ile sorunlarını özellikle Türk modernleşmesinin zaman içinde büründüğü askeri, bürokratik ve tektipleştirici/ tepeden inme politikalar üzerinden ifade ettiği tespiti ortaya konmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

This research is an arduous intellectual journey over the past thirty years, in addition to many studies done on the social sciences, it adds to the Turkish politics in the name of new discussions come up frequently in intellectual circles and thought Ali Bulac monograph is to determine the curve changes. Bulac the political spectrum in the different zones that are subject to debate for a long time, especially the "modernization" and "Turkish modernization" of the opinions, findings and recommendations and changing conditions in Turkey, taking into account the political climate and recent developments tried to open the discussion.

Islamist movement in Turkey, the adventure, the carrier elements of the basic points of the main ideas in motion Once men, described as Islamist intellectuals in their own paradoxes and yönelttikleri almost identical to each other as both critics and intellectuals in the presence of Islamism in the current line and the same disease and ambivalent picture of the relationship are discussed. Some people, such as Necip Fazıl, Cemil Meric and Nurettin Topçu figures yet on the very thing they claim critique of modernity, the Islamist intellectuals today is an important part of the mission undertaken by the arguments they use, Ismet Ozel "Three İssue" with exit points raised by the book similar to that of supply have been identified.

Place and role within the Islamic community today with Ali Bulac in parallel with the politics of Turkish modernization and the fundamental determinations değinilirken Turkey, Ali Bulaç'ın often referring to the views of the Turkish modernization "break-continuity" discussions take place. Turkish modernization can not be distinguished from each other about the level of the Muslim intellectuals of the opinions are similar with Bulac discussing ideas, and other Islamic intellectuals such as Bulaç'ın with political and sociological problems in the system of Turkish modernization, especially when wrapped in the military, bureaucratic and top-down policies were examined through the determination of what it meant to.

GİRİŞ

Son yıllarda sosyal bilimler -özellikle de Sosyoloji ve Siyaset Bilimi- alanında makro düzeyde yapısal çözümlemeler yerine, mikro ölçekli ve kültür ağırlıklı yeni tartışma alanlarının yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Gelişme ya da modernleşme yazını da bu değişim sürecinden en fazla nasibini almış alanlardan biri olarak karşımıza çıkmakta ve kimilerince artık sonunun geldiği bir alan olarak değerlendirilmekte ve hatta artık gereksiz bir inceleme alanı olduğu bile ileri sürülmektedir.

Özellikle son dönemde popülaritesi giderek artan postmodern söylemler ve tartışmalara rağmen, sosyal bilim çevrelerinde modernleşme tartışmaları hala güncelliğini korumaktadır. 1960'lı yıllara kadar yoğun bir tartışma alanı bulamayan konular, özellikle 1990'lı yıllar sonrasında, özellikle Refah Partisi iktidarı ve gelenekselci ya da siyasal İslamcı eğilimlerin sistemle uyumlu yaşayabilme arayışları, muhafazakarlık, din, modernleşme, siyasal İslam vs. tartışmalarına hız kazandırmış ve başta türban sorunu olmak üzere mikro ölçekli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Türk siyasal yaşamında İslamcılık düşüncesi ve bu ideolojinin fikir yaşamındaki temsilcilerinin özellikle Türk modernleşmesine ilişkin tartışmalarına yönelik literatür ve sürece katkıları önemli bir inceleme alanını oluşturmaktadır.

Tük siyasal kültürünün belki de en önemli özelliklerinden birinin kutuplaşma eğilimi olduğu düşünülürse, Türkiye'de modernleşme sürecinde, modernleşmeyi savunanlar ya da daha net bir ifadeyle Kemalistler ile önce muhafazakarlar ve belli bir dönemden sonra ise İslamcılar her zaman kutuplaşma kültürü içinde ele alınmış olup, sanki birinin kazanımı diğerinin tamamen kaybıyla sonuçlanır şekilde algılanmıştır.

Oysa ki, her iki olgunun da Türk siyasal düşünce serüvenine ve modernleşme tartışmalarına katkısı yadsınamaz. Bu bağlamda, Türk İslamcılığı konusunu daha sağlam zeminde tartışabilmek için bazı temel noktaların netleştirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle, İslamcılık

akımının ortaya çıkışına temel oluşturan modernleşme kavramının farklı açılardan tanımının yapılması gerekmektedir.

Şu bir gerçektir ki, üç yüzyılı aşkın süredir düşünce ve davranışlara yön veren, oluştuğu andan itibaren insan ve toplumsal yaşam formlarının eski sistemle olan bağını zayıflatan, hatta koparan bir modernlik süreci söz konusudur. İlerleme düşüncesi, modern yaşam ilkelerinden hareketle türetilen bilimsel standartlara ve akıl ölçütlerine uygun düşmeyen, bilimsel olarak açıklanamayan değerlere dayandığını ileri sürdüğü geleneği, bilimin konusu olmaktan çıkarmak suretiyle, ilerlemenin ve modernleşmenin önünde ciddi bir engel teşkil eden arkaik yaşam biçimi olarak tanımlamıştır. İlerleme düşüncesinde yer alan, geleneksel toplumların gelişmiş, modern toplumlar olabileceği iddiası, toplumlara hızlı bir modernleşme sürecine girmelerini önermekte, hatta modernleşmeyi biricik yol olarak göstermekteydi. Önerilen modernleşme projesine göre geleneksel toplumların, ilerleme düşüncesinin en gelişmiş model olarak işaretlediği Batı tipi bir modernleşme sürecine dâhil olmak için yapmaları gereken şey, modernleşmelerinin önünde engel olan tüm geleneksel değerlerden kurtulmaktır.

Gelenekselden uzaklaşma veya geleneksel olanın toplumdan tasfiyesi olarak adlandırılan bu durum, öncelikle kültürel ve tarihsel bir kopuş teorisinde anlamını bulmakta ve modern dünya değerlerinin sosyal yaşamın her alanına girmesini gerekli kılmaktaydı. Yeni ve modern bir dünya algısı, yeni bir zaman ve mekân tasarımı, kapitalist üretim biçimi, akılcılık, pozitivizm, dünyevi değerlerin egemen kılındığı ve modern ölçütlerle inşa edilmiş bir toplum, modernleşme projesinin temel unsurlarını oluşturmaktaydı. Türkiye'de de İslâm'ın ve İslâmcılığın bir konu olarak sosyal bilimlerde edindiği yer, verilmeye çalışılan bu genel tablonun dışında olmamıştır. Fakat Türkiye'de, İslâmcı hareketlere karşı ilginin artmasında, dünyada yaşanan, özellikle SSCB'nin yıkılışı ve 11 Eylül sonrası din olgusunun yeniden gündeme gelmesindeki gelişmeler kadar, Türkiye'de yaşanan gelişmeler de etkili olmuştur. Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, entelektüel bir hareket olan İslâmcılığın doğuşu, İslâmcılığın bir konu olarak gündeme gelmesinin başlangıcını teşkil etmiştir. İslâmcılık, ilk

olarak Osmanlı döneminde -tıpkı Batı'da muhafazâkar ideoloji gibi- modernitenin saldırılarına karşı yine modern bir proje ve ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. İslâmcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde de modernleşme yönünde atılan adımlara karşı lehte ve aleyhte olmak üzere farklı tavırlar takınmışlardır. Bu süreçte Türkiye'de İslamcı aydınlar içinde de bazı dönüşüm ve değişimler yaşanmıştır.

Geniş bir aydın çevre tarafından, Mısır'da *Cemalettin Efgani* ve talebesi *Muhammed Abduh*, Hindistan'da *Seyyid Ahmed Han* ve *Seyyid Emir Ali*, Türkiye'de ise *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyanu'l-hak*, ve *Volkan* gibi dergilerde kümelenen aydınların öncülüğünde ortaya çıktığı kabul edilen *İslamcılık* düşüncesinin en önemli hesaplaşma alanlarından birini, dünyada olduğu gibi Türkiye'deki aydınlar açısından da modernite/modernleşme teşkil etmektedir.[1] Türk modernleşmesi, erken dönemde, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi*'den *Babanzade Ahmed Naim*'e, *Mehmed Akif Ersoy* ve *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*'dan *Şeyhülislam Mustafa Sabri* ve *Bediüzzaman Said Nursi*'ye kendi zamanlarının en etkin temsilcilerinin belki de en önemli sorunsalı olmuştur. Fakat araştırmamız, mezkur isim ve dönemleri de görmezden gelmemekle birlikte özellikle yakın dönem düşünce adamlarının sürece ve tartışmalara yaptıkları katkıya odaklanmaktadır. Bu örneklerden biri de Ali Bulaç'tır.

Bu araştırma, otuz yılı aşkın bir süredir çetin bir entelektüel yolculuğun içinde, sosyal bilimlere ilişkin yaptığı birçok çalışmanın yanında, Türk siyasetine kattığı yeni tartışmalarla da ismi entelektüel çevrelerde sık sık gündeme gelen Ali Bulaç'ın monografisini ortaya koymanın yanında, siyasi yelpazenin farklı dilimlerinde yer alan aydınlarca uzunca bir süredir tartışmalara konu olan, özellikle de *modernleşme* ve *Türk modernleşmesi*'ne ilişkin görüş, tespit ve önerilerini ve Türkiye'de değişen şartlar, siyasi iklim ve güncel gelişmeleri de dikkate alarak tartışmaya açmayı amaçlamaktadır.

Tüm bu parametreler bize böyle bir çalışmanın vaktinin geldiğini gösteririrken, bir yandan da şu soruları sorma imkanı vermektedir:

[1] İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* İstanbul: Risale Yayınları, 1986, s.18-38.

- Ali Bulaç Türkiye'de nasıl bir tarihsel dönemde hangi ihtiyaca cevap olarak ortaya çıkmıştır?

- Ali Bulaç olmasaydı entelektüel dünyada ne eksik kalırdı?

- Bulaç tam olarak neyi savunmuş, neyi geliştirmiş ve neye karşı gelmiştir?

- Karşımızda akademik çevreler tarafından *İslamcı* olarak kabul edilen modern bir düşünür durmaktadır. Peki, Ali Bulaç gerçekten hala *İslamcı* mıdır, değilse şu anda nerede durmaktadır? Düşünsel yolculuğuna başladığı noktayla bugün geldiği fikri aşama arasındaki farklar ve değişenler nelerdir?

- Modernite eleştirisi açısından nerede durmaktadır ve *Türk modernleşmesinin sorunları* tartışmalarına yaptığı katkılar, önerileri, sorunsalı, -varsa- çelişkileri, açmazları nelerdir?

- Düşünsel yolculuğuna başladığı noktayla bugün geldiği fikri aşama arasındaki farklar ve değişenler nelerdir?

- Ya da, bu tez çalışması için Bulaç ile ilgili düşüncelerine başvurduğum, doktora tezini *Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* üzerine yapan ve bu tartışma alnına önemli katkılar sağlamış aydınlardan *Prof. Dr Mümtaz'er Türköne*'nin de belirttiği gibi Ali Bulaç, *kafası Türkiye kadar karışık bir entelektüel. Bulduğu çözümlerin çoğu retorik düzeyinde. Soyut bir kavram dünyasında gerçekliği, kurgu ile değiştiriyor. Yine de zihni kırbaçlayan, merak uyandıran ve en önemlisi sorun alanlarını bazen duygusal da olsa resmeden bir aydın. Müslüman bir alim demek çoğu zaman daha doğru* mu?[2]

Çalışma kendisini Türk modernleşmesinin sorunlarına Ali Bulaç'ın bakış açısı ve değerlendirmeleri ekseninde sınırlandırmaktadır. Ali Bulaç'ın din, dış siyaset, iç politika, modern kavram ve akımlara ilişkin yorum ve analizlerine gerektiğinde yer verilecek olmakla birlikte, çalışmanın doğrudan ilgi alanı içinde yer almamaktadır. 2000'li yılların Türkiye'sinde Türk

[2] Bu tez çalışması için Prof.Dr. Mümtaz'er Türköne ile yapılan görüşme. 15 Haziran 2009.

modernleşmesinin hangi noktada olduğu ve sorunları konusuna Ali Bulaç'ın nasıl bir yaklaşım getirdiği konusu çalışmanın ana eksenidir.

Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde, *modernleşme* olgusu incelenecektir. Modernleşmenin içeriği ve tarihsel seyri yanında önemli dönüm noktaları yine bu bölüm içinde değerlendirilirken yerli ve yabancı kaynaklardan çeşitli düşünürlerin farklı açılardan bakarak yaptıkları modernite ve modernleşme tanımlarından hareketle bir literatür araştırması yapılacaktır. Modernleşmenin Batı dışı toplumlardaki ve özellikle konumuz gereği ilgilendiğimiz İslâm dünyasındaki eleştirisi de genel olarak incelenecektir.

Atatürk ve Cumhuriyetin kurucu kadrosu, Türkiye'yi *dine demir atmış* pre-modern bugünün içinden çıkarıp, yeni bir geleceğe taşımanın zorunlu olduğuna inanıyorlardı. Türkiye'nin bağımsız, saygın ve müreffeh bir geleceğe ulaşma şansının, dini olandan kaynağını aldığına inandıkları Türk milli kimliğinin laikliğe ayak uydurması bağlamında radikal bir biçimde dönüştürülmesine bağlı olduğunu düşünen Türk milliyetçi düşünce geleneğinin otoriterleşmesi ve bu ödünsüz ve kurgulayıcı tavra rağmen sınırlı kalan Osmanlı modernleşmesinin temel sebepleri üzerinde durulacaktır. Bu sınırlılığın sebebinin, Batıda olduğu gibi dinin, hayatın bütün ünitelerinin içinden tam olarak sökülüp atılamaması olduğu görüşü savunulmaktadır.

İkinci bölümde, Ali Bulaç'ın entelektüel serüvenine dair kilometre taşları sayılabilecek dönemler üzerinden Bulaç'ın özellikle İslamcı söylemi yakından ilgilendiren düşünce eğrisi izlenmeye çalışılacaktır. Bu bölümdeki amaç, aynı zamanda Bulaç'ın düşüncelerindeki değişken dinamiklerle birlikte bir sabitenin de fotoğrafını çekmektir. Bu bağlamda yazarın özellikle *Hareket* ve *Düşünce* dergisi tecrübeleriyle birlikte *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* eserinin yol gösterici bir rol oynayacağı öngörülmektedir. Siyasal söylem açısından İslam Devleti talebinde bulunduğu dönemle, İslamcıların artık devlet taleplerinin olmadığını dillendirmeye başladığı dönem arasındaki fark, araştırmamızın üzerinde en az durulmuş tartışmalarından biridir.

Türkiye'de İslami duyarlılığı olan kesim genelde *muhafazakar çevre* olarak tanımlanır. Zira, kullanışlı bir kavram olarak *muhafazakarlık*

Türkiye'de çoğu zaman *İslamcılık* ile iç içe geçmiştir. Bu durumdan oldukça rahatsız olan, Ali Bulaç'ın da içinde bulunduğu geniş bir aydın kesim, aynı zamanda iki kavram arasındaki epistemolojik kopuşu da net bir şekilde vurgulamaktadırlar. Bunun da ötesinde *muhafazakarlık* kavramı, İslamcı aydınların önemli bir bölümü için Batı'nın sömürgeci hedeflerini maskelemek ve İslami refleksleri ehlileştirmek için kullandıkları etiketlerden biridir.

Kanımızca, içinde *modernleşme* kavramı geçen bir çalışmada, her ne kadar kadim ve üzerine yeni bir katkının yapılması oldukça zor olsa da *devamlılık-kopuş* tartışmasına uğranmasa olmazdı. Bu noktadaki tartışma 1923 öncesi ve sonrasına bakılarak değerlendirilecektir. Nitekim üzerine en çok konuşulan bu alana dair Ali Bulaç ekseninde özellikle yakın dönem İslamcı düşünürlerin yaptıkları katkı, çalışmamız için hayati bir noktada durmaktadır.

Bu bölümde, İslamcılık akımının Türkiye'deki serüveni, taşıyıcı unsurları olan belli başlı düşünce adamlarından hareketle genel bir bakışla ele alınacaktır. İslamcı olarak nitelendirilen aydınların kendi içinde yaşadıkları paradokslar ve birbirlerine karşı yönelttikleri -neredeyse birbirinin aynısı- eleştiriler ve gerek İslamcılık akımı gerekse aynı çizgideki entelektüellerle olan yer yer hastalıklı ve ikircikli ilişkinin fotoğrafı çekilmeye çalışılacaktır. Aynı bölümde, kimilerinin Necip Fazıl, Cemil Meriç ve Nurettin Topçu gibi isimlerden sonra üzerine henüz çok bir şey konulamadığını iddia ettikleri modernite eleştirisini, günümüzde misyon olarak üstlenmiş olan İslamcı aydınların önemli bir bölümünün kullandıkları argümanların, İsmet Özel'in *Üç Mesele*'sinde dile getirdiği çıkış noktaları ile arz ettiği benzerliğe dikkat çekilecektir. Marksist ideoloji ikliminde yetişmiş bir düşünürün "dönüş"ünün İslamcı çevrelerde olduğu gibi aydın kesimde de oluşturduğu yankının boyutları ve nedenleri üzerinde durulacak ve bir tartışma denemesi yapılacaktır.

Üçüncü ve son bölümde ise, Ali Bulaç'ın İslami kesim içindeki yeri ve günümüzdeki rolü ile paralel olarak Türk modernleşmesi ve Türkiye siyaseti ile ilgili temel saptamalarına değinilecektir. Ali Bulaç'ın sık sık görüşlerine başvurularak Türk modernleşmesine ilişkin *kopuş-süreklilik* tartışmalarına da

yer verilecektir. Bu çerçevede Türk modernleşmesi ile ilgili Müslüman aydınların birbiriyle benzerlik arz eden görüşleri Bulaç'ın görüşleriyle birlikte tartışılırken, Bulaç'ın da diğer İslamcı aydınlar gibi siyasal ve sosyolojik sistem ile sorunlarını özellikle Türk modernleşmesinin zaman içinde büründüğü askeri, bürokratik ve tektipleştirici/ tepeden inme politikalar üzerinden ifade ettiği kaydedilmektedir.

BÖLÜM I: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

MODERNLEŞME OLGUSU VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

1.1. Modernite ve Modernleşme

1.1.1. Modernite

Türkçede *çağdaşlaşma* olarak da ifade edilen modernleşme, modernliği edinme, üzerine alma gibi bir anlamı ifade etmektedir. Weber'e göre modernleşme, Batı dışındaki toplumların sorunudur. Zira Batı toplumları moderndir, diğer toplumlar ise bu sürece sonradan girerek modernleşmektedirler. Weber, bilhassa rasyonelliğin Batıya ait olduğunu vurgulamaktadır.[3]

Modernizmin Batı menşeli olduğu kabulü oldukça yaygındır ve modernleşme çabaları bu yüzden Batılılaşmayla eş anlamlı tutulmuştur. Modernizm kavramının üzerinde mutabık olunan bir tanımı yoktur. Anthony Smith'e göre modernizm birbirinden farklı birkaç anlamı ihtiva eder. Bunlar, toplumsal süreçler toplamı, laik-kapitalist tarihsel deneyim, gelişmekte olan ülkelerin politikalarıdır.[4]

Black, modernizmi *modernleşme, tarih boyunca gelişmiş kurumların insanın bilgisindeki görülmemiş artışı yansıtan ve hızla değişen işlevlere uyarlanması sürecidir*"[5] şeklinde tanımlarken, Habermas'a göre *toplumsal modernleşme* ve *kamusal alanın yapısal dönüşümü* ideolojilerin yeşerdiği mekanları hazırlar.[6] Modernizme, postmodernistlerin perspektifinden bakmayı deneyen Yavuz Adugit ise, bu yöntemle kavramın daha çok *düzen, yapı, hakikat, nesnellik, evrensellik, akıl, özne, özgürlük, meta—anlatı,* ve *ilerleme* gibi kavramlarla kurduğu bağa odaklanır. Buna göre Aydınlanma'yla

---

[3] Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev: Zeynep Aruoba, İstanbul: İtil Yayınları, 1985, s. 22.

[4] Anthony Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı İşlevselci Toplumsal Değişme Kuramının Bir Eleştirisi,* Çev: Ülgen Oskay, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 67.

[5] Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Çev: Fatih Gümüş, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s. 5.

[6] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, S.74-78.

başlayıp yirminci yüzyılın ortalarına kadar devam eden bu felsefi geleneğin, bilim ve felsefenin gün geçtikçe dünyayı daha yaşanılır bir hale getireceğine inancı, özellikle yirminci yüzyılda yaşanan sömürgeleştirme ve denetim altına alma savaşları ile daha iyi bir gelecek adına yapılan katliamlar tarafından tamamen hükümsüzleştirilmiştir:

> *"Bu durumda, herkesi ve her şeyi kendi istediği konuma getirmek için değiştirmeye girişecektir. Ama bu girişim engellerle karşılaşırsa, mutlaklaştırılan hakikatin iş başında kalması için, ne yapılması gerekiyorsa -buna savaş ve katliam da dahildir- yapılacaktır."*[7]

Ancak bu kavram söz konusu olguyu ifade eden tek sözcük değildir. Avrupalılaşma, Batılılaşma, sanayileşme, gelişme, yenileşme gibi kavramlar da bu anlamda kullanılmaktadır. Modernite, günlük hayatın rutinleşmesi, dini değerlere olan inancın zayıflaması, yaşam cephelerinin farklılaşması, bürokratik yönetim sistemlerinin büyümesi, kentleşmenin artan hâkimiyeti, günlük hayat üzerinde bilim ve tekniğin egemenliği ve kapitalizmin ekonomik hâkimiyeti sürecidir.[8] Denilebilir ki modernizm, günlük yaşamdan din anlayışına, yönetim sisteminden insan ilişkilerine kadar oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır.

Modernite tanımları genel olarak insan aklını yüceltir. Kutsanan akıl ise yaşamın bütün alanlarını düzenleyen tek değer ölçüsü haline gelir. Bu durumun doğal sonucu da modernitenin vahiy kaynaklı olan düşünce ile çatışmasını kaçınılmaz kılar. Alain Touraine bu tartışmayı şöyle özetler:

> *"Bilimsel bir kültürle hem düzenli, hem de özgür bireylerden oluşan toplum arasındaki bu denklik ne dayanır? Tabii ki aklın utkusuna insanın eylemiyle dünyanın düzeni arasındaki bu denkliği ancak akıl kurabilir. Pek çok dinsel düşüncede de bu denkliğin peşinde koşmuş ama vahiye dayalı tek tanrılı dinlere özgü erekçilik tarafından felce uğratılmıştır. Bilimi ve bilimin uygulamalarını harekete geçiren akıldır; toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinimlere*

[7] YavuzAdugit, Modernizm, Postmodernizm, Marksizm, *http://www.felsefeekibi.com/dergi2/s2.html.*
[8] S. Bryan Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2003, s. 291.

uyarlanmasını sağlayan da, nihayet keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan da akıldır."[9]

Modernite, sadece kavram olarak dahi bu çalışmanın sınırlarını aşan çok boyutlu ve geniş anlamları kapsayan bir niteliğe sahiptir. Genel örneklerle tanımlanacak olursa modernitenin yapı taşları; kapitalizm, ulus devlet, Aydınlanma ve sanayileşme olgularıdır. Modernite felsefesi öncelikle, Aydınlanmadan itibaren koşulsuz maddi ilerlemeye dayanmaktadır.

Modernleşme kavramı, dünyada toplumsal hayatta köklü bir değişimin yaşanmasına yol açtığı ve değişimin yapısını oluşturduğu için önemlidir. Modernleşme sonucunda *kırsal* olarak kabul edilen yaşam biçimi, yani tarıma dayalı bir ekonominin yarattığı toplum ve ona yaslı ilişkiler temel bazı değişikliklere uğramıştır. Endüstrileşmeyle yani teknolojinin gelişmesiyle büyük bir dönüşüm yaşayan toplumlarda modernleşme en çok da yaşam alanlarını, yaşam şekillerini, mekân ve zamanla olan ilişkileri dolayısıyla da gündelik hayatı değiştirmiştir. [10]

Toplumlar ve toplumsal hayat modernleşmeyle birlikte "yer" ile olan bağlarını kaybetmiş, gelişen sanayi ile yaşam alanları olan kentleri yeni bir düzen anlayışıyla yeniden inşa etmiştir. Bu kökten kopuşun beraberinde ortaya çıkan sorunlar toplumu ve bireyi, sosyal yaşamı geleneksel olandan koparmıştır. Değişmekte olan yeni toplumsal hayata, kentlere, yeni mekân ve zaman kavranışlarının oluşmasına neden olan, eylem ve programlara tanıklık eden birey için bu değişim zorlu bir süreç olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Modernite kavramı, her hürlü kutsiyetten arındırılmış bir bakış açısını merkeze alan, pozitif akla kurucu bir rol yükleyen, bu bağlamda dünyayı anlamlandırmada aklı, bilimi temel ve vazgeçilmez başvuru kaynakları olarak gören bir dünyayı tarif eder. Söz konusu dünyanın dayandığı göstergeler genelde, pozitif akıl, birey-özne, sekülerleşme,

[9] Alain Touraine , *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.13-14.
[10] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

merkezi / ulus devlet ve sanayileşmedir. Mannheim'e göre, *modern dünyayı tanımlamaya başladığımızda akla ilk gelmesi gereken şey dünyanın rasyonelleşmesidir*.[11]

Aynı şekilde Alain Touraine'in modernite tanımında öne çıkardığı temel unsur da pozitif akıldır. *Bilimi ve uygulamalarını harekete geçiren akıldır; toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinmelere uyarlanmasını sağlayan da nihayet keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan da akıldır*[12]. Buradan da anlaşılacağı üzere modern yaşam, dünyevi ve pozitif bilgiye dayanır. Söz konusu tasarımın temel aktörü de kurucu özne olarak insandır. Edward Shils'e göre, *modern inancın yeniliği, insanî var oluşu dünyadaki mükemmelleşmeye yakınlaştıracak şeyin, insani güçlerde yattığı tezidir*.[13]

Modernlik terimi çoğunlukla *modernizm* yerine kullanırken, kimi zaman da iki ayrı terim olarak kullanılmaktadır. Bu iki terimin kullanımında bir ayrıma giden Krishan Kumar, *modernlik* terimini modern dünyayı doğuran değişimlerin hepsini –düşünsel, toplumsal ve politik değişmeler- kapsamlı bir şekilde tarif etmek üzere kullanır. *Modernizm* terimini ise *on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı'da ortaya çıkan bir kültürel hareket* olarak değerlendirir. Hatta bu ayrımı biraz daha ileri götürerek, *modernizm bir açıdan modernliğe karşı gelişen eleştirel bir tepkidir* saptaması yapar.

Bu iki terimin anlamlarında yaratılmaya çalışılan ayrıma rağmen, terimler birbirlerine dayanarak anlaşılırlar. Bunları bütün düşünce akışı boyunca tutarlı bir biçimde bir birinden ayırmak olanaklı olmayabilir. Ama yine de bu ayrım zorunludur. Çünkü gelişmenin bütün maddi koşulları ve uzantıları ile bunların değerlendirmelerindeki bilinç kavramları arasında bir ayrıma gitmek zorundayız. Modernizmin kavramsal yapısı, On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmelere dayanır. Bu nedenledir ki, *yeniçağ* ya da *çağcılık* olarak da anılan modernizm adıyla işaret edilen kavram, tarihsel

[11] Karl Mannheim, *Conservative Thought*, (Edited: Kurt H. Wolff), Newyork: Oxford University Press, 1971.
[12] Touraine, *a.g.e*., s. 13.
[13] Edward Shils, "*Gelenek" İnsan Bilimlerine Prolegomena* (Çev: Hüsamettin Aslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 147.

olarak 1880'lerin sonlarında başlayarak 2. Dünya savaşına kadarki tarihsel dönemde olup biteni kapsar. Modernizm böyle alındığında da, hem *modern tarih* deyimindeki ortaçağdan sonra gelen her şeyi adlandırmak anlamında kullanılan *modern* teriminden, hem de *modern yaşam* deyişindeki çağdaş popüler tutumları adlandırmak anlamında kullanılan *modern* teriminden kesin sınırlarla ayrılmaktadır. *Modo'*dan[14] gelen *modernus* ve *hodiernus* modelinden hareketle Latince'de üretilmiş bir sözcüktür. İlk olarak İsa'dan sonra beşinci yüzyılın sonunda *antiqus*'un karşıtı olarak kullanıldı. Daha sonraları, bilhassa onuncu yüzyıldan sonra *modernitas*[15] ve *moderni* terimlerinde yaygınlık kazandı."[16]

Gelenekselden uzaklaşma veya geleneksel olanın toplumdan tasfiyesi olarak adlandırılan bu durum, öncelikle kültürel ve tarihsel bir kopuş teorisinde anlamını bulmakta ve modern dünya değerlerinin sosyal yaşamın her alanına girmesini gerekli kılmaktaydı. Yeni ve modern bir dünya algısı, yeni bir zaman ve mekân tasarımı, kapitalist üretim biçimi, akılcılık, pozitivizm, dünyevi değerlerin egemen kılındığı ve modern ölçütlerle inşa edilmiş bir toplum, modernleşme projesinin temel unsurlarını oluşturmaktaydı.

Özellikle bilimsellik düşüncesine yaptığı vurgudan güç alan pozitivizm, ilerleme ekseninde sosyal gelişme teorileri formüle etmiştir. Modernleşmeyi tüm toplumlar için tek geçerli gelişme modeli olarak sunan ilerleme düşüncesi, özellikle Emile Durkheim ve August Comte gibi ilerlemeci sosyologların teorilerinde en genel anlamda geleneksel ve modern ayrımına dayanan bir dikotomi içermiştir. Sözü edilen dikotomi, toplumları gelişme derecelerine göre sınıflamış, onlara doğrusal bir gelişme seyri izleyen tarihsel ve sosyal gelişme kategorilerine göre uygun bir yer tayin etmiştir. [17]

İlerlemeci modernleşme teorisinde öne sürülen görüş, tüm toplumların bu süreçten geçecek olmaları, hatta modernleşmenin Batılılaşmaya

[14] Latince'de"son zamanlar", "tam şimdi" gibi anlamlara gelmektedir.
[15] Latince'de "modern zamanlar" anlamındadır.
[16] Shils, *a.g.e.*, s. 148.
[17] Marshall, *a.g.e.*, s. 546-547.

eşitlendiği tarihsel şemada geride olan toplumların dahi, doğru metotlar kullandıkları ve geleneksel olandan uzaklaştıkları takdirde, mutlaka gelişmiş toplumların seviyelerine ulaşabilecekleri tezinden ibaretti. “Gelişmiş” demek ise “Batılı” demekti.

Batı’da ve Batı dışı toplumlarında uzunca bir dönem kabul gören modernleşme projesi, II. Dünya Savaşı’nın ardından cazibesini yitirdi ve projenin temel iddialarına yönelik eleştiriler yükselmeye başladı. Eleştiriler hem Batının kendi üzerine düşünmesi ve modernliği derin bir analize tabi tutması hem de Batı dışı toplumların, modernleşme ile kurdukları ilişkilerini gözden geçirmeleri şeklinde gelişti.

Modernleşmenin Batı dışı toplumlardaki ve özellikle konumuz gereği ilgilendiğimiz İslâm dünyasındaki eleştirisi de hem pratik hem de teorik yollardan yapıldı. Gerçi İslâm dünyasında teorik olarak modernite ve Batıcı modernleşmenin, özellikle sonuçları bakımından eleştirisi on dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlamıştı. Fakat pratik açıdan İslâm dünyasının modernleşme eleştirisine yol açan gelişme Arap-İsrail savaşlarıydı. Söz konusu savaşlarda Arapların ağır bir yenilgiye uğramaları sonucunda, bu ülkelerde başarısızlığın nedeni olarak, Arap dünyasının benimsemiş olduğu laik, sosyalist ve ulusalcı modernleşme projeleri gösterildi. Yenilgi, ifade edilen projelerin yenilgisi olarak işaretlendi. [18]

Diğer taraftan teorik açıdan modernleşmenin az gelişmiş ülkelerde arzu edilen gelişmeyi sağlayamadığını, ilgili ülkelerde devletin kurumsal ve siyasal dayatmasına rağmen, bu ülkelerin Batılı gelişmiş ülkeler seviyesine hiçbir zaman ulaşamadığı ortaya çıktığında, modernleşme teorileri, özellikle bu ülkelerde sorgulanmaya başlandı.

1.1.2. Modernleşme

Modernleşme, modernitenin her yönüyle bir gerçeklik olarak bilince yerleştirilmesi girişimidir. Modernleşme, Batılı toplumsal bilimciler tarafından,

[18] İbrahim M Abu-Rabi, *İslâmi Hareketin Entellektüel Kökenleri,* (Çev: M.Ali Demirci) İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001, s. 112-118.

bütün gelişmekte olan toplumların, Batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır.[19] Levent Köker'e göre, batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilen ve her şeyden önce *modern* ve *geleneksel* olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanan[20] modernleşmeyi Anthony D. Smith, üç başlık altında ele alır:

> "'*…bir toplumsal değişme süreci veya kuramsal yer ve zaman boyutunda evrensel olan veya bu tür süreçler toplamı' olarak modernleşme; genellikle Rönesans ve Reform'a kadar geri götürülen, 'laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilen' tarihsel bir deneyim olarak modernleşme; 'gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen seri politikaları niteleyen bir kavram olarak' modernleşme".* [21]

Gelişme ya da modernleşme kavramı çoğu zaman büyüme, teknolojik gelişme, sanayileşme kavramları ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Oysa bu kavramlar ilişkili olsalar bile aynı anlama gelmezler. Büyüme, sanayileşme ve benzeri süreçler herhangi bir toplumsal formasyonda çok ileri düzeyde bulunabilir; ancak onların varlığı o toplumsal formasyondan gelişmiş olduğu anlamını taşımaz. Çünkü, gelişme toplumsal yaşamın tüm alanlarında insanın düşünsel ve yaratıcı yetilerinin ve toplumsal yaşam içinde özgürleşme sürecinin gelişmesi olarak tanımlanabilir. İnsanın ekonomik ve toplumsal olarak özgürleşmesi, bu özgürleşme sürecinin belirli bir yaşam standardının görece eşit olarak dağıtılması ile yakından ilgilidir.

Şerif Mardin'e göre, modern devlet ve modernleşme sürecini siyasal açıdan iki aşamada ele almak gerekir. İlk dönem, modern devletin egemenlik teorileriyle beslendiği ve devletin bir bütün, mutlak olarak nitelendirilerek yüceltildiği ve tüm siyasal teorilerin devletin yüceldiği ve topluma bireye üstünlüğü bağlamında okunduğu klasik dönemdir. Modern devletin modernleştirici yönüne yönelik bireysel özgürlük ve toplumsal eşitlik talepleri

[19] Emre Kongar, *21.Yüzyılda Türkiye*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 31. Baskı, 2002, s.132.
[20] Levent Köker, *"Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi",* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 39.
[21] Anthony Smith, *Milli Kimlik,* İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2001, s. 42.

ve gelişen insan hakları ve uluslararası hukuk normları modern devletin bir bütün ve mutlak sınırsız güç olma üstünlüğünü zayıflatmıştır.[22]

Modernleşme sürecinin tarihsel olarak Rönesans'tan sonra Aydınlanma dönemi ile başladığı kabul edilmektedir. On dokuzuncu yüzyılda pozitivist bilim anlayışının başarılarının da desteğiyle sanayi devriminin ortaya çıkması, Batı'nın ekonomik gücünün artması yeni bir dünya modelinin oluşumunu hızlandırmıştır.

Bir değişme ve gelişme kuramı olan modernleşme kuramı, toplumların modern ekonomik gelişme aşamasına ulaşmaları için kültürel ve toplumsal bir değişim sürecine ihtiyaç duydukları yönünde bir inanca dayanır. Modernleşme sosyal tabakaların, üretim şeklinin, siyasal sistemin, sosyal örgütlenmenin modern değerler etrafında düzenlenmesi anlamına gelir. Sözü edilen düzenleme tümden bir değişimdir ve kendinden önceki dönemden kopuş ile ifade edilebilecek türden bir başkalaşmayı içerir. Bu kopuşu Giddens şöyle açıklar:

> "…*modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi bütün geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır. Modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlıkları hem yoğunlukları açısından önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha etkilidir*".[23]

Modernleşmeyi kapitalizm ile özdeşleştiren yorumlara göre Batı dışında kalan toplumların, Batılılaşma yönünde yaşadıkları toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişimlere karşılık gelen[24] "modernleşme" asıl olarak 15. yüzyılda Batıda gelişmeye başlayan ve daha sonra buradan, büyük bir askeri, teknolojik ve siyasal güç ile yayılan bir süreçtir. Söz konusu süreç kapitalizmin ortaya çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Kapitalizm, kapalı bir ekonomiye sahip olan ve en genel anlamda dinî ilkelerin ahlâkî ve siyasal

[22] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 25-46.
[23] Anthony Giddens, *Sosyoloji,* Çev: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000, s. 12.
[24] Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş,* İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s. 11-14.

ilkelere yön verdiği feodal düzen içinde, yeni bir üretim biçimi ve ekonomik model olarak belirmiştir.[25]

Kapitalizmi temsil eden burjuvazi, feodaliteye alternatif olarak tesis ettiği dünya görüşünü ve hayat tarzını sosyal yaşamda hâkim kılmak amacıyla sınıf savaşını başlatmış, söz konusu savaş sonuçta sözü edilen hayat tarzının egemen olmasıyla sonuçlanmıştır. Modernleşme her ülkede aynı içerikte ve biçimde yaşanmamıştır. Bunda da söz konusu toplumların sınıfsal ve tarihsel olarak farklı yapılara sahip olmaları önemli bir rol oynamıştır. Yine de modernleşmenin ilk olarak kıta Avrupa'sında ve en doğal -devlet eliyle olmayan- gelişiminin İngiltere'de yaşandığını daha burada not etmemiz gerekir.

Nitekim İngiltere'de evrimci bir tarzda gelişen, on yedinci yüzyılda hukukî ve siyasal olarak kurumsallaşan modernleşme, Fransa'da on sekizinci yüzyılda burjuvazinin işçilerle, köylülerle ittifak yapması ve feodal yapıyı devrimle ortadan kaldırması şeklinde gelişmiştir. Söz konusu süreç, on dokuzuncu yüzyılda Almanya, İtalya, Japonya ve Rusya'da siyasal bir aktör olarak devletin rol almasıyla yaşanmıştır.

Bunun bir sonucu olarak modernleşme İngiltere'de evrimci bir tarzda ve birey merkezli, Fransa'da devrimci bir tarzda ve kamu merkezli, Almanya'da ise siyasal bir tarzda ve devlet merkezli olmak üzere farklı görünümler almıştır. Türkiye'de de modernleşme siyasal bir çerçevede, birey merkezli değil devlet merkezli olarak tesis edilmiştir. Bu nedenle birey merkezli bir felsefi sistem ve ideoloji, geleneksel olarak dayanışma kültürünün toplumda hâkim olmasından ve devletin siyasal olanı tayin etmesinden dolayı Türkiye'de pek tutunamamıştır. Bu da Türkiye'de liberal kültürün hem felsefi hem de siyasal olarak yeterince gelişememesine neden olmuştur.

[25] Touraine, *a.g.e.*, s. 25-29.

1.1.3. Türkiye'de Modernleşme

Bu tartışma alanının Türkiye'deki öncü isimlerinden Şerif Mardin için Türk modernleşmesi, Osmanlı'dan itibaren bir tür modernleşme projesinin adıdır ve belli bir dinamizm ve sürekliliğe sahiptir. Türkiye'de gelişme tartışmaları kimi zaman *Avrupalılaşma* kimi zaman *Batılılaşma* kimi zaman *muasırlaşma* ya da *çağdaşlaşma* kavramları çerçevesinde ele alınarak tartışılmıştır. Bu tartışmalar Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayıp Cumhuriyet döneminde yeni boyutlar kazanarak çeşitli aşamalardan geçmiş ve günümüzde devam eden bir yöneliştir.

Şerif Mardin ilgili çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda temelde savaşçı bir toplum için en önemli özelliği teknik üstünlük sağlamak olduğundan, daha on sekizinci yüzyıl başlarında, Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olduğu konusuna değinmiştir. Bu yüzyılın askeri reform hareketleri Batıcılık anlamında ilk girişimler olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Batılılaşma yöneliminin asıl hedefi, Batı ile aynı teknik düzeye ulaşarak askeri üstünlüğü yeniden ele almak olmuştur. Nitekim İsmail Kara'nın yaklaşımıyla, bu noktada, Osmanlı devlet erkanının askeri mağlubiyet hadisesini dini, siyasi, kültürel, sosyal bir hadise olmaktan ziyade ulüm ve fününda temerküz eden teknik teknolojik bir zaaf, bir yetersizlik şeklinde algılanmasını birinci sırada zikretmek gerekmektedir.[26]

Bu anlayıştan dolayı da Osmanlı aydınları ve devlet adamlarının özellikle kültürel alanda geleneksel kimliklerini, ahlak değerlerini korumak istedikleri, Batılaşmayı maddi hayat ve teknolojiyle sınırlı tutmaya çalıştıkları görülür. Cumhuriyet döneminde Batılılaşma anlayışında bu anlamda bir kopuş görülmektedir. Batılılaşmanın özellikle kültürel alanda gerçekleşmesi istenmiş, ancak Batılılaşma adına yapılan yenilikler Batılı toplum özelliklerine sahip bir toplum olmaya götürememiştir.[27]

---

[26] İsmail Kara, *"Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri",* Dergah Yayınları, 2.Baskı, 2005, s. 128.
[27] Mardin, *a.g.e*. s. 48-57.

Hem Osmanlı imparatorluğu hem de Cumhuriyet döneminde batılılaşma bir devlet politikası olarak ele alınmış ve modernleşme geleneğinin Osmanlıdan devir olduğu bazı modernleşme miraslarından en önemlilerinden biri devlet modernleştirici misyonudur. Bu gelenek, Osmanlı devleti için devletin bekasını ve devletin iradesini korumak iken, meşruiyet cumhuriyetçiler için devletin koruması ve modernleşmenin bizzat kendisiydi. Modernleşme aslında bir toplumsal dönüşümü ifade etmesine rağmen, Türk modernleşme süreci, toplumun devletçe sıkı sıkıya denetlenmesinin ve kontrol altında tutulmasının bir aracı olarak kullanılmıştır.

Batılılaşmanın başladığı andan itibaren Türkiye tarihinde Batıcılar kendilerini ilerlemenin başlıca odağı olarak görmüşlerdir. Zaman zaman Batı'dan kaynaklanan sosyalizm ve faşizm gibi akımlar Türkiye'de aydınlar arasında taraftar bulmakla birlikte, ana Batıcılık akımı liberal-burjuva ideolojisi çerçevesinde olmuştur. Batıya göre ılımlı, çoğu zaman muhafazakar görüşler Türkiye'de radikal olarak tanımlanmıştır.

Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı geçmişi ile devamını oluşturan bir başka unsur değişimin algılanış biçimidir. Bu değişimi algılama biçimi ise günümüzde dahi özellikle merkezdeki seçkinler tarafından algılanmaya devam eden bir olgudur. Toplumsal değişim, toplum adına, toplumun iyiliği için devlet eliyle getirilecektir. Söylemde ise kopuşun gerekliliği uygulanmaktadır. Toplumun kendine içkin bir dönüşüm potansiyeli olduğu teslim ediliyordu. Fakat söz konusu iyinin gerçekleştirilmesi için devletin öncülüğüne ihtiyaç vardı. Bu *iyi* ancak ve ancak Osmanlı geçmişinin toplumsal, siyasal ve kültürel yapısını aşarak ve bu geçmişi silerek gerçekleşebilirdi. Bunun için ise, hedef alınan geleneği kurumlardan ve toplumlardan çıkarıp atmaktı.[28]

Mardin'e göre, 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanını takiben hedefleri daha da belirginleşmeye başlayan Türk inkılabı, ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda takip ettiği çağdaşlaşma siyasetinin gereği olarak, Batı modernliğinin temel siyasal ve ekonomik yapıları olan parlamenter rejimin

[28] Mardin, *a.g.e*. 48-55.

yerleştirilmesi, modern/milli ekonominin kurulması ve kültür alanında da laiklik hareketini yaygınlaştıracak köklü bir reform siyaseti içinde gelişmiştir.

Kemalist modernleşme siyaseti Osmanlı geçmişinden miras alınan emperyal devlet yapıların hukuki-idari yapılarına dönüştürerek millileştirmeyi amaçlamaktadır. Modernliğin siyasal ve kültürel alanlarda iki temel aktörü olan ulus-devlet ve yurttaşın içinde nefes alacağı yeni siyasal, ekonomik ve kültürel alanların yaratılması hedefi Kemalist reformların radikal sınırlarını şekillendirmiştir.

Kemalizm sadece siyasal, ekonomik ve kültürel alanda köklü değişiklikler getirmemiş, yeni olanın korunmasını sağlayacak yeni bir siyaset tarzına da can vermiştir. Devletin milli devlet olarak örgütlenmesine paralel olarak milletin siyasal bir varlık olarak yeniden tanımlanması, toplumun tepede tanımlanan şartlara uygun bir değişim modelinin öngördüğü tarzda yeniden bütünleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Millet ve devleti özdeşleştirme amacına dönük milliyetçi-kültürcü siyasal pratikler ve söylemler, Cumhuriyetçi siyasetin Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi Osmanlı sorunları çerçevesinde gelişmiş olan eski ideolojilerden farklı yeni bir siyasal düzlemde gelişen muhafazacı hedeflerini daha görünür bir hale sokmuştur.

Kemalizm veya yeni reformlar, siyasal yapıyı da etkilemiştir. Cumhuriyet, kendisini tanımlayan Altı ok'tan birinin *inkılapçılık* olmasını uygun görmüştür. Bunu yapan, CHP idi; ama sonra okları Anayasa'ya da koymakla Cumhuriyetin kendisiyle özdeşleştirmiş oldu. Dolayısıyla, Cumhuriyetin *muhafazakar* olduğunu söylemek kolay değildir.

Türk politik kültürü, incelendiğinde güçlü devlet ideolojisi, toplum mühendisliği yöneten ve yönetilen arasındaki kesin ayrım, sivil toplumun gelişmemesi gibi olgular ön plana çıkmaktadır. Bu anlayış Cumhuriyet döneminde de, Batı tipi örgütlenme çabalarına karşın, varlığını bu şekilde sürdürmüştür. Örneğin, partiler arasındaki ayrımlaşma da toplumsal sınıf, çatışma ve uzlaşma kültürü vb. alanlarda Batıdaki gibi olmamış, bu ayrımlaşmalar laiklik, Kemalizm ve milliyetçilik etrafında şekillenmiştir

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Türk modernleşmesini Batı dışı modernlik kapsamı içinde değerlendirmek mümkündür. Fransız ihtilali sonrası Batı toplumlarında yaşanan teknik, ekonomik, kültürel ve düşünsel alandaki modernleşme veya gelişme olgusunu geriden takip eden Türk modernleşmesini Osmanlı mirası ve Türkiye'nin içinde bulunduğu nesnel ve öznel koşullar belirlemiştir. Türk modernleşmesi bugüne uzanan bir süreci ifade ederken, bu dinamizm zaman zaman gerileme trendine girmiştir. Belli bir sürekliliği olan modernleşme sürecimiz elbette ki farklı toplumsal gruplar tarafından farklı şekillerde algılanmış ve eleştirilerle karşılaşmıştır.

Günümüzde ise Türkiye'nin modernleşme serüveninin çelişkileri ve gerilimleri yaşanmaktadır. Bu durum aslında Osmanlı'dan bugüne kadar gelen süreçte modernleşme sürecinin hemen her döneminde rastlanılan bir olgudur.

1.2. Tarihsel Bir Dönüm Noktası Olarak Tanzimat

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı tarihi için önemlidir. Osmanlı devletinin toplum sisteminde iç ve dış koşullara bağlı olarak şekillenen ve giderek hız kazanan değişmeler on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren geleneksel Osmanlı siyasi ve idari sisteminde bozulmalara yol açmıştır. Özellikle on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda gelişen Rönesans ve Reform hareketleri sonrasında meydana gelen olaylar imparatorluğun siyasi varlığı üzerinde menfi etkiler doğurmuştur.[29]

On altıncı yüzyıldan itibaren alınan askeri yenilgiler ve batı uygarlığının coğrafi keşiflerin etkisiyle gösterdiği gelişme Osmanlı Devleti üzerinde etkiler yapmaya başlamıştır. On sekizinci yüzyıl sonlarında başlayan Islahat hareketlerinin kökeninde birbirini izleyen askeri yenilgilerden

[29] Hasan Tunç, *Anayasa Hukukuna Giriş*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999, s. 11.

doğan şüpheler yer alır. Bu nedenle ilk batılılaşma çabaları askerlik alanında kendini göstermektedir.[30]

Osmanlı İmparatorluğu on dokuzuncu yüzyıl başlarında coğrafi ve demografi açısından dünyanın sayılı devletlerinden birisi olmakla birlikte kurumları bu büyüklüğü taşıyacak güçten ve uyumdan yoksundu. Bunun yanında Avrupa ülkelerinin ekonomik, siyasal ve teknolojik olarak son derece gerisinde kalmıştır. Bunun yanında ülke gerek iç gerekse dışta sorunlu bir döneme girmiştir. Aslında Osmanlı'nın on sekizinci yüzyıldan itibaren yaşadığı sorunlar, on dokuzuncu yüzyılda yaşanacakların habercisi gibidir. On sekizinci yüzyıl boyunca Avusturya ve Rusya ile yapılan savaşların yıpratıcı etkileri, merkezkaç kuvvetlerin taşrada yarattığı sorunlar ve yerel seçkinlerin etkinliğinin devlet aleyhine güçlenmesi, Mısır'da Osmanlı egemenliğinin fiilen sona ermesi, Fransız Devrimi'nin yarattığı etkilerin imparatorluğun Balkan topraklarında ulusçu uyanışları tetiklemesi, dönemin panoramasını oluşturmaktaydı. Dönemin kuşkusuz en önemli tarihsel figürü, tarihimize önemli bir reformcu olarak geçen II. Mahmut idi. [31]

Osmanlı Devletinde yenilikçi hareketleri ilk başlatan padişah III. Selim'dir. 1789–1807 tarihleri arasındaki saltanatında yeniçerileri kaldırmak, ulema sınıfını kontrol altına almak ve Osmanlıyı çağdaş uygarlık düzeyine ulaştırmak için bir dizi faaliyette bulunmuştur. III. Selim döneminde *Nizam-ı Cedid* olarak adlandırılan ve askeri, adli, siyasi, idari vb. alanlarda girişilen yenilik hareketlerinin yapılmasında Batı örnek alınmıştır.[32]

İkinci Mahmut dönemi ile birçok kaynakta başlatılan reform ya da günümüzden bakılınca modernleşme süreci Osmanlı Devleti'nde Batı'nın ulaştığı seviyeyi yakalayabilme amacı ile başlamıştır. Ancak özellikle Tanzimat sonrasında azınlıkların hak taleplerini karşılama ve sonrasında imparatorluğun dağılmasını önleme amacına yönelik olmuştur. On sekizinci yüzyıl sonralarında başlayan yenilik hareketleri özellikle on dokuzuncu

[30] Enver Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri,* C. V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1994.
[31] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 174.
[32] Mehmet Kocaoğlu, *Anayasa Hukuku,* Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası, 1998, s. 284.

yüzyılda neredeyse tümüyle azınlık hakları konusunda ön plana çıkmaya başlamıştır. Bunun kanımızca en önemli nedeni, ulusçuluk akımıdır. Ulusçuluk akımı özellikle bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yaşadığı en ciddi sorunlardan biridir.[33] Bu dönemde Osmanlı Devleti özellikle uluslararası politikada diğer ulus devletlerle mücadele edememiştir. Özellikle sömürge döneminde ekonomik ve teknik olarak gelişen Avrupa devletleri, savaş sanayinde önemli ilerleme sağlamışlardır.

Osmanlı'da üretim çok büyük ölçüde tarıma dayalıdır. Sanayi gelişememiş, buna karşılık özellikle ticaret, ulaştırma ve bankacılık gibi hizmet kesimleri İmparatorluğun son 50-60 yılında önemli sermaye birikimine konu olmuştur. Ancak, bu kesimler çok büyük ölçüde azınlık ve yabancı sermaye egemenliğindedir. Etkin ve ileri sayılan Osmanlı yapısının, sanayileşme yönünde dönüşüm sağlayamaması, kapitalist yoldan gelişememesi, değişik iç ve dış etmenlere bağlanmaktadır. Bunların göreli önemlerinin belirlenmesi yerine, kısaca sıralanmaları, bu çalışma için bir zorunluluktur. [34]

On altıncı yüzyılın sonlarında İmparatorluk yeni toprak kazanımının sonuna gelmiş ve bu yoldan sağlanan gelirler kesilmiştir. Bununla eşanlı olarak dünya ticareti Akdeniz limanlarının dışına kaymıştır. Altın ve gümüş miktarının, Yeni Dünya'nın sunumu sonucu artması para-fiyat dengesini sarsmıştır. Bu sırada İngiltere'de başlayan yeni üretim biçimi ve teknolojik gelişme karşısında Osmanlı'nın pazarını yabancı sınai ürünlere, dışa açması, var olan sanayiyi yıkıma sürüklemiştir. Neredeyse süreklilik kazanan savaşlar, merkezi yönetimin elinde toplanan tarımsal artığın yeniden üretime dönüşmesine olanak vermemiştir. Bu dönemde, tarımsal üretim sürecinde Türkler, sanayi ve hizmetlerde azınlıklar ve yabancılar egemen ya da çoğunluktadır.[35]

[33] Bozkurt, *a.g.e.*, s. 45.
[34] Berkes, *a.g.e.*; Kongar, a.g.e. 83-88.
[35] Yakup Kepenek ve Nuran Yentürk, *Türkiye Ekonomisi*, İstanbul,: Remzi Kitabevi, 2006, s. 9.

Kepenek ve Yentürk' e göre, ekonomik alanda da görüldüğü üzere azınlıklar bu dönemde önemli haklara ve ayrıcalıklara sahip olmaya başlamışlardır. İmparatorluğun asli unsurlarından Türklerin ise tarımda ağırlıklı olarak çalışması imparatorluğun iktisadi alanda gelişmesine engel olmuştur. Aynı durum kültürel alanda da söz konusudur.[36] Gayrimüslimler de imparatorluğun bir parçası olmalarına rağmen özellikle Tanzimat döneminden itibaren önemli ayrıcalıklara sahip olmaları ve dönemin milliyetçilik akımlarından etkilenerek ayrılıkçı faaliyetlere yönelmeleri nedeniyle, Osmanlı devleti bu kesimin sağladığı gelir ve faydalardan yararlanamamıştır. Hatta belli bir süre sonra bu kesimin sürdürdüğü ekonomik haklar sadece kendileri ve bulundukları toplumsal kesime fayda sağlar ve Osmanlı devletine de zarar verir hale gelmiştir. [37] İslam hukukun uygulanması bazı yeniliklerin takibini ya da uygulanmasını zorlaştırmıştır. Gayrimüslimler ise kendi hukuk sistemlerine bağlı oldukları için Avrupa'daki gelişmeleri daha yakından takip edebilmişlerdir. Osmanlı'nın gayrimüslimlerinde bu dönüşüm çok daha önceden ve çok daha köklü biçimde ortaya çıkmış, çağdaş bilgilerle donanmış yeni kuşaklar ve meslek sahipleri yetişmişti.

Bu da, Müslüman-Türklerle gayri Müslim azınlıklar arasındaki uçurumun kültürel boyutunu oluşturdu; yani derinleşen uçurum sadece gelir değil, aynı zamanda eğitim-kültür boyutuyla da ortaya çıkmıştı. Osmanlı topraklarındaki Batılı eğitim kurumlan kadar bunları örnek alarak azınlıkların kendilerinin kurdukları okullar da bu gelişimi sağlamıştı. Çünkü Müslüman-Türkler, başta köyde yaşayanları, büyük kısmı itibariyle bu yenileşme etkilerinin dışında kalmıştı; bu olgu, olayın kültür boyutu kadar gelir boyutu açısından da geçerliydi. Gelişmenin iki yönden çelişik boyutu böylece oluştu: Bir yandan Müslüman-Türk toplum kendi içinde derin biçimde ayrılmış ikili bir

[36] Kepenek ve Yentürk, *a.g.e*., s. 9-10.
[37] Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi,* İstanbul: Dergah Yayınları, 2002, s. 236-237.

gelişmeye girerken, bir yandan da Osmanlı'nın toplamında bu ikilik, Levantenler ve azınlıklarla Müslüman halk arasında pekişiyordu.[38]

Osmanlı'nın on dokuzuncu yüzyıldaki durumu ile ilgili son olarak özellikle tarih araştırmalarında sıkça dile getirilen *Şark Meselesi*'ne kısaca değinmekte fayda vardır. Çalışma bağlamında, gayrimüslim azınlıkların haklarının özellikle dış güçler tarafından cesaretlendirildiği düşünülürse, bu konunun temel nedeninin açıklanmasında fayda sağlanacaktır düşüncesindeyiz.

Sembolik olarak Leviathan, Westphalia barışının egemenlik paradigmasını kurumsallaştırmasından üç yıl sonra yayımlanmıştır. Bu tarihten itibaren uluslararası düzen egemen toprak birimlerinin düzeni olarak görülmüştür. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren uluslararası sistem, ulus devletlerin sistemi olarak işlemiştir.[39] On dokuzuncu yüzyılın Osmanlılar için en uzun yüzyıl olarak tanımlanmasının nedenleri Ş*ark Meselesi*'nde aranabilir.

Şark meselesi esas olarak, on dokuzuncu yüzyılda, dağılmasına ve çöküşüne kesin gözüyle bakılan Osmanlı devletinin topraklarının paylaşılması sorunudur. Aslında öncesinde de Düvel'i muazzama olarak anılan Batılı büyük devletlerin Osmanlı toprakları üzerinde emelleri olsa da, özellikle İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü savunan anlayışından vazgeçme niyetiyle beraber başlamıştır.

Osmanlı imparatorluğu dağılacaktı. Ancak temel sorun bunun nasıl olacağı üzerinde düğümlenmekteydi. İşte İngiltere, Fransa, Rusya ve kısmen Almanya gibi Batılı büyük güçlerin Osmanlı topraklarını paylaşma sürecine ilişkin çelişkileri, mücadeleleri, ittifakları ve bunun Osmanlıya her anlamdaki

[38]Gülten Kazgan, *Tanzimat'tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 33.
[39] Bertnard Badie, "Realism under Praise, or a Requiem? The Praradigmatic Debate in International Relations", *International Political Science Review*, Vo:22, No:3, 2001. s. 254.

etkileri *Şark Meselesi* bağlamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı'da gayri Müslim azınlıkların özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren çıkardıkları sorunların da Şark meselesinden ayrı düşünmek mümkün değildir. İlgili dönem incelendiği zaman sadece Osmanlı'nın doğu bölgesi için değil, Balkanlar ve Ortadoğu için de aynı sürecin devam ettiği ve eyaletlerin Osmanlı topraklarından teker teker ayrıldığı gözlemlenebilir. Bu sürecin ise hemen her safhasında, büyük güçlerin çıkarlarını ve emellerini görmek mümkündür. Esasen azınlıklar sorunu, Osmanlı topraklarında yaşanan, ancak realist paradigmanın terminolojisi ile kendi çıkarlarını maksimize etmek isteyen devletlerin yarattığı ve iddialı bir ifadeyle başından sonuna yaşanan olaylarda sorumluluklarının olduğu bir durumdur.

Modernleşmenin bir politik sistem üzerindeki etkilerini incelemek için, mutlaka politik sistemin herhangi bir unsuru üzerindeki etkilerinden başlamak gerekmemektedir. Ancak Osmanlı politik sisteminde söz konusu etkilerin hükümet yapısı üzerinde olanlarına tarih araştırmacılarınca daha büyük bir önem atfedildiği görülmektedir. Gülhane Hattı'nın ilanı ve onu izleyen uygulamaların, Babıâli'de yüksek düzeydeki memurlar ve onların himayesindekilerin girişimleriyle yapılmış olan yasa ve uygulamalardan oluşması, Tanzimat'ın hükümet yapısı ve idare örgütünde oluşturduğu değişimlere dikkatleri toplamıştır. Ayrıca, resmi belgelerdeki bilgilere ulaşmanın görece kolaylığı da bu ilginin yoğunluğunu arttırmış olsa gerektir. Oysa modernleşme gibi büyük çaplı bir olgunun etkileri idari örgütle sınırlı değildir.[40]

Tanzimat dönemi, Gülhane Hattı'nın ilanından itibaren dünyevi toplumsal amaçlara ulaşmak için dünyevi ölçü ve faaliyetleri temel alan ve halkın iyi idaresi için keyfi olmayan ve değişmez ilke ve kuralların uygulanması genel amacını belirleyen bir dönem olmuştur. Halkın politik sürecin vazgeçilmez bir halkası haline gelmeye başlaması, Tanzimat'la bir-

[40] Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *a.g.e.*, s. 7.

likte yeni bir aşamaya ulaşan modernleşme çabalarının en önemli politik sonucu olmuştur.[41]

Tanzimat'la gelen yeniliklerin sosyolojik sonuçları ise, Padişahta toplanan iktidar gücünün kırılmaya başlamasıyla, bunun karşısında *Babı-âli bürokrasisi* denilen yeni bir gücün oluşmasıdır. Diğer sonuç ise iç ve dış kamuoyunun siyasi hayatı etkilemeye başlamasıdır. Geleneksel iç kamuoyuna *basın* da eklenmiştir. Özellikle 1860'tan sonra canlanan basın ve yayın hayatı, demokratik fikirlerin ülkeye girmesinde büyük rol oynadı. Bu da o dönemin en etkin muhalefeti olan Genç Osmanlıları doğurdu. Kısacası, Tanzimat dönemi, padişahın yetkilerini kısıtlayan üstün bir hukuk düzeninin kurulması noktasında hızlandırıcı etkilere neden olmuştur.[42]

1.3. Pozitivizmin Otoriterleşmesi/Otoritenin Pozitifleşmesi Bağlamında Laiklik

1920'lerde laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından beri, laiklik ve modernleşmenin anlam ve amaçları üzerinde sürdürülen ve Doğu ile Batı arasında, İslam dünyası ile Avrupa'nın coğrafi buluşma noktasında gerçeklesen diyalog, hem Türkler hem de Türkiye yorumcuları için önemlidir. Osmanlı Devletinin yıkılısının ardından Türkiye Cumhuriyetinin kurulması ve ardı sıra gelen modernizasyon çalışmaları, İslam dünyasında esine rastlanmadığı söylenen, diğer modernleştiriciler tarafından sonraları taklit edilen ve modernist yabancı gözlemcilerin model düzeyine çıkardığı bir gelişmedir.

Modern siyaset bilimcilerin, modern siyasette dinin seküler kimliklere ayak uydurması gerektiğine inandıkları gibi; Atatürk ve Cumhuriyetin kurucu kadrosu, Türkiye'yi "dine demir atmış" pre-modern bugünün içinden çıkarıp, yeni bir geleceğe taşımanın zorunlu olduğuna inanmaktaydılar. Atatürk ve arkadaşları, Türkiye'nin bağımsız, saygın ve müreffeh bir geleceğe ulaşma

[41] Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *a.g.e.*, s. 12.
[42] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 122.

şansının, Türk milli kimliğinin böyle radikal bir biçimde dönüştürülmesine bağlı olduğunu düşünen bir Türk milliyetçi düşünce geleneğini sürdürüyorlardı.[43]

Tanzimat'tan beri eğitim ve öğretim sistemi de dâhil olmak üzere çeşitli kurumlar Batı'ya göre düzenlenmiştir. Doğu, bütün kültür mirası ve değerler sistemiyle beraber arka plana itilmiştir. Gökalp'ten beri Batılılaşma, modernleşme teziyle eş anlamda kullanılmıştır. Bugün de tüm üçüncü dünya ülkelerinde modernleşme, Batılılaşma ile eşdeğer tutulmaktadır. Günümüzde hızlı sanayileşme ve teknolojik değişme süreci sonucunda modernleşme, adeta bir hayat tarzı, bir dünya görüşü haline gelmiş böylece siyasal, sosyal ve ekonomik alanda kitleleri sarmaya başlamıştır.

Türkiye'de modernleşme atılımının tarihsel gelişme süreci içinde kadının konumu da biçimlenmiştir. Gelenekler ve özellikle İslam karşısında Batı evrenselciliğini seçen modernleşme düşüncesinde kadın, merkezi bir yer tutmaktadır. Batılılaşma yanlısı seçkinler, Batı evrenselciliğine ulaşmanın tek yolunun, kadının İslami gelenekten koparak özgürleşmesi olduğunu savunurken, muhafazakâr akımlar kadına ilişkin geleneklerin bozulmasına kuşkuyla ve yer yer tepki göstererek bakmışlardır.[44] Yani gelenekselliği tam olarak aşamayan toplumlar, sınırlı bir şekilde modernleşmekte, teknoloji gibi bir takım yönleriyle modernleşmeden etkilenseler de değerlerini korumaktadırlar. Türkiye'de de örneğin laikliğin Batıdaki şekliyle uygulanamayışı, özellikle dini değerleri tam olarak hayatın dışına çıkaramamaktan kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle Türkiye modernleşmesi de sınırlı bir modernleşmedir.

1.4. Oryantalizm ve Modernleşme

Batılı insan ve toplum kimliğinin oluşturulması için pek çok kurumsal ve ideolojik düzenlemeye gidildiğini savunan Hasan Bülent Kahraman'a göre,

[43] Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam,* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2004, s. 618-619.
[44] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 17.

Kemalizm'in Batı karşısındaki tavrı daha çelişkilidir. Çünkü kendi içinde ürettiği oryantalist anlayış gereği Doğu'yu ve Doğu'lu değerleri toptan reddeden Kemalizm Batı söz konusu olduğunda ciddi bir çelişki yaşar. Kahraman'a göre Kemalizm'in aşırı derecede politize olmuş ve siyasal modele dönüşmüş bir total ideoloji olması bu tür çelişkileri doğallaştırır. Bu noktada Kemalizm Doğuyu da Batıyı da birer öteki olarak görür ve her iki durumda da kendi konumu ve söylemini hegemonik hale getirir.[45]

Said'in oryantalizm kuramında, Batı'nın Doğu'yu hem imgelem hem de söylem düzeyinde kurması ve kendi söylemini hegemonik hale getirmesi söz konusudur. Buradan hareketle Kahraman'ın dile getirdiği gibi oryantalizm kavramı kendi kavramsal ve epistemolojik alanının dışına taşıp modernleşmeyi Batılılaşma biçiminde yaşayan toplumlar temelinde özgül oryantalist biçimler üretmiştir. Kemalist doktrinde Batılı yönelimi ile içselleştirilmiş bir oryantalizmi ve aynı zamanda Said'in açık ve gizli oryantalizmlerini içermekte ve bu çoğul oryantalizmlerin her biri Kemalizm'in farklı bir toplumsal ideolojik pozisyonuna denk gelmektedir.[46]

Said oryantalizmi kalıcı ve etkili yapan şeyin kültürel hegemonya olduğunu ifade eder. Batı'nın ürettiği Doğu kavramı Avrupa kültürünü hem içeride hem de dışarıda hegemonik hale getiren şeydir. Çünkü böylece Avrupa kendi kültürünü ve kimliğini diğerlerine oranla daha üstün kılabilmiştir. Mardin'e göre cumhuriyet rejimi soyut sistem düzeyinde başarılı olmasına rağmen somut insan ilişkileri düzleminde gerekli dönüşümü yaratamamıştır. Yani özellikle kamusal alanda modern dönüşümler toplumsal gerçekliğin köy ya da mahalle alanlarına inememiştir. Mardin somut bireyler düzeyine modernizmin taşınmasında İslam'ın bir ara yapı olarak kullanılabileceği ama cumhuriyetin böyle bir yol izlemediğini vurgular.[47]

Oysa modernleşme sürecinde İslam'ın bir ara yapı olarak kullanılması çok olanaklı değildir çünkü İslam Batı tarafından Doğu'ya hasredilen ilkellik

---

[45] Hasan Bülent Kahraman, *'İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm'*, **Doğu Batı**, Sayı-20, Yıl 5 , Ağustos, Eylül, Ekim-1, 2002, s. 155.
[46] Kahraman, *a.g.e*., s. 155.
[47] Şerif Mardin, 'Edward Said, Oryantalizm ve İslam Çalışmaları', *Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul: Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1. Baskı, 2002, s. 11.

ve geriliğin kaynağı olarak değerlendirilir. Batı Hıristiyanlığı aşmış Doğu ise İslam'la özdeşleşen bir karanlığın içine saplanıp kalmıştır. Yavuz'a göre sorun bu ara yapıların olmamasından kaynaklı değildir. Modernleşmeyi Batı merkezli bir gerçeklik projesi olarak tanımlayıp bunu topluma dayatmakla ilgilidir. Eğer toplumsal yaşamın somut insan ilişkileri düzeyi yeterince kavransaydı modernleşme serüveni şu an farklı noktalarda seyrediyor olabilirdi. Yavuz'a göre Modernleşme önce, verili toplumsal gerçekliğin analiz edilmesinden ve geleneksel ve özgül değerlerin önemsenmesinden geçmelidir.[48]

Kemalist kadrolar 1908 öncesinin pozitivist ve moderniteyi bir nihai hedef olarak gören evrimci dünya anlayışından etkilenmiştir. Pozitivist bakışta modernite toplumsalın doğal seyrinin bir sonucundan ziyade toplumsal bir proje olarak vardır. Burada modernite denilen şeyle Batı tarihinin ortaya çıkardığı gelişmeler neredeyse eşanlamlı değerlendirilir. Batı dışı modernleşme çabalarında öncelik daha çok toplumsal düzeyde, kurumsal birtakım düzenlemelerle dönüşüme verilmiştir.

Kahraman'a göre Kemalizm açısından bu durum kendi ideolojik düzleminde büyük bir çatlağa işaret eder. Bir yandan Batıyla medeniyet arasında kurulan özdeşlik temelinde toplum Batılılaşmak için mobilize edilirken öte yandan da Batıya karşı anti-emperyalist bir mücadele yürütülür. Medeniyetin adresi olarak Batı gösterilirken Doğuda geri kalmışlığın adresi olarak görülür ve burada Doğu ile vurgulanmak istenen şey aslında, kendini medeniyetin getirdiği yeniliklere adapte edemeyen İslam dinidir. Dinin gerekliliği kabul edilir ama şark kafalılığıyla tanımlanan softalık yobazlık üzerinde sıkça durulur.[49]

Modernleşme devleti kurtarmanın, korumanın ve güçlendirmenin bir aracı olarak var olmuştur. Sivil toplumun varlığı çok kültürlü demokrasiler için vazgeçilmez bir unsur olsa da Türkiye'de devlet ve yönetici elit toplumu hep farklılaşmamış eksiksiz bir bütün olarak görmüştür. Öyle ki, Kemalist halkçılık

[48] Hilmi Yavuz, *Modernleşme,Oryantalizm ve İslam*, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 1999, s. 16.
[49] Kahraman, *a.g.e.*, s. 156.

ilkesi, halkı; sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olarak kabul etmiştir. Bu yönüyle, Kemalizm, Türk toplumunun farklı sınıflardan değil, dayanışma içerisinde ve birbirlerine sıkıca bağlı bulunan meslek gruplarından oluştuğunu kabul etmiştir. Bu nedenle Türk modernleşmesinin düşünsel temelini farklılıkların, kültürel bir türdeşliğin kabulü temelinde reddedilişi oluşturmuştur. Böylece devlet bir yandan kültürel türdeşliği sağlayıcı uygulamalara yönelirken diğer yandan kendi egemen formu dışında kalan kültürel kümelerin yaşam alanını daraltmıştır.[50]

1.5. Kopuş Tartışması Üzerinden Cumhuriyet Modernleşmesi

Tüm tarihsel ve zihinsel sürekliliğine karşı Kemalizm, Türk modernleşmesi içinde bütünüyle farklı bir yer işgal eder. Kemalizm'in Batıyla olan karmaşık ilişkisi bu farklılığın ve Kemalizm'in kendi içsel çelişkisinin karakterini yansıtır. Kemalizm bir yanıyla kendi varlığının meşruluğu gereği Batıyı reddeden bir ideolojik duruşa öte yandan ise Batıyı somut bir toplumsal hedef olarak sunan bir pratik ve söyleme sahiptir. Aydınlanma düşünüşünden bu yana doğal yasa düşüncesi, ilerleme, gelişme kavramı ve düşünce tarihinin akıl ile akıl dışı, bilim ile hurafe arasında bir mücadele olarak kavranması Peter L. Berger'in deyimiyle modernlik terimine normatif ve çarpıklaştırıcı bir anlam yüklenmesine neden olmuştur.[51] Modernleşmenin Batılılaşma temelinde kavranışı hem toplumsal düzlemin hem de bireysel alanın doğrudan devletin müdahaleleriyle dönüştürülmesi çabalarını doğurur. Yukarıda sözü edilen ve Osmanlı'dan başlayan modernleşme süreci, Cumhuriyet'le birlikte daha kapsamlı bir sosyal dönüşüm hareketi olarak hayata geçirilmiştir. Cumhuriyet, modernleşmeyi yepyeni bir sosyal yaşam yaratmanın ve topyekün dönüşümün formülü olarak okumuştur. Topyekün dönüşümün ifadesi de aslında topyekün Batılılaşmadır. Bu dönemde, kendisine itibar edilen tek ideoloji olarak Batıcılık, daha önce değinilen ve

[50] Kahraman, *a.g.e.*, s. 156.
[51] Akt: Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı, 2003, s. 67.

diğer kurtuluş reçeteleri olarak üretilen Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük ideolojilerinden farklılık göstermektedir.[52]

Topyekün Batılılaşma ideolojisi, Batının ürettiği değerlere aykırı her türlü düşüncenin ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesini kendine şiar edinmiştir. Cumhuriyet, yaşanan birçok olumsuz tecrübenin sorumlusu olarak Osmanlı'yı ve onun sahip olduğu geleneği göstermiştir. Yönetici elitin tahayyülünde projelendirilen, elitist ve otoriter yanı ağır basan söz konusu inşa, bir bakıma hayali modernlik olarak adlandırılabilir. [53]

Çünkü Cumhuriyet döneminde, Osmanlı ethosu yerine, tarihte inşa edilmiş, gelenekte olmayan ama olmuş olduğuna inanılan veya kendisine gerçeklik atfedilen sanal bir hafıza yaratılmaya çalışılmıştır. Dahası Cumhuriyet kendi kuşağını yaratana kadar, Osmanlı kültürünün taşıyıcısı olan kültürü ve hafızayı önemsememiş, hatta onları, bu sürecin sonunda kendiliğinden ortadan kalkacak olan tarihsel kalıntılar olarak görmüştür. Cumhuriyetin kuruluşu ve özellikle tek parti dönemi (1923-1946), hiç kuşkusuz birçok köklü değişimin ve dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Çünkü bu dönem, özellikle sonraki yıllarda meydana gelecek olan sosyal ve siyasi gelişmelerin yönünü ve içeriğini belirlemek bakımından büyük etkiler bırakmıştır.

Söz konusu dönem Osmanlı döneminde başlayan, Tanzimat ve İttihat ve Terakki döneminde büyük bir ivme kazanan modernleşme hareketlerinin, keskinliği ve hızı bakımından zirveye çıktığı bir dönem olmuştur. Çünkü siyasi, sosyal ve iktisadi alanda Osmanlı'dan devralınan reformlar Cumhuriyet'le birlikte köklü devrim hareketlerine dönüşmüştür. İlgili devrimler ve yaşanan sosyal gelişmeler İslâmcılar üzerinde derin etkiler bırakmış, İslâmcıların Cumhuriyet karşısında aldıkları pozisyonları, teorik faaliyetlerini,

[52] Berktay, *a.g.e.*, s. 67-68.
[53] Ergün Yıldırım, *Hayali Modernlik, Türk Modernliğinin İcadı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 43-47.

sosyal ve siyasal alanda var olma mücadelelerini büyük oranda tayin etmiştir.[54]

Cumhuriyet döneminde yapılan devrimler, temelde iki ana hedefin gerçekleştirilmesine dönüktür. Birinci hedef sosyal, ikinci hedef siyasaldır. Hedeflerden birincisini, dinsel değerlerin kamusal ve sosyal yaşamın dışına çıkarılması, çağdaş dünyanın temelleri olan aklın ve bilimin tüm yaşamda egemen ilkeler olması ve seküler değerlere dayalı yeni bir kamu alanının inşa edilmesi oluşturmuştur. İnşa edilmek istenen kamusal alanın hiçbir şekilde dinsel etkiye maruz kalmadan din dışı, seküler ve evrensel özelliklere sahip olması amaçlanmıştır**.**[55]

Cumhuriyet Devrimleri'nin ikinci hedefi, cemaat yaşantısının yerine modern toplumun, tebaanın yerine modern yurttaşın geçirilmesi olmuştur. Bu bağlamda Cumhuriyet, Osmanlı'da İslâm tarafından kurulan devlet-toplum bağını milliyetçilik yoluyla yapılandırmaya çalışmıştır.[56]

Lawrence E. Cahoone'un, geleneği içindeki önemli akımların, içinde işlev kazandıkları bağlamı patlatarak geçersiz kılmak suretiyle kendi temellerini yok ettiği için çıkmaz bir sokağa girdiğini iddia ettiği[57] modernite eleştirisiyle aynı paralelde buluşan Ali Bulaç için ise, modernite iflasa mahkum bir paradigmadır. Türkiye'de ise bunun yapay bir uygulaması söz konusudur. O paradigmadan bakınca bir Müslüman kendi tarihini doğru okuyamamaktadır.[58] İşte Türkiye'deki modernite sorunsalının altında yatan önemli sorunlardan biri tanımı, içeriği ve uygulanışı konusunda belli bir uzlaşının bulunmamasıdır. Bu durum Türkiye'de sürekli bir çatışma zeminin altyapısını oluştururken, bu çatışmanın en iddialı taraflarından biri İslami kesimdir.

---

[54] Göle, *a.g.e.*, s. 23.
[55] Göle, *a.g.e.*, s. 23.
[56] Mardin, *a.g.e.*, s. 149-151.
[57] Lawrence E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı,* Çev: Ahmet Demirhan, Erol Çatalbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 242.
[58] Ali Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 126.

BÖLÜM II

İSLAMCILIĞIN 2000'Lİ YILLARA TANIKLIĞI: ALİ BULAÇ'IN ENTELEKTÜEL SERÜVENİ

2.1. İslamcılık ve Türkiye Pratiği

2.1.1. İslamcılık İdeolojisine Genel Bir Bakış

Türk modernleşmesini konu alan bir çalışmada, İslamcılık düşüncesini genel hatlarıyla incelememenin eksiklik olacağı kanaatinde olduğumuz için, özellikle Türkiye tecrübesine dönük bir giriş yapmaya çalışacağız.

İslam dünyasında daha çok *tecdid, ıslah, ittihad-ı İslam/Panislamizm, ihya* batıda ise *modern İslam, İslam'da reformist düşünce* gibi kavramlarla ifade edilen ve geniş bir aydın çevre tarafından, Mısır'da Cemalettin Efgani ve talebesi Muhammed Abduh, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han ve Seyyid Emir Ali gibi aydınların öncülüğünde ortaya çıktığı kabul edilen İslamcılık, İsmail Kara'ya göre Türkiye'de ise *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyanu'l-hak*, ve *Volkan* gibi dergilerde kümelenen aydınlarla temsil edilmiştir. En geniş tanımıyla, XIX. yüzyılda İslamı bir bütün olarak *yeniden* hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla zalim ve müstebid yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden… kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan, aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilecek olan İslamcılık[59], Mümtaz'er Türköne'ye göre Namık Kemal başta olmak üzere bir grup Osmanlı aydını tarafından modern dünyanın ve batıdaki seküler akımların meydan okumalarına karşı koyma endişeleriyle siyasi bir ideolojiye dönüştürülmüştür.[60]

[59]İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s.15.
[60] Mümtaz'er Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 13-23.

Kimi düşünürlere göre *hayatı çapraz ve katı kimliklere ayırmayan monist bir beşeri inşa*[61] olan İslamcılık, geleneksel İslam'dan farkını, dinin kendisini meşrulaştırma biçiminin değişmesi, doğruluğunu aşkın bir iradeye dayandırmak yerine rasyonel biçimde haklılık arayışına girmesi, meşruluğun çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulması olarak belirlemiştir.[62] Türköne gibi yazarlar, sadece bir efsaneden ibaret olduğunu ve aslında Yeni Osmanlılara ait fikirleri orijinalmişçesine sunarak rol çaldığını iddia ettiği için kabul etmese de Cemalettin Efgani İslamcılığın kurucusu olarak gösterilmektedir.

İslam dünyasında Efgani'nin dışında İslamcılık düşüncesine katkıda bulunmuş aydınlar arasında, erken dönemden itibaren, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Mevdudi ve yakın dönemde Ali Şeriati, Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimler göz ardı edilemeyeceği kanaatindeyiz. Osmanlıda ise ilk kez hakim bir siyasi düşünce olarak 1870'de II. Abdülhamit döneminde benimsendiğini söyleyebileceğimiz İslamcılık, Kara'ya göre II. Meşrutiyet sonrasında *Sırat-ı Müstakim*'in yayına başladığı 1908'de fikir hareketi olarak ortaya çıkmıştır.[63] Bu tarihlendirmelere karşı çıkan Türköne İslamcılığın ortaya çıkışını hazırlayan sebepleri tespit ederken ise iki temel noktada diğer düşünürlerle paralellik arz etmektedir. Bahse konu iki nokta, *dokuzuncu asırda düşünce hayatına girerek Müslümanları fikri açıdan yenilgiye uğratan Yunan felsefesi ve Moğol İstilası*dır.[64] Bulaç ise Moğol istilasının dışında ikinci bir sebep olarak Abbasi'nin son dönem iktidarını göstermektedir.[65]

Osmanlı'da *İslamcılık*tan ilk söz eden isimlerden biri olan Yusuf Akçura, 1904'de Mısır'da çıkan bir Türk gazetesinde yayımlanan *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesinde imparatorluğun çözülmekten kurtarılması için teklif ettiği üç muhtemel seçenek, *yeni bir Osmanlı ulusu yaratmak, İslam'a dayalı bir devlet ve ırka dayalı bir Türk ulusçuluğu inşa etmek*ti. Yine Türk

[61] Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri,* Erzurum: Ekev Yayınevi, s.3-4.
[62] Türköne, *a.g.e,* s. 13-23.
[63] Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 29.
[64] Türköne, *a.g.e,* s. 33.
[65] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993, s. 18.

milliyetçiliğinin düşünce babası sayılan Ziya Gökalp, önce, 1913'te *Üç Cereyan* başlığı altında *Türk Yurdu*'nda yayımladığı sonra *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adıyla kitaplaştırdığı çalışmasında, İslamlaşmayı, çöküşten kurtuluş reçetesi olarak düşündüğü üç ayaklı sentezin bir boyutu olarak tanımlamıştı.[66] Ali Bulaç'a göre ise İslamcılık, kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin –ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar- İslamiyetin manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri olarak tanımlanabilir ve bir yönüyle *Kitabi İslam* olarak da görülebilir.

Yine Türköne'nin, Türkler diğer Müslüman toplumların yaşadığı gelişmeleri bir asır önce yaşadığı, siyasi bağımsızlıklarını hiç yitirmediği ve Batıya en yakın, ilk ve eşit ilişkileri kurabilen ilk İslam devletinin banileri olmasından dolayı kökenlerinin de Türkiye coğrafyasında aranması gerektiğini ileri sürdüğü İslamcılık düşüncesi, Türkiye'de *Filibeli Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kazım, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, İskilipli Mehmed Atıf, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hamdi Akseki, Şeyhülislam Mustafa Sabri, Bediüzzaman Said Nursi ve M. Şemseddin Günaltay* gibi düşünürlerin katkısıyla şekillenmiştir. Fakat araştırmamızın öznesi olarak Ali Bulaç'ı daha iyi anlamaya yardımcı olacağını varsaydığımız için bizim asıl yoğunlaşacağımız alan, Türkiye'de İslamcı hareketin yakın dönem seyrinin genel bir analizi ve İslamcılık düşüncesine katkıda bulunan entelektüeller olacaktır.

2.1.2. İslamcılığın Türkiye Pratiği ve Ali Bulaç'ta İslamcılık

İslamcılık akımının, tüm siyasi ve toplumsal ideolojilerde olduğu gibi yaşandığı coğrafyalara göre farklı görünümler arz etmesi doğal olmakla birlikte Türkiye'deki seyrini diğerlerinden tamamen ayrı olarak incelemek

[66] Nuray Mert, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 412-413.

gerekmektedir. Zira Türkiye, geri tarihsellik ve otoriteryan siyasetin hakim olduğu Ortadoğu ülkelerinden farklı bir geçmiş ve birikime sahiptir ve bu farklılık, modernlikle irtibatlı olarak düşünüldüğünde biraz daha büyüyerek ve derinleşerek seyreden bir gelişme istikametine işaret etmektedir. Ahmet Çiğdem'e göre Türkiye, bu ülkelerin yaşadığı sömürgecilik tecrübesini yaşamadığı için daha gelişmiş toplumsal formlara sahiptir ve diğerlerinden farklı olarak kendine özgü kurumsal yapılar oluşturmayı başarmıştır:

> *"Türkiye, kendi modernleşme çabasıyla, dinselliği bir arada götürme projesini aslında üç yüz yıldır sürdürmektedir. Buna karşılık birçok Müslüman ülkenin aksine, Türkiye'de dinsellikle toplumun örtüştüğü bir toplumsal varoluştan söz edilemez; arada başka katmanlardan, tortulardan söz etmek gerekecektir ve bu yüzden dinsellik diğer toplumsal oluşumlar karşısında diğer Müslüman toplumlara mukayeseli olarak daha çekiniktir."*[67]

İslamcılık hareketinin Türkiye tecrübesine giriş yapmadan önce belirtmeliyiz ki; İslamcılık kavramı üzerine düşünen Türk entelektüelinin, Türkiye'nin siyasi düşünce tarihini şekillendiren ideolojilerden farklı olarak İslamcılığın tanımına ilişkin mutabakatsızlığı, kanımızca bu akımın sınırlarını net olarak çizmenin zorluğundan ileri gelmektedir. Yasin Aktay'a göre, siyasal davranışın Müslümanlık algısıyla buluştuğu her noktada ortaya çıkabilen bir kimlik olan İslamcılık kavramına herkesin kendi işlemsel tanımını getirmesi normal olmakla birlikte bu sorun Türkiye'de bu akımın başka akımlarla arasındaki geçişlilik ve eklemlenmelerden kaynaklanmaktadır. Diğer bir sorun ise, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yapısında *irtica* olarak kodlanmış olan İslamcılığın, bir siyasal program olarak siyasal katılım düzeyinde kendini ifade yollarının anayasal olarak tıkalı olmasından kaynaklı olarak yaşadığı ağır meşruiyet sorunudur. Kaldı ki bu sorun, İslamcı nitelendirmesinin yaygınlaşmasına sebep olan en radikal değişimleri savunanlar dahil İslamcı

[67] Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 32-33.

olarak bilinen hiç kimsenin bu etiketi sahiplenmemesi ve bu kavramın bir yafta olarak ortada kalmasına neden olmaktadır.[68]

Türkiye'de, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 1950'lere kadar kesintiye uğrayan İslamcılık tartışmaları, özellikle çok partili hayatla birlikte bir kurtuluş reçetesi olarak tekrar gündeme gelmiş ve bu süreçte daha önce de ifade edildiği gibi milliyetçi ve muhafazakar söylemle yer yer geçişlilikler ve eklemlenmeler yaşayarak bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir.

Ali Bulaç, İslamcılığın Türkiye serüvenini, kronolojik bir sıralamayı esas alarak, değişen toplumsal, entelektüel ve konjonktürel şartların eşliğinde üç ana dönemde incelediği çalışmasında, ilk nesil (1856-1924) İslamcılara kurtarıcı, ikinci nesil (1950-2000) İslamcılara kurucu ve üçüncü nesil (2000-) İslamcılara dönüştürücü bir misyon atfederken 1924-1950 yılları arasını "fetret dönemi" olarak ilan etmektedir. Bulaç'a göre 1924 İslamcıların hem siyasi, hem kurumsal düzeyde tasfiye edilmeleri tarihine işaret eder.[69]

İlk İslamcı neslin ortaya çıkış sebebi olarak iki faktörü işaret eden Bulaç, harici faktör olarak Osmanlı Devleti'nin artık belirgin bir şekilde askeri, siyasi ve iktisadi güç kaybına uğramasıyla Fransız İhtilalinden ilham alan akımların, sanayi devrimi ve "ulus devlet"in devlet algısını dönüşüme uğratması; dahili faktör olarak ise, Islahat ve Tanzimat Fermanlarında kullanılan dini dil ve yerli retoriğe rağmen bir devlet tercihi olarak dinden ve devletin köklü geleneklerinden kopuşu belirlemektedir. Bulaç bunu, Gorbaçov'un *açılma ve yeniden yapılanma* söylemiyle ortaya koyduğu *Glasnost ve Perestroika* adlı reform paketine benzetmektedir. İlk İslamcı aydınlar da bu kopuşa tepki olarak "kendi kavramsal çerçeveleri içinde inşa edilmiş" öneri paketleriyle birlikte ortaya çıkan Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'dır. İlk İslamcılar için yakıcı soru ise şudur: *İslam dünyası niçin geri kaldı?*

[68] Yasin Aktay, Sunuş, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 13-18.
[69] Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı ve İslamcıların Üç Nesli", s. 48.

Bulaç'a göre, Tanzimat aydınının zihninde kurucu ve dönüştürücü unsur *Batı(lılaşma) ve Batı türü modernleşme* iken, çevre coğrafyalarda ise *İslam*'dır:

> *"Bu formülasyonda herkesin yöneldiği ana tema, "resmi toplum"un ne şekilde dizayn edileceği konusudur. Devletin en geniş ve en muktedir aygıtı devlet olduğundan ve nihayetinde Batı türü modernleşme projesine devlet (saray) ricali karar verdiğinden, İslamcıların bakış açısından da reform tasarıları devletin içinde ve bünyesinde yapılmak durumundadır. Kısaca Batıcılar gibi İslamcıların da kafasında olan şey devletin ele geçirilmesi, devletin dönüştürülmesi ve devlet üzerinden toplumun yeniden inşa edilmesidir."*[70]

Bulaç'a göre ilk dönemde paradoksal bir şekilde Batılılaşmaya karşı tepkinin sivil halk güçlerinden değil ulemadan gelmesi ise II. Mahmut'la başlayan süreçte asker, bürokrat ve ulema arasındaki tarihsel mutabakatın bozulmasından kaynaklanmaktadır.

1908 İhtilaliyle yönetimden tasfiye edilen ulemanın etkisini kaybetmeye başlaması, Cumhuriyetin kurulması ile de *Diyanet İşleri Riyaseti*'nin ihdası, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nun çıkarılması, hilafetin ilgası ile kabuğuna çekilen İlk dönem İslamcı hareket, *Takrir-i Sükun Kanunu* ve İstiklal mahkemeleri marifetiyle liderlerinin de sindirilmesi sonrası yerini devletin tercihiyle Batılı argüman ve akımlara bırakmıştır. Bulaç'a göre bu dönemin etkileyici faktörleri; sömürgeciliğe tepki, devlet fikri, kartezyen felsefe, ilerleme inancı, kültürler arası transformasyon, bilimlerin kurtarıcı misyonu, teknolojik başarıların mutlaklığı ve bir yeryüzü cenneti idealidir.[71]

Seleflerinden farklı olarak *kurucu* bir misyonla ortaya çıkan ikinci nesil İslamcılar ise hedeflerini sadece İslami bir devlet değil, aynı zamanda bir toplum inşa etme ideali olarak belirlemiştir. Bulaç'a göre bu dönemi hazırlayan en belirgin sebepler; çok partili hayata geçiş, Müslüman Pakistan modern ulus devletinin kurulması ve sosyal yapının da büyük göç hareketleriyle iç dönüşüme uğramasıdır. Bulaç, ikinci nesil İslamcıların fikri, siyasi ve toplumsal etkinliklerini *İslami hareket* kavramı ile ifade ederken,

[70] Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı ve İslamcıların Üç Nesli", s. 53.
[71] Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı ve İslamcıların Üç Nesli", s. 48-49.

temel argümanları ise, ilk dönemden farklı olarak, sadece devlet eliyle resmi toplumun İslamlaştırılması değil, aynı zamanda devlet ve kurumlar yanında bütün toplumsal yapıların İslamileştirilmesidir. Bulaç, ilk dönem ile ikinci dönem İslamcılar arasındaki ilişkiyi, İslamcılık ile İslami hareket arasındaki *nöbet değişimi* olarak adlandırmaktadır.

Bu dönemin etkileyici faktörleri olarak ise, soğuk savaş dönemine özgü çatışmacı kültür, güçlü ulus devletler, monolitik toplum idealleri, otoriter ve totaliter rejimler ile politik olanı merkeze koyan yaygın modern algılar olarak değerlendirilmektedir. Bulaç, ikinci nesil İslamcıların en büyük başarısını ise İran'da nasıl 1979 devrimi ise Türkiye'de de -çok üzün sürmese de- 1995 seçimlerinde Refah Partisi'nin iktidara gelmesidir.

Bulaç, ilgili çalışmasında, ikinci nesil İslamcıların entelektüel alandaki taşıyıcılarından -kendisi de bu çerçevenin içinde yer aldığından olsa gerek- bahsetmese de, *Necip Fazıl Kısakürek, Cemil Meriç, Nurettin Topçu, Erol Güngör, Sezai Karakoç, Rasim Özdenören, İsmet Özel, Nuri Pakdil* ve *Ali Bulaç* entelektüel yaşamları bu dönemle de kesişen isimler olarak sayılabilir.

Bulaç'ın 2000 sonrasını baz alarak belirlediği üçüncü nesil İslamcılığın en önemli özelliği ise kentleşme sürecinin tamamlanması, küreselleşmenin İslamcıların dini ve dünyayı okuma biçimlerini değiştirmesi ve Türkiye'nin AB üyeliği sürecidir. Bu dönem İslamcılığının dünyayı anlamaya çalışırken kullandığı söylem ve analitik araçları ve projesiyle köklü bir kopuş olduğunu söylemek zor olsa da ilk iki nesil İslamcılardan derin bir şekilde ayrılmaktadır. Bu dönemde ise aşmacı ve dönüştürücü misyon, birey, çoğulcu toplum talepleri ve sivil inisiyatifin öne çıktığı görülmektedir.

Bulaç'a göre tam olarak kopuk ve ayrı olmayan bu üç nesil ve dönemin birbirinden net çizgilerle ayrılması zor olmakla birlikte birinin diğerine çok yönlü bir miras devrettiği bir gerçektir ve bu esasında İslamcılığın tarihsel sürekliliğine işaret etmektedir.[72]

[72] Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı ve İslamcıların Üç Nesli", s. 52.

2.1.3. Türkiye'de İslamcı Aydın Olmak veya İslamcı Aydının İslamcılıkla İmtihanı

İslamcılığın Türkiye'deki var oluşunda ve gelişiminde İslamcı aydının rolü ve işlevi diğer hiçbir ideolojide olmadığı kadar belirleyicidir. Nitekim bu hareketi anlamak için İslamcı entelektüelin konumu diğer etmenlerden daha hayati bir önem arz etmektedir. Fakat bu tez çalışması için yaptığımız okumalar ve görüşmelerden ortaya çıkan tespitlerimizden biri de şudur ki; Türkiye'de İslamcı olarak nitelendirilen hiç kimse kolay kolay bu sıfatı kabule yanaşmamaktadır. Belki de bunun sebebi, İslamcılığın, dolayısı ile İslamcı aydının, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde irtica ve irticacı olarak kodlanmasından kaynaklı meşruiyet problemidir. Nitekim İslamcı hassasiyetlerle ortaya çıkan ve İslamcı aydınlar tarafından dillendirilen toplumsal, kültürel, bireysel, ekonomik vb. talepler, adalet, özgürlük, insan hakları, açık toplum, laikliğin Batılı yorumu, demokrasi gibi evrensel kabule mazhar kavramlarla dile getirilmiştir. Örneğin, başörtüsü sorununu dile getirirken İslami referanslardan değil de *özgürlük* kavramından hareketle problemin dile getirilmesi gibi.

Türkiye'deki İslamcı aydınlara ilişkin diğer bir ilginç durum ise, genel hatlarıyla aynı ideolojik çizgide bulunan entelektüellerin birbirlerine neredeyse aynı nedenlerle eleştiriler yöneltirken, kendilerinin de aynı kısır döngünün içine düşmesidir.

Kendi dönemlerinde İslamcı söylemin temsilcisi olarak kabul edilen aydınların neredeyse tamamının, bizatihi *İslamcılık* düşüncesini ve İslamcı aydınları, modernleşme sürecinin tuzağına düşmekle suçlaması ise ilginçtir. Siyaset Bilimi literatüründe çoğu kez *çağdaş İslam mütefekkiri, Müslüman/İslamcı düşünür/entelektüel* gibi sıfatlarla tanımlanan İslamcı aydınlar yine İslamcı aydınlar tarafından, modernleşmenin bir ürünü olması, kendi kaynaklarından ve geçmişlerinden şüpheye düşerek modern dünyanın ilmi, kültürel ve teknolojik saldırısıyla uyumlu olma çabasından dolayı eleştirilmiştir. Türkiye'de İslamcı aydınların çoğuna göre, aslında akıl, mantık ve ilim dini olan İslam'ın modernleşme karşısındaki yenilgi ve gerilemenin

kaynağı olması kabul edilemez bir durumdur ve asıl suçlu İslam'ı doğru okuyamayan ve asrın idrakine sunamayan Müslüman/İslamcı aydınlardır.

Türkiye'de İslamcılık ve modernleşme tartışmaları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İsmail Kara'ya göre, İslamcı aydınların, *çözümü, önünde durulması mümkün olmayan coşkun bir sel olarak nitelendirdikleri Batı merkezli modernleşmenin ahengine uymakta bulmaları* başlı başına bir sorundur. Çünkü modernleşmeye karşı takınılan uyumlu tavır bir noktadan sonra Batılılaşmayı meşrulaştıracaktır. Kara'ya göre, İslamcıların modernleşme sorununa karşı ürettikleri çözümlerin *acil, pratik ve pragmatik hedefler gözetmesi* ise Müslümanların, aktüel gelişmelerden bağımsız bir şekilde düşünce üretmesini, dini-felsefi derinleşmeyi zayıflatmış ve kendisi kalarak yenilenme kanallarını dumura uğratmıştır.

Kara'ya göre, ilk dönem İslamcı aydını ile bugünün İslamcı aydını arasındaki en büyük fark, ilk dönem İslamcı aydınları din-devlet-toprak arasında zaruri bir ilişki kurduklarından, kendine güveni tam ve yeterli siyasi, sosyal ve kültürel bir yapı olarak devletin mağlubiyeti, İslam'ın "küfür" karşısında mağlubiyeti sayılırken, yakın dönem İslamcı aydınlar için herhangi bir İslam devletinin zayıflaması ya da çökmesiyle dinin yenilgisi arasında zaruri bir ilişki yoktur. Bu değişimin nedeni ise, hilafetin ortadan kaldırılmasından sonra, inşa edilen *İslam Devleti* kavramının herhangi bir ülkeye, toprağa ve merkeze nispet edilmemesi, büyük ölçüde soyut ve ideal bir kavram olarak yersiz yurtsuz kalmasıdır.[73] Dolayısıyla bu ayrımı, fotoğrafını çekmeye çalıştığımız, Türkiye'de 1980 sonrası İslamcı aydın profilini anlamak için önemli olduğu için özellikle vurgulamalıyız.

1980 sonrası İslamcı söylemin önemli isimlerinden biri olan İsmet Özel, özellikle kendi döneminin İslamcı aydınlarını, modernleşme ile mücadelede benimsedikleri, geçmiş İslam medeniyetlerini taklit edip, canlandırarak, yeni şartlarda bir İslam medeniyeti kurma hedef ve söylemlerinden dolayı eleştirmekte, tam tersine İslam devletinin geçmişte

[73] İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 35-37.

nasıl medenileştiklerini iyice anlayıp, böyle bir medenileşmeyi önleyici tedbirleri alma gayreti içinde bir İslam toplumu kurgusu içinde olmaları gerektiğini ileri sürmektedir.[74]

İslamcı aydınların birbirlerine yönelttikleri en temel eleştiri, *modernleşme* ile mücadele argümanı olarak benimsenen *Batının ileri tekniğini alalım ama ahlaki ve fikri değerlerini almayalım* yaklaşımının yanlışlığıdır. İslamcı aydınları bu noktada sert sayılabilecek bir biçimde eleştiren Özel, bu yaklaşımın, kendi ifadesiyle *seçmecilik* hastalığından ve meseleyi hiç anlamamaktan kaynakladığını ifade etmektedir.

Modern Türkiye'de, -marjinal sayılabilecek sınırlı sayıdaki isim dışında- İslamcı aydınların İslamcılığı, -basitçe- İslam şeriatının şekillendirdiği bir devlet ve toplumsal kurgu talebi şeklinde yorumladığını söylemenin çok doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Ahmet Çiğdem'e göre, Cumhuriyet sonrası İslamcı aydını, esas olarak dini olanla dünyevi olan arasındaki ikilemin yarattığı gerilimin reddiyesine dayalı bir kolektif uzlaşmanın peşindedir ve işlev olarak kendisine, bir taraftan sahip olduğu dinselliği muhafaza edebilmek için, dinsel hayatın gündelik ve kurumsal olarak idrak edilebilmesinin mümkün şartlarını hakim resmi ve toplumsal kurumlarla pazarlık konusu haline getirmek, diğer taraftan, Türkiye'deki toplumsal kaynakların daha adil ve eşit paylaşılacağı bir sistemin kurulmasında temsilcilik misyonu biçmiştir. Türkiye'de İslamcı kesimdeki toplumsal olanla entelektüel olan arasındaki açılmanın İslami entelijansiyaya bahşettiği bu işlevsellik yakın dönem İslamcı aydınını İslamcılığın en önemli öznesi haline getirmiştir. Öyle ki; tarikatlardan/cemaatlerden iktisadi yardımlaşma ve kalkınma derneklerine, meslek örgütlerinden eğitim ve sivil toplum kuruluşlarına yükselen sesleri sistematize etmek ve kamusal onay temin etmek bile, İslamcılığın dayandığı sosyolojik zemin ile entelektüel arasındaki denge ve bireşimi sağlamakla görevli İslamcı aydının işlevi olmuştur. Yani kısaca *toplumda olanı düşünceye, düşüncede olanı topluma taşımak.* [75]

[74] İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1984, s. 102-103.
[75] Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", s. 26-31.

Özellikle İran İslam Devrimi sonrasına kadar toplumsal tabanının taleplerini siyasi bir dile tercüme etmekten sakınan Türkiye'deki İslamcı aydınların, dışarıdaki İslamcılardan en önemli farklarından biri, din kardeşliği, mazlum ortaklığı, kapitalizm/emperyalizm ve siyonizmin mağduru gibi söylemler genel İslamcı ideolojinin en temel argümanları olmasına rağmen daha yerel bir retoriğe sahip olmasıdır. Fikri olarak İslamcılık daha evrensel kaygıları olan bir hareket olmasına rağmen Türkiye'de özellikle 2000'li yıllara kadar *ümmet* ideali ve diğer ülke toplumlarıyla dayanışma söylemi İslamcı entelektüellerin öncelikli teması değildir. Yine Çiğdem'e göre 11 Eylül'ün tetiklediği süreç ise İslamcı aydınların kendi milli taleplerini bir kenara bırakarak, daha evrensel bir mobilizasyona sürüklenmeleri sonucunu doğurmuştur.[76]

Bulaç, Türkiye'de özellikle 1970'lerden itibaren İslamcı hareketin daha bağımsız bir olgu olarak ortaya çıktığından hareketle, bu sürecin İslamcılığın kendini hem *Sağ*'dan hem *Sol*'dan ayrıştırarak özgün bir model haline gelmesini sonuç vereceğini öne sürmüştür.[77] İslamcılığın milliyetçilikle ilişkisini de değerlendiren Bulaç, iki akım arasındaki ayrışmanın başlangıcını meşrutiyet dönemine kadar götürür. Fakat yazara göre, devletin çöküş süreci ve dışarıdan yapılan emperyal saldırılar İslamcılık ve milliyetçiliği birlikteliğe mahkum etmiştir.[78]

Muhafazakârlık ve *İslamcılık* yaklaşımlarının birbirleri karşısında ifade ettikleri farklı anlamları değerlendirirken Ali Bulaç'ın *Din ve Modernizm* ve İsmet Özel'in *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* isimli eserlerine gönderme yapan Haldun Gülalp, *Her şeyden önce, İslamcı yazarlar İslamcılığın gelenekselcilik ya da muhafazakârlık olmadığını vurgularlar. Onlara göre İslamcılık çağdaş sorulara verilen bir yanıttır. Müslümanların*

[76] Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", s. 27.
[77] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1989, s. 9.
[78] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 59.

tarihe bir nostalji içinde değil, gelecek için uygun çözümler arayışında birikmiş bilginin kaynağı olarak baktıklarını belirtirler.[79] tespitini yapmaktadır.

Bu dönemin İslamcı söylemi temsil eden aydınlarının belki de tamamı tabiî ki –bir kısmı kabul etmese de- dışarıda *Efgani, Abduh, Hasan el-Benna, Mevdudi, Said Havva* ve *Ali Şeriati* içeride ise *Mehmet Akif* ve *Necip Fazıl* gibi isimlerden şu veya bu şekilde etkilenmiştir ama asıl tetikleyici faktörün İran İslam Devrimi olduğunu belirtmek gerektiği kanaatindeyiz.

2.1.4. Bir Mühtedi, Yeni Bir Dönem: İsmet Özel, "Üç Mesele" ve Ali Bulaç

Türkiye'de özellikle de –Ali Bulaç da aynı kuşağa ait bir entelektüel figür olduğu için- bizim yoğunlaştığımız 1980 sonrası dönemin İslamcı aydınını anlamak için, entelektüel yaşamının erken dönemini sol/sosyalist bir iklimde geçirmiş bir isim olarak İsmet Özel'i bir kilometre taşı olarak kaydetmek gerekir. 1970'li yılların ilk yarısından itibaren yaşadığı köklü zihinsel dönüşümle birlikte İslami hassasiyeti merkeze alan bir düşünce üretimi içine giren Özel'in 1978 yılında yayımlanan *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* adlı kitabı 1980 sonrası İslamcı söylemin seyri açısından da önemli bir milat anlamına gelmektedir. Dolayısı ile anılan dönemin en önde gelen entelektüel temsilcilerinden Bulaç'ın düşünce dünyasını derinden etkilediği kanaatini taşıdığımız için Özel ve söz konusu eserinin incelenmesi bize önemli ipuçları verecektir.

İsmet Özel ile ilgili, kitaplarının başında yer alan ve diğer kaynaklardan ulaşabildiğimiz bilgilere göre 1944 yılında Söke'de dünyaya gelen Özel, ilk ve orta öğrenimini Kastamonu, Çankırı ve Ankara'da tamamladıktan sonra, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde ve Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde okudu. 1963 yılında yazmaya başladığı şiirlerini *Geceleyin Bir Koşu (1969)* da derleyen Özel'in daha sonra sırasıyla, *Evet*

[79] R.Özgür Dönmez, *Türkiye'de Sivil Toplum Tartışmaları,* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2000, s. 98-99.

İsyan (1969), Cinayetler Kitabı (1975), Şiirler 1962-74 (1980), Şiir Kitabı (1982), Celladıma Gülümserken (1984), Erbain (1987), Bir Yusuf Masalı (2000). Of Not Being A Jew (2005) isimli şiir kitapları yayımlanmıştır.

Makale ve deneme türündeki düz yazılarını yaşadığı düşünsel devrimden sonra kaleme almaya başlayan Özel, 1978'de yayımlanan, Bulaç ve yakın çevresini derinden etkilediğini düşündüğümüz *Üç Mesele* kitabı yayımlandıktan sonra yoğun bir düşünce üretme dönemine girmiştir. *Şiir Okuma Kılavuzu (1980), Zor Zamanda Konuşmak(1984), Taşları Yemek Yasak (1985), Bakanlar ve Görenler (1985), Faydasız Yazılar (1986), İrtica Elden Gidiyor (1986), Surat Asmak Hakkımız (1987), Tehdit Değil Teklif (1987), Waldo Sen Neden Burada Değilsin? (1988), Sorulunca Söylenen, Cuma Mektupları (1-10), (1995-2004), Tahrir Vazifeleri, Neyi Kaybettiğini Hatırla (1994), Ve'l-Asr, Bilinç Bile İlginç, Genç Bir Şairden Genç Bir Şaire Mektuplar (1995), Tavşanın Randevusu(1996) , Kırk Hadis(2004), Henry Sen Neden Buradasın? 1-2 (2004) , Kalın Türk (2006), Çenebazlık (2006)* bu döneme ait eserlerdir.

Aslında daha çok şair yönüyle bilinen ve kendisine şiir dünyasında yadsınamayacak bir yer edinmiş olan Özel'in 1974'de *Diriliş* dergisinde yayımlanan *Amentü* şiiriyle kamuoyuna ihtida[80] ettiğini ilan etmesi İslamcı çevrelerde büyük bir heyecan ve zafer duygusu içinde karşılanmıştır. Hatta öyle ki, "İki Ömer"den birinin İslam saflarına geçmesi noktasına vardıranlar bile olmuştur. [81]

Ali Bulaç'ın İsmet Özel ile tanışıklığı, Özel'in, Bulaç'ın yönetiminde yayımlanan *Düşünce Dergisi*'nde birlikte çalışmaya başladıkları döneme rastlamaktadır. Nitekim *Üç Mesele* de *Düşünce Dergisi'*nde yayımlanmış üç uzun makaleye günlük gazetelerde yayımlanmış fıkraların da eklenmesiyle ortaya çıkmış ve yine Bulaç'ın yönetimindeki *Düşünce Yayınları* arasında ilk baskısı yapılmıştır. Bu tanışma, entelektüel yaşamının henüz ilk demlerini yaşayan ve daha çok Ortadoğu ve diğer Müslüman toplumlarda ortaya çıkan

[80] *İhtida*: Hidayete ermek, Müslümanlığı kabul etmek.
[81] İslam Peygamberinin Ömer B. Hattab ve asıl adı Ömer olan Ebu Cehil'i kastederek yaptığı "Ya Rab! İki Ömer'den birini İslam'la şerefli kıl" duasına atıfla.

İslamcı aydınların düşüncelerinin yanı sıra *Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi*'nde iken birlikte çalıştıkları Nurettin Topçu etkisindeki Bulaç'ta fikri anlamda bir kristalleşmenin başlamasına da zemin oluşturmuştur.

Bu etki özellikle Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu önderliğindeki *Hareket Dergisi* ekolünün temsil ettiği *ulusal dindar kimlik inşa etme çabası* ve medeniyetçi retoriğe karşı tıpkı Özel gibi Bulaç'ın da daha ümmetçi bir söylemi öncelemesinde kendini gösterir. Modernleşme ve Batılı kavramlar/düşünce sistemleri karşısında İslamcı söylemi temsil eden aydınların geliştirdikleri dil ve reaksiyoner tutumu net bir şekilde eleştiren ve aslında İslam'ın da bir uygarlığının olduğu tezine karşı çıkan Özel gibi Bulaç da Müslümanların yapacağı mücadelenin İslam medeniyetine varamayacağını, tarihin, İslam devletlerinin medenileşmeye paralel olarak asıl kaynaklarından uzaklaştığının şahidi olduğunu savunmaktadır. Zira, Özel'e göre, İslam düşüncesinin Emevi-Abbasi ve Osmanlı tecrübesinden hareketle medeniyet kavramı ile karşılaşma noktalarında bozulma ve sömürü ile de karşılaştıklarını belirterek İslam medeniyeti söyleminin iki handikapının altını çizer: Müslüman toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerindeki gayri İslami özelliklerini model olarak kabul etmek ve İslami kaygıların insani tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri tarafından baskı altına alınması.

İsmet Özel'in bu yaklaşımları 1980 sonrası yeni İslamcı aydının modernite/modernleşme karşısındaki tavrını şekillendiren en önemli etmenlerden biri olmuştur. Ki Ali Bulaç da aynı paralelde ilk dönem İslamcı aydınlarından bugüne kalan iki hastalıklı mirası; *ödünç kavramlar alma* ve *İslam'ı hakim düşünceye benzetme* olarak belirlemiştir.[82] Çünkü ona göre bir takım Müslümanlar, İslam ile çağdaş ilimlerin, akımların, gelişim ve uygarlığın bağdaşır olduklarını ispat etmek için, hem çağdaş uygarlığı olduğundan başka insani, fıtrata uygun ve erişilmesi gereken bir düzey olarak gösterme yanlışlığına düşerek, İslam gibi sadece kendine benzeyen ve kendi içinde tutarlı bir evrensellik ifade eden Vahyi bir sistemi tahrif etmişlerdir.[83] Bulaç'a

[82] Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 73.
[83] Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, s. 16.

göre çözüm, Özel'in de ileri sürdüğü gibi ayıklamak ve çağa İslam'ın gözüyle bakmaktan geçmektedir.

Görüldüğü üzere, önce İsmet Özel sonra Ali Bulaç'ı bu dönemin İslamcı aydınlarından ayıran en belirgin farklardan birisi İslam medeniyeti söylemine itibar etmemeleri ve daha ödünsüz ve uzlaşmaz bir duruşu teklif etmeleridir. Bu yönüyle Bulaç, her ne kadar bir selef olarak derin bir hürmet beslese de, uzun bir dönem İslamcı söylemin en temel metaforlarından birisi olan Mehmet Akif'in *İslam'ı asrın idrakine söyletmek* teklifine soğuk bakmaktadır. Çünkü bu tavır, Batının ölçülerinin üstünlüğünü peşinen kabul eden teslimiyetçi bir tavırdır ve asla kabul edilemez.

İsmet Özel ve Ali Bulaç'ın bu paralel söylemlerinde dikkat çeken nokta ise, eleştirilerin daha çok İslamcı aydınların önerdiği mücadele metoduna ilişkin olmasıdır. Nitekim 1978'de Ali Bulaç'ın yönettiği *Düşünce Dergisi*'nin Ağustos-Eylül sayısının arka kapağındaki *Üç Mesele* kitabının tanıtımında şunlar yazmaktadır:

> *"Bu kitap, belli bir mücadelenin yolu üzerinde bulunan bazı sorunları açıklığa kavuşturmaya katkıda bulunmak niyetiyle düzenlendi. Bu yüzden de genel okuyucuya seslenmeyi değil, o mücadeleyi yürütmekle kendini görevli sayanlara - deyim yerinde olursa öncülere- seslenmeyi amaçlıyor. Türkiye'deki bir bölük Müslümanın dağınık bir biçimde sözünü ettikleri yabancılaşma, medeniyet ve teknik gibi konularda belirgin bazı yanlışlara kapıldıkları düşüncesinden hareket edince, bu konuların bir daha (belki Müslümanlar arasında alışılmış olandan farklı bir açıyla) ele alınması zorunlu idi. Ana eğilimi itibariyle bu kitap bir tür ayıklamayı öngörüyor. Müslümanca bir mücadele tarzının muhtaç olmadığı, düşünceye ilişkin bazı noktaların dışta bırakılmasını, bunu sağladıktan sonra Müslümana özgü alana geçilebileceğini işaret ediyor."*[84]

Görüldüğü gibi, *Üç Mesele*, İslamcı kuşak için bir el kitabı/yol haritası ve manifesto olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır ve hedef kitlesini bizzat *İslami mücadelenin öncüleri* olarak belirlemektedir.

İsmet Özel ve Ali Bulaç arasındaki düşünsel düzlemdeki etkileşim özellikle Özel'in 1978 basımı *Üç Mesele*'si ile Bulaç'ın 1983 yılında

[84] *Düşünce Dergisi*, Ağustos-Eylül/1978, Üçüncü Dönem, 5-6. sayı, Arka kapak.

yayımlanan *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları* eseri arasında temel sorunlara yaklaşımdaki paralellikte kendisini gösterir. İki kitabın ortak sorunsalı, Müslüman düşünürlerin Batılılaşma karşısında, çareyi İslam'ı yeniden yorumlayarak çağdaş düşünce sistemleriyle bağdaştırma ve batının tekniğinin alınarak, ondan daha üstün olan İslam medeniyetinin korunmasında bulmalarına karşı yapılan itirazdır.

Ali Bulaç ve İsmet Özel'in eserlerindeki ortak sorunsal, Batılılaşma olarak algıladığı modernleşme ve İslam toplumunun parçalanmasıdır. İki aydının temel itirazı İslamcı aydınların Batılılaşmaya karşı takındıkları tavra dönüktür. İtiraz ettikleri yöntem ise, Batı'nın teknolojisinin alınıp Batı'dan daha üstün olan İslam medeniyetinin korunmasıdır. Özel'in Türkiye'deki İslamcı düşünceye getirdiği en özgün yenilik, belki de o güne kadar daha milli ve yerel motiflerin baskın olduğu endişeleri ümmet ölçeğinde ele almayı önermesidir:

> *"İslam milli bir anlayışla ele alındığı veya dünya kültürü içinde kavranılmaya çalışıldığı zaman şüphe yok ki hem coğrafi, hem de tarihi yer bakımından belli sınırlandırmalara maruz kalacaktır."*[85]

Bulaç'ın bu soruna ilişkin endişesi farklı değildir. O da İslam'ın evrensellikten koparılarak milli bir anlayışa mahkum edilmesine karşı çıkar:

> *"Yazık ki Müslüman aydınların çoğu, son İlahi mesajın ismi olan İslamiyet'i evrensel boyutlarda ve bütün ulusları kapsayan bir öğreti şeklinde algılamıyor, tam aksine mesajı kendi milli/ulusal telakki ve gelenekleriyle daraltıyorlar."*[86]

Türkiye'de 1980 sonrası İslamcı söylemin milliyetçi, yerel ve lokal perspektiften epistemolojik olarak kopuşunu başlattığını söyleyebileceğimiz bu eleştirilerin, iki ismin bir dönem birlikte yazdıkları *Nurettin Topçu* etkisindeki *Hareket Dergisi* tecrübesi sonrasına denk gelmesi ise manidardır. Çünkü Topçu ve çevresindeki aydınların söz konusu dönemdeki milli dindar bir kimlik perspektifi bilinen bir gerçektir. Çok uzun olmasa da Özel ve

[85] Özel, *Üç Mesele*, s. 19.
[86] Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 221.

Bulaç'ın bu dergide yazdıkları dönemde Türkiye coğrafyasını aşan bir İslamcılık söyleminin varlığından bahsetmek çok zordur.

Özel'in Batılı bilim ve tekniğe karşı tutumu teslimiyeti reddeden bir karaktere sahiptir. O'na göre bağımsız bir kuvvet, bir otorite ve kanunlarını kendi koyan bir diktatöre dönüşen Batı bilim ve tekniğini sorgusuz sualsiz almak, Batı'nın ajanlarını içimize sokmak demektir. Özel bu noktada Müslüman bireye, bu güce teslim olmak yerine kendi bilim ve düşünce anlayışını ortaya koyarak Batı'nın bilim, teknolojisini bu anlayış içinde eritmeyi önermektedir.[87] Özel'in bu tartışmada ortaya koyduğu *demür gaşuk* kavramlaştırması Batılı olana karşı geliştirdiği tavrı anlamak açısından önemlidir:

> *"…Yemek demir kaşıkla yenmeliydi. Bir kere demir kaşıkla yenmeye başlandı mı gerisi kolay. Daha sonra siz demir kaşık ithal etmeseniz, onu imal etseniz bile iş işten geçmiştir. Çünkü sizi demir kaşık imal etmeye zorlayan da odur."*[88]

Batı bilim ve düşüncesini hiçbir kritiğe tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmenin ve tavizkar tutumun bir intihar olduğuna dikkat çeken Bulaç da *kendi seçeneğini üretmek* ve *kendi terimleriyle düşünmek*ten bahseder.[89] Batı'nın teknolojik gelişmelerine toptan karşı çıkmamakla birlikte, bunun onların kültürünün bir parçası ya da aydınlanma ile başlayan bir sürecin sonucu olarak değerlendiren Bulaç, Müslüman dünyanın kendi bilim ve tekniğini geliştirip bu tekniğe kendi medeniyetinin boyasını çalması gerektiğini öne sürer. Aynı şekilde Cemil Meriç'e göre de Batı'nın üstünlüğü, medeniyetinin yalnız bazı unsurlarına, mesela ulüm ve fününuna özgü değildir. O'na göre her medeniyet zümresi, bölünmez bir bütündür. Parçalanamayacağı gibi, süzgeçten de geçirilemez."[90]

Özel ve Bulaç'ın buluştukları bir başka nokta ise İslamcı düşüncenin Batı bilimi ve uygarlığının gerisinde aslında İslam medeniyetinin olduğu tezini reddetmeleridir. Özel bu yaklaşımını şu cümlelerle dile getirir:

---

[87] Özel, *Üç Mesele*, s. 150-151.
[88] Özel, *Üç Mesele*, s. 156.
[89] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 64-71.
[90] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 157.

"Ortaçağ denen zaman dilimi içinde İslam medeniyetlerinin gerek taşıyıcı gerekse kurucu olarak birçok insan bilgi ve tekniğini Batı'ya öğretmiş olmasını "İslam" olarak nitelendirme eğilimi var. Hastanelerin temiz tutulmasından Ömer Hayyam'ın cebir denklemlerine, İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerine kadar birçok kültür ve medeniyet çabasını Batılılar ve Batı kafasına şartlanmış Müslüman kökenli aydınlar "İslam" olarak görmeyi uygun görüyorlar."[91]

Bulaç'ın da *modernist İslamcılık* olarak kavramlaştırdığı bu metodla ilgili eleştirisi Özel ile aynı paraleldedir:

"Anlatılmak istenen şey şuydu: Bugünkü Batı medeniyeti ve Batı maddi kalkınması aslında Müslümanlara aittir. Geçmişte Müslümanlar tabiat bilimleri alanında üstün çalışmalar ve başarılı örnekler ortaya koymasalardı bugünkü Batı medeniyeti ve bilimi olmayacaktı."[92]

Yine Özel, İslam'ın beşeri kaynaklı düşüncelerle açıklanmaya çalışılmasının onu edilgen hale getireceği tespitini yaparken, modern insanın sadece birbirine bağlı kalarak gelişen düşüncelerinin ve zihni faaliyetlerinin Kur'an'ı dolayısıyla da İslam'ı tek başına kavramaya yetmeyeceğini iddia eder.[93] Bulaç da aynı çizgide bir yaklaşımla bu tezin işlenmesinin tümüyle edilgen bir İslam anlayışının türemesine yol açacağı tehlikesine dikkati çeker.[94]

Özel'in algısında İslam, dünya olayları karşısında edilgin kalmayı, iyilik ve kötülüğe karşı müdahaleci bir tutum takınmamayı kabul etmez. Ama buna rağmen İslam toplumu küfür toplumundan kalben ve diliyle şikayetten bile acizdir.[95] Modernleşmenin uyuşturan ve duyarsızlaştıran etkilerine karşı bir Müslüman hassasiyeti uyandırmaya çalışan bu yaklaşım Bulaç'ın da eserlerinin birçoğunda karşımıza çıkmaktadır.[96]

Özel de Bulaç da modernleşmeyi salt bir Batılılaşma olarak anlar. Türk toplumundaki ilk Batılılaşma hareketlerine karşı verilen cevapların taşıdığı *muhafazakar ve gelenekçi karakter* ise her iki aydının da ortak tespitidir. Özel

[91] Özel, *Üç Mesele*, s. 20.
[92] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 74.
[93] Özel, *Üç Mesele*, s. 22-24.
[94] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 76-77.
[95] Özel, *Üç Mesele*, s. 23-25.
[96] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 237.

Batılılaşmaya karşı ilk tepki olarak ortaya çıkan muhafazakarlığın Batı'da tepki niteliğinde olmasına karşın Türk toplumunda bir sınıf kimliğine bürünme tarzında ortaya çıktığını savunur.[97] Bu tespiti onaylayan Bulaç ilave olarak *muhafazakarlık, sağcılık, maneviyatçılık, mukaddesatçılık, milliyetçilik* gibi kavramların, sistemli bir şekilde İslam'ı içinden iğdiş etmek için üretilmiş olduklarını savunur.[98]

Özel teknolojinin temel unsur olduğu modernleşme olgusunu *tağut* olarak görmektedir. Özel için Batılı teknik egemenlik hakkını seçen ahlakın somutlaşmış biçimidir. Bir başka deyişle modernleşme ile Batı sosyalist ve milliyetçi anlayış üzerinden ilahlık iddiası güderken, tekniği Müslüman bir bakış açısıyla kulluk haddinin aşılmasının ilk belirtisi olarak değerlendirir.[99] Bulaç ise modernleşme *çöküş*tür, insanı *tağut* adına teslim almaya kalkışmaktır.[100] O'na göre vahiy kaynaklı olmayan bir bilginin üzerinde yükselen bütün felsefe, dünya görüşü, kavram ve kurumlar gibi modernleşme de küfrün, oluşmuş kültürel ve maddi yapısını yürürlükte tutar.[101]

İki aydının mutabakat içinde oldukları tezlerden biri de İslamcı aydınların önemli bir bölümünün modernleşmeyle mücadele benimsedikleri uzlaşmacı ve uyumlu tavrın aksine uzlaşmazlık önerileridir. Özel İslam'ı çağdaş medeniyetle bağdaştırmaya çalışan bu yaklaşımı şiddetle reddeder:

> *"Kur'an ve Sünnet'e mutlak egemenlik tanımakta aşırı titizlik gösteren Müslümanın akli bir uzlaşmaya yanaşmadığını anlamamız kolaydır. Kur'an ve Sünnet'e olan tavizsiz bağlılık, müslümanı hem tarihine hamasi bir bağlılıktan koruyor, hem de içinde yaşadığı toplumun gayri İslami değerlerine karşı durmaya zorluyor. Müslüman sahip olduğu bu bilinçle bir bakıma dünyadan yalıtılmış oluyor."*[102]

Bulaç'ın söz konusu yönteme itirazı da Özel'in yaklaşımına benzer:

---

[97] Özel, *Üç Mesele*, s. 27.
[98] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 140.
[99] Özel, *Üç Mesele*, s. 168.
[100] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 32.
[101] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 35.
[102] Özel, *Üç Mesele*, s. 29.

"…başka sistemlerden eklentiler ya da temel ilkeler ile yabancı düşünceler arasında uzlaşma kurmalar, İslam toplumunu kesin bir intihara götürmekten başka bir işe yaramaz."[103]

Çağımızın İslamcı aydınının içinde bulunduğu en büyük yanlışlıklardan birinin İslam'ı bir *medeniyet düzeyine indirgemek* olduğu savı da gerek Özel gerekse Bulaç'ın üzerinde çokça durduğu bir tartışmadır. Bu medeniyetçi söylem Özel için yenilginin peşinen kabulüdür:

"Kanımızca İslami mücadeleyi medeniyet ve kültür sorunu içinde görmek ona insanlık tarihinin kurumsal anlamını yüklemek demektir. Bir kez İslam'ı medeniyet sorunu içinde kavradık mı artık onu zaman içinde bir kategori olarak görmek ve tarihi şartlar içinde değerlendirmek düşüncesine kendimizi hapsetmiş oluruz."[104]

Aynı şekilde Bulaç da İslamcı aydınların İslam'ı toplumsal, ekonomik ve siyasal yapının tamamen dışında bir medeniyet hareketi olarak ortaya koyma çabalarını dramatik bir sorun olarak görür:

"…bu yaklaşım tarzı, deyim yerindeyse İslam'ı adeta bütün maddi ve nesnel varlığından soyutlayıp, salt kültür, sanat ve medeniyet hareketi olarak savunmayı amaç edinmiştir."[105]

Bulaç'a göre, hala etkinliğini sürdürmekte olan bu İslam'a yaklaşım tarzının doğurduğu en olumsuz sonuç, İslam düşüncesini insana ve topluma aktarabilme gücüne sahip kafaları, içinden çıkılamaz, anlaşılamaz soyutlamalarla, genelleme ve Batı türü sanat kaprisleriyle harcamış olmasıdır.

Özel'in, modernleşme taarruzu karşısında mücadeleyi kaybetmiş Müslüman dünyanın geleceğine dönük perspektifinde tıpkı Bulaç'ta olduğu gibi ümit hakimdir. Kur'an'ın, nihai olarak İslam'ın zafere ulaşacağı yönündeki vaadinin gerçekleşeceğine olan imanı Bulaç gibi Özel'in de geleceğe umutla bakmasını sağlamıştır. Fakat bu ümit duygusu ve inanç Özel'i geleceğe dair üretilecek projeler açısından ütopyacı da kılmaz. Takipçilerine İslam'ın

[103] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 78.
[104] Özel, *Üç Mesele*, s. 117.
[105] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 77.

ikbalini vaat ederken radikal önerilerde bulunmamaya da azami çaba gösterir:

> *"…tecrübe göstermiştir ki modern dünyanın meselelerine radikal ve ütopyacı çözümler önermek her türlü başarısızlığı peşinen davet etmek demektir. Esas modern dünyanın hastalıklarından biri de zorluklara, kötülüklere ve zararlı kabul edilen her şeye karşı radikal çözümler önermek biçiminde karşımıza çıkar."*[106]

Ancak Özel, modern sorunlara karşı ütopyacı çözüm tekliflerine soğuk baksa da bu bakış açısının Müslüman görüş açısından olumlu taraflarını da görmezden gelmez. Özel'e göre ütopyacı perspektif mahzurlu taraflarına rağmen *küfrün hakimiyetine boyun eğmeden ve uzlaşmadan yaşanabileceğinin mümkün olduğunun bilinmesi* açısından yararlıdır. Özel'de ütopya *hayırlı olanı dua ile talep etmek*tir.

Bulaç'ın ütopya ve gelecek tasarımı söylemi bakımından da Özel'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Bulaç, kendi ifadesiyle *son ve en mükemmel din* olan İslam'ın bütün kurumlarıyla hayat bulduğunda insanlığın bir kez daha Asr-ı Saadete yakın bir zirve yaşayacağına inanır. Ütopyacıların tasarılarını pratiği mümkün olmayan idealler olduğu için Özel gibi bozguna açık olarak değerlendiren Bulaç İslam'ın ise pratiği imkansız ütopyalar değil hayatın gerçekliğini en esaslı unsur olarak hesaba katan bir toplumsal düzen vaat ettiğini ve bu vaadin mutlaka gerçekleşeceğini savunur:

> *"Bu kavim (yeni Müslüman toplumlar) yeni bir medeniyetin ruhsal ve entelektüel hazırlığını tamamlamak üzeredirler. Batılılar bu yeni medeniyet habercilerini "fanatizm, radikalizm, entegrizm, fundamentalizm" vb. aşağılayıcı kavramlarla tanımlamak isteseler bile gerçek budur."*[107]

2.2. Kurgulayıcı Bir İslamcı Düşünür: Ali Bulaç

Siyasal İslam'ın özellikle de 1990'lı yılların başından itibaren yadsınamaz bir biçimde devam eden yükselişi, bir taraftan gündelik yaşamda

[106] Özel, *Üç Mesele*, s. 185.
[107] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 235.

toplumsal bir güç olarak sivrilmesine, siyaset alanında ise, genel olarak *laiklik* ve *rejim* sorunu şeklinde devam eden kadim bir siyasal tartışma alanının oluşmasına kaynaklık etmiştir. Uzun sayılabilecek bir dönemden beri, toplumlarının önemli bir bölümünü Müslümanların oluşturduğu, Cezayir'den Mısır'a, Afganistan'dan Pakistan'a birçok ülkede siyasal İslam'ın elde ettiği başarılar tüm dünyada ciddi tartışmalara yol açmıştır. Türkiye'de ise, kimi siyaset bilimcilerce, Batılılaştırıcı ve tepeden inmeci/otoriter modernleş(tir)me projesinin, İslam'ı, Kemalist ideale hizmet edecek şekilde reforma tabi tutarak ondan sivil bir din üretmeye dönük çabalarına bir tepki olarak ortaya çıktığı iddia edilen[108] siyasal İslam, rejimin her türlü korunma tedbirine rağmen, her defasında, bir şekilde kendini ifade etme ve temsil fırsatı/kanalı bulmuştur.

Kimi zaman mevcut konjonktürden dolayı kazandığı anahtar rol nedeniyle Türk siyasetinde etkin bir konum da oturan ve niceliğinin üzerinde hayati bir önem kazanan Siyasal İslam'ın ve onu temsil eden siyasi kurumların palazlanması, beraberinde, İslamcı kimlikleri ve siyasal alana dair ürettikleri fikirler, İslamcı çizgide siyaset yapan partiler tarafından önemsenen düşünürleri de gündeme getirmiştir.

İslamcı olarak nitelendirilen aydınlar arasında, Ali Bulaç gibi kimi düşünce adamları ise, farklı özelliklerinden dolayı birkaç adım öne çıkmaktadır. Entelektüel İslami kesimde bugün de devam etmekte olan bir *yol açıcı* olarak, din ve siyaset ilişkisini doğru kurmaya çalışması, geleneği yeniden düşünerek İslami paradigmanın söylemini kendine özgü ve alternatif bir tavırla sunması[109] ve tespitlerinin/önerilerinin, İslam'ı referans noktası olarak kabul eden siyasi ve toplumsal hareketler tarafından takip edilmesinden dolayı Bulaç'ın düşünceleri ayrıca tartışılmayı hak etmektedir.

Ali Bulaç'ın farklı sahalardaki görüş ve tespitleri, bu güne kadar akademik çevreler, birçok aydın, gazeteci vs. tarafından farklı platformlarda ve bilimsel çalışmalarda tartışılmış, atıflarda bulunulmuş, referans olarak

[108] Menderes Çınar, *"Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık",* Ankara: Dipnot Yayınları, 2005, s. 27.
[109] Semih Yücel, *"Siyasal İslam'ın Entelektüel Karşılığı: Bilgi ve Hikmet Örneği",* İdea, No:1, Bahar 2009, s. 197.

alınmış olsa da, belli bir ilmi disiplin ve form çerçevesinde etraflıca tartışmaya açılmış ve incelenmiş olduğunu söylemek zordur. Kaldı ki entelektüel serüveni tüm dinamizmiyle devam eden bir düşünce adamı olarak Bulaç'ın fikirlerinde, Türkiye ve dünyada yaşanan hızlı ve keskin sayılabilecek sosyal/siyasal değişimlere paralel olarak anlamlı bir değişimin olması da gayet doğaldır.

Bunun yanında, kitaplarını, makalelerini, düşüncelerini hassasiyetle takip eden, benimseyen ve özdeşlik kuran önemli bir kitlenin yanında İslami cenahta bugün gelinen noktada bile çok çelişkili ve karmaşık bir Ali Bulaç'ın varlığı söz konusudur. Bulaç, bir taraftan teorisyeni olarak kabul edildiği siyasi/toplumsal hareketler dahil olmak üzere şu veya bu şekilde siyasal İslam'ın temsilcisi olarak görülen tüm siyasal kurumlara/partilere bir taraftan yol gösterici/yapıcı öneri ve özeleştirilerde bulunurken, kimi zaman da bu geleneğin temsilcilerinin ve taraftarlarının pek de alışık olmadıkları bir biçimde ve siyasi duruş açısından karşı uçta konumlanan aydınlardan bile beklenmeyecek sertlikte ve şaşırtıcı denebilecek eleştiriler de getirmesi, artık neredeyse olağan karşılanmaktadır.

Entelektüel İslami kesimde, aynı zamanda batılı düşünceyi de çok iyi tanıyan, geleneği Weber ile yorumlayan ve Türkiye'deki geleneksel İslam lgısını tarihsel ve sosyal süreç içinde değil de, mekanik, yapay ve dışarıdan müdahalelerle gerçekleştiği[110] için eleştiren Bulaç, neşet ettiği geleneksel toplum ve tanıklık ettiği dönem açısından bir hayli cesur sayılabilecek çıkışlarıyla İslami cenahtaki önemli bir kitle tarafından ciddi eleştirilerin hedefi olmaktadır. Özellikle, -ilerleyen bölümde ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışacağımız üzere- siyasal İslam'ın miadını doldurduğu şeklinde algılanan yorumları, dün kendilerini kuramsal çerçevesini çizdiği "siyasal alanda eylem"e davet ettiği bir kuşağa tabir yerindeyse tam anlamıyla düş kırıklığı yaşatmıştır. Bulaç'ın fikri çizgisindeki bu değişimlerden hareketle, kimi yazarlar Bulaç'a sert eleştiriler yöneltmişler, hatta Moustapha Méditerrané**'**a ait söze göndermede bulunarak *Her gün ark değiştiren akarsuya ırmak denmez* noktasına kadar götürmüşlerdir.

[110] Ali Bulaç, "İslam ve Gelenek", *Bilgi ve Hikmet,* No:9, 1995, s. 9.

Bununla birlikte, siyaset alanına dair kafa yoran bazı önemli siyaset bilimcilerin de öngördüğü gibi, siyasal İslam'ın önümüzdeki uzun bir dönem daha Türkiye, Ortadoğu ve dahası tüm dünyanın düşmeyen gündemi olmaya devam edeceğini söylemek bir kehanet olmasa gerek. Dolayısıyla hem *içeri*yi kaynağından tanıyan ve takip eden hem de *dışarı*yla ve *dışarı*ya ait dil ve enstrümanlarla tanışıklığı olan bir Ali Bulaç, fikirleri ve öngörüleriyle ilerleyen dönemde de, kanaatlerine farklı ölçeklerde başvurulmaya ve atıflarda bulunulmaya devam edilecek bir düşünsel kaynak olacağa benzer.

Bu çalışmada Ali Bulaç'a ilişkin en önemli tespit ise diğer çağdaşı olan diğer İslamcı entelektüellerden farklı olarak kullandığı dil ve önerdiği modernleşme ile mücadele yöntemleri açısından kurucu/kurgucu bir kimliğe sahip olmasıdır. Örneğin İslamcı düşünce çizgisi ilk dönemden itibaren modern batılı bilime ciddi bir rezerv koymazken, Ali Bulaç özellikle 1980 sonrası belirginleşen söyleminde Batılı bilime karşı epistemolojik ve ontolojik bir karşı duruş geliştirmiştir.

2.2.1. Ali Bulaç'ın Biyografisi

10 Mart 1951 Mardin doğumlu olan Ali Bulaç, ilk ve orta öğrenimini yine bu şehirde tamamladıktan sonra, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nü (1975) bitirmiştir. Yazar, 1980 yılında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olmuştur.

Ali Bulaç Yüksek öğreniminin ardından çeşitli fikir ve edebiyat dergilerinde çeşitli dergilerde çalışmıştır. Bu süreçte bir süren *Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi'*nde çalışmıştır. Ardından aylık *Düşünce Dergisi'*ni çıkarmaya (1976-1980) başlamıştır. *İnsan Yayınevi*'nin genel yayın yönetmenliğini (1984) yapan Bulaç, *Zaman Gazetesi*'nin kurucuları arasında yer almış, aynı zamanda İstanbul temsilciliğini (1986-1987) de yapmıştır. 1988'den itibaren *Kitap Dergisi*, *Bilgi ve Hikmet* (1993), *Bilgi ve Düşünce* (2001) dergilerinin genel yayın yönetmenliğini yapan yazarın birçok gazete ve dergide yazı ve araştırmaları yayınlanmıştır. Bulaç, güncel siyasete ilişkin

çeşitli televizyon programlarında görüşlerine başvurulan önemli fikir önderlerinden biridir.

Özellikle çağdaş İslam dünyası, modernleşme, İslam dünyasında modernleşme, toplumsal değişme ve gelişme gibi konularda ağırlıklı yayın ve çalışmaları olan Ali Bulaç deneme, eleştiri ve araştırma gibi yazın hayatının farklı dallarında çalışmalarına devam etmektedir. Yazdığı kitaplarda özellikle modern dünyada Müslüman olmanın getirdiği ve gerektirdiği tavırlar üzerinde durmaktadır. Müslümanların Müslüman olmayanlarla birlikte aynı toplumda dışlamadan ve dışlanmadan, çatışmasız bir şekilde yaşayabilmeleri açısından *Medine Vesikası* örneğine vurgu yapmakta ve bu konudaki fikirlerine temel referans noktası olarak almaktadır. Müslümanları sağ-sol gibi kavramlarla açıklamaya karşı durmakta ve İslam'ın mukaddesliğini vurgulamaktadır. Hazırladığı Ku'ran meali, bir çok Ku'ran çevirisine göre daha sade dil kullanımı ve çevirisi nedeniyle ön plana çıkmıştır.

2.2.2. Ali Bulaç'ın Eserleri

Zaman Gazetesi dışında çeşitli dergilerde, *Milli Gazete, Yeni Şafak* dahil birçok gazetede çok sayıda yazı ve araştırmaları yayımlanmıştır. 1988 yılında *İnsanın Özgürlük Arayışı* adlı eseriyle Türkiye Yazarlar Birliği'nin *Fikir Ödülü'*ne layık görülmüştür. Evli ve beş çocuk babası olan yazar, halen *Zaman Gazetesi* ve *Today's Zaman*'da köşe yazıları yazmakta ve *Mehtap TV* ve *Hilal TV* kanalında haftalık tartışma programları yapmaktadır. Halen haftada üç gün *Zaman* ve haftada iki gün *Today's Zaman* gazetelerinde ortadoğu, iç ve dış siyaset, Batı dışı modernleşme, modern dünyanın krizi ve İslam toplumlarının içinden geçmekte olduğu süreçlerle ilgili günlük fıkralar yazmaktadır.

Eserleri arasında, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, Bir Aydın Sapması, İnsanın Özgürlük Arayışı, Din ve Modernizm, İslam ve Fanatizm, Modern Ulus Devlet, Modernizm, İrtica ve Sivilleşme, Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş, Avrupa Birliği ve Türkiye, Tarih, Toplum ve Gelenek, Din-*

Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi, Kur'an Meali, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Çağdaş Kavramlar ve Düzenler İslamcılık, , Kutlu Ağaç, Bilgi Neyi Bilmektir?, Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş, İslam ve Fundamentalizm, Ortadoğu'dan İslâm Dünyasına, Nuh'un Gemisine Binmek, İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları, İslâm ve Demokrasi, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe, Din, Devlet ve Demokrasi, Din, Kent ve Cemaat, Tarih, Toplum ve Gelenek, Modernizm, İrtica ve Sivilleşme, Orta Doğu Gerçeği, Gündemdeki Konular, İslam'ın *Anlaşılması Üzerine, Kur'an ve Sünnet Üzerine* bulunmaktadır.

2.2.3. Bulaç Düşüncesini Besleyen Aydınlar

Ali Bulaç ismi söz konusu olduğunda İslam düşüncesinin temel kaynaklarından çağdaş İslam düşünürlerine, Ortadoğu'da neşet etmiş İslamcı fikriyatın kurucu isimlerinden Batılı düşünce adamlarına geniş bir perspektiften söz etmek gerekecektir. Bu yelpazede en belirgin isimler ise şüphesiz *Mevdudi, Seyyid Kutup, Hasanel-Benna* hatta *Humeyni* ve *Ali Şeriati* olarak sayılabilir. Moderniteye tavır alış noktasında *Habermas* ve *Michel Foucault* ise birçok İslamcı düşünürde olduğu gibi yadsınamaz bir etkiye sahiptir.

Bulaç'ın düşünce dünyasındaki en saygın birkaç isimden en önde geleni *Seyyid Kutup*'tur. Bulaç 2000 yılı öncesi yayımlanan kitaplarının hemen hepsinde *Kutup*'u anarken, *şehid* sıfatıyla birlikte zikreder.[111] Özellikle *İslam'da Sosyal Adalet* baş ucu kitabıdır. İslam ile sağ ve sağın savunduğu liberal felsefe veya kapitalist ekonomiye karşı oldukça sert çıkışlarının esin kaynağı bu çalışmayla birlikte *İslam Kapitalizm Çatışması* kitabındaki temel yaklaşımlardır.

Bulaç'ın düşünce idolleri içinde ilk sıralarda yer alan entelektüellerden biri de *Cemaleddin Efgani*'dir. İslamcı düşünce ile bir şekilde yolu kesişen bütün aydınların az ya da çok mutlaka etkilendikleri, İslamcılık ideolojisinin kurucusu sayılan *Cemaleddin Efgani* Bulaç için, İslam dünyasını

[111] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 156.

sömürgeciliğe modern dünyanın saldırılarına karşı ayaklanmaya çağıran bir *devrimci*dir. Bulaç *Efgani*'nin Osmanlı'nın modernleşme karşısında savruluşu ve özellikle Abdülhamit ile ilgili eleştirilerini son derece haklı bulur.

Bütün Müslüman düşünürler gibi Bulaç'ın da tarih felsefesi açısından önder kabul ettiği düşünürler *İbn-i Haldun ve Malik Bin Nebi*'dir. Bu iki ismin özellikle *medeniyetlerin devrevi bir süreç olduğu* yorumu Bulaç'ın İslam merkezli toplumsal tasarımının en önemli argümanlarındandır. Kur'an'ın yeni bir bakışla tefsir edilmesi açısından *İmam Gazali* ve *İbn-i Teymiye*'yi bazı itirazlarına rağmen özel bir yere koyan yazar, *Biruni, Şah Veliyullah Dehlevi, İbn-i Hazm, Fahruddin Razi, Suhreverdi, Molla Sadra* ve *Tusi* gibi İslam coğrafyasına ait duayenleri, ilmin hikmet boyutunu keşfetme yolcuğunda birer yol gösterici olarak görmektedir.

Yazarın modernleşme karşısındaki tavrını etkileyen en önemli çağdaş entelektüel ise hala hayatta olan *Seyyid Hüseyin Nasr*'dır. Yerli kültürün gücüne olan inancı uyandırmak için çok sık verdiği örnek *Mahatma Gandhi*'dir. *Gandhi*'nin İngilizler'e karşı kazandığı zafer, Bulaç'ın takipçilerine esin kaynağı olarak sunduğu soylu bir yerli eylemdir. Çünkü İngilizler Batı'yı ve sömürgeciliği temsil etmektedir.

Ali Bulaç, son dönem solculuğunun tartışmaya açık olduğunu iddia ettiği[112] *Kemal Tahir* ve *Cemil Meriç*'in sağ ve sol akımlar arasındaki yakınlaşmaya ilişkin tespitlerini önemser ve onaylar. *Kemal Tahir* ve *Cemil Meriç*, Bulaç için *seçkin kafalar*dır. Bu iki aydını özellikle İslam toplumlarının tarihsel gerçeklerini derinlemesine kavradığını düşündüğünden ayrı bir yere koyar. Aslında Fransız kültürü ile büyüyen ve önceleri sol çevrelere yakın duran *Meriç*'ten özellikle *Hareket Dergisi* döneminde ciddi olarak etkilendiğini söyleyebileceğimiz Bulaç, O'nun Batı'ya karşı sentezci tutumlara karşı geliştirdiği itirazına[113] paralel bir yaklaşım sergilemektedir. Bulaç'ın yine İslam felsefesi açısından en çok başvurduğu isimse *Hilmi Ziya Ülken*'dir.

[112] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 93.
[113] Meriç, *Bu Ülke*, s. 157.

Ali Bulaç'ın düşüncelerindeki derin etkilerinden ötürü daha önce ayrı bir paragraf açtığımız *İsmet Özel* ise Bulaç'ın bağımsızlıkçı söylemine saygı duyduğu en seçkin düşünürlerdendir. Bulaç'ın Özel'e olan bu ilgisi bazen söylemlerine de yansır:

> *"Türk kültür ve düşünce hayatında Kemal Tahir, Cemil Meriç ve Marksist kökenden gelen Müslüman yazar İsmet Özel'in vardığı tarihsel gerçeklerin modern çağda Batılı olmayan bütün toplumlar için taşıdığı derin, bağımsızlıkçı anlam, henüz ne tam olarak anlaşılmış, ne de sağlıklı bir tartışma ortamında ele alınmıştır."*[114]

İçinde yetiştiği Batı uygarlığını ve sosyalist düşünceyi ciddi biçimde sorguladığı için *özgür bir kuramcı ve eylem adamı*[115] ilan ettiği *Münir Şefik* de en çok referans gösterdiği düşünürlerden biridir. Yazarın *Çağdaş Gerileyişimizin Sorunları ve İslam* adlı çalışması, Bulaç'ın, İslam düşüncesinin yenilgisinin Batılı kavramsal modelleri kullanmaktan kaynaklandığı tezinin şekillenmesine en çok etki eden eserlerden biridir.

Yine Mısırlı Marksist düşünür *M. Celal Keşk, Sudanlı Hasan Huvaydi, Dr. Mustafa Mahmut, Cezayirli Ahmet bin Bella, İranlı H. Ali Seyyid Cevadi* ve *Celal Ali Ahmed* gibi İslam dünyasında sol düşünce kanadında duran ve Batı kültürüne karşı kuşkuyla bakan entelektüeller Bulaç'ın ilgi duyduğu isimlerdir.[116] Yetiştikleri ülkelerde sosyalist ve ulusalcı akımların önderliğini yapmış bu aydınlar, İslam'ın yol göstericiliğinden başka bir yol kalmadığını ve şimdiye kadar takip ettikleri düşünce sistemlerinin yanlış olduğunu anladıklarını itiraf ettiklerinden dolayı Bulaç'ı cezbetmişlerdir.

Bulaç'ın entelektüel çalışmalarında en çok atıfta bulunduğu *Rene Genon, Roger Garaudy, Frittjof Schuon, Martin Lings* ve *I. Dallas* gibi aydınlar ise Batılı bir düşünce ikliminde yetiştiği ve Batılı düşünce tarzını çok iyi bildiği halde açıkça İslamiyet'i seçtiğini ilan ettiğinden Bulaç'ta ayrı bir hürmeti hak ederler.[117] Bu durum özellikle 90'lı yılların İslamcı aydınında

---

[114] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 224.
[115] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 223-225.
[116] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, s.101-148*; Bulaç, *Bir Aydın Sapması, s. 24-47*; Bulaç, *Din ve Modernizm, s. 48-111 ;* Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek, s. 124-141.*
[117] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, s.101-148*; Bulaç, *Bir Aydın Sapması, s. 24-47*; Bulaç, *Din ve Modernizm, s. 48-111 ;* Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek, s. 124-141.*

hakim olan bir duygu halidir. İçerde İsmet Özel'de de yaşandığı gibi, özellikle solcu ve Marksist bir geçmişe sahip aydınların ihtidası başta aydınlar olmak üzere İslamcı çevrelerde büyük bir coşku ve zafer duygusuyla karşılanmıştır.

Diğer taraftan, Müslüman olmadıkları halde İslam, Müslüman toplumu ve kültürü üzerine ciddi araştırmalar yapan ve Batı kültürüne karşı yerli kültürün dinamik unsurlarını arama ortak noktasında buluştukları Filistinli *Edward Said*, Cezayir bağımsızlık savaşına da katılan zenci yazar *Frantz Fanon*, Suriyeli *İlyas Markus* ve Mısırlı Hristiyan misyoneri *İskender Luka* Bulaç düşüncesinin derinliklerinde etkisi hissedilen düşünce adamlarıdır. Bu aydınlar Bulaç'ın bütün düşüncelerine katılmasa da Batı ve moderniteye karşı tavır alış noktasında yaklaşımlarını önemli bulduğu isimlerdir.

2.2.4. Toplumsal Kurgu Peşinde: "Çağdaş Kavramlar ve Düzenler"

Çağdaş Kavramlar ve Düzenler (Bundan sonra ÇKD olarak anılacaktır.) Ali Bulaç'ın ilk gençlik yıllarında ve zihin dünyasının yani şekillenmeye başladığı bir dönemde, *Düşünce Dergisi*'nde normatif bir üslupla kaleme alınmış makalelerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bugünkü Ali Bulaç için belki de çok geçmişte kalmış olan bir metin olan kitabın çalışmamızda ayrı bir şekilde ele alınmasının, Bulaç örneğinde Türkiye'de İslamcı düşüncenin ve modernite eleştirisinin serencamını izlemek açısından isabetli bir veri olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışmayı yaparken Bulaç'ın düşüncelerini daha güncel bir şekilde yansıtacağını düşündüğümüz için daha çok kitabın sonraki baskısına başvuracağız.

1976 yılında Bulaç'ın yönetimindeki *Düşünce Yayınları* tarafından ilk baskısı yapılan kitap, 20. baskısını 2007 yılında *İz Yayınları* arasında yapmıştır. Şimdiye kadar beş yüz bine yakın okuyucuya ulaştığı bilgisine ulaştığımız kitap, bu dönemde İslamcı söylemin en temel metinlerinden birini oluşturmuştur. Bütün çağdaş düşünce sistemleri ve modern fikir akımları ile sert bir biçimde hesaplaşmanın söz konusu olduğu eserde isyancı ve

başkaldırıya davet eden kışkırtıcı bir yaklaşım hissedilmektedir. İdeolojik bir dilin hakim olduğu ve Müslümanları *çağın ve sistemin öğrettiği İslam* değil, merkezinde siyasi eylemin olduğu *gerçek İslam*'a çağıran kitap, o dönemde -bilerek ya da bilmeyerek- İslamcı kuşaklar için *temel ilkeler*i belirleyen bir misyon üstlenmiştir. Bu dönemde İslamcı hareketle ilişkisi olan ve bu kitabın en azından ismini bilmeyen neredeyse yok gibidir. Bulaç'ın, bütün ideolojiler karşısında, onları dışlayan, Müslüman duyarlılığı ve duruşu inşa etme çabasında olduğu çalışma, yeni bir düzen hayali kurmaktadır.

İslam dinini temel referans noktası olarak belirlediği ÇKD'de, bugünkü İslamcı söylemin başvurmaktan özenle sakındığı argümanlarla konuşan Bulaç, İslamı, *yeryüzünde fitne kalkıp din Allah'ın oluncaya kadar uğrunda savaşılacak bir din* olarak görmekle birlikte çıkar gözeterek, yaşanan düzenin manevi ve ahlaki yıpranmışlıklarında kullanmayı, *Allah'a ve Resulüne karşı ihanet* olarak yorumlamaktadır.[118]

Bu kitabın amacını, Müslümanların, kendilerine benzemek için şiddetli arzu duyduğu, aslında *çürümüş, kokuşmuş olan Batı uygarlığının ve çağdaş toplumların hastalıklarını, boşluklarını, çıkmazlarını, çelişkilerini ve madrabazlıklarını daha yakından tanımak/tanıtmak* olarak belirleyen Bulaç, *yeni bir uygarlık kurmak isteyen soylu Müslüman kavgacıları, bu hastalıklı toplumların nasıl bir kaçınılmaz çöküşe doğru gittiklerini çağdaş uygarlık düzeyi yutturmacasıyla kitlelerin zihinlerini çelen ve beyinlerini yıkayan aldatıcıların yüzlerine bir şamar gibi inmeye"*[119] davet etmektedir. Bu değerlendirmelerde dikkat çeken bir nokta da, *tağut, uşaklık, aptallık, yutturmaca, kavga, savaş, şamar, madrabaz, soyguncu, başkaldırı, yazıklar olsun, hesaplaşma* gibi hüküm koyucu, çatışmacı ve ithamcı nitelemelerin sıkça kullanılmasıdır. Kullanılan dil, bize, gerek o zamanki Bulaç, gerekse dönemin İslamcı söyleminin üslubunu anlamak için önemli doneler vermektedir.

[118] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5.Baskı, s. 9.
[119] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 48-49.

2.2.4.1. Çağdaşlık-Çağdışılık Tartışması

Ali Bulaç her şeyden önce *çağdaşlık* kavramıyla sorunludur. Yaygın anlamı açısından çağdaşlığı *bu çağın içinde var olan zulüm düzenlerinden birinin sözcülüğünü yapmak veya birini yaşamak* olarak tanımlamaktadır.[120] Kavramın yerleşik ve hakim anlamını kabul etmeyen Bulaç'a göre çağdaş olmak, çağın ideolojilerinden birine mensup olmak olamaz. Gerçek çağdaşlık ise, çağını doğru okumak, çağın sorunlarına isabetli teşhis ve tedaviler getirmektir. Bu da zaten Müslüman bireyin görevi olduğu için, bu anlamıyla asıl *çağdaş*, her dönem için Müslüman ve İslam'dır. Bu yönüyle bütün modern ideolojiler insanlığın problemlerine çözüm getiremediği için *çağdışı* iken, yalnız İslam *çağdaş* olma hakkına sahiptir.[121] Zira yazar için Müslüman, içinde yaşadığı çağa ve olaylara şahit olmak zorundadır.[122] İslam diğer Batılı sistemler gibi tarihsel şartlara ve özel zamanlara bağımlılığı olmayan bütün zamanlar için tebliğ edilen bir din olduğu için hiçbir çağdaş düşünce sistemiyle özdeş kılınamaz, bu açıdan bakıldığında ise *çağdaş* da değildir.[123]

Bulaç'a göre *çağdaşlık* ve *çağdışılık*, Müslüman bireyi kendi özgün kaynaklarından şüpheye ve tuzağa düşürmek için ortaya atılmış bir kavramsal modeldir. Ve ona göre kendilerini aşağılık kompleksine düşürmek için üretilmiş *çağdışı* yaftasının kendilerine yöneltilmesinden korkan bir takım Müslümanlar bile Batılı değerleri *erişilmesi gereken yüksek bir düzey* olarak gösterme yanlışlığına düşmüşlerdir. Bu durum, bazı Müslüman aydınların *İslam'ın ilerlemeye ve modern bilime engel olmadığını* anlatmak için Batılı hakim paradigmayı ölçü olarak kabul etmelerine neden olmuştur. Bulaç, bu modernist yaklaşımın İslam'ı tahrif etmeye yönelik bir proje olduğu iddiasındadır. İslam'ın, çağdaş uygarlık değerleriyle bağdaşır olduğunu kanıtlama çabası içinde olan Müslüman düşünürleri *modernist şaşkın*[124] olarak nitelendirmektedir.

---

[120] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 18.
[121] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 22.
[122] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 136.
[123] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 12.
[124] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 12.

Yazara göre İslam'ın, günümüz dünyasında hiçbir toplumda bütün evrenselliği ve kurumları ile uygulama alanı bulamadığı için dünyanın yaşadığı problemlerde hiçbir sorumluluğu yoktur. Halbuki *çağdaş* olarak kabul edilen diğer bütün modern sistemler farklı coğrafyalarda bütün kurumlarıyla tecrübe edilmiştir. Bu yönüyle İslam *çağdaş bir öğreti* de sayılamaz:

> *"Batının egemen olduğu modern dünyada İslam nasıl çağdaş toplumların felsefi telakkileri ve sosyo-ekonomik ilişkiler düzeniyle bağdaşabilir? Her şeyden evvel İslam ayrı bir kaynağın ürünüdür ve tarihsel gelişimin sonucu teşekkül etmiş beşeri bir sistem değilidir."*[125]

Bulaç için İslam dini, çağımızın düşünce sistemleriyle bağdaşmayacağı için *çağdışı* olarak nitelendiriliyorsa, kendi özgünlüğü içinde bütün zamanların sorunlarına çözümler getiren bir sistem olarak ele alındığında *yegane çağdaş*tır.[126] Kuran'ın hiçbir kıssayı zaman ve mekanla sınırlandırmamasını buna kanıt olarak gösteren Bulaç, İslam için *zamanlar ötesi, çağlar üstü, tarih üstü, yegane çağdaş* gibi nitelemeler kullanmaktadır.

Bulaç'ın *çağdaşlık* kavramıyla ilgili asıl sorunu, Batılı olmayan toplumların aydınlarının *çağdaşlık* kavramını örtülü bir biçimde *Batılılaşma* olarak ortaya koymalarıdır. Bu durum ise ona göre İslam toplumu için tahrip edici politikaların kaynağıdır:

> *"…kendi bağımsızlık düşüncesi etrafında insanı ve toplumu tevhidle yücelten İslam söz konusu olduğunda, çağdaşlaşma, Batılılaşma ve modernizasyon yıpratıcı ve tahrip edici politikalar olarak ortaya çıkar. Bu kavramlar bütün dünyayı Batı için bir kullanım ve sömürü alanı olarak görür.*
>
> *…çağdaşlaşma, bu semantik ve politik tanımıyla aydınlarımızda zihni bağımlılığa, kitleler düzeyinde ise maddi bağımlılığa yol açmaktadır."*[127]

Bulaç, modernleşme tartışmaları söz konusu olduğunda sıkça kullanılan kavramlar olarak *muasırlaşma* ve *asrileşme* arasındaki ayrıma

---

[125] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 15.
[126] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 16.
[127] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 18-19.

dikkat çekerek İslam'ın, bulunduğu çağın farkında olması bakımından *asri* değil *muasır* olduğunu vurgulamaktadır.[128]

Bulaç ÇKD'de, uğrunda inanarak kavga vereceği belirli ve yüce bir değerinin kalmadığını ileri sürdüğü Batılı aydını aptallıkla itham ederken yine Batılı bir aydının dilinden özetle şöyle tanımlamaktadır: *Bugün Batı aydınları şu üç şeyle uğraşırlar: Nasıl kilo veririm, arabamı nerede park ederim, tatilimi nasıl geçiririm?* Ona göre, bünyesi temelden sarsılan Batılı aydın, olaylara tahammül etme direncinden uzak, geliştirdiği her yeniliğin onu biraz daha yıprattığı, hayatının hiçbir anlamı olmayan ve bütün eylemlerinde bilinçsizlik olan bir zavallıdır.[129]

Modernleşmeyi *salt bir Batılılaşma* olarak kabul ettiği eserde Bulaç, modern Batı için *makine medeniyeti* kavramlaştırmasını öne sürmektedir. Ona göre modernleşmede, bir başka ifadeyle Batılı modernizasyonda, ilahi olan yerini seküler olana, manevi ve kutsal olan gündelik rasyonel pratiğe, otantik ve yerli olan kimliksizliğe bırakmaktadır:

> *"Batı teknik ve ekonomik gücü ile bir silindir gibi dünyanın üzerinden geçiyor. Girdiği her yerin tarihi ve kültürel değerlerini, geleneksel ilişkilerini tahrip edip, kendi birikiminden ve toplumundan doğma birikimlerini yerleştiriyor. Ve bunun ismine de uygarlaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme diyor."*[130]

> *"Bugünkü medeniyet bir teknik ve ekonomi medeniyetidir. En büyük ve tek ürünü sanayi toplumunu doğurmuş olması."*[131]

2.2.4.2. Modern İdeolojilerle Hesaplaşma

ÇKD'de *Kapitalizm, Komünizm, Marksizm/Bilimsel Sosyalizm, Faşizm, Doğu* ve *Batı Emperyalizmi, Muhafazakarlık, Milliyetçilik, Laiklik* ve *Sosyalizm* birer ideoloji olarak ele alınırken, toptan reddiyeci bir tavır takınılmış ve bu beşeri sistemlerin iflasa mahkum olduğu iddia edilmiştir. Çünkü insanların

[128] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 19.
[129] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 52.
[130] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 42-43.
[131] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 54.

sınırlı zeka, akıl ve kabiliyetlerinin insana ait problemleri çözmesi mümkün değildir:

> *"…Her yeni teori eskisini hükümsüz bırakıyor, dolayısı ile eski bilgi malzemesine bağlı felsefeler de aşılmış oluyor…İnsan düşünce tarihi birbiriyle çelişen, çatışan sayısız ilmi ve felsefi teorilerle, akımlarla doludur. Hiç birisi tek başına kainat, hadiseler ve insan hakkında kesin bilgilere sahip değildirler. Hiçbir felsefi akım sürekli kalmamıştır. Sonra gelen öncekini yıkmış ve kendisinin doğruyu savunduğunu söylemiştir."*[132]

2.2.4.2.1.Kapitalizm

Ali Bulaç, ÇKD'de çağının Müslümanlarının ilk hesaplaşması gereken ideoloji olarak kapitalizmi işaret etmektedir. Çünkü ona göre Türkiye kapitalist bir toplumdur ve Müslümanlara ilk düşmanlığı kapitalistler başlatmıştır.[133] Batılılaşma İslam toplumu için öncelikle kapitalistleşmeyi içermektedir.[134] İki yüz seneden beri Müslümanların fikir ve inanç hürriyetlerini kısıtlayan, belini kıran, bugünkü sefalet ve zulmü doğuran ideoloji kapitalizmdir ve Osmanlının parçalanmasına sebep olan da, Müslümanları korkuttukları komünizm değil aynı ideolojidir:

> *"Biz Müslümanları, komünizm tehlikesi ile korkutuyor, mesaimizi işgal ediyorlar…Osmanlıyı komünizm değil, kapitalizm parçaladı, bizi batıya komünizm değil kapitalizm uşak etti ve komünizm kendiliğinden değil kapitalizmin bağrından çıktı. Biz Müslümanlar olarak, evrensel, sınıfsız, milletlerin, ırkların, dillerin ve coğrafyaların üstünde, her türlü sömürüyü tanımayan bir düzen kavgasını veriyoruz. Bu sıkıntılı ve zalim çağ, bizi tanımak zorundadır."*[135]

Bulaç'a göre *faiz* ile birlikte kapitalizmi ortaya çıkaran en önemli etkenler *sömürgecilik* ve *köle ticareti* ve kültürel faktör olarak *homo-economicus*[136] telakkisidir. Bulaç için ilk ve son amacı *servet* ve *iktidar* olan kapitalizm, egemen bir sistem konumuna yükseldikten sonra sikke, para ve

---

[132] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 107.
[133] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 198.
[134] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 209.
[135] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 246-247.
[136] Homo-economicus, İktisadi İnsan anlamına gelmektedir.

sermaye putlaştırılmış ve tanrı mevkiine çıkarılmıştır.[137] İslam'ı temel referans noktası olarak ele alan Bulaç için kapitalizm öncelikle bu açıdan mücadele edilmesi gereken bir ideolojidir. Çünkü İslam bu kavramların tümüne kesin bir şekilde karşıdır. Bulaç'a göre kapitalizmin doğuşunun temelinde Avrupalıların, Müslümanlardan öğrendiği teknik bilgiyi kullanarak, sömürgeci bir ihtirasla gerçekleştirdikleri deniz aşırı seyahatlerde işledikleri toplu cinayetler yatmaktadır:

> *"Kapitalizmin harcı Afrikalı zencilerin, Amerikalı Kızılderililerin ve Asyalı insanların masum kanlarıyla yoğrulmuştur. Kapitalizm ve teknolojik uygarlık, sömürülen, yağma edilen ve katledilen dünya halklarının omuzlarında yükselmektedir."* [138]

Bulaç, dünyanın başına gelen bütün belaların, yoksullukların hatta Afrika'daki açlık tehlikesinin ve geri kalmışlığın gerisinde kapitalizmin yaptığı tahribatın yattığını ileri sürmektedir. Yazar, Batılı olmayan toplumlarda kapitalizmi egemen kılmanın maskesi olarak ise *çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak* sloganının kullanıldığını iddia etmektedir. Zira 1950'lerin Türkiye'sinde Adnan Menderes açık bir biçimde Türkiye'yi *Küçük Amerika*[139] yapmaya azmettiklerini ifade etmekte bir beis görmemiştir. Burada Amerika, çağdaş uygarlık düzeyinin en somut ölçüsü ve ileri örneği olarak ele alınmaktadır. Bulaç ise Amerika başta olmak üzere, kapitalist ülkelerde her şeyin hiç de iç açıcı olmadığını düşünmektedir :

> *"Uygarlıklarının doruğunda olan modern toplumlar sonun başlangıcını yaşıyorlar. Çağdaş uygarlık büyüsüne damgasını vuran kapitalist toplumlar ve onların birer türevi olan diğer toplumlar, çözümü ufukta görünmeyen bir insanlık sorunu ile karşı karşıyadırlar."*[140]

Diğer taraftan kapitalist toplumlarda ekonomik açıdan da tablonun sanılanın aksine olumlu olmadığı savı, *kapitalizmin beşiği İngiltere'nin Avrupa*

[137] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 26.
[138] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 28.
[139] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 30.
[140] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 41.

ülkelerinin üç büyük fakir ülkesinden biri olduğu ve *Kaliforniya'da dokuz milyon işsiz olduğu* gibi istatistiki verilerle desteklenmektedir.[141]

Bulaç, kapitalizmin felsefesinde hümanizm söylemini barındırsa da, insani bir sistem olmadığı düşüncesindedir. Ona göre kar, üretim ve pazara dayalı kapitalist mekanizma insanı yutmuş ve sıradan bir parça haline getirmiştir. [142]Toplumu bireye ezdiren kapitalist sistemde binlerce insan üretir ve yerine ikame edilmesi mümkün olmayacak şekilde hırsla ve hızla tüketilir. Bulaç'a göre bu kısır döngü bir gün insanın felaketi olacaktır.

Bulaç, kapitalizmin özel mülkiyet kavramı açısından eleştirisini yaparken Karl Marks'a katılmaktadır:

> *"…teorik olarak beş bin insanın ortak çabasıyla üretilen servetin bir kişinin özel ve mutlak mülkiyetinde olması adaletsizlikten başka bir şey değil.*[143]

Bulaç, tam bir sömürü ve zulüm düzeni olarak suçladığı Kapitalizmi, sefalet, açlık ve bunalımla özdeş tutmuş, çok yakında olmasa bile[144] bu sistemin er ya da geç yıkılacağını iddia etmiştir. Bulaç' göre kafir fakat adil bir yönetim yaşayabilir ama inançlı da olsa zalim bir yönetim asla uzun yaşayamaz. Gelişmiş bütün kapitalist ülkeleri gerçekte emperyalist olarak tanımlayan Bulaç, Batının kapitalizm eliyle üçüncü dünya ülkelerini *ekonomik, siyasi ve kültürel olarak uşak* haline getirdiğini öne sürmektedir. Bulaç bu siyasi ve ekonomik sistemlerin yok edilmesi için ise misyonu bu sistemlerden en fazla etkilenen İslam toplumlarına yüklemiştir. Ona göre, her alanda tam bir bağımsızlığa kavuşmuş İslam toplumlarının kapitalist ve komünist emperyalizmi topraklarından kovmaları bu ideolojilerin sonunu getirecektir.[145]

Bulaç'ın, varlığını sınıf çelişkisine borçlu olduğunu iddia ettiği kapitalizmin geleceğine ilişkin öngörüsü, Batı'nın Doğu üzerindeki sömürü ve

---

[141] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 39.
[142] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 38.
[143] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 38.
[144] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 29. Bulaç, Marx'ın kapitalizmin kısa zaman içinde yıkılacağını iddia etse de gelişmelerin bunu doğrulamadığını ifade etmektedir.
[145] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 42.

tahakkümü bittiğinde, kapitalist toplumlardaki sınıflar arasındaki farkların belirginleşeceği ve çatışmaların baş göstereceği yönündedir:

> *"Üçüncü dünyada ve İslam dünyasında eğer bir gün yeni sömürgeciliğe, modernizme ve emperyalizme karşı özgürlük ve bağımsızlık savaşları başarıya ulaşırsa, Batı'ya akan kaynaklar da kesilecek, ardından Batı'nın kendisi sınıflar savaşıyla tekrar boğuşacaktır."* [146]

İbn Haldun'un yaklaşımından hareketle Batı medeniyetinin yaşlılık belirtileri gösterdiğini, siyaset, ekonomi, kültür, sanat, felsefe ve günlük hayatın kalite kaybına uğradığını ileri süren Bulaç'a göre, yorulan Batı medeniyetinin yanlış bir çıkış noktası seçtiği için kurtuluş yolunu bulamayacaktır. Ona göre Batılı insan kendi eliyle yaptığı eserinin, yani makinenin kurbanıdır.[147]

2.2.4.2.2.Marksizm-Bilimsel Sosyalizm

Ali Bulaç'a göre, *marksizm* çoğu zaman *komünizm* ile aynı anlama gelse de aslında komünizm marksizmin toplum projesidir. Marks'ın, kapitalist toplum düzenine karşı bir reaksiyon tasarım olarak ortaya koyduğu komünizm, 1840'a kadar üretim araçlarını kamu mülkü haline getiren toplum devrimi iken, 1840 sonrası dönemde kapitalist toplumu zorla devirmek için ihtilalci eyleme dönüşmüştür.[148]Bulaç, sınırsız, sınıfsız, mülkiyetsiz ve devletsiz bir toplumu hayal eden komünizmin mücadelesinde yenilgiye uğradığını, burjuvanın kökleşip üretim araçlarının devletin mülkiyetine geçtiğini ve sonunda devlet kapitalizminin doğmasına kaynaklık ettiği iddiasındadır. Yazara göre, marksizm de bir Batılılaşmadır ve sınıf çelişkilerini, zulmü, sömürüyü ve emperyalizmi yok edemeyişinin tek sebebi Batı kültür ve düşüncesinin bir ürünü olmasıdır.[149]

---

[146] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 31.
[147] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 55.
[148] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 63.
[149] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 76.

Bulaç komünist sistemin en temel insani hürriyetleri ve hakları kısıtlayan baskıcı bir düzen olduğunu savunmaktadır. Bu tezini desteklemek için, devrim sonrası 70 yıllık bir dönemde, Çarlık döneminde *Dostoyevski, Gorki, Puşkin, Tolstoy* ve *Şolohov* gibi edebiyat devleri çıkaran Sovyetlerin ciddi bir sanatçı ve edebiyatçı yetiştirememesini kanıt olarak göstermektedir.[150]

Marksizmin dine ilişkin tavrını ise *inkarcılık* olarak değerlendiren Bulaç için marksizmin bir türevi olan materyalist felsefe, Marks ve Engels'te son ifadesini bulan inkarcılıkla ilgili bir dizi unsurun bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Son tahlilde, Bulaç'a göre, Huberman itiraz etse de, sosyalizm Marks, Lenin ve Engels gibi temsilcilerinin yorumlarının hepsinde dine tüm kurumlarıyla karşı çıkmaktadır ve şeriat vaz etmesinden dolayı batıl bir dindir.[151]

Bulaç'ın değerlendirmelerinde, Marksist bir toplumda kadının ve ailenin değeri yoktur. Aile kurumuna yapısı gereği karşı olmak zorunda olan Marksizm için, *burjuvanın ortaklaşa kullandığı bir mal olan*[152] kadının görevi erkeğin cinsel içgüdüsünü doyurmaktır.[153] Bu açıdan marksizmi oldukça sert bir biçimde eleştiren Bulaç, kadınların da erkekler gibi aynı ve eşit şartlar altında üretime katılmak zorunda oldukları sistemde, *emekçi erkeğin geçimini temin etmek için gerektiğinde kadınlarını patrona kullandırmak zorunda*[154] kaldığını iddia eder.

Bulaç, Marksizmin gerçek savunduğu teorilerle hiçbir yerde uygulama alanı bulamadığını, yirminci yüzyıl boyunca tanık olduğumuz komünist uygulamaların marksizmle hiçbir ilişkisinin olmadığını savunmaktadır. Bu durumu, sosyal gelişmelerin ve somut verilerin marksizmi yanlışlamasının belgesi olarak ortaya koymaktadır:

[150] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 78.
[151] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 86-87.
[152] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 90.
[153] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 93.
[154] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 90.

"Teorik açıdan konuya baktığımızda, dünyada bugüne kadar gözlenen hiçbir sosyalist ve komünist uygulamanın temelinde bilimsel ve tarihsel anlamıyla Marks'ın anladığı ve savunduğu teorilerin yatmadığını görürüz."[155]

Bulaç, komünizmin yanlış temeller üzerine kurulmuş bir baskı ve sömürü düzeni olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu düzen insan şeref ve haysiyetine, fıtratına ve gerçeğine aykırıdır. Değil sosyal adaleti sağlamak, sosyal adaletsizlikleri, insan kıyımı ve zindan hayatını devlet güçleriyle kanunlaştırmaktadır. Bulaç, bu iddiasına, devrim sırasında ve sonrasında komünist partilerin işlediği cinayetleri, Sovyetler Birliği, Arnavutluk, Macaristan, Çekoslovakya, Kamboçya ve Afganistan tecrübelerini örnek olarak göstermektedir.[156]

Sosyalizm hesabına bir ülkeye girenlerin asıl amacının çıkar ve sömürü saltanatı kurmak olduğunu savunan Bulaç, kapitalizm ve komünizmin birbirinin zıddı gibi gözükse de aynı sonuca hizmet ettiğini düşünmekte ve her ikisinin de *dünyayı nüfuz sahalarına ayırıp kendi aralarında paylaşıp sömürdükleri" için*[157] emperyalist olduklarını savunmaktadır:

"Sömürü konusunda anlaşamadıkları için iki büyük komünist ülke,[158] *işçi kardeşliği, hümanizma vb. sosyalist retoriği bir kenara bırakıp, birbirleriyle rekabete giriştiler. Artık sosyalizmin emperyalizme karşı bağımsızlık ve özgürlük kavgası verdiğini söylemek son derece safdillikti."*[159]

Bulaç'a göre, komünizmin bir sistem olarak çökmesi, kapitalizmin haklılığını göstermez; tam aksine kapitalizmin ne büyük bir hastalık olduğunu gösterir. Bulaç için her ikisi de Yunan ve Roma felsefelerinin ürünü olduğundan birbirinin doğumuna kaynaklık etmiştir. Bulaç, beklendiği üzere *her iki hastalığa karşı en iyi tedbir olarak* İslam'ı önermektedir.[160] Çünkü diğer bütün beşeri ideolojiler gibi sosyalizm de dünyaya ait bir ideolojidir ve başka bir sisteme tepki olarak ortaya çıkmıştır. İslam ise bütün zamanlarda İlahi

[155] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 65.
[156] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 74-75.
[157] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 105.
[158] Sovyetler Birliği ve Çin.
[159] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 105.
[160] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 75.

tebliğin ve kurtuluşun adıdır. Bir sınıfın ideolojisi değil bütün insanlığa ait evrensel değerler bütünüdür. Teslimiyettir

Bulaç, 70 yıllık bir uygulama sonunda özellikle Rusya ve Çin'de kapitalizmin fiili olarak uygulanmaya başlamasıyla doktriner Sosyalizm ve Marksizmin çöküşünü ilan etmiştir. Hatta Gorbaçov dönemini Batı'ya hayranlık duyan bir kuşağın temsilcisi olarak görmektedir.[161]

2.3.4.2.3.Faşizm

Ali Bulaç, çağdaş iktisadi sistemler tarihinde özel bir yeri hak etmese de özellikle Orta Avrupa'yı geniş çapta etkilediği için anlamak istediği *faşizm*i üç temel ilke ile tarif etmiştir. Ona göre faşizmin felsefesi, ırka dayanan *milliyetçilik;* uygulaması, bütün sosyal ve ekonomik hayata tek başına egemen *devletçilik*; dış politikası ise yayılmak ve hakim olmak için *savaş*tır.[162] Ona göre faşizmin gerçek amacı, *burjuvazinin hakim olduğu piyasayı kimseye kaptırmamak için milli sınırlar çizmek ve millet adına hakim sınıfın çıkarlarını diğer milletlere karşı korumak*[163]tan başka bir şey değildir.

Hitler'in nasyonal soyalizmini ekonomik karakteri itibariyle -korporatizm esasına dayanması dışında- gerçek anlamıyla *faşist* bulmayan Bulaç, faşizmin gerçek ifadesini İtalya'daki Musollini tatbikatında bulduğunu savunmaktadır. Faşist ideolojinin Bulaç'ı asıl ilgilendiren tarafı, Osmanlının parçalanmasında kullanılan en önemli enstrümanın,[164] "Osmanlı devletini yıkan ve İslam ümmetini milletlere dağıtıp bölen"[165] en önemli sebebin Batılı emperyalistlerin desteklediği *milliyetçilik* akımı olduğunu düşünmesidir:

> *"Daha önceleri 600 sene boyunca böle bir tartışma ve çekişme yokken Batı emperyalizmi gözünü Osmanlı'nın dört milyon metrekarelik zengin topraklarına*

[161] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 144-145.
[162] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 109.
[163] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 111.
[164] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 200.
[165] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 113.

dikince birdenbire sun'i olarak Araplar, Türkler, Kürtler birbirlerine düşman kesilmişlerdir."[166]

Bulaç, faşizmin, sınıf çelişkisini kabul etmediği ve bütün toplumsal sınıfları içine alan bir sistem hayal ettiği için demokrasiye karşı olduğu iddiasındadır. Ona göre hürriyete inanmadığı için liberalizmden kesin çizgilerle ayrılan faşizm, gelişen ve iktidara yaklaşan komünizme tepki olarak doğar. Bulaç bu noktada şu ilginç tespiti yapar:

"Komünizm, kapitalizmin doğurduğu bir tepki ise, faşizm de komünizmin doğurduğu bir tepkidir. Kapitalizmin anti-tezi komünizm, komünizmin anti-tezi faşizmdir. Bu en azından İtalya ve Almanya örneğinde öyledir."[167]

Faşizmin din konusundaki tutumunu *belirsiz* bulan Bulaç, her faşist hareketin dine ilişkin tavrının ülkeden ülkeye farklılık arz ettiğini ifade etmekle birlikte temelde dinin devletin kontrolünde ve devletin güçlenmesine yardımcı olmak görevinde konumlandırıldığını savunmaktadır.[168]

İslam ırk temelli milliyetçiliğe karşı olduğu ve *millet* kavramını *ümmet* olarak tanımladığı için faşizme temelden karşı bir tutum takınan Bulaç için faşizmin bitmek tükenmek bilmez ihtirası diğer iki sistemle birlikte İkinci Dünya Savaşının en büyük sorumlularındandır.[169] Bulaç, faşizmi doğuran faktörler olarak *kapitalizmin sorumsuz tutumu ile komünizmin katı tavrı*nı[170] suçlamaktadır. Bulaç'a göre faşizm de diğer sistemler gibi Batı kültürünün bir ürünü olduğundan İslam tarihi, düşüncesi ve toplumuyla hiçbir akrabalığı yoktur. Ancak Batıdan monte edilen faşist eğilimlerin olduğu İslam toplumları vardır.

Bulaç'a göre, üç toplumsal düzenin de kaynağında, zulüm, adaletsizlik, sömürü ve yabancılaşma yattığından, belirli bir toplumun kültürünün ve tarihinin ürünü olan tün beşeri öğretiler gibi evreni kucaklayan bir barış, sevgi ve mutluluğu getiremez.[171] Bulaç, insanlığın beşeri bir karakter taşımayan,

---

[166] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 112.
[167] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 118.
[168] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 120.
[169] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 126.
[170] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 140.
[171] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 127.

insan ve toplum gerçeğini bütün boyutlarıyla hesaba katan ve *öbür alemden, hakikatin dünyasından sahici mesaj taşıyan ilahi tebliğin çerçevesini çizdiği*[172] yaşama tarzına ihtiyacı olduğunu savunmaktadır ve bu ona göre tevhid inancı yani İslam'dır. Başka eserlerinde de destekleyeceği üzere Bulaç için yegane tarihi sürekliliğe sahip toplumsal sistem ancak İslam dinidir. İslam teslimiyettir ve Allah'a teslimiyet, bütün modern kavram ve ideolojilerin doğal sonucu olan sömürüye, sınıflaşmaya ve yoksulluğu bir kader gibi telkin eden servet ve sermayeci sınıflara karşı bağımsızlığı öngörür. O'na göre tevhid inancı bağımsızlığın ilanıdır.[173]

2.2.4.2.4.Müslüman Birey İçin Bir Tuzak Olarak Çağdaş Kavramlar

Ali Bulaç, Müslüman bireyin günümüz toplumunda sosyal ve kültürel hayatında, Batılı kültürün kendi geleneğine ait olmayan yerleşik kavramlarıyla kuşatıldığını, ve faaliyet halindeki bu kurumların Müslümanın fıtratını bozup kirlettiğini, seçme özgürlüğünü kısıtladığını savunmaktadır. Ona göre, çağdaş Batılı kavramlar olarak uygarlık, çağdaşlaşma, modernizm laiklik, sanat, demokrasi, sosyalizm, İslam sosyalizmi, ahlakçılık, maneviyatçılık, mukaddesatçılık, tutuculuk, sağcılık, solculuk, özgürlük, feminizm, milliyetçilik, bilimsellik vb. kavramların görüntülerinin gerisinde İslam toplumlarının gelenek ve kültürüyle hiçbir ilişkisi olmayan yabancı felsefi anlamlar gizlemektedir.[174]

Bulaç'ın buradaki asıl sorunu ise, Müslümanların çoğunun bu kavramları İslam'dan bir parça bilmeleri ve bu kavramların hayatlarına, dünya görüşlerine yön vermesidir. Bulaç, Müslüman bireyi *düzenin öğrettiği din*[175] telakkisinden *gerçek İslam*'ı anlamaya, kendisine tamamen yabancı ve dini tahrif etmekten başka bir işe yaramayacak kavramlarla *hesaplaşmaya*[176] ve bu kirlerden temizlenmeye davet etmektedir. Yazar, *hakim olan her düzenin*

[172] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 129.
[173] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 145.
[174] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 136.
[175] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s.193.
[176] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 182.

tabanda bir güç ve destek aramak için kendisinin sözcülüğünü ettiği düşünceleri, sistemleri kendi halkına da takar ve onlara da mal etmek istediğini[177] savunur. Bulaç bu tezini desteklemek için Türkiye'deki Müslümanlara *sağcı* dendiği bir dönemde Lübnan'daki Müslümanlara *solcu* denmesini örnek vermektedir. Çünkü Bulaç'a göre egemen sistemler, *dini bir amaca hizmet etmek için kullanmakta*[178], her düzen yaşamak için muhtaç olduğu dini ve mensuplarını dilediği şekilde dizayn etmektedir. Müslüman dinin araçsallaştırılmasına dönük bu tuzağa düşmemeli ve basiretli davranmalıdır:

> *"Halkı din adına aldatmanın başka yolu da, ya temelde İslami olan kavramları bozmak ve onları başka amaçlara yarayabilecek anlamda ve kimlikte kullanmak ya da İslam'la gerçekte uzaktan yakından ilgisi olmayan yeni yeni kavramları İslam'ın malıymış gibi göstermek."*[179]

Bulaç Batılıların ve Batıcıların *muhafazakarlık, sağcılık, maneviyatçılık, mukaddesatçılık, milliyetçilik* gibi kavramları, sistemli bir şekilde İslam'ı içinden iğdiş etmek için üretilmiş olduklarını savunur.[180] Düzenin bu tarif ve adlandırmalarına sert bir itiraz ortaya koyan Bulaç, Müslüman bireyin bu tarifleri kabul etikçe dinden uzaklaşacağını iddia etmektedir.[181] Çünkü İslamcı potansiyelin harekete geçmesinden endişe eden Batıcılar bu kavramları Müslümanlara mal ederek İslam'ın Allah ile kul arasındaki ibadetlere indirgenmesini sağlamak istemektedirler. Bulaç ise İslam'ı iktisadı, hukuku, ahlakı ve sosyal yapısı olan bütüncül bir sistem olarak tarif etmektedir.[182]

Bu açıdan özellikle *muhafazakarlık, sağcılık, milliyetçilik* gibi Müslüman bireyi nitelemek için monte edilmeye çalışılan kavramları anlamanın önemli olduğunu düşünen Bulaç, *İslami hareket* kavramını netleştirmek ve diğer eklemlenmelerden ayrıştırma çabasındadır.

---

[177] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 202.
[178] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 136.
[179] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 140.
[180] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 140.
[181] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 199.
[182] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 198.

2.2.4.2.5.Muhafazakarlık, Sağcılık ve Milliyetçilik

Bu bölümde, ilerde geniş bir biçimde ele alacağımız Bulaç'ın *muhafazakarlık* algısına ÇKD özelinde değinmeye çalışacağız. Bulaç, özellikle 1970 sonrası dönemde Müslümanları belirli bir maksatla niteleklerini iddia ettiği *muhafazakarlık* kavramıyla başından beri sorunludur. Asıl tehlikeli bulduğu nokta ise Müslüman bireyin bu adı kabul etmiş olmasıdır. Bulaç'ın bu noktada sorusu şudur: *Bugünkü şartlar altında Müslüman kime karşı, kimin adına, neyi muhafaza edebilir? Örneğin Türkiye'deki Batıcı, laik, demokratik ve kapitalist düzenin mi koruyucusudur?*[183] Bulaç'a göre *muhafazakarlık* statükoculuk ise *Cahiliye düzenini sosyo-ekonomik ve kültürel anlamda yerle bir etmiş olan*[184] İslam Peygamberi en büyük statüko devrimini yapmıştır. Bu anlamda İslam asla muhafazakar olamaz.

Ona göre düzen Müslümanları bu kavramla adlandırıp komünizm tehlikesine karşı düzenin muhafızlığını yapmakta kullanmıştır. Yoksa Kuran'ın isimlendirdiği müslümanı gerçekte kimse isimlendiremez. Bulaç'a göre Kuran'da *muhafaza etmek* kavramı daha çok *ırzın, neslin, canın, malın ve toplum hayatının korunması*[185] anlamında kullanmıştır ki, bu da kesinlikle *tutuculuk* ve *statükoculuk* demek değildir.

Bulaç'a göre tıpkı *muhafazakarlık* kavramı gibi *sağcılık* da İslam toplumunda kültürel alandaki Batı etkisinin yoğunlaşmasına paralel olarak kullanılmaya başlanmıştır. 1950'lere kadar siyasal ve kültürel literatürde *üfürükçü, muskacı, mutaassıb, gerici, cahil*[186] olarak yer alan Müslümanlar 1950 sonrası bu kez de yükselen *sol*a karşı düzenin koruyuculuğunu yapmak için *sağcı* olarak tarif edilmeye başlanmıştır.

Bulaç *sağcılık*ı, *yanıltan, saptıran, şuh ve kaypak*[187] bir kavram olarak nitelendirmekte ve İslami duyarlılığa sahip kitlelerin bu şekilde

[183] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 199.
[184] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 200.
[185] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 141.
[186] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 145.
[187] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 202.

adlandırılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Nitekim Bulaç için, Müslüman bireyin en önemli ölçüsü Kur'an da bu kavramın geçtiği yerlerde *sağcılık* değil *sağ ehli* anlamında kullanmıştır. İslam Peygamberinin hayatında ise *sağ* ve *sol* kavramları sembolik bir anlam taşımaktadır.[188]

İslam'ı *ırkların, milletlerin, dillerin, renklerin ve coğrafi bölgelerin üstünde evrensel bir din* olarak tarif eden Bulaç'a göre *milliyetçilik* kavramı Batı emperyalizminin İslam ümmetini parçalamak için kullandığı en etkili silahtır. Kuran'ın *Muhakkak ki inananlar kardeştir*[189] ayetinden hareketle *millet*i *ümmet* ve *aynı din* olarak anlayan Bulaç *milliyetçilik* karşısında net bir karşı tutum takınır:

> *"Biz milliyetçi değil ümmetçiyiz. Ümmete inanırız. Bizim dinimizden olmayan bizim milletimizden ve ümmetimizden de değildir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Batıcı-milliyetçilere karşı bizim atalarımız ümmet adına savaştı. Biz şimdi kalkmış onların savunduklarına cephe almışız. Ve düşmanlarımızın fikirlerini benimsemişiz."*[190]

2.2.4.2.6.Sınıfsız Bir Toplum Olarak Türkiye'de İslam Ahlakı

İslam ahlakının ancak kurulu bir İslam toplum düzeninde canlılık ve yaşama hakkı kazanabileceğini savunan Bulaç, gizli ve açık bir biçimde Batılı toplum kılığına giren ve giderek sınıflaşan İslam toplumları gibi Türkiye'de de insanlara İslam ahlakını telkin etmenin onları çıkmaza sürüklemekten başka bir işe yaramadığı iddiasındadır:

> *"…Türkiye'de bu ahlaki itirazlar yanlış kalkış noktalarından yürütülmek isteniyor. Batıdan ithal edilen teknik gelişmeler ve bunların doğurduğu sorunlar karşısında sözgelimi İslam ahlakının kendi başına ve ahlaki alanla sınırlı bir yaklaşımla karşı koyması imkansızdır."*[191]

Bulaç burada aslında bütün kurumlarıyla uygulanabilen bir İslami düzen tasavvur etmektedir. Çünkü İslam ahlakı –bizim bu tanımdan

[188] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 150-151.
[189] Hucurat Suresi, 10. Ayet.
[190] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 201.
[191] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 153.

anladığımız üzere- gerçek anlamda İslam devletinde yaşanabilir. Hatta Kitabın beşinci baskısında sonradan çıkarılacak bölümde İslam devleti kavramı kullanılmaktadır:

> *"İslam elbette ahlak sahibi kimselerin yetişmesine çok önem verir…Ancak bu İslam devletinin egemen olduğu İslam toplumunda mümkündür. İslam'ın sosyo-ekonomik bir düzen olarak uygulanmadığı bir toplumda, fert bütün samimi ve iyi niyetine rağmen gerçekte İslam ahlakını yaşayabilir mi?"*[192]

Bulaç'a göre, ahlaklı bir ekonominin olduğu sınıfsız bir toplum ahlaki davranışları ile çıkarcı ve sömürücü ekonominin sınıflı toplumundaki ahlaki davranışlar arasında uzaktan yakından bir ilgi yoktur. Bulaç, modernizme ancak vahye dayalı toplumcu bir düzenin ahlakının karşı koyabileceğini savunur.[193] Bulaç toplumun ahlaki yapısının onarılması sorununa ekonomik sistem açısından yaklaşmakta ve sadece eleştiren ama bütün kurumları ile bu İslami sınıfsız toplumu kurma çabası açısından eylem içinde olmayan Müslüman bireyi de azarlamaktadır:

> *"Bu bakımdan ortaya çıkan sapmaları, ahlaki çöküntü ve dejenerasyonu İslam'dan fetva alarak tamire kalkışmak en azından büyük yanlışlık ve haksızlıktır. Hiç kimse kapitalist ilişkilerin hakim olduğu bir toplumda insanları, İslam ahlakını yitirdikleri için İslam dini adına yargılayamaz. İslam'ı özünden ve bir bütünlük içinde kavrayanlar birtakım kurumlara saldırmaktan, ahlak ve maneviyat safsatalarından artık vazgeçmelidir."*[194]

Laiklik meselesini, geniş bir biçimde işleyeceğimiz ileriki bölüme havale etmekle birlikte, bir toplumsal düzen hayali içinde olan ÇKD için sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle ÇKD, İslam dininden, çağın sorunlarına karşı koyabilecek bir ideoloji üretme çabasındadır. Kendi geleneğinden ve tarihinden beslenen, çağının ortaya çıkardığı kültürel ve ideolojik kirlerden arınmış saf, aktivist ve vakur bir Müslüman kimlik inşa etmeyi düşlemektedir. Bu mücadeleyi üstlenecek bireyleri, öncelikle modernleşmenin ortaya çıkardığı çağdaş

---

[192] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 208.
[193] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 153.
[194] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 161.

kavramları tanımaya, görünümlerinin arkasında yatan gizli felsefe ve niyeti anlamaya ve hesaplaşmaya çağırmaktadır. Nitekim Bulaç'a göre bütün Batı kaynaklı modern kavram, nosyon ve akımların ortak amacı Müslümanı kişiliksizliğe ve kimliksizliğe mahkum etmek, zihinlerini uyuşturarak sahip olduğu eylemci potansiyelin açığa çıkmasını engellemektir.

Bundan dolayı Müslüman birey kendine tamamen yabancı ve bir tuzak olarak üretilen çağdaş kavramlarla nitelendirilmeyi kesinlikle kabul etmemeli, Batının kültür havzasında gelişen ideolojilerin manipülasyonuna gelmemelidir. Bulaç bu modern kavramları eleştirirken temel referans çerçevesi olarak Kur'an ve İslam Peygamberinin uygulamalarını baz almaktadır.

Bulaç sonraki bölümde ele alacağımız üzere bazı düşünceleri dönüşecek olsa da ÇKD'de müslümanın sırf bireysel ahlakla toplumsal hayatta varlığını mümkün kılamayacağını iddia ederek aslında İslam dinini bütün ünite ve kurumlarıyla yaşamaya imkan verecek toplumsal bir düzenin yani İslam devletinin hayalini kurmaktadır. Fakat İslam'ın Asr-ı Saadet pratiğinden hareketle önerdiği çözümlerin çoğu bizce simgesel düzeyde kalmaktadır.

2.2.5.İki Versiyon Arasındaki Farklılıklar

Bu bölümde ÇKD'nin 1980 yılında *Düşünce Yayınları*'ndan çıkan beşinci baskısı ile 2007 yılında *İz yayınları* arasında çıkan yirminci baskısı arasındaki farkları incelemeye çalışacağız. İki baskı arasındaki farkın, çıkarma, ekleme ve değiştirmelerin ortaya konmasını, Ali Bulaç'ın düşüncelerindeki seyrin ve rafine olma sürecinin anlaşılması bakımından zihin açıcı olacağını düşünmekteyiz. Karşılaştırmalı inceleme *Değiştirilen Bölümler ve Kelimeler*, *Çıkarılan Bölümler ve Kelimeler* ve *Eklenen Bölümler ve Kelimeler* olarak üç ana başlık altında ortaya konulacaktır.

2.2.5.1.Değiştirilen Bölümler ve Kelimeler

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, ÇKD'nin ilk baskısında konuşan Bulaç'ın söyleminde öteki ile konuşmaya ve diyaloğa tamamen kapalı bir duruş sezilirken başka bir akla ihtiyacı olmayan iddialı ve kurgu peşinde bir tavır söz konusudur. Nitekim, entelektüel anlamda olgunlaşma döneminde *diyalog, ortak akıl, birlikte yaşama, empati* gibi argümanları çokça kullanacak olan Bulaç, ilk baskısı 352 sayfa olan ÇKD'yi gözden geçirilmiş son baskısında bir hayli incelterek 238 sayfaya düşürecektir. Bunun anlamı bizce entelektüel olarak olgunlaşma ve rafine olmaktır. İlk baskıda daha net, kısa, sert, çatışmacı, reddiyeci hüküm cümleleri dikkat çekerken, sonraki versiyonda cümleler daha uzun, yuvarlaklaştırılmış, "efradını cami ağyarını mani" olma çabasındadır.

Örneğin önceki baskıda (Bundan sonra ÖB olarak anılacaktır) "…Hayatın anlamı ***kalmadı***…"[195] cümlesi, sonraki baskıda (Bundan sonra SB olarak anılacaktır) "…Hayat giderek anlamını kaybediyor ***sanki***…"[196] cümlesine dönüşmüştür.[197] Diğer örnekler aşağıdaki gibidir:

> *ÖB: "Dünya insanlarının içinde bulunduğu bu bunalımlı çağı anlamak **zorundayız**."*[198] *SB:"İnsan soyunun yaşamakta olduğu bu bunalımlı çağın nasıl ortaya çıktığını araştırıp **anlamakta yarar var**."*[199]
>
> *ÖB: "…bu onun **vahy ile oluşan** Müslüman kişiliğine yakışmaz."*[200] *SB: "…bu onun **doğru ve adil** Müslüman kişiliğine yakışmaz."*[201]
>
> *ÖB: "Teorik açıdan konuya yaklaşırsak dünyada hiçbir komünist hareketin temelinde ilmi ve tarihi anlamıyla Marks'ın anladığı ve savunduğu teorinin yatmadığını göreceğiz. Belki bu ilmi verilerin ve sosyal gelişmelerin marksizmi çürüğe çıkardığının en güzel belgesidir."*[202] *SB: "Sosyalist üretim ilişkisi içinde yer alan hiçbir toplumun gerçekte Marksist teorinin kendisine bağlı olmadığı yolunda yaygın görüşler var."*

---

[195] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 15.
[196] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 11.
[197] Cümlenin anlam derecesini değiştirdiği düşünülen kelimeler İtalik olarak yazılmıştır.
[198] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 15.
[199] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 11.
[200] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 16.
[201] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 11.
[202] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 80.

Bulaç, ÖB'de sık sık, taraf olarak konumlayan bir ifade olarak "*Biz Müslümanlar*" tarifini kullanırken SB'de ise, bu tabirin yerini kendisini daha nesnel bir biçimde *Müslümanlar*, *Bütün bir İslam dünyası* gibi tarifler almıştır. Örneğin;

> *ÖB: "**Biz Müslümanlar** sürekli bir biçimde…"*[203] *SB: "**Bütün bir İslam dünyası ve Müslümanlar** sürekli bir biçimde…"*[204]
>
> *ÖB: "…**bir Müslüman olarak bizim** tartışma alanımız bu noktadan sonra başlar."*[205] *SB: "…**Bir Müslüman** da başlangıçta kendini kavramın bu geniş ve kapsayıcı alanına göre gözden geçirmeli."*[206]
>
> *ÖB: "…sürekli bir biçimde **batı emperyalizminin kültür uşakları yahut İslam düşmanı akımların sözcüleri** tarafından 'çağdışı' olarak tarif edilmek istenmişizdir."*[207]
>
> *SB: "…sürekli bir biçimde, **başka kültürlerin varlığına tahammülü olmayan Batılılar ve Batıcılar** tarafından 'çağdışı' olarak tanımlanıyor."*[208]

ÖB'de *hesaplaşma* kavramı seçildiği halde SB'de *yakından tanımak, anlamak* gibi kavramlar seçilmiştir.

> *ÖB: "Ben önce bu 'çağdışı'lık kavramıyla **hesaplaşmayı** gerekli görüyorum."*[209] *SB: "Önce bu 'çağdaşlık' kavramını **yakından tanımak** gerekir."*[210]
>
> *ÖB: "…Üretici bir kafayı Batılı insan **çoktan kaybetmiştir**."*[211] *SB: "…Batılı insan kesin olarak zihni ve kültürel üreticilik yeteneğini **kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır**."*[212]
>
> *ÖB: "…**müstemlekecilik** ancak maddi çıkar, hırs ve doymazlıkla açıklanabilir." SB: "…**sömürgecilik** ancak maddi çıkar, hırs ve doymazlıkla açıklanabilir.* [213]

---

[203] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 16.
[204] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 12.
[205] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 18.
[206] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 13.
[207] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 16.
[208] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 11.
[209] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 17.
[210] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, 20. Baskı, s. 12.
[211] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 39.
[212] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 34.
[213] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 120.

*ÖB: "…Bugün bütün dünyayı kapitalist ve komünist emperyalistler **talan etmekte**, sömürmektedir."*[214] *SB: "…İkinci Büyük Savaş'tan sonra dünyayı kapitalist ve komünist emperyalistler nüfuz sahalarına ayırıp, **kendi aralarında paylaşmakta**, sömürmekteydiler."*[215]

*ÖB: "…İşte Avrupa düşüncesinden kaynaklanan **üç canavar sistem**: kapitalizm, komünizm ve faşizm."*[216] *SB: "…İşte Avrupa düşüncesinin bir türevi olan **üç Batılı sistem**: kapitalizm, komünizm, faşizm."*[217]

ÖB'de, tasavvur edilen toplumsal kurguyu tarif etmek için çok sık kullanıldığı halde SB'de hiç yer verilmeyen bir başka kavramlaştırma ise *vahyi medeniyet*tir:

*ÖB: "…**vahyi medeniyet**in egemen olmadığı her toplumda…"*[218] *SB: "…tarih içinde ve bir çok toplumlarda…"*[219]

*ÖB: "Bir **fuhuş** devleti kuran Amazonlar da…"*[220] *SB: "Bir **kadın** devleti kuran Amazonlar da…"*[221]

2.2.5.2.Çıkarılan Bölümler ve Kelimeler

ÖB'de yer aldığı halde SB'de yer almayan 165-172 sayfaları arasındaki bölüm dönemin Bulaç söylemini kavramak için önemli veriler içermektedir. Örnek olması açısından aşağıda bazı cümlelere yer verilmiştir:

*"Osmanlı ülkesini ve büyük İslam ümmetini Batı emperyalizmi yıkmıştır. Hiçbir hümanist akım Müslümanlara bu acıyı unutturamayacak, yüreklerini saran **intikam** duygularını öldüremeyecektir."*

"Dünyada bugün kavga halinde olan bütün bağımsızlık hareketlerinin de gerisinde Rus, Çin veya Amerikan emperyalizmi yatmaktadır."

---

[214] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 136.
[215] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 105.
[216] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 165.
[217] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 126.
[218] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 60.
[219] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 50.
[220] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 61.
[221] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 50.

*"Müslümanlar bir gün **baş kaldırı**rsa bütün iç **madrabaz**lara ve dış sömürücü güçlere karşı baş kaldıracaktır. Hatta Müslümanların **kavga**sı başlamıştır bile."*

*"Bugün emperyalizm sömürülen ülkelerin **yerli ajan**ları, **uşak**ları yahut **satılmış**ları tarafından korunmaktadır. Bu uşaklar çoğu zaman yönetici, aydın ve bürokratik mekanizmaların başlarını tutmaktadır."*

"…İslam'dan söz etmek çağdışı kalmaya ve lanetlenmeye yeter bir sebeptir."

*"…hatta namusumuzu kapitalistlere **peşkeş** çektik. Bağımsızlığımızı, **şeref** ve **haysiyeti**mizi emperyalizmin kuvvet sembolü ve güvencesi NATO'ya emanet ettik."*

*"**Zalim bir düzen**i, adaletsiz, sömürücü ve yapısında kanlı sınıf kavgalarını taşıyan bir sistemi ülkemize getirip, aynasal, sosyal ve hukuk devletinin üzerine zorla, baskı ve inatla giydirdik.*

*"Rus ve Çin emperyalizmine kapılarımızı açmaya, **namus, şeref, haysiyet** ve toprak zenginliklerimizi, alın terimizi bu iki canavardan birine ikram etmeye çalışıyoruz."*

*"Biz zavallı halk, inancına bağlı insanlar, gerçek emekçiler, faizden, sömürüden nefret edenler, bugün de kapitalistlerin gözünde gerici, mürteci, yobaz, ham softa, komünistlerin gözünde faşist, sermayenin uşağı ve Amerikan emperyalizminin koruyucusuyuz. 200 senedir fikrimize karşı kavga veren, **İslam'a baş kaldıran bağilerin zulmü** altındayız."*

*"…Esasında bizim **savaşımız** direkt kapitalizm ve komünizmledir."*

*"…Zannediyoruz ki karşımızdaki adam sağcı, solcu, milliyetçi, ilerici, batıcı, terakkiperver fakat iyi niyetli biri. Gerekirse ikna olacak ve kavga bitecek. Hayır bütün bu kavramlarla kendilerini tarif edenler, bilerek veya bilmeyerek, isteyerek veya istemeyerek Allah'ın dinine karşıdır, İslam'la savaş halindedir ve dış güçlerin, yani **emperyalizmin uşağı**dır. Biz ise kimsenin köleliğini kabul etmiyoruz."*

*ÖB: "İslam toplumunun yaklaşık 300 senedir başlayan genel gerileyişinden beri özellikle bu son dönemlerde İslam'ın soylu sesini dile getiren ve **kavgasını veren** büyük fikir ve hareket adamları çıkmıştır." SB: "İslam toplumunun yaklaşık 300 yıldır süren genel gerileyişinden sonra, özellikle bu son dönemlerde **İslam'ın kurtarıcı mesajını duyuran** büyük düşünce ve eylem adamları çıkmıştır."*

*ÖB: "Çağdaş olmak demek, bu çağın içinde var olan **zulüm düzenlerinden birinin sözcülüğünü yapmak** veya yaşamaktır."*[222] *SB: "Çağdaş olmak demek, bu çağda*

[222] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 18.

*var olan düzenlerden **birinin temel felsefesini benimsemek, zihni ve duygusal olarak gerekli kıldıklarını paylaşmak**, en önemlisi pratiğini yaşamaktır."*[223]

Görüldüğü gibi dönemin İslamcı söyleminin sıkça kullandığı kavramlar olan *kültür uşakları, kavga, İslam düşmanı* gibi kelimeler çıkarılmıştır.

*ÖB: "…Hala Yunan putperestliğini, Roma **ahlaksızlığını** ve çağdaş hastalıkları erişilmesi gereken yüce hedefler mi bileceğiz? Niçin bütün bu düzenlerle **hesaplaşmıyoruz**?...Bize yaratıcının halifeliği, yeryüzündeki temsilciliği ve sözcülüğü verilmişken niçin **hayvanlardan daha aşağı rezil bir hayat**ı sürdürmekte ısrar ediyoruz?"*[224]

*ÖB: "…Hatta Türkiye gibi bir ülkede siyasi adamların ve Batıcı-Laik aydınların hedefleri yalnız bu düzeye varmak değil, aynı zamanda bu düzeyin üzerine çıkmaktır. Bu gibi **kişiliksiz, öz kültür ve değerlerinden yoksun, bağımlı aydınlar**ın kalbinde hep ya bir Amerika, ya bir İngiltere, ya bir Fransa, ya da bir Almanya sevdası yatar."*[225]

*ÖB: "…Dün Türkiye, Orta-Doğu İslam ülkesi içinde **şerefli** bir yer işgal ederken bugün Avrupa'nın **açık pazar**ı ve **kuyruğu** olması elem verici bir meseledir."*[226]

*ÖB: "…Özellikle Türkiye gibi demokratik parlamenter rejimleri temel prensip edinmiş bir ülkede yönetimde para babaları ve toprak ağalarının geniş çapta etkileri vardır.…O zaman bu imkanlara sahip olmayanlar onların **köleleridir**."*[227]

*ÖB: "…Hakim sınıfın giderek politik ve ekonomik hayatta rahat bir koltuğa oturması, onu zaman zaman tembelliğe rehavete hatta **aptallığa** bile sürüklemiştir."*[228]

ÖB: "Zaten Kuran'a göre düşünmesini bilmeyen ve öğrenmesini bilmeyen kimseler ve bütün, fikri, ideolojik, felsefi veya edebi akımlar bu zavallılığın içinde değil midir? Bu hükmümüz materyalizm için de, İdealizm için de geçerlidir."[229]

*ÖB: " Batı kapitalizmi bu aşamalardan geçerek emperyalizme dönüşmüş, **koca Osmanlı Devleti Batı'nın kurbanı olmuştur.**"*[230]

---

[223] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 14.
[224] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 23.
[225] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 36.
[226] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 37.
[227] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 38.
[228] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, 5. Baskı, s. 39. (SB'de "aptallığa" kelimesi çıkarılmıştır.)
[229] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 101.
[230] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 121.

ÖB: "…Bir de bunlara Amerika ile Avrupa-AET emperyalizmi katılınca emperyalist olmayan ülkelerin vay hallerine…"[231]

Daha önce de belirtildiği üzere, ÖB'de dil ve üslup –özellikle seçilen kelimeler bakımından- akademik bir metinden ziyade, bir siyasi liderin ülkü birliği yaptığı dava arkadaşlarından oluşan heyecanlı kalabalığı galeyana davet eden ve aksiyona hazırlayan hamasi nutkunu andırmaktadır. SB'de ise daha akdemik, nesnel bir dil ve mutedil olma çabası sezilmektedir. Bu tespit, İslamcı söylemin evrilen üslubunu takip etmek açısından kayda değerdir:

*ÖB: "…İslam'ın hiçbir şekilde egemen olmadığı ve **tekmelerle kovulduğu** ülkemizde İslam ve tarih düşmanlığını yaygınlaştırma politikası artık tamamen iflas etmiş ve **madrabazların pislikleri** su yüzüne çıkmıştır."*[232]

ÖB: "…Kapitalizm tam bir zulüm ve sömürü düzenidir. Sefalet, açlık ve bunalım onunla özdeştir. Kafir fakat adil bir yönetim yaşayabilir ama inançlı da olsa zalim bir düzen asla uzun yaşayamaz."[233]

*ÖB: "Bu, bozulmuş, çürümüş ve kokuşmuş uygarlığın dışında yeni bir dünya ve uygarlık kurmak isteyen **soylu Müslüman kavgacılar**, bu inanılmaz derecede hasta ve müzmin toplumların çelişkilerini, çıkmazlarını, ve nasıl bir ölüme, kaçınılmaz bir çöküşe gittiklerini **çağdaş uygarlık düzeyi yutturmacası**yla kitlelerin zihinlerini çelen ve beyinlerini çelen **aldatıcıları**n, **madrabazları**n yüzlerine bir **şamar** gibi indirmelidir."*[234]

ÖB: "Bütün Batı çöküş eşiğine gelmiştir. Roma'nın başına gelenler Batı'nın da başına gelecektir"[235]

*ÖB: "…Halbuki **sinsi** politika da tutmamış ve dindar Rus halkı komünist partinin tutumuna karşı sert tepkiler gösterince bu sefer Lenin döneminde yüzbinlerce insan öldürülmüştür…"*[236]

SB: "Yeni Sovyet kuşağı mutsuz ve tam bir başıboşluk içindedir.Allah'a inanmanın ve O'na bağlanmanın zevkinden mahrumdur. …Komünizm için sevgi, saygı boş laflar olup kendileri dışında olanlarla sürekli ve bitmez bir savaş halindedirler. …Nasıl ki çağdaş Batı medeniyeti, bütün dünya insanlarının kanını içerek serpilip gelişmişse;

---

[231] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 136.
[232] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 46.
[233] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 47.
[234] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 49.
[235] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 65.
[236] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 112. ("*sinsi*" kelimesi çıkarılmıştır.)

nasıl ki Amerika, zavallı yerlilerin cesetleri üzerinde yükselmişse, aynı şekilse bugünkü bütün komünist rejimler ve toplumlar da yüzbinlerce masum insanın kanlarını akıtarak, en vahşi ve acımasız yöntemleri kullanarak kurulmuşlardır."[237]

ÖB'de yer alan kesinlik ifade eden kelimeler yerine SB'de sık sık daha iddiasız duran *belki* kelimesi tercih edilmiştir.

ÖB:"…*O halde sonuç olarak* şunu diyebiliriz…" SB: "…*Belki* şu denebilir…"

2.2.5.3.Eklenen Bölümler

SB'de ÖB sonrası dünyada yaşanan gelişmeleri konu alan bölümler de eklenmiştir. Örneğin 1976 yılındaki ilk baskının tıpkıbasımı olan ÖB'de – henüz gerçekleşmediği için- İran devrimi ile ilgili hiçbir veri yoktur.

SB: "İslam'ı temel alan İran İslam devrimini –henüz bütün İslami kurumları ve maddi verileriyle kendini gerçekleştirecek süreci tamamlayamadığı için- dışarıda tutuyoruz."[238]

SB'ye Bulaç'ın daha sonra çıkacak olan *Din ve Modernizm* ve *Nuh'un Gemisine Binmek* eserlerinden bir bölüm eklenmiştir:

SB: " Batılı olmayan toplumların aydınlarına göre çağdaş olmak demek, Batılı hayat tarzının gerekli kıldığı ve temeli saydığı bilim ve tekniği edinmek ve özümlemek demektir. ...İşte bu safhada İslam, bilinci yeniden ayaklandıran bir hareket olarak gündeme geliyor."[239]

SB'de aydın yerine daha çok *entelektüel* kavramı tercih edilirken ÖB'de *entelektüel* kelimesi neredeyse hiç kullanılmamıştır.

Özel mülkiyet karşıtlığı noktasında Marks'a katıldığı bölüm ÖB'de yer almazken SB'ye eklenmiştir. Oysa ÖB'de Marks'ı onayladığı hiçbir örnek yer almamaktadır:

---

[237] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 113.
[238] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 15.
[239] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 19.

"İnsani ve adil olmayan kapitalizmde temel mülkiyet ilişkisi Marks'ın sorunu bütün çıplaklığıyla ortaya koyduğu günden bu yana değişmedi…"[240]

ÖB'de ilgi çeken bir nokta da *modern* ve *modernleşme* kavramlarının hiç tercih edilmemesi, daha çok *çağdaşlaşma*, *uygarlaşma* kavramlarıyla konuşulmasıdır. Bu durum Ali Bulaç'ın şahsında dönemin İslamcı aydınının henüz bu kavramlarla sıcak bir ilişki kuramadığına bir örnek olarak gösterilebilir. Çünkü SB'de hemen her cümlede *modern, modernite* ve *modernleşme* kavramlarına yer verilmiştir:

ÖB: "…ve bunun ismine de uygarlaşma, çağdaşlaşma diyor."[241] *SB: "…ve bunun ismine de uygarlaşma, çağdaşlaşma,* ***modernleşme*** *diyor. "*[242]

Kavramlarla ilgili tartışmaların yapıldığı bazı bölümlere sonradan referans olarak bazı Batılı düşünürler de eklenmiştir:

SB: "…Bu kriz ***Rene Guenon*** *gibi radikal eleştirmenlerden izlenmedikçe bütün boyutlaryla kavranamaz."*[243]

ÖB'de ***Komünist*** *Ülkelerin Dış Politikası*"[244] şeklinde yer alan başlık, SB'de ***Marksist*** *Ülkelerin Dış Politikası ve* ***Doğu Bloku'nun Çözülmesi***[245] şeklinde değiştirilmiştir. SB'de kapitalizmin ahlaki boyutunun tartışıldığı bölüme örnek olarak Japon romancı *Yasunarey Kavabata*'nın *Karlar Ülkesi* romanından bir alıntı,[246] Boşnak lider *Aliya İzzetbegoviç*'in *isyan toplumu*[247] kavramlaştırması, 1992 Körfez savaşı örneği,[248] *Nokta Dergisi'*nde yayınlanan bir okuma parçası,[249] Gorbaçov Rusyası ve 1980 Polonya tecrübeleri[250] gibi sonradan yaşanan gelişmeler komünist ideolojinin yenilgiye

[240] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 38.
[241] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 50.
[242] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 43.
[243] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 41.
[244] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 5. Baskı, s. 120.
[245] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 94. (ÖB basıldığında Doğu Bloku henüz çözülmemişti.)
[246] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 47.
[247] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 48.
[248] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 58.
[249] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 60-62.
[250] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 88.

uğradığı tezi desteklenmek için de Sovyetler Birliği, Arnavutluk, Çekoslovakya, Macaristan ve Kamboçya tecrübeleri[251] eklenmiştir.

SB'ye sonradan monte edilen bölümlerden biri de, Sovyet Rusya'nın emperyalizme karşı tavrının iç yüzünün, 1979'da Afganistan'ı işgal etmesiyle su yüzüne çıktığını iddia ettiği metindir.[252] Aynı zamanda 27 Mart 1988 tarihli *Nokta Dergisi*'nde yayınlanan *Dünya Komünizminin Kalesi SSCB'den İnsan Manzaraları*[253] adlı okuma parçası da eklenmiştir. Bunun anlamı belki de ÖB'de ortaya konan öngörülerin zaman içinde haklı çıktığını kanıtlamaktır.

Son tahlilde, modern toplumun bütün teorilerine açıkça meydan okuyan bu çalışma İslamcı kuşaklar için bir dönem baş ucu kaynağı olmuştur. Bulaç bu çalışmasında çağının hakim ideolojilerine karşı İslam'dan bir ideoloji çıkarmanın, Batılı ve sol fikir hareketlerine cevap olabilecek teorik bir çerçeve inşa etmenin sancısını çekmektedir. Anlamacı bir tutumdan ziyade Müslüman duyarlılığı oluşturmaya çalışan eser kendine özgü bir siyasal düşünce sistemi kurma çabasını taşımaktadır.

İki versiyonun karşılaştırmalı incelemesi ise bize gerek Bulaç gerekse İslamcı söylemdeki çatışmacı retorikten anlamacı ve marjinallik endişesi taşıyan bir çizgiye doğru olgunlaşmayı da işaretlemektedir. İleriki bölümde daha sonra geniş bir şekilde değinileceği üzere, iki versiyon arasındaki en temel farklardan biri, Bulaç'ın devlete sahip olmayı nihai amaç edinen söyleminin SB'de devletten ziyade bireyi ve toplumu dönüştürmeyi önemser hale gelmesidir. Çünkü SB 2007 yılında yayına hazırlanmıştır ve Bulaç'ın *Aksiyon Dergisi*'ne verdiği röportajda *İslami hareket devleti ele geçirmek zorunda değil*[254] açıklamasının üzerinden yaklaşık dokuz yıl geçmiştir. Türkiye'de İslamcı söylemin geleceği açısından milat anlamını taşıyan bu açıklamadan sonra Bulaç'ın siyaset ve devletten öte insana, kültüre, sanata vs. odaklanan yaklaşımı bütün eserlerinde kendisini hissettirecektir.

[251] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 75.
[252] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 105.
[253] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 106-108.
[254] Ali Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, *Aksiyon Dergisi,* 7-13 Kasım 1988, s. 28.

Bulaç erken dönem eserlerinde, hilafet sonrası *İslam'ın önerdiği siyasal sistem nedir?* tartışmalarının hararetle devam ettiği yıllarda, İslam'ın ancak bütün birimleriyle İslami bir devlet sistemi içinde yaşanabileceğini öne sürer. Bahsi geçen dönemden sonra ise *İslam Devleti* kavramının ciddi bir paradoks olduğunu ifade etmeye başlayan Bulaç, Müslüman bireyin kendine ait olmayan sistem içinde, onunla bütünleşmeden ve ahlaki ilkelerinden vazgeçmeden de kendini gerçekleştirebileceği vurgusunu öne çıkarmaya başlamıştır. Nitekim O'na göre kendisi kalarak toplumu içten fethetmek gerçek Müslümanın izleyeceği yoldur. Zaten Peygamber de bu yolu takip ederek içinde bulunduğu toplumu dönüştürmüştür.

Bulaç'ın bu anlamda yaşadığı köklü değişime, ÖB'de olmadığı halde SB'ye eklediği bir bölüm, verilebilecek en isabetli örneklerden biridir. Bu bölümde yazar, önceki duruşunun aksine Peygamberin Mekke ve Medine'de yüce ahlaki ilkelerden hiçbir taviz vermeden şartların gerekli kıldığı şekilde nasıl yaşadığını Batılı toplumsal düzen içinde yaşayan Müslüman bireye model olarak göstermektedir:

> *"Buna rağmen İslam'ın hayat verici öğretisini acılı insanların düşünce ve vicdanlarına sunma sorumluluğunu duyan insanlar, kapitalist ahlakın içinde yer almaksızın, hem sıhhatli örnekler ortaya koyabilirler, hem de meşru geçimlerinin yollarını temin etmenin yollarını araştırıp geliştirebilirler. …Genelde kitleler için söz konusu olan Müslümanlar için de geçerlidir; yani kapitalist gibi kazanıp Müslüman gibi yaşanmaz. Ve fakat hayat içten fethedilebilir, alternatif yaşama biçimleri geliştirilebilir."*[255]

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere -tabir mümkünse- yeni Bulaç, özellikle 28 Şubat sonrası dönemde İslami hareketin artık iktidarı en tepeden ele geçirmektense iktidar dilini *aşağıda* kurmasının hayatiyetine dikkat çekmektedir. *İktidarı aşağıda kurmak ise,* Müslümanların ilimde, kültürde, sanatta vs. kendileriyle ve zamanlarıyla hesaplaşmaları ve İslam'ı bir ideolojiden ziyade bir yaşama biçimi ve medeniyet projesi olarak algılamaları demektir.

[255] Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* 20. Baskı, s. 161.

Bulaç'ın düşüncelerindeki bu kırılmanın en önemli sebepleri ise dışta İran İslam Devrimi ve Pakistan İslam Devleti deneyimlerinin başarısızlığı, içte ise İslamcıların *Refah Partisi* iktidarı sonrası *Yusuf Kaplan*'ın ifadesiyle *kolaycı, ucuzcu, hazırlopçu, sığ, popülist, köksüz* tavırlar sergilemesi ve 28 Şubat'ta İslamcı siyasetin verdiği başarısız sınavdır. 28 Şubat sonrası dönemin Bulaç için ifade ettiği anlamlardan biri de, başından beri siyasetle arasındaki mesafeyi özenle korumaya çaba göstermiş olan Fethullah Gülen ve O'nun düşünceleriyle daha yakından tanışmaya başlamış olmasıdır. Ayrı bir çalışmanın konusu olan bu tanışıklığın Bulaç'taki karşılığı ise *diyalog, empati, ötekini anlama* gibi kavramların daha önemli olmaya başlamasıdır.

Türkiye'deki İslamcı söylemin kurucu isimlerinden biri olarak Bulaç'taki bu değişim ise, her ne kadar ÖB ile aynı çalışma olsa da SB'de açık biçimde hissedilen bir üslup değişikliğine sebep olmuştur. Bulaç'ın *düşünce tashihi* olarak açıklayacağı bu değişim, her ne kadar yazarın tutarsızlık suçlamasına maruz kalmasına neden olsa da *değişmenin sürekliliği* ilkesi bu durumu meşrulaştırabilir.

2.2.6.Yerel İslamcılıktan Epistemolojik Kopuş veya Ümmetçi Söylemin Entelektüel Tasarımı: Düşünce Dergisi

Ali Bulaç ismi, entelektüel camiada 1970'li yılların sonlarından itibaren *Nurettin Topçu* önderliğinde çıkan *Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi*'nde yayımlanan yazılarıyla görünmeye başlamıştır. O dönem için İslamcı düşüncenin en önemli entelektüel damarı sayılabilecek derginin benimsediği çizgi ise daha Türk Müslümanlığı merkezli bir duruşu benimsemiştir. İslamcı telakkisinde Milliyetçi tonlara karşı hep soğuk baksa da bu dönem için bu yaklaşımını çok fazla öne çıkarmamış olan Bulaç'ın *Hareket Dergisi* serüveni kesintilerle birlikte 1976 yılına kadar devam etmiştir.

1976 yılında bir grup arkadaşı ile birlikte *Düşünce* dergisini kuran Bulaç için düşünce üretme yolculuğunda da yeni bir dönem başlamıştır. Artık kendini ifade etme bakımından daha özgürdür. Bu özgürlük O'nun İslamcı

düşünceyi daha ümmetçi bir eksende açıkça ortaya koymasına da zemin hazırlamıştır. Buna örnek olarak, o güne kadar Türkiye'de İslamcı çevreler de dahil yayın hayatında çok alışık olmadığımız şekilde derginin bazı sayılarının girişinde İslamcılığın daha evrensel boyuttaki temsilcilerinden *Seyyid Kutub*'tan alıntıların başyazı gibi sunulması verilebilir.[256] Bu örnekler, özellikle *Hareket* dergisi döneminde enternasyonal anlamda İslamcı aydın ve önderlerin pek yer bulamadığı düşünülürse, İslamcılığın milliyetçi ve muhafazakar motiflerden arınmaya ve daha uluslar arası bir boyut kazanmaya başladığı anlamına gelebilir. Hatta *Hareket Dergisi* geleneği, her ne kadar içinden gelinen bir mektep olmasından kaynaklı hürmet muhafaza edilse de, daha sonra Düşünce dergisindeki farklı yazılarda *bilimsellik hastalığı*na maruz kaldığı ve Anadolu dışındaki Müslümanların dertleriyle yeterince dertlenilmediği noktasında açıkça eleştirilmiştir.[257] Müslümanların sorunlarına daha küresel bir ölçekten bakmak açısından incelersek, sözgelimi derginin Mayıs 1978 sayısında Ali Bulaç'ın yazdığı başyazının başlığı *Ortadoğu'da Katliam*'dır.[258] Toplam sekiz sayfalık haber-yorum yazısı, Filistin, Mısır ve Filipinler'deki İslamcı hareketlerin faaliyetlerinden haberler vermekte ve bundan hareketle Türkiye'ye özgü sonuçlar çıkarmaya çalışmaktadır.

Ekim 1978'de yayın hayatına zorunlu olarak ara veren dergi Haziran 1979'da çıkan yeni sayısında İran İslam Devrimi'ni konu almış ve Bulaç'ın başyazısında öykünerek anlatılan devrim, *insanlık tarihinin önemli bir dönüm noktası* olarak nitelendirilmiştir:

> *"…Devrim tam bir halk hareketi olarak başlamış, bütün halk kesimlerini İslam inancı, ve düşüncesi etrafında örgütleyerek Şah'ın emperyalizme dayalı monarşisini yerle bir ettikten başka, hakim ekonomilere sahip bilumum siyasal süper güçleri karşısına alarak çağdaş İslam'ın ne denli radikal ve soylu mücadele örneklerini ortaya koyabileceğini somut ve çarpıcı bir biçimde göstermiştir. İnanıyoruz ki İran İslam Devrimi, yalnızca İslam tarihinin değil fakat insanlık tarihinin de önemli bir dönüm*

[256] *Düşünce Dergisi*, Mayıs 1978, s. 4.
[257] Hüseyin Besli, Düşünce Gözüyle Dergiler, s.47-48.
[258] Başyazı, Ortadoğu'da Katliam, *Düşünce Dergisi*, s. 5.

noktası olacaktır ve gelecek kuşaklar devrimi anlamak için yoğun çalışmalara gireceklerdir."[259]

Bu satırlardan yola çıkarak, bugünkü Ali Bulaç için çok gerilerde kaldığını söyleyebileceğimiz bu düşünceler, o günün Bulaç'ı ve İslamcı düşünceyi temsil edenlerin, Türkiye için de uygulanabilecek bir model olarak İran İslam Devrimi'ni coşkuyla karşıladığını söylememize olanak verebilir. Bu tablodan da anlaşılacağı üzere Bulaç ve o günün İslamcıları için İslami mücadele yöntemi bütün kurumlarıyla bir İslam devleti talep etmektedir. Sözgelimi *M. Beşir Eryarsoy*'un *İslam Devleti'nin Unsur ve Fonksiyonları*[260] başlıklı yazı dizisi ve *Süleyman Kalkan*'ın *Al-Bayan*'dan çevirisini yaptığı *İran Mücadelesinin Tahlili* başlıklı çalışması, dergi serisindeki İslam Devleti'ni konu alan çalışmalardan sadece iki örnektir. Zira bu dönemin İslamcı endişelerle kaleme alınan metinlerinde, bugünün İslamcılarının kullanmaktan özellikle imtina ettiği *İslam Devleti* kavramının oldukça sık ve rahat bir biçimde kullanıldığı göze çarpar. Hatta özel bir anlam ifade etmesi bakımından olsa gerek yazılardaki İslam Devleti ifadeleri genellikle büyük harflerle yazılmıştır[261]:

"…Çünkü İSLAM DEVLETİ'nde insanların kendi inançlarından ve düşüncelerinden ötürü –ki eğer başlangıcından beri Müslüman değillerse- yargılanamaz. Kur'an İslam toplumunun bireylerine inanç özgürlüğünü bir hak olarak tanımıştır."[262]

Aynı şekilde Bulaç'ın yayın yönetmenliğini yaptığı aynı adı taşıyan *Düşünce Yayınları* arasında çıkan bir çok kitap dönemin İslamcı düşüncesini domine eden en etkili kitapların basıldığı bir düşünce enstitüsü gibidir. Basılan eserlerin ortak özelliği ise bir *İslam Devleti* idealini açıkça gözler önüne serecek şekilde İslami bir toplum düzeninin kavramsal ve kurumsal açıdan altyapısını hazırlama çabası taşımalarıdır. O kadar iddialı çalışmalara imza atılmaktadır ki, yayınlanan eserler arasında bazıları basımın hemen ardından toplatılmaktadır. Sözgelimi, *Düşünce* dergisinde tanıtımları da

[259] Başyazı, İran İslam Devrimi, *Düşünce Dergisi*, Haziran 1979, s.3.
[260] M. Beşir Eryarsoy, İslam Devleti'nin Unsur ve Fonksiyonları, *Düşünce Dergisi*, s. 28.
[261] Başyazı, Afgan İslam Mücadelesinin Tahlili, *Düşünce Dergisi*, Ekim 1979, s. 3.
[262] Başyazı, İran'daki İdamlar Üzerine, *Düşünce Dergisi*, Temmuz 1979, s.4.

yapılan[263] *Ahmet Ağırakça*'nın *İslami Devlet Düzeni* isimli eseri piyasaya çıktıktan kısa süre sonra toplatma kararı çıkmıştır.

Yine dönemin *Düşünce Yayınları* arasından çıkan kitapların tamamına yakını *İslam Devleti* kurgusunun ünitelerine dönük çalışmalar içermektedir. Örneğin, *Abdülkerim Zeydan*'ın *İslam'da Ferd ve Devlet* ve *Mehmed Kerim*'in *İran İslam Devrimi* gibi çalışmalarının basımı ve dağıtımı yanında, İslamcı ideolojinin evrensel ölçekteki önder isimleri *Ayetullah Humeyni*'nin *İslam Fıkhında Devlet*, *Muhammed Esed*'in *İslam'da Yönetim Biçimi* ve *Mevdudi*'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim* gibi eserlerinin gerek tercümeleri gerekse basım ve dağıtımları Türkiye'de *Düşünce Yayınları* tarafından gerçekleştirilmektedir. Ortadoğu ve farklı ülkelerdeki İslamcı hareketlerle hissi bir bağ oluşturma hedefi de güden bu çalışmalara verilecek en ilginç örneklerden biri de Afganistan'ın İslamcı direniş örgütü lideri *Gülbeddin Hikmetyar'*ın bir kitabının da çevirisinin yapılarak yayımlanmasıdır. *Ali Şeriati, Seyyid Kutub* ve *Hasan el-Benna*'nın eserlerinin ise zaten her zaman *Düşünce* kitaplığının üst raflarında yerleri ayrılmıştır. Aynı şekilde derginin ücret karşılığı değil, İslam'a hizmet düşüncesiyle tanıtımını yaptığı, İran Devrimi'nin ana unsurlarını anlatan çalışmalar *Çağın Olayı* ana spot ve başlıkları altında verilmektedir.[264]

Bir İslam Devleti tasavvuru söz konusu ise tabii ki tasarımın ekonomik kurumlarına dönük projelerin olması da gerekecektir. Bu bağlamda dergide işlenen ağırlıklı tartışma iktisadi düzen açısından *zekat*ın rolüne ilişkindir. İslami bir düzen kurgusu için öncelikle her bakımdan hazır bir teorik çerçevenin de inşa edilmesi gerekir. Aynı zamanda böyle bir misyon da üstlenmiş olan derginin, ekonomik model olarak önerdiği sistemleri konu alan metinlere; *Ali Bulaç*'ın *Olağanüstü Şartlarda Yeni Vergiler Konusu*[265], *Ekonomide Zekat Kurumunun Önemi*[266] ve *Zekatın Ekonomiye Katkısı*[267] ile

[263] *Düşünce Dergisi*, Eylül 1979, Arka kapak.
[264] *Düşünce Dergisi*, Ağustos 1979, s. 50.
[265] Ali Bulaç, Olağanüstü Şartlarda Yeni Vergiler Konusu, *Düşünce Dergisi*, Ağustos-Eylül 1978, s. 33.
[266] Ali Bulaç, Ekonomide Zekat Kurumunun Önemi, *Düşünce Dergisi*, Mayıs 1978, s. 13.
[267] Ali Bulaç, Zekatın Ekonomiye Katkısı, *Düşünce Dergisi*,Haziran-Temmuz 1978, s.23.

Fatih Selim'in *İslam'ın İlk Dönemlerinde Uygulanan Ekonomi Politikası*[268] gibi makaleleri birer örnek olarak verilebilir.

Sonradan İslamcı entelektüellerin de vazgeçtiği gibi, geçen yıllar Bulaç'ın, *bu devrimin Müslümanlar hatta insanlık için dönüm noktası olduğu* öngörüsünü doğrulamamıştır. Nitekim devrimden çok kısa bir zaman sonra Bulaç İran'daki uygulamaları ve katliamları sert bir dille eleştirecektir[269]

Yine derginin Temmuz 1979 sayısının konusu ise bir başka Türkiye dışı İslamcı hareket olarak *Afganistan İslam Cemiyeti*'dir. Afganistan'daki çatışmalar ise *Afganistan İslam Kurtuluş Savaşı* olarak isimlendirilmiştir. Bu sayıda da diğerleri gibi Lübnan'dan Amerika'ya kadar Müslümanların yaşadığı problemlerle yakından ilgilenilmektedir.[270]

Eylül 1979 sayısında ise, Ali Bulaç'ın yazısının başlığı *Filistin Sorununu Nasıl Anlıyoruz?* şeklindedir. Yazıda, düşüncelerini incelerken çokça karşımıza çıkacağı üzere, bu evrensel ölçekteki soruna *İslami bir açıdan bakma*[271]yı önerir. Bulaç daha sonra bu yaklaşımını *kendi terimleriyle düşünmek* biçiminde güncelleyecektir. Bulaç Filistin'deki sorun üzerinden İslamcı söylem açısından anti-milliyetçi bir perspektif ortaya koymakta ümmetçi bir söylem kurgulamaktadır. *Filistin Kurtuluş Örgütü* ve *Yaser Arafat*'ı ulusalcı söyleminden dolayı eleştirmekte ve bu durumun çağdaş Batı kaynaklı bir yorumun sonucu olduğunu dile getirmektedir.[272] Bulaç'ın bu itirazının temel nedeni, belli bir coğrafya ve milli sınırlara hapsedilmesine razı olmadığı İslamcılık tasavvurunun, Batılı aldatmaca olan *ulusalcılık* tuzağına düşmesi endişesidir. Çünkü Bulaç için, anti-ümmetçi ve ulusal içeriğe sahip bütün hareketler İslam dışıdır ve İslamcı kaygılar yalnız ümmetçi bir karakter taşımalıdır:

> *"Eğer başından beri Filistin direnme hareketi İslam davasının vazgeçilmez bir parçası olarak ortaya konulmuş olsaydı, hiç kimsenin kuşkusu olmasın, uluslar arası*

[268] Fatih Selim, İslam'ın İlk Dönemlerinde Uygulanan Ekonomi Politikası, *Düşünce Dergisi*, Eylül 1979, s. 30.
[269] Başyazı, İran'daki İdamlar Üzerine, s.3.
[270] Haber-Yorum, *Düşünce Dergisi*, Temmuz 1979, s. 5-13.
[271] Ali Bulaç, Filistin Sorununu Nasıl Anlıyoruz?, *Düşünce Dergisi*, Eylül 1979, s. 3-16.
[272] Ali Bulaç, Filistin Sorununu Nasıl Anlıyoruz?, s. 11-12.

politik ve diplomatik düzeylerde bugün vardığı noktalardan çok daha ileri noktalara varacaktı." [273]

Bu dönemin İslamcı söyleminin kullandığı üslup ise son derece tahrik edici ve çatışmacı bir dozda olmakla birlikte *tağut, kıyam, müstekbir, müsta'zaf* gibi özellikle Ortadoğu coğrafyasındaki İslamcı hareketlerin jargonu dile hakimdir. Mesela dergideki bir kitap reklamının içeriği şöyledir: *Düşünce Yayınları'ndan Savaş Çağrısı, Çağdaş İslami mücadelesi içinde kıyamcı İslam kadını.*[274]

Dergide işlenen en dikkat çekici sorunlardan biri de ümmetçi tasavvurun bir gereği olarak İslamcıların bir imam/önder olarak halife özlemidir. Dergide yayımlanan farklı yazarların yazılarında İslam ümmetinin kendisine bakarak şekilleneceği bir imamın yokluğunun doğurduğu problemler ele alınmaktadır. *Hasan Can*'ın kaleme aldığı *İmamsız İslam Cemaati* yazısı bu tespite verilecek en isabetli örneklerden biridir. Bu kritiklerde İslam cemaatinin imam veya önder sorunu üzerinden İslami yönetim biçimi tartışmaları gündeme getirilmektedir:

"Yaşadıkları devrin siyasal güçlerini ellerinde bulunduranlardan bazılarının bütün baskı ve zulümlerine karşı hayatları pahasına, ilimlerinin gereğini söylemekten geri kalmamış büyük müctehid ve alimler, mü'minlerin "imam, halife, emir" nasbetmelerinin[275] *vacib olduğunu söylemişlerdir. Bu vacib, kelime anlamında olduğu kadar, ıstılahi anlamda da söz konusudur."*[276]

Dergide takip edilen tartışma alanlarından bir diğeri ise İslamcılığın sağ, muhafazakar, milliyetçi, mukaddesatçı gibi kavramlarla nitelendirilmesine karşı geliştirilen sert itirazlardır. Bulaç başta olmak yazarların çoğu, İslamcılığın bu kavramlardan ayrıştırılması ve kristalize edilmesine büyük önem atfetmişler ve düşünsel düzlemde bunun mücadelesini vermişlerdir. Çünkü Bulaç ve *Düşünce Dergisi* çizgisine göre bu kavramlar ve nitelemeler, komünist ve Siyonistlerin Müslümanların bütünlüğüne dönük bir oyunudur:

---

[273] Ali Bulaç, Filistin Sorununu Nasıl Anlıyoruz?, s. 15.
[274] *Düşünce Dergisi*, Eylül 1979, s. 47.
[275] Tayin etmek.
[276] Hasan Can, İmamsız İslam Cemaati, *Düşünce Dergisi*, Temmuz 1979, s. 43.

"…Türkiye'de mevcut ideolojik gruplar içinde İslamcı kesimi dışarıda bırakmak veya genel "sağ" kavramı içinde göstermeye çabalamak artık toplumsal olgularla bağdaşmamaktadır. …olaylar yine ideolojik olmaktan çok milletimizin bütünlüğüne göz dikmiş komünist ve Siyonist şebekelerin bir oyunudur. Müslüman Türk kavramının çokça kullanıldığı bu yorumlarda dinsiz-komünist fırtınaya karşı ülkenin bütünlüğünü korumak için solun dışındaki güçlerle işbirliği gerekmektedir.[277]

Son çözümde diyebiliriz ki, Düşünce dergisi tecrübesi, eksiklerine ve eleştirilecek onlarca tarafına rağmen Türk İslamcılığının dünya İslamcılığına katkıları bakımından önemli bir kilometre taşıdır. Dergide, küresel anlamda Müslüman toplumların problemleri ve İslamcı hareketlerin yaşadığı tecrübeler Türkiye'de ilk defa bu kadar üst bir tondan dile getirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda İslamcı düşüncenin içeriğindeki *Hareket Dergisi*'nden miras kalan millilik ve yerellikten de hissedilir bir uzaklaşma ya da kopuş izlenmektedir. Dolayısıyla *Düşünce Dergisi* 70'li yılların İslamcı düşüncesini ve Ali Bulaç'ı anlamak bakımından sağlıklı veriler barındıran bir deneyimdir.

İslamcı hareketin entelektüel anlamda en önemli uğrak noktalarından biri olan Düşünce dergisinin yazarlarının çoğunluğu ise ilerleyen dönemde siyaset, kültür ve düşünce yaşamında sıkça anılan ve kendine esaslı yerler edinmiş birer figür olacaktır. *Mehmet Bekaroğlu, Hüseyin Besli, İhsan Süreyya Sırma, Cumali Ünal Hasannebioğlu, Sedat Yenigün, Hüseyin Hatemi, Ahmet Ağırakça, Sait Şimşek, Beşir Eryarsoy, Selahattin Eş Çakırgil, Ali Kemal Temizer, Nejat Muallimoğlu, Abdurrahman Arslan* ve tabii *İsmet Özel* gibi isimlerin her biri, İslamcı düşünce yelpazesinin farklı dilimlerinde kendine özgü çizginin temsilcileri olarak temayüz edecektir.

2.2.7. Ali Bulaç'ta Türk Modernleşmesinin Taşıyıcı Unsuru Olarak Aydın Kategorisi

Ali Bulaç, eserlerinin neredeyse tamamında modernleşme karşısında yerli aydının savruluşunun acıklı öyküsünü resmeder. Üçüncü Dünya, İslam toplumları, dolayısıyla da Türk toplumunun aydının düçar olduğu iki hastalığı,

[277] Ali Bulaç, İslamcı Kesim, *Düşünce Dergisi,* Nisan 1978, s. 5-6.

bunalım ve *nihilizm* olarak tespit etmektedir. Kendine ve halkına nefret düzeyinde yabancılaşan aydının durumu Bulaç için ancak *feci bir dram* olarak ifade edilebilir.[278] Tanzimat'tan bu güne süregelen bir şekilde politik toplum üzerinde etkili olmaya çalışan "Türk aydını" Bulaç için *karmaşık* ve *çelişkili* bir konum arz etmektedir. Bu çelişkili durumun sebebini ise kendi kültürü ve halk kitleleri ile arasındaki kopuklukta aramaktadır:

> *"Bu elit aydın sınıf, Batı karşısındaki yenilgiyi kendi toplumu ve tarihi adına kabul ettiğini ilan ettikten sonra tek çıkar yolun, Batılı düşüncelerin kabulünde ve kendi toplumuna gerekirse aldatma ve baskıyla benimsetilmesinde görmüş, bu arada özünü, kültür dünyasını ve tüm zihin faaliyetlerini tümüyle Batı'ya çevirdiğinden, kendi kültürü, kendi tarihi, kendi değerleri üzerine kara bir çizgi çekmiştir."*[279]

Bulaç için gerek Tanzimat gerekse Cumhuriyet döneminde aydına verilen rol, bu kopukluğa rağmen *resmi ideolojiyi halk kitlelerine benimsetmek*tir.[280] O'na göre aydın, Tanzimat, İttihat Terakki ve Cumhuriyet dönemlerinin her birinde modernleşme projesinin temel aktörüdür. Yazarın Türk aydınına ilişkin en temel eleştirisi ilmi yetersizliktir. O'na göre Türk aydını henüz gerçek bilgi ve kültür merdiveninin daha ilk basamağında bile değildir. Bulaç, Türk modernleşme projesinin ana unsuru olarak resmettiği on dokuzuncu yüzyıl Türk aydının, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da eğitim görüp yurda dönen gençlerle Batılı tarzda eğitim yapan okullardan mezun olan öğrencilerden teşekkül ettiğini tespit eder. Bu topluluk, yazar için resmi Batılılaşmanın taşıyıcı kolonu olan Batıcı aydın sınıfını oluşturmuştur.[281]

On dokuzuncu yüzyıl aydınını genel olarak *yıkılışı hızlandıran hain* olarak resmeden[282] Bulaç'ın modernleşme sürecinde Osmanlı aydının duruşuna yönelik sert eleştirilerinin temelinde, düşünce sistemini Batı'da var olan ekonomik ve teknik gelişmeye göre ayarlayan bir konumda olmasıdır. Bulaç'a göre bu dönemin aydını, edebiyatta naturalist, felsefede pozitivist,

---

[278] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 93-97.
[279] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 95.
[280] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 22-29.
[281] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 78.
[282][282] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 188.

inancında ise materyalisttir. Osmanlı toplumunda materyalizmin en büyük temsilcisini ise *Baha Tevfik* olarak işaret etmektedir. [283]

Bulaç, Batılılaşmış Türk aydınını eleştirirken söylemi o kadar serttir ki, Batı'dan ithal edilmiş saç ve giyim şekline bile tahammülü yoktur. O'nun için kimliksizleşmiş bu aydının varacağı son yer ancak *homoseksüellik* olabilir:

> *"…Darmadağınık saçları, keçi kuyruğunun doğal estetiğini dahi kazanamamış iğrenç bir sakal, pejmürde bir kıyafet, ağızda pipo ve ardı arkası kesilmeyen içki meclisleri…"*[284]

Bulaç, Tanzimat'tan itibaren Batı kaynaklı düşünce ve kültürün transferinde edebiyata ve bu alandaki aydınların rolüne dikkat çeker. Yazar, Türkiye'de ve İslam dünyasında edebiyatı bir taraftan, Batı kültürü, yaşama tarzı ve tüketim kalıplarının aktarıcılığını yapmaya, öte yandan tarihine ve halkına yabancılaşmış Batı hayranı bir avuç elit aydının bunalımlarını ve bir takım sapkın tatmin özlemlerini dile getirmeye yaradığını iddia eder. Zira Bulaç için bir edebiyatçının uluslar arası düzeyde bir ödül kazanması ancak İslami ya da yerli kültüre açıkça küfretmekle mümkündür.[285]

Bulaç, *Namık Kemal, Ziya Paşa, Recaizade Mahmut Ekrem, Tevfik Fikret* ve *Ziya Gökalp* gibi edebiyatçıları, gelecekte yeni yapının oluşmasında çok önemli roller oynayan Batı'dan Osmanlı'ya aktarılan görüşlerin taşıyıcılığını yapmakla eleştirir. *Ömer Seyfettin, Mehmet Emin Yurdakul, Halit Ziya Uşaklıgil, Halide Edip Adıvar, Refik Halit Karay* ve *Reşat Nuri Güntekin* gibi etkileri günümüze kadar devam eden edebiyatçıları İslami düşünme özellikleri açısından herhangi bir araştırmayı gerektirmeyecek kadar açıkça *olumsuz* ve *zayıf* bulur.[286] Sol düşüncenin değişmez romantiği *Nazım Hikmet* ve *Kemal Tahir*'i de bu gruba dahil eder.

Bulaç, modernleşmenin dominant bir unsuru olan *laik aydın*ın karşısına, yeni ve alternatif bir düşünceyi temsil edebilecek düzeye geldiğini iddia ettiği *İslamcı aydın* gerçeğini çıkarma çabası içindedir. Bulaç, *laik aydın*

[283] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 202-203.
[284] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 95.
[285] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 97.
[286] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 92.

olarak nitelediği zümreye, yıllarca yok sayılmanın verdiği bir ödeşme duygusuyla *Artık bizi kaale alın ve kabul edin* demektedir. Yazar, sözünü ettiği zümrenin kendi temsil ettiği aydınlar topluluğunu kabul etmemelerinin sebebini ise şöyle açıklamaktadır:

> "*Laik aydın politize edilmiş bir dünyanın kendisine sunduğu imkanları kullanarak kültürleştiği için, yukarıdan buyruk almayı reddederek zengin bir düşünce, kültür, sanat ve bilimsel bir birikime sırtını dayamış yeni bir olguyu kabul etmiyor.*"[287]

Bulaç sol aydını ise, varlık sebebinin aksine mevcut sisteme entegre olmakla suçlamaktadır. Nitekim Sol düşünce ve akımlar genelde yerleşik liberal kapitalizme bir alternatif olarak doğmuş olmalarına rağmen, bu düşünce ve akımlar içindeki aydınların çok önemli bir bölümünün sisteme dahil olarak kapitalizmin nimetlerinden sonuna kadar istifade ettiklerini iddia etmektedir.[288]

Bulaç, bütün entelektüel faaliyetini, sağın kültür, sanat, düşünce ve bilim üretme yeteneksizliği karşısında alternatif ve muhalif söylemleri derleyip bir araya getirmekten ibaret gördüğü sol aydını, sistemden sürekli *sus payı* isteyen, verilmediğinde sistemi *tekerine çomak sokmak*la tehdit eden bir *şantajcı* olarak niteler. Sistem direndiğinde ise sol aydının, *terör ve şiddet kışkırtıcılığı potansiyeli* taşıdığını iddia eder. Bulaç için Türk aydını zaten köklü bir *cuntacılık* geleneğinden beslenmektedir:

> "*…Yarın öbür gün, halkın yükselen itirazlarında bir artış görürlerse, bütün muhalif ve alternatif söylemleri bir kenara itip, herkesten daha çok askeri müdahalelere davetiye üstüne davetiye çıkaracaklardır.*"[289]

Ona göre *sağcı propagandist* olarak nitelediği sağ aydın ile ince ve rafine görünme telaşı içindeki sol aydın arasında artık hiçbir fark kalmamıştır. Çünkü ikisi de modernleşmenin rüzgarıyla var oluş sebeplerine zıt bir noktada konumlanmaya başlamışlar ve sığlaşmışlardır. Hatta Bulaç daha da ileri giderek Türk aydınını İsmet İnönü'den yaptığı bir alıntıyla *her zaman*

[287] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 28.
[288] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 28-29.
[289] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 29.

satın alınabilecek olmakla itham etmektedir: *Aydınlar mı, onlara kesenin ağzını açın, susarlar*.[290]

Bulaç, Türk aydınının bir sorununu da *İslam ve İslamcılar karşısında yaşadığı tedirginlik* olarak işaretlemektedir. Bulaç, Türk aydınının her dönem yaşadığı *İslamcılar devleti ele geçirirse bizim durumumuz ne olacak?* korkusunu gidermenin çok güç olduğunu vurgulamaktadır. Bunun sebebini ise *Kişi bilmediğinin düşmanıdır*[291] hadisine dayandırmaktadır. Çünkü İslam'ın hukuk yapısında ne tür olursa olsun, düşünceyi ve inancı yasaklayan hiçbir amir hüküm olmadığı gibi, Avrupa tarihinde rastlanan despotik uygulamalara İslam tarihinde yaşayan hiçbir toplum tanık olmamıştır.

Bulaç, aydınların bu konuya ilişkin kaygı ve korkularını gidermek ve onları ikna etmeye dönük ciddi bir çaba içindedir. Böyle bir korkunun yersiz olduğuna dair ikna çabalarını *İslam toplumunda aydınların hukuku* noktasında yoğunlaştırmaktadır. En temel dayanak noktası ise, *insanın doğuştan Allah'ın kendisine bağışladığı fikir ve inanç özgürlüğü hakkını devletin bile elinden alamayacağı* yönündeki İslam hukuku prensibidir:

> *"Bütün kadim kültürlerde var olan tevhidi ve yararlı unsurları ortaya çıkaran ve onlara yeni bir hayatiyet kazandıran İslamiyet, vahy temeline dayanan bir din olarak, insanın ve toplumun politik, kültürel, sosyal ve entelektüel alanlarda tam özgürleşmesini ve bağımsızlaşmasını amaçlar. Bundan dolayı her türlü kısıtlayıcı hüküm bu dinin doğasına aykırıdır. Herkes düşüncesini ve inancını özgürce ifade edebilir, kişisel, ailevi ve sosyal hayatında yaşama hakkına sahiptir."*[292]

Bulaç, İslam dininin düşünce özgürlüğüne verdiği önemi vurgularken dikkat çektiği nokta, İslam toplumunda tanrı tanımazlığa varan düşüncelerin bile ancak yine bilgi ve düşünce ile bertaraf edilebileceğini savunmaktadır. Bulaç bu tezini *Mufazzal İbn Ömer*'den alıntıladığı bir örnekle temellendirmektedir. Referansı, Mescid-i Nebevi'de peygamberin huzurunda Allah, vahiy ve kıyameti inkar eden tahrikkar konuşmalar yapan iki müşrikten rahatsız olan Mufazzal İbn Ömer'e İmam Cafer es-Sadık'ın söylediği

[290] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 26.
[291] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 34.
[292] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 32.

sözlerdir: *Ben seni, onlarla bir daha karşılaştığında onları susturacak düzeyde bilgiyle donatırım*.[293] Said Nursi ise bu yaklaşımı, *Medenilere galebe ikna iledir, icbar ile değil* sözüyle desteklemektedir.

Diğer taraftan Bulaç, İmam Gazali'nin yorumundan hareketle, İslam'ın güvence altına aldığı beş hak olarak anılan *din, can, mal, akıl ve nesil*[294] emniyetini, İslam'ın toplum tasarımında, düşünce ve inanç özgürlüğünün en büyük teminatı olarak göstermektedir. Bulaç için koruma altına alınan bu beş hak, İslam Hukuk felsefesinin en belirleyici göstergesi ve İslam hukuk sisteminin temelidir.

Bulaç, İslam dini ve Müslümanlar hakkında *bilmediğinin düşmanı* ve kulaktan dolma bilgilerden kaynaklanan önyargının mahkumu olmakla suçladığı Türk aydınını, *atın dişlerini sayma cesaretini göstermeye*[295] davet etmektedir. O'na göre "atın dişlerini saymak modernleşmenin ortaya çıkardığı bütün paradigmaları sorgulamaktır:

> *"Modern Batı toplumunun kutsanan her paradigması tartışmaya açılmalıdır. Teknoloji, modern bilim, bilimsel yöntem, pozitivizm, evrim kuramı, feminizm, ilerleme, kalkınma, gelişme, modernizm vb. daha bir sürü kavram ve konu."* [296]

Türk toplumunun geleneğinde kilise olmadığını savunan yazar, Batı'ya ait her kutsalı bir dogma olarak kabul eden aydını hakikati ifade eden rahibi kiliseden kovan papaza benzetmekte ve dine ve dindara karşı geliştirdiği önyargılı ve aşağılayıcı tutumu *bilimsel küstahlık* olarak nitelendirmektedir. Tıpkı Cemil Meriç gibi[297] Türk aydınının modernleşme ile birlikte zihni bağımsızlığını kaybettiğini ileri süren Bulaç'a göre, aydın bir an önce resmi ideolojinin toplumsal kesimlere kabul ettirme görevini reddetmezse kendini misyonerlikten kurtaramaz.

---

[293] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 32-33.
[294] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 33-34.
[295] Ali Bulaç, "Bir Aydın Sapması"nda, benzetme ile ilgili şu hikayeyi anlatır: Kilise papazları, kırk gün bir atın ağzında kaç diş var, diye kitapları karıştırmış durmuş. Bulamayınca genç bir rahip çıkıp "Efendim" demiş, "Kırk gün kitap karıştıracağınıza atın ağzını açıp dişlerini sayamaz mıydık?" diyecek olmuş, hemencecik aforoz edilip kiliseden kovulmuş. Çünkü kilise inancına göre kitapların yazmadığı bir şey hakikat olamaz, olmayan hakikat da araştırılamaz.
[296] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 38.
[297] Meriç, *Bu Ülke*, s. 154-159.

2.2.7.1.Türk Aydınının Hoyratça Kullandığı Bir Kavram: Sivil Toplum

Bulaç, Türk aydınının sivil toplum sorununa yaklaşımını çok *ucuzcu* ve *duyarsız* bulmaktadır. Yazar Batı'da aydınla sivil toplum arasındaki ilişkiyi sahici ve doğal bulurken Türk aydınının bu kavramı *etkili ve çekici bir söylem* olarak kullanmakla yetinmekte olduğunu ifade etmektedir.[298]

Bulaç, sivil toplumun modern dünyadaki yeni konumunu incelerken Locke, Marks ve Hegel'in görüşlerine karşılaştırmalı olarak başvurmakta, tartışmayı burjuva-devlet ilişkileri üzerinden yürütmektedir. Locke'un, *burjuvanın politik toplumu oluşturan iktidarla mücadelesi sonucu sivil toplumun gerçekleşeceği* öngörüsüne mesafeli duran Bulaç, devleti kutsayan Hegelyen felsefenin de, Marks'ın gelecek tasarımının da fiyasko ile sonuçlandığını iddia etmektedir. Nitekim bu felsefelerin günümüzde pratik bir karşılıkları kalmamıştır:

> *"Ne Hegel'in bütün çelişkileri aşan evrensel iradenin ve tarihin son sözü olan devlet kurulabilmiştir ne de sivil toplumu aşılacak bir alan gören Marks'ın proleteryası devrim yapabilmiştir."*[299]

Bulaç için zaten sivilleşmenin modernitenin sunduğu araçlarla gerçekleşmesi imkansızdır. Sivilleşme ancak İslam'ın öngördüğü toplumsal sistemde mümkün olabilir. İslam bu konuda yeterli imkan ve araçlara sahiptir.[300] Yazar, diğer taraftan da Batı'dakinden farklı bir şematik düzlemde yaşadığı süreçlerden dolayı Türkiye'nin sivilleşme problemini çözmesini yakın vadede beklemenin iyimserlik olacağını kaydetmektedir.

Politik toplumun sivilleşmesini sağlamak, Bulaç'ın idealize ettiği aydının en doğal görevidir. Fakat aynı Bulaç, Türkiye'deki aydınları -siyasi yelpazenin neresinde olurlarsa olsunlar- toplumsal kökenleri ve aldıkları eğitim açısından bu görevi yerine getirmekten oldukça uzak görmektedir.[301] Çünkü Türk aydını, mevcut haliyle modernleşmenin gerekli kıldığı yüksek ve

[298] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 14.
[299] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 16.
[300] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 17-18.
[301] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 19.

farklı bilince sahip olan tek seçkin zümredir. Halk ise aydın için *cahil, eğitimsiz, olgunlaşmamış* ve *yönlendirilmeye muhtaç zavallılar*dır. Devlet ve onun aygıtları *cahil* halkın eline geçerse her şeyi berbat edeceğinden *aydın* gerektiğinde yönetici kesimlere özgürlükleri kısıtlayan baskıcı yöntemler kullanma hakkını verir.[302] Bulaç bu tabloyu en iyi şekilde özetleyecek formülü *halka rağmen halk için* olarak örnekler.

2.2.7.2. Türk Toplumunda Karşılığı Olmayan Bir Proje: Sağ ve Sol Akımlar

Bulaç Türkiye'de Batı'dakinden farklı olarak Türkiye'de gerek sağ gerekse sol tandanslı fikir hareketlerinin *aydın* temelli olduğunu savunmaktadır.[303] Türkiye'de sağ da sol da O'na göre Batılı toplumlardan ve İslam ülkelerinden tamamen farklı bir zemin ve sosyal gerçekler üzerinde neşet etmiştir. Örneğin İslam ülkelerine ve özellikle Ortadoğu'ya oranla Türkiye'de sağın farklı bir durumu söz konusudur. Türkiye dışında hemen hemen hiçbir yerde İslam ile sağ arasında olumlu ilişkiler kurulmamışken, bizde uzun zamanlardan beri Müslümanlar kendilerini *sağcı* olarak tanımlamışlardır. Fakat daha önce belirtildiği gibi Bulaç ve aynı çizgideki aydınlar sağ kavramıyla kavgalıdırlar. İsmet Akça'nın sağın entelektüel olmaması, net bir tezinin olmaması ve her değişime *karşı* konumda olması tespitine[304] katılan Bulaç için *sağ* Türkiye'deki Müslümanlara kurulmuş bir tuzaktır.

Seyyid Kutup, Ebu'l A'la Mevdudi ve *Ali Şeraiti*'den hareketle sağcılığa hiçbir zaman iyi gözle bakmamış olan Bulaç, Türkiye'deki Müslüman kitlenin sağcılaşmasının nedenini, sol parti ve akımların İslam'a karşı takındıkları negatif tutumda aramaktadır:

[302] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 22.
[303] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 9.
[304] İsmet Akça, "Türkiye Günlüğü: Yeni Sağın Organik Aydınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* s. 460-464.

"Sol temelde Kemalizmin uç bir varyasyonu olduğundan hiçbir zaman İslam!a iyi bir gözle bakmayı denememiş, aksine laikliği en uç noktalarda temsil etme ve savunma yolunu seçmiş, hatta zaman zaman dine karşı tanrıtanımazlığı ve katı materyalizmi koymuştur."[305]

Türkiye'deki sol akımların kendine özgü bir zeminde neşet ettiğinin altını çizen Bulaç'a göre Türk solunun dünyadaki türdeşlerinden farkı, sınıf bilincinden çok günlük pratik taleplere yönelik bir pragmatist hareket olmasıdır. Nitekim İslam toplumlarında ve Türkiye'de sol hareketin en temel aktörü olması beklenen işçi, kaydolduğu sendikaya ancak kendisine bir takım sosyal ve ekonomik yararlar sağlayacak bir tür lonca/ahi teşkilatı gözüyle bakar. Yazara göre, bu durumu Avrupa solunun burjuvazinin rahminde hayat bulmuş bir düşünce olmasına rağmen Türkiye'de böyle bir toplumsal zeminin olmamasına bağlar.[306] Türkiye'deki sol aydının bu nüansı fark edemediğini düşünen Bulaç, bu yüzden solun bir geleceğinin olmadığına inanır.

Sol düşünceyi çok tanrıcı Yunan felsefesinin paganist Roma kültürünün ve İğdiş edilmiş Hristiyan telakkisinin bir ürünü olarak gören yazar, Doğu İslam toplumlarında kültür ve düşüncenin *tevhid* yani *Allah'ın birliği*ni ilke edinen bir temel üzerinde yükseldiği için bu toplumlarda solun tabii bir zemin bulmasının imkansızlığını vurgular.[307] Bütün İslam toplumlarında olduğu gibi Türk toplumunda da sol düşüncenin ve siyasetin maddi boyutlardan yoksun, ekonomik tabanı olmayan ve kültürel seviyede bir aydın hareketi olabildiğini öne süren yazar, Tanzimatla başlayan modernleşme ya da Batılılaşma akımının kültür düzeyinde yerli kökle buluşamadığını iddia eder.[308]

Bulaç, İslam toplumunun Batı toplumunun geçtiği feodalite ve kapitalizm aşamalarından geçmediği ve İslam tarihinde sol düşünce ve sosyalizme dayanak teşkil edecek maddi temeller olmadığı için bu akımların başarısız bir deneme olarak kalacağını öngörmüştür.[309]

---

[305] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 158.
[306] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 222.
[307] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 222-224.
[308] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 216.
[309] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 193.

Yazar için sol aydın ise, hayati bir hata yaparak halkın kültürel sorunlarıyla bağlar kurmak yerine maddi sorunlarla ilgilenmiştir. Bulaç, her ne kadar Batı'yı eleştirme konusunda yetersiz bulsa da Türkiye'de sol düşüncenin tahlilini ve İslam toplumunun tarihsel şemasının analizini en doğru yapan birkaç aydından birini Kemal Tahir olarak anar:

> *"Toplumsal yapısı, tarihsel gelişimi, toprak düzeni ve medeniyet şeması tümüyle değişik İslam toplumunun –Osmanlı özelinde ve sol aydınlar içinde- ilk defa Kemal Tahir'in farkına vardığını söyleyebiliriz. Son 150 yılın Türk düşünce ve sanat hayatında Kemal Tahir kendi toplumunun farklı gerçeğini yakından gören birkaç aydından biridir."*[310]

2.2.8. Üniversitenin Dışında Bir İslamcı Entelektüel

Bulaç, ilginç bir şekilde entelektüel yaşamının başından beri akademiye karşı mesafeli durmayı tercih etmiştir. İki fakülte bitirdikten sonra lisans üstü eğitime devam etmemiş, üniversite çevrelerine uzak durmuştur. Kendisi bunun sebebini, *'resmileştirilmiş' ve 'kurumsallaştırılmış' akademik bilimselliğin son tahlilde iktidarla ilişkili ve politik unsurlarla yüklü olması* olarak açıklamaktadır:

> *"Akademik bir çalışma, öncelikle onu yapanın bağlı olduğu kurumun 'daha önceden belirlenmiş' bakış açısına uygun olmak zorunda olduğundan, çoğunlukla gözlendiği gibi, toplumsal temel gerçeklerle arasında mesafe bırakır. Bizce ise resmi kurumların denetiminden uzakta yapılan araştırmalar, resmi çevrelerce 'akademik' ve dolayısıyla 'bilimsel' kabul edilmese de gerçekte toplumsal olguları açıklamada daha yararlı ve anlamlı sonuçlar verebilirler."*[311]

Toplumsal değişmenin muhtemel yönü ve dinamiklerini tespit, tasvir ve tayin etme işini üstlenmiş resmi bilim kurumlarının kendilerine verilmiş sabit ve politik paradigmaları baz almak zorunda olduğunu savunan yazar, bu işin *bağımsız araştırıcılar*a düştüğü düşüncesindedir.[312]

---

[310] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 223.
[311] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 9.
[312] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 14.

Bulaç'ın entelektüel yolculuğunun parametrelerini en yakından bilen isimlerden biri olan *Abdurrahman Arslan*'a göre, Bulaç'ı Müslüman entelektüellerden farklı bir yere koyan, O'nun İslam'ı ve İslam'a ilişkin kavramları yine İslam'ın geleneği içinde düşünen adam olmasıdır. Arslan'a göre Bulaç'ın akademik alanın içine hapsolmamış olması –ki Arslan bunun bir tercihten ziyade hayatın fıtri seyri sonucunda gerçekleştiğini düşünmektedir- O'nu düşünce hayatında farklı bir yere koymuştur. O'na göre Ali Bulaç'ı akademik sahanın dışına taşıyan en önemli faktör beslendiği gelenektir.[313]

Arslan, Bulaç'ın bu özelliğinin ise O'na İslam düşüncesi üretimi bakımından özel imkanlar bahşettiğini düşünmektedir:

> *"Şayet Ali Bulaç olmasaydı, Müslüman düşünce, entelektüel alanı tamamen akademik düşünenlerin eline bırakmış olurdu ki, bu İslam düşüncesi açısından büyük bir felaket olurdu. Müslüman düşünce adamlarının henüz yeni yeni keşfetmeye başladıkları, 'akademik düşünme yöntemini, İslam'ın bilgi üretiminde kullanamayacağı' gerçeği, bu tespiti doğrulamaktadır. Nitekim, Teoloji ya da İlahiyat sahasının hala akademik düşünme yöntemi ile ilgili ciddi sorunları vardır. Şimdiye kadar İslam düşünce hayatına İlahiyat tandanslı ciddi bir katkının olmayışı tam da bu sorunla ilgilidir."*[314]

Yine Ali Bulaç'ın, iradi ya da gayri iradi, üniversitenin dışında bir düşünce üretimini tercih etmesinin kodlarını vermesi açısından, Düşünce dergisi döneminde en yakınında bulunan yazarlardan ve bugünün Adalet ve Kalkınma Partisi kurmaylarından *Hüseyin Besli*'nin şu yaklaşımı bir anlam ifade edebilir mi?:

> *"Üniversitelerde bazı öğretim üyeleri vardır. Daha doğrusu çoğunluğu onlar oluştururlar. Onları tanımlayacak en iyi anlatım da şu olabilir: 'Sadece bilim adamıdırlar'. Bilim onlara göre belli bir yere varmak, bir amacı gerçekleştirmek için kullanılan bir araç olmayıp aksine her aracın kullanılarak varılması gereken son duraktır. Değerler basamağının en üstlerindedir bilim. Bilimselliklerinin onanması da en büyük onur. Ya da bir hesapları, planları vardır da öyle gözükürler."*[315]

---

[313] Arslan, *Mülakat*, 6 Kasım 2010.
[314] Arslan, *Mülakat*, 6 Kasım 2010.
[315] Hüseyin Besli, Düşünce Gözüyle Dergiler, *Düşünce Dergisi*, Temmuz 1979, s. 47.

2.2.9. Şair ve Sinema Eleştirmeni Ali Bulaç

Yazı hayatına yeni başladığı günlere kadar gidildiğinde, Bulaç'ın entelektüel yaşamının ilk demlerinde çok farklı yazın türlerinde denemeler yaptığını görürüz. Bu durumun son derece doğal olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin, Bulaç'ın kamuoyuna çok fazla yansımadığı için çok bilinmeyen yönlerinden biri de yayımlanmış şiir denemeleridir. Genç Bulaç, henüz kıblesini tam olarak netleştirememiş utangaç bir şairin mısralarını andıran şiir denemelerinde daha çok *ölüm* temasını işlemeye çalışmıştır:

Umutların Ölümü

Gölgeler oynaştı duvar üstünde
Gecenin kubbesi bir derin kuyu.
Şafağa bir atlı koştu bugün de
Kaçırdı gözümden katil uykuyu.
Pencere boşluğun içinde nokta
Beynimde istifham çengele düşmüş.
Gözümün dolduğu koyu ufukta
Gölgeler, periler, cinler üşüşmüş.
Devleşti korkular aynada bir bir
İçimden çok derin umut geçiyor.
Doluyor içime büyük bir kabir
Omzumun üstünden tabut geçiyor.[316]

Ölmeden Ölüm

Bir nefes gezinir şakaklarımda

[316] Ali Bulaç, Umutların Ölümü, *Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi*, Mart-Nisan 1972, s. 49.

Kafamın içinde sivri bir çivi

Nedense her gece saat yarımda

Dört yandan kuşatır periler evi

Alnımda alnımda bir derin boşluk

Göğsümün üstünde kırık bir kapı

Kanıma yayıldı ağır bir sarhoşluk

Çöküyor üstüme üstüme yapı

Meğer ki Azrail dipdiri yokluk

Ah ölüm ne korkunç ne dehşetliymiş

Gölgeler içinde cılız korkuluk

Cesedim yatakta mezarı giymiş…[317]

Çok başarılı örnekler olmadığını kendisi de anladığından olsa gerek, Hareket dergisinde yayımlanan bu denemelerden sonra Bulaç bir daha şiirle pek ilgilenmemiş, tamamen İslam düşüncesine dönük makalelere yönelmiştir.

Bulaç'ın bu dönemlerde yaptığı denemelerden biri de film eleştirmenliğidir. Türk sinemasındaki modernleşme ve Batı etkisine ilişkin değerlendirmeler yaptığı film eleştirilerinde yine Batılı düşüncelerin Türk toplumu üzerindeki hakimiyeti sorgulanır. Bu örneklerden biri ise *Halit Refiğ*'in 1972 yapımı *Fatma Bacı* filmidir. Batı eleştirisini keskin bir biçimde beyaz perdeye yansıttığı için yılın sanat olayı ilan ettiği ve *Fatma Bacı yahut Devlet Ana* başlığı ile işlediği filmi *direnen insanımızın destanı* olarak anlatmaktadır:

> *"…'Fatma Bacı', bir kerim devlet kuran Devlet Ana'nın o devletin yıkılışıyla dağılan insanımızı toplamaya çalışan çağdaşıdır. Direnen insanımızın destanıdır. 1972'nin sanat olayıdır. Aydınlarımız fikir dünyamızın bazı kesimlerinde değişik değerlendirme denemelerine girişmişlerdir. Bilmem zaman hangi gelişmelerle kimi haklı çıkaracaktır."*[318]

[317] Ali Bulaç, Ölmeden Ölüm, *Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi*, Kasım 1972, s. 67.
[318] Ali Bulaç, Fatma Bacı yahut Devlet Ana, *Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi*, Aralık 1972, s. 41-42.

2.2.10. Bir Hayal Kırıklığı: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Bitişinin İlanı mı?

Düşünce Dergisi serüveni ve *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* döneminde İslamcı söyleminin merkezinde İslam devleti talebi olduğu açıkça izlenebilen Bulaç, İslami toplum düzeninden bahsederken bu idealin kurucu unsuru son tahlilde İslam devletidir. Soğuk savaş döneminde İslam toplumlarında İslami hareketler devleti ele geçirmeye endeksli siyasal bir İslamcı söylem geliştirdiler. Hatta bu söylem o kadar agresif bir tutum içindedir ki, bahsi geçen dönemde bu genel davranışın dışında kalan, siyaset ve devletten daha çok kültüre ve insana vurgu yapan Türkiye'de *Risale-i Nur Hareketi* ve Pakistan'da *Tebliğ Cemaati* gibi İslami tandanslı akımlar pasiflikle ve korkaklıkla suçlanırdı. Dolayısıyla dönemin İslami hassasiyete sahip kitleleri için moda söylem biçimi *İslam Devleti* hayali kuran bir tarzdaydı.

Bu dönemde aynı çizgideki aydınlarda da gözlendiği üzere, zamanın ve içinde yaşanan toplumun gerçeklerini hesaba katmaktan ziyade, Asr-ı Saadet dönemini modelleyen daha romantik bir perspektif belirgindir. Bugün için çok fazla ütopik ve idealist gelebilecek bu söylem biçimi doğal olarak Türkiye'nin ve dünyanın içinden geçirdiği süreçlerden bağımsız kalamadığı için farklı görünümlere bürünmüş ve İslamcı söylem toplumsal gerçekleri ve değişimleri daha çok önemseyen bir noktaya gelmiştir.

Bulaç'ın İslamcı söyleminin evrilme süreci açısından özellikle Kasım 1998'de *Aksiyon Dergisi*'ne verdiği röportaj önemli bir kırılma noktası anlamını taşımaktadır. Yazarın bu röportajda son derece cesur sayılabilecek bir şekilde dile getirdiği fikirler Türkiye'deki İslamcı hareket açısından da yeni bir dönemin başlamasına kaynaklık eden faktörlerden biri olmuştur. Bulaç'ın entelektüel yaşamının olgunluk dönemlerinde *düşünce tashihi* diyerek meşrulaştıracağı bu kırılma röportajda ve bir televizyon programında ilk defa seslendirdiği, İslam'ın mutlaka devleti ele geçirmek zorunda olmadığı yönündeki yaklaşımıdır. Fakat bu açıklamalar Bulaç'ın bile beklemediği bir yankıya neden olmuş, İslamcı çevreler tarafından bir hayal kırıklığı olarak

karşılanmış, kendilerini İslamcı hareketin karşısında konumlandıran ve bu hareketi kaygı ve üstü örtülü bir korkuyla izleyen kitleler üzerinde bir rahatlama duygusu meydana getirmiştir.

Söz konusu röportajda ilk dönemlerde ortaya koyduğu uzlaşmaz ve zamanın üstüne çıkmayı öneren yaklaşımlarından farklı bir şekilde, düşüncelerin, anlayışların ve kavrayışların içinde yaşanan zamanın sunduğu imkanlar, kavramlar ve paradigmalar çerçevesinde oluştuğunu, hiçbir fikir hareketinin zamandan, mekandan ve dünyadan bağımsız olmadığını kabul eden Bulaç, İslamcı hareketin de bu gerçekten bağımsız kalamayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda, Bulaç'a ait olan aşağıdaki cümleler adeta Türkiye'de İslamcı söylem için yeni bir dönemin başladığını ilan ediyordu:

> *"İslamcılıktan sonra İslami hareket de miadını tamamladı. Geçmişte devleti ele geçirmek için mücadele veren Müslümanlar artık bu düşüncelerinden vazgeçti. Globalleşmeden etkilendiler ve onlar için en önemli hedef devlet değil, daha fazla özgürlük. Bireysel özgürlük alanının genişlediği, İslamı yaşamaya yetecek bu özgürlük alanında başkalarının hayat biçimine müdahale etmeden yaşamak istiyorlar. Yeni dönemde demokrasi dindarlar için tevhid ideallerine en uygun siyasalrejim olarak görülmeye başlandı."*[319]

İslam dünyasında ve Türkiye'deki 1970 sonrası İslami hareketin, orta ölçekte, metropol sayılmayan, asker, sivil, bürokratın ve devlet zenginlerinin yaşadığı, düzenlediği şehirlere doğru yaşanan taşralı iç göçün şekillendirdiği sosyal ve iktisadi şartlar içinde teşekkül ettiğini ileri süren yazar, bu insanların çok kullanışlı olduğu için kendilerini İslam'la ifade ettiğini savunmuştur:

> *"50'lere gelindiğinde Cumhuriyete ait geleneksel şehirler kurulmuştu. Binlerce, on binlerce hatta milyonlarca. Yeni gelenler şehrin kendilerini içine almadığını gördüler. Gelen insanlar eğitime, ticarete, iktisadi hayata, sanata, sağlığa ve kültüre katılmak istiyorlar. Daha doğrusu şehrin kamusal hayatına katılmak istiyorlar. Fakat sistem bunlara yol vermiyor. Onları sürekli orada tutuyor, dışlıyor. 70'lerden sonra öyle bir noktaya gelindi ki; taşralıların o devasa denizinde eski geleneksel şehirler küçücük bir ada gibi kalmaya başladı."*[320]

[319] Ali Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, s. 28.
[320] Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, s. 28.

İslamcıların bu dönemde en büyük sosyalleşme aracı olarak cemaatlerin önemine dikkat çeken ve Türkiye'deki sosyal bilimciler ve laik aydınların cemaatleri *kan ve akrabalık bağına dayalı aşiret ve kabile* olarak algılamasına karşı çıkan yazar modern kentin cemaatlerini, birey özgür iradesiyle cemaati seçtiğinden *iradi cemaat* olarak niteler. Türkiye'deki cemaatlere makro seviyeden bakıldığında başarılı ve doğru bulan Bulaç, 2000'li yıllarda Batıda ve Türkiye'de cemaatlerin ve tarikatların daha güçlenen yapılar olacağını öngörmektedir:

> *"Eğer cemaatler olmasaydı Türkiye patolojik bir ülke olacaktı. Ya bir devrim patlak verirdi, yahut Mısır'daki gibi şiddet ortaya çıkar, yahut Batıdaki gibi suç oranları yükselirdi. Şu anda Türkiye'yi bu sivil Müslümanlık rehabilite ediyor."*[321]

Görüldüğü gibi Bulaç, bu açıklamalar dikkate alındığında, İslamcı perspektifin siyasal boyutundan ziyade siyaset dışı bir kurum olarak cemaatlerin sivil faaliyetlerine destek vermektedir. İlk dönemin Bulaç söylemiyle karşılaştırıldığında bu yeni bir yaklaşımdır.

Bu tartışmayı izlerken şu ayrıma dikkat çekmek gerekir: Önceki bölümlerde de değinildiği üzere Bulaç İslamcılığın 1970 sonrası dönemi kapsayan üçüncü kuşağını *İslami hareket* olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle ilk kuşak İslamcılarla bu dönem arasındaki entelektüel derinlik farkına da dikkat çeken yazar göre İslamcılığın öncüleri ise ulema iken, bu hareketin öncüleri tabandan gelen, mühendis, avukat, doktor aydınlardır. Bulaç için bu yönüyle İslami hareket, entelektüel birikimi olmayan ve motivasyonu şehre yeni gelen gençlerin, yoksulların sağladığı bir halk hareketidir. O'na göre İslami hareket de İslamcılık gibi gözünü devlete dikmiş ama devlete sahip olamamıştır:

> *"Bunlar devlete sahip değiller ama sahip olmak istiyorlar.Çünkü devlet ulus devlettir. Onların tasarladığı devlet de modern ulus devlettir.İslami hareket 1990'lara kadar tabandan bir toplum var etmek istemiyor. Devlet dolayımında bir toplum meydana getirmek istiyor. Önce devleti ele geçirecek sonra o devlet bir İslam toplumu inşa edecek. Bataklığı kurutacak."*[322]

---

[321] Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, s. 26.
[322] Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, s. 27.

Aslında 70'li yıllarda bu satırlarda anlattığı İslamcılık söyleminin teorisyenlerinden biri olan Bulaç 1998 yılına gelindiğinde yeni bir çıkış olarak İslami hareketin miadını doldurduğunu ilan etmiş ve İslamcı kesimde büyük tartışmaların başlamasına yol açmıştır:

> *"İslami hareket bir bakıma miadını doldurdu.. Neden? Çünkü soğuk savaş bitti. Küreselleşme başladı, küreselleşme karşılıklı bağımlılığı beraberinde getirdi. Telekomünikasyonda muazzam bir gelişme görüldü. Eğitim, kültür, bilim ve ticaret alanlarında bağımlılık meydana geldi. Dünya ile çok daha sıkı iletişim kuruldu. İletişim alanları genişledi."*[323]

Bulaç, İslamcı hareketin devlet talebinden vazgeçmelerinin sebeplerini ise, bu kuşağın belli bir ekonomik güce erişmesi, ulus devletin zaafa uğraması ve insanlar için cazip olmaktan çıkması ve en önemlisi de, İslamcıların İran'da devleti ele geçirmelerine rağmen evrensel uluslararası bir modelden ziyade ortaya modern ulus devletin karakteri gereği totaliter bir rejimin çıkması olarak işaretlemektedir. Bulaç. 2000'li yıllarda ise artık siyasal taleplerin, kamusal hayatın birlikte paylaşılması, eşit paylaşım, ortak iyi, ortak yarar çerçevesinde olacağını iddia etmektedir. Bugün artık Bulaç için de, temsil ettiği İslamcı düşünce geleneği de devlete sahip olma meselesini öncelikli sorun olarak sunmaktan vazgeçmiştir:

> *"Kendi başımıza bu devleti inhisarımıza geçirip, herkese ortak bir yaşama biçimi sunamayız. Bunu dayatamayız. Ama kamusal alanı diğerleriyle beraber kurmak istiyoruz. Ortak yarar ve ortak iyi vardır. …Bu açıdan diyorum ki yeni, sivil, şehirli ve demokrasiyi yeniden tanımlayan bir Müslümanlık geliyor."*[324]

2.3. Ali Bulaç'ın Düşüncelerinde Bazı Temalar

Bu bölümdeki tartışmaya geçmeden önce şu tespitin altını çizmek gerekir: Bulaç'ın düşüncelerindeki ana temalar olarak incelenecek kavramlar

[323] Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, s. 28.
[324] Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, s. 28.

son tahlilde modernleşmenin birer ürünüdürler. Araştırmanın problemi, Ali Bulaç üzerinden Türkiye'deki İslamcı aydınların modernleşme sorunu olduğuna göre, bu sürecin ortaya çıkardığı kavramlara ilişkin Bulaç'ın hesaplaşma ve alternatif bir söylem ortaya koyma çabası büyük önem arz etmektedir. Çalışmanın bu bölümündeki amaç, Bulaç'ın en temel modern kavramlara yönelik eleştirileri ele almaktır.

2.3.1. Din-Bilim-Akıl İlişkisine Bakışı

Ali Bulaç'ta *bilginin kaynağı* ile ilgili temel bir sorunsala rastlanır. O'na göre, bilginin kaynağı *vahy* değilse, evren, insan ve tarih hakkında elde edilen bilgi, "*cahili*" bir bilgidir. *Küfr*'ü sözlük anlamıyla, *örten, gizleyen, kapatan karanlık bir örtü* olarak değerlendiren Bulaç'a göre, Allah'tan gelen bilgi bu örtüyü kaldırıp yırtmadıkça, insan gerçeği, özünden ve yalın olarak göremez.[325] Dolayısıyle hakikatin bilgisine ulaşması mümkün değildir.

Bulaç'ın zihin dünyasında İslam, toplumun bilgi temelleri üzerinde yükselmesini amaçlar. İslam'ın her türlü davranışını bilgiyle donatmayan bir toplumu *cahiliye* olarak nitelendirmesinden hareketle İslam dininin önündeki en esaslı karşıt olguyu *cahiliye* olarak işaret eder. Buradan hareketle, Batı kaynaklı, İslam'ın bilgiye değer vermediği tezinin temelsiz bir safsata ve bizatihi bilgisizlik olduğunu öne sürer.[326] Bulaç'ın kullandığı anlamıyla *cahiliye* bilgisizlik değil, doğru kaynaklara dayanmayan *vehim* ve *zan*lardır. O'na göre gerçeklik ifade eden bilgi, ancak Allah'ın peygamberler aracılığıyla ilettiği, insanı ve toplumu egemen güçlere karşı *açık belgeler*le uyaran ve *hak*ka ve aydınlığa davet eden hikmet boyutlu malumattır.

Bulaç için nihai mesele, hakikatin bilgisine ulaşmak da değildir. O'na göre bilgi, ancak insanın *takva*ya varacak bilincini hazırlar ve onu donatır. Ama takva bilincini gerçekleştirmeyen bilginin Bulaç için bir değeri yoktur.

[325] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 34-35.
[326] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 101.

Modern bilgi ile Bulaç'ın bilgi algısı arasındaki temel fark budur. Bu algının referansı ise, yine Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımıdır.[327]

Bulaç, son birkaç yüzyılda bu konudaki dominant yaklaşım olan, *İslam'ın kesinlikle bilimle çatışmadığı* ezberci yaklaşımını kabul etmemekte, bu yorumun Müslüman entelektüellerin önemli çoğunluğunun resmi bir görüş olarak onayladığı bir *dogma*dan ibaret olduğunu öne sürmektedir. İslam'ın düşünce geleneğinde, Hristiyanlık dininin kadim bir sorunu olarak ruh-beden, kilise-devlet ikileminden doğan *bilim-din çatışması*nın söz konusu olmadığını savunan Bulaç'a[328] göre üzerinde tartışılması gereken *vahiy-akıl* ve *din-felsefe* ilişkisidir. Kaldı ki İslam düşüncesinde vahiy aklı reddetmemektedir.

Fakat bu tespit, İslam'ın modern bilimle tam bir anlaşma içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Bu anlaşmazlığın temelinde yatan sorun ise, modern bilimin fiziki gerçeklik dünyasını[329] anlamak için, *hakikat* ile ilişkili olmayan ve *Yaratıcı* merkezli bir perspektiften yoksun olarak araştırma yapmasıdır:

> *"Son İlahi Tebliğ olan Kur'an-ı Kerim'in müşahede alemiyle ilgili verdiği bilgilerin hedefi, insana 'bilimsel bilgi' vermek değil, 'bilinç kazandırmak'tır. Kur'an'ın gayesi fiziki gerçeklik veya tarih hakkında somut ve maddi bilgiler vermek değil, alem tasavvurumuzu doğru bir perspektife oturtmak, varlık üzerinden bilinç sahibi olmamızı sağlamaktır."* [330]

Bununla birlikte Müslümanların da, her bilimsel icada Kur'an'dan dayanaklar bulmaya çalışmak ve *bütün bilimsel keşiflerin Müslümanlardan alındığını iddia etmek*[331] gibi bir zihin tembelliğine düşmek yerine, fizik dünyayı hallaç edecek bir araştırma tutkusuna ihtiyaçları olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü bu anlayış, bilimi Kur'an'ın üzerinde bir hakem konumuna çıkarmak anlamına gelmektedir ki bu usul bizi doğru sonuca

---

[327] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 37.
[328] Ali Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. 189.
[329] Şehadet alemi.
[330] Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir,* s.190
[331] Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir,* s.193

götürmez. Ancak Bulaç, İslam düşüncesi ile Batı düşüncesini karşılaştırdığı noktalarda bu eleştirdiği boşluğa kendisi de düşmektedir.[332]

Bulaç, modern bilimin, hayatın anlamını keşfetmeyi amaçlayan Müslümanların belli alanlarda işine yarayacağını ve ortaya koyduğu tecrübelere kayıtsız kalınamayacağını kabul etmekle birlikte, Allah'ın kudret ve iradesini tayin edici olarak kabul etmediği için hiçbir durumda varlık düzeylerinin objektif fotoğrafını çekemeyeceğini, varlığın tümel ilkesinden yoksun olduğunu, gerçekliğe ulaşmak için kullandığı akıl, deney, kartezyen felsefe,[333] insani melekeler ve salt pratik yarar gibi argümanlarla kendisini sınırlamasından dolayı Hakikatin bilgisini keşfetmekte yetersiz kalacağını savunmaktadır. Gerçekliğin bilgisini elde etme yolculuğunda modern bilimin bilgi teorisi ile Kur'an'ın bilgi kavramını mukayese sadedinde şu tartışmayı açmaktadır:

> *"İslam geleneğinde ve daha açık biçimde bu geleneğin besleyici kaynağı Kur'an'da vurgulanan bilgi kavramında Hakikatin doğru, tümel, nihai ve eksiksiz bilgisini öngören ilim ve bilgi faaliyeti, varlığı nesneleştirmeden, kaskatı ve cansız hale getirmeden, bütün mertebe ve tezahürleriyle onu yaratılışın ve var oluşun işleyen sürecine bağlı olarak kendi hayat kaynağında araştırmayı, inceleme ve gözleme tabi tutma konusu yapmayı temel ilke mevkiinde gösterir."*[334]

Bulaç, İslam ve Aydınlanma düşüncesi arasındaki temel farkı anlamak için özellikle de Kant'ın akıl tartışmasına önem atfetmektedir. Kant'ın, aklın ahlakı ve ahlaki yargıları kabul ve teyid ettiği yorumuna katılan Bulaç, aklın otonom bir varlık ve insanı özgürleştirebilen tek araç olduğu, dolayısı ile de aydınlanmanın kendisine sunduğu imkanlarla insanın, aklın kuralları düzeyine çıkarak tabiatı denetleyebilir ve kendini gerçekleştirebilir hale geleceği önermesine itiraz etmektedir. Çünkü eğer akıl ontolojik bir değerse, ancak yaratılmış bir imkan (ki Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır) olarak verili bir yetidir ve otonom olması mümkün değildir. Ondan dolayı, insan evrensel amaca aykırı bir hayat tasarımını geliştirip dikte edemez:

---

[332] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 40.
[333] Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 15.
[334] Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir*, s. 159.

"Amacı konumunda içkin olan akıl, daha üst ve birleştirici ilkenin tezahürü olan kozmik, evrensel ve tabii planı anlama ve bu anlamda içkin amacı zihne taşıma durumundadır. Bu, bizi akıl gibi tabiatın da mutlak bir otonomiye kendi başına kendinden bir özerkliğe sahip olmadığı sonucuna götürür ki, Aydınlanma felsefesi dışında kalan bütün geleneksel öğretiler adeta bu konuda söz birliği içindedir."[335]

Bulaç'ın söz konusu tartışmada dikkat çektiği bir başka nokta, İslam düşüncesindeki *din-felsefe* uzlaşmasının, Batı düşüncesinde *din-bilim* çatışmasına dönüştüğü tezidir.[336] Bulaç İbn Rüşt'ten hareketle, din de felsefe de hakikati temsil ettiği için çelişkinin imkansızlığını savunur. Yine İbn Haldun'u referans gösteren Bulaç, Hristiyanlığın felsefe ile karşılaşmasının akıl ile dinin çatışmasına yol açtığı tezini temellendirmek için kilise papazlarının hikmet kitaplarını yaktığını örnek verir.[337]

Akıl teriminin anlamının, Batı'da değişen tarihsel kullanımı ışığında ele alınması gerektiğini savunan Bulaç, aydınlanmacı filozofların, aklı zihnin kendisiymiş gibi telakki etmeleri, ruh ve nefsi zihne indirgemeleri[338] ve aklın insanı kendisine mecbur kılacak düzeyde bağımsız kanunlara sahip olduğunu düşünmelerini temel bir yanılgı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Aydınlanma düşüncesinin etkisinde kalanlar, hikmeti kaybedince, insanı özünden koparak salt akla ve idrake indirgemişlerdir.[339] Bu akıl ise İslami terminolojideki yaygın yaklaşımla *kalbin nuru* değil, aşkın ilkeden ve kökeninden koparılmış, ilahi öze dayanmayan, kendi kendinden olan bir akıl ve idraktir. Oysa ki, Kur'an'a göre, insan akıl sahibidir ama akla indirgenmiş değildir, çünkü salt akıldan ibaret değildir ve aklın aşkın/müteal bir kökeni söz konusudur. Bulaç, Batı düşüncesinin insan aklına yüklediği bu anlamın bir *proje* olduğunu iddia etmektedir.

Bununla birlikte, Bulaç'a göre, temel referansı olan Kur'an-ı Kerim'de akıl, İslam filozoflarının önemli bir bölümünü destekler şekilde, insan zihninin ve manevi faaliyetinin merkezinde yer alan, *kalpte ve ruhta bulunan manevi*

[335] Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 327.
[336] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 45.
[337] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 49-50.
[338] Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi,* s.325.
[339] Ali Bulaç, "Birey ve Özgürlük", *Zaman*, 08.05.2009.

bir nur[340]dur ki, aynı zamanda Hakikatin bilgisine ulaşmak için kullanılan *ilham* gibi bir yoldur. Kaldı ki, Kur'an'da çok sık kullanılan *akletmek*[341] kavramı, varlık hakkında doğru bilgiye ulaşmak için kullanılan nedenselliği ifade etmektedir. Bulaç, Kilise ve İslam felsefesinin akla ilişkin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alır ve gerçekliğin bilgisinin akılla keşfedilemeyeceğini iddia eden ve aklı insanın içinde faaliyet gösteren şeytanın ajanı olarak konumlandıran Hristiyan düşüncesinin, dolayısı ile de Avrupalı bilginlerin, aklı, olmadığında dini mükellefiyetin ortadan kalkacağı ve öncelikli bir bilgi kaynağı olarak gören İslam düşünce geleneğine çok şey borçlu olduğunu ileri sürmektedir:

> *"Şu halde yakini bir bilgiye, sağlam bir imana ve üstün bir takvaya sahip olan seçkin insanlar, Kur'an'ın ve varlık dünyasının ayetleri üzerinde araştırma yapıp tefekkür ederek akıl güçleri sayesinde Hakikatin Bilgisini arayacak, böylelikle kalbin nuru olan aklın kılavuzluğunda ilahi muradı, Kur'an'ın hikmetini ve tabiatın sırlarını keşfetmeye çalışacaklardır. Aklın da kılavuza ihtiyacı vardır; o da vahiy bilgisi ve nebevi hikmettir."*[342]

Bulaç'ın yaklaşımıyla Kur'an ve Sünnet'te akıl, varoluşun en son ve en mükemmel örneği olan insanda kalbin türevi olarak tarif edilir.[343] Bulaç, Kur'an ve Sünnet kaynaklarındaki akıl tanımı ile Aydınlanma düşüncesinin temel dayanak noktasını oluşturan rasyonel aklın biribirinden tamamen farklı olduğuna dikkat çeker ve İslami epistemolojinin esasının İslam Peygamberi'nin öğretisi üzere *kalbin aklıyla akletmek* olduğunu öne sürer. Nitekim bu yaklaşım *Akledin, çünkü akıl bir nimettir*[344] hadisinde ifadesini bulur. İslam düşüncesinde, aklın yadsınamaz bir hayatiyete sahip olduğuna dair bir diğer önemli örnek ise, nübüvvet[345]te akıl ve vicdan birincil, mucize ise ikincil ve arızi bir delildir.

---

[340] Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir*, s. 106.
[341] 49 kez kullanılmıştır.
[342] Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir*, s.108.
[343] Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1992, s.220.
[344] Ebu Davud, *Mukaddime,* s.57.
[345] Peygamberlik.

Bulaç'ın, din-bilim-akıl ilişkisini tartışmaya açarken, *Kant, Pisagor, Platon ve Descartes'dan Auguste Comte* ve *Bernard Russel*'a, *İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun* ve *Kindi*'den, *İmam Gazali* ve *Said-i Nursi*'ye geniş bir entelektüel yelpazeye atıflarda bulunması, İslam düşünce geleneğine hakim olmanın yanında Batı felsefesine de vukufiyetini göstermesi açısından ayrıca dikkat çekmektedir.

2.3.2. Laiklik ve Modern Ulus Devlet

Ali Bulaç'ın, *laiklik* kavramına yönelik tartışmasının en belirgin noktası, İslam dünyasının bu onulmaz sorunsalının, Türkiye'de de kavram kargaşası ve bir türlü yörüngesine oturmayan tanım belirsizliğine mahkum olduğu yönündeki savıdır. Sosyal kutuplaşmalara, derin nefret ve düşmanlıklara sebebiyet verebilecek bu karmaşanın arka planını oluşturan temel sorunlar ise; farklı düşünce biçimleri ile ilgili karşısındakini anlama çabasından yoksun, önyargılı yaklaşımlar ve İslam Peygamberinin ifadesiyle, insan topluluklarının *bilmediğinin düşmanı* olmasıdır.[346] Bulaç, Türkiye'deki İslam ve laiklik kavramları arasındaki hastalıklı ilişkinin ve bu alandaki kaosun sorumlusu olarak ise -ilmi ve entelektüel formasyonu sınırlı, *İslami hassasiyetleri önceleyen* kesimleri ortak etse de- İslam düşüncesi ve Kilise'nin siyasi tecrübesinin bir ürünü olan laiklik konularında yüzeysel ve yetersiz bilgiye sahip ve empati yapamayan laik çevreler olarak belirlemektedir:

> *"…laik kesimlerde, Müslüman çevrelerle bir arada ve karşılıklı anlayış temelinde yaşama isteğinin oldukça zayıf olduğu gerçeği müşahede edilmektedir ki, Türkiye'de asıl sosyal barışı tehdit eden ana tehlike budur. Avrupa kültürünün bütün farklılıkları ortadan kaldırıcı, tekil, homojenleştirici, ve totaliter etkisinde kesinliğe ulaştığını zanneden bu çevrelere göre modernizmin muhalifi İslam'ın bir din, Müslümanların bir sosyal kitle olarak yaşama hakları yoktur."* [347]

Bulaç'ın Türkiye'deki otoriter laiklik algısına ilişkin bir diğer eleştirisi ise, laikliğin, pozitivizmin ağır etkisiyle, din dışı/sekülerlik ve dine karşı/ateizm ile özdeşleştirilmesi, ahlaktan arındırılmış yorumu ve İslam'ın iki kutsal

[346] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s. 82.
[347] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s.84.

referansı olan Kur'an ve Sünneti bir üst hukuk olarak kabul eden siyasi proje ve tasarımlara sahip insanların siyasete katılma taleplerinin laikliğe aykırı olduğu anlayışı, dolayısı ile evrensel değil, bu ülkeye özgü bir tanım kazanmasıdır. Halbuki, ortaya çıktığı Hristiyan düşünce geleneği ve tarihi tecrübesine bağlı olarak kazandığı tanıma göre laiklik, devlet ve siyaset üzerinde Kilisenin (ruhbanlık sınıfının) otorite kurma teşebbüslerine karşı siyaseti ve devleti özgürleştirmektir[348] ve bu tanıma göre de İslam dininde ruhbanlık sınıfı olmadığı için her Müslüman zaten laik ve dünya işleri ile ilgili bir din adamı sınıfı hiyerarşisinden bağımsız olduğu için seküler bir insandır. Bulaç'ın bu yaklaşımı, onu, İslam ve laiklik kavramlarına yönelik kalem oynatan düşünce adamları arasında farklı bir konuma oturtan bir orijinaliteye sahip önermelerinden birisidir. Diğer taraftan Bulaç, Türkiye'deki cumhuriyetçilerin çoğunluğunun, laikliği kalkınma ve refahın öncül bir şartı olarak dikte etmelerine karşı çıkarak, bu mantığın geçerli bir dayanağının olmadığını savunur. Zira, dini vasıflarını muhafaza ederek refah toplumları arasına giren Danimarka, Norveç, İspanya, Portekiz, İtalya gibi devletler O'na göre teokratik birer devlettirler.[349]

1923 Cumhuriyetinin demokratik bir içerikten yoksun kapalı bir rejim görüntüsü verdiğini ileri süren Bulaç, Türkiye'de, laikliğin bir önermesi olan din-devlet işleri ayrılığı telakkisinin, birçok Avrupa ülkesindeki algıyla taban tabana zıt olduğunu iddia etmektedir. Çünkü batıda, din-devlet işleri ayrılığından başka olarak, devletin karar ve icraatlarında Kilisenin dogmalarına danışma gibi bir zorunluluğunun olmaması söz konusudur.

Bulaç, bir ideoloji olarak laikliği davet eden amil olarak Abbasilerin son döneminde iktidarın sistemli bir propaganda ile *içtihad kapısını kapatması*dır. Bu durum yazara göre İslam düşünce hayatının donuklaşıp katılaşmasına neden olmakla kalmamış, dinin siyasi ve sosyal boyutunu kaybetmesine de yol açmıştır. Dolayısıyla laiklik için İslam toplumunda elverişli zemin şekillenmeye başlamıştır.[350]

---

[348] Ali Bulaç, "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkileri", *Cogito*, İstanbul, Yaz, 1994, s. 68.
[349] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s. 59.
[350] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 19.

Bulaç için Türkiye'deki pratiği açısından *laiklik, gerektiğinde demokrasiden ve özgürlüklerden önce gelen uğruna en temel hakların bile feda edilebileceği* bir kutsaldır.[351] Nitekim Kemalist ideoloji devletin korunması için laikliği o kadar kutsamıştır ki en asgari insani hak olan hukuk bile bir enstrümana dönüşebilmiştir:

> *"Bizde hukuk, toplumsal ilişkileri barış, uyum ve adalet zemininde düzenleyecek bir mekanizma ve bu amaçla iş gören kanunlar manzumesi değil; emredici, taşıyıcı ve dönüştürücü bir araç, ulus devlet kurma işleminde kullanılan bir enstrüman olarak ele alındı. II. Mahmuttan beri hukuka yüklenen misyon doğrudan devletin öncelikleri ve iktidardakilerin siyasetidir. Şu farkla ki, Osmanlıda devlet aygıtı ve bu aygıtla ilişkili kurumlar dönüştürülmek istenirken, Cumhuriyet onu derin bir totalitarizme sevk edecek biçimde toplumun kendisini, mümkünse bireyin zihnini ve iç dünyasını dönüştürmeyi amaçlamıştır."*[352]

Bulaç felsefesinde modern ulus devlet, sivil toplumdan ziyade tepeden tırnağa politik toplumdur ve modernleşme süreci politik toplumu her türlü iddiasına rağmen sivil topluma dönüştürememiştir:

> *"…modern devlet, yalnız kendine ayrılan tabii sınırlar ve alanlar içinde değil, toplumsal ve insani her alana uzanan, bireyin hayatını sımsıkı kontrol eden, birey adına kendisi karar veren, bir takım temel özgürlükleri ve yalnız bireye ait olması gereken etkinlikleri kendi kurumlarına katan dev boyutlarda gelişmiş, büyümüş, her yana dal budak salan bir ahtapota dönüşmüştür."* [353]

Bulaç'a göre, modern ulus devlet bütün kurum ve aygıtlarıyla "*özenle korunması gereken güçlü bir araç*"tır.

2.3.3. Demokrasi

Demokrasi eleştirisine geçmeden önce, Ali Bulaç'ın Müslüman entelektüeline yönelik en ısrarlı eleştirilerinden en bilineni, belki de birincisine değinmek gerektiğini düşünmekteyim. Bulaç'a göre Müslüman aydının en kronik sorunu, İslam toplumunun problemlerini batıdan aldıkları ödünç

[351] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 22.
[352] Ali Bulaç, Türkiyede Hukuktan Anlaşılan, *Zaman Gazetesi*, 10.04.2010.
[353] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 17.

kavramlarla araştırma çabaları ve bundan dolayı da İslam'ın, içinde bulunulan zamanın popüler/revaçta olan/hakim düşüncesinin kötü bir taklidi konumuna düşürülmesidir.[354] Bu tespit, aynı zamanda Mümtaz'er Türköne'nin İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkış sürecine ilişkin yaptığı, *Batı kaynaklı düşünceye İslami giysiler giydirmek* yaklaşımıyla da örtüşmektedir.[355] Ancak Bulaç'a göre, özellikle de İslam kaynaklarının çok önemli bir bölümünün tercüme edilmesi ve yetersiz de olsa temel kaynaklarla yeniden kurulmaya başlanan ilmi bağlardan sonra, Müslüman bilginlerin hala Batıda üretilmiş kavramsal çerçeveleri tartışmasız veriler olarak kabul edip, analoji[356] yapmaya devam etmesi kabul edilebilir değildir.

Bulaç, bir yönetim biçimi olarak demokrasinin, insanoğlunun şimdiye kadar ulaşabildiği en iyi rejim olduğu genel kabulüne katılmakla birlikte, yine Türköne'ye göz kırparcasına, *kim yönetecek?* sorusunun cevabının, demokrasi ile diğer yönetim biçimleri[357] arasında değil, demokrasinin farklı yorum ve pratikleri arasında aranması gerektiğine inanmaktadır.[358] Bulaç'ın kabullenmediği, demokrasiye ilişkin genel kanaat ise, insanoğlunun demokrasiye ait kavramlarla Batılı demokrasilerle birlikte tanıştığı iddiasıdır. Oysa, demokrasi kelimesi her ne kadar Yunanca bir terkipten oluşuyor ve bugün önerilen demokrasi biçimleri Avrupa toplumlarının tarihsel gelişimlerine dayanıyorsa da, bir çok batılı oryantalistin de kabul ettiği gibi, kadim Arap kabile geleneğinin[359], eski Türklerin oba meclislerinin[360] oldukça demokratik bir ruh taşıdığı unutulmamalıdır. Bulaç tam da burada İslam ve demokrasi tartışmalarına önemli bir katkı olarak sunduğu, dini, hukuki ve kültürel özerkliği önceleyen çoğulcu bir modeli öngören *Alternatif Bir Toplum Projesi: Medine Vesikası*'nı tartışmaya açarak şu önermeyi ortaya atmaktadır:

> *"…Medine Vesikası, eşit haklar temelinde siyasal katılımı öngören bütün zamanların ilk yazılı hukuk sözleşmesidir ki, bu da söz konusu değerlerin*

[354] Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 84.
[355] Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu,* s. 11.
[356] Benzetme yoluyla sonuç çıkarma (TDK Sözlük).
[357] Monarşi, aristokrasi, teokrasi vs.
[358] Bulaç, *İslam ve Demokrasi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 9.
[359] Darün'Nedve'de bütün aşiret temsilcilerinin yer alması.
[360] Karar meclisinde Yunan'dakinden daha fazla kadın bulunması.

demokrasi ile ilişkilendirilerek savunulmaya başlandığı 17. ve 18. yüzyıla göre hayli erken bir tarihtir. Bize göre eğer demokrasinin vardığı aşamalar hakkında doğru bir yargıya varılacaksa, onun önce farklı bir siyasal kültürün ürünü olan Medine Vesikası ile bir mukayesesi yapılmalı, ardından demokrasinin kendi içerdiği idealleri ne ölçüde gerçekleştirdiği bugünkü somut pratikler göz önüne alınarak test edilmelidir."[361]

Ona göre, Türkiye'deki demokrasi tanımı *bize özgü* yorumlardan dolayı sorunludur. Zaten, bireycilik, vekalet ve çoğunluk rejimi olarak üç ana zaaf noktası içeren demokrasiyi, bir de laiklikle arasında tercih yapmak gerektiğinde, demokrasiyi rafa kaldırmayı göze alan[362] diktacı ve totaliter bir anlayışa mahkum ediyoruz. Bulaç burada bütün sorumluluğu laik çevrelere yüklemeyip, *Malik Binnebi*'nin İslam ve demokrasi yorumuna atıfla, bazen haklı gerekçelerle de olsa Müslüman düşünürleri de ikircikli davranmakla suçlamaktadır.

Bulaç'a göre, Türkiye'de ortalama bir Müslümanın zihnindeki demokrasi ile ilgili rezervin sebebi ve demokrasinin önündeki en büyük engel, bir noktadan sonra Sovyet ateizmindekine benzer bir şekilde din düşmanlığı olarak anlaşılan, *on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin ve aydınlanma despotizminin etkisiyle malul laiklik*tir.[363]

2.3.4. Özgürlük

Ali Bulaç'a göre, modern insanın en büyük sorunu, özellikle son yüzyılda yaşanan bilimsel ve teknolojik ilerlemeler ve moda ifadesiyle *kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle küresel bir köye dönüşen*, kütlesel üretim ve kitlesel tüketim çılgınlığının zirveye ulaştığı dünyada, ehlileştirilen, sistemleştirilen, programlanan ve yeniden tanımlanan insanın kaybettiği özgürlüğüdür. Peki *Camus*'nun anlamsız bulduğu, *Sartre*'ın beyhude dediği, *Foucault*'ın ölümünü ilan ettiği[364] insanın özgürlüğünü kaybetmesinin,

[361] Bulaç, *İslam ve Demokrasi,* s. 11.
[362] Askeri müdahalelerle demokratik sürecin kesintiye uğratılması.
[363] Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 60.
[364] Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, İstanbul: İz Yayınları, 1995, s.9.

kendisini ışıksızlığa ve sıkışmışlığa mahkum etmesinin sebebi nedir? Bulaç, sorunsalın asıl nedenlerini tanrısız bir dünya telakkisinin temellerinde aramakta ve çözümün ise, İslam Peygamberi'nin ortaya koyduğu, dünyanın *çölde seyahat eden bir bedevinin bir ağaç altında dinlenmesi kadar kısa ve geçici* olarak algılanması gerektiği öğretisinde saklı olduğunu ifade etmektedir. Modernleştirme projeleri, sanayileşme ve teknoloji, insanı Darwince bir yorumla, *dik yürüyen, konuşan, alet yapan (üreten), tüketen ve kendisinden rantabl faydanın amaçlandığı bir hayvan* düzeyine indirgeyince, gerçekte bu dünyaya ait olmayan ve gerçek yurdunu arayan insan yalnızlaştı, amaçsızlığa mahkum edilerek, fıtratına aykırı bir yere konumlandırıldı ve gözünü nesnelerin arkasındaki gerçekliğe çevirmek yerine geçici hazlara ve yararlara çevirdi. Halbuki insanı tatmin edecek yegane gerçeklik *sonsuzluk* duygusunun peşinden gitmekti:

"…*Oysa insanı tutku ile dünyaya bağlayan şey, gerçek anlamını çözemediği ve fakat hiçbir zaman da içinden söküp atamadığı o "ebedilik" duygusundan başkası değildi. Ahiretin içkin dünyamızdaki en karşı konulamaz kanıtı ruhumuzun sonsuzluğa, ebediliğe duyduğu büyük iştiyaktır.*"[365]

Bulaç'a göre, modernleşmenin ürettiği bütün kurumlar, insanın Yaratıcı tarafından en değerli hak olarak verilmiş olan özgürlüğünü elinden almıştır. Modernleşme söz konusu olduğunda ilk akla gelebilecek kavram belki de *özgürlük*tür. Zaten modernleşme de ortaya çıkarken insanlığa bunu vaad etmiştir. Fakat Bulaç'ta *özgürlük* salt siyasal olmaktan çok felsefi, zihni ve ruhsal bir anlam ifade eder.[366] Bu açıdan bakıldığında Bulaç'ın çizgisinin Foucault'nun *hapishane* kavramlaştırması ile paralellikler taşıdığı görülecektir. Buradan hareketle, Bulaç için modernleşmenin ortaya çıkardığı kalıplar ve kurumlar, insanı kendi elleriyle inşa ettiği teknolojik hapishanelere mahkum etmiştir. Modern devletin aygıtlarından umudu kesen birey ise bundan böyle özgürlüğün peşinde sivil taleplerini giderek yoğunlaştıracaktır.[367]

[365] Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı,* s. 11-19.
[366] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 18.
[367] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 19.

Bulaç, modernleşmenin sorunlarından birini de '*modernleştirme' adına bireyin özgürlüklerinin pazarlık konusu yapılması* olarak tespit eder. Bir yandan *demokrasi, insan hakları, halkın kendi kendini yönetmesi* gibi söylemleri bayraklaştıran, modernleşmeyi görev edinmiş kurumların, beri taraftan uyguladığı vesayetçi politikaları onun samimiyetsizliğine vermektedir.[368]

Modernleşmenin bireyin özgürlüklerini gasp ettiğini iddia eden yazar, bu sorunu çözümüne ilişkin önerisi de yine İslam'ın hukuki teminat altına aldığı beş temel hakkın toplumsal bir sistemde pratize edilmesidir. Çünkü söz konusu beş temel hak devletten dahil bütün tehditlerden korunamadığı müddetçe gerçek anlamda özgürlüğün temin edilmesi imkansızdır. Bulaç, *beş temel hak* söylemini *özgürlük* bağlamında şu şekilde açıklığa kavuşturur:

1.*Dini korumak*; *Dinde zorlama yoktur* ayetinin anlamı olmakla birlikte, dünya görüşü, inanç ve yaşama biçimini seçme özgürlüğü demektir.

2.*Canı korumak*; insanın yaşama hakkı ve *haksız yere bir insan öldüren bütün insanları öldürmüş gibidir* hadisinin açıklamasıdır.

3.*Malı korumak*; mülkiyet hırsızlığı ve emek sömürüsüne karşı emeğin kutsallığının garanti altına alınmasıdır.

4.*Aklı korumak*; insanın özgür, onurlu ve bilinçli bir varlık olarak seçimlerini yapmasının önündeki engelleri kaldırmaktır. Örneğin, İslam'da alkolün ve uyuşturucunun yasaklanmasının sebebi budur.

5.*Nesli korumak*; yüksek ahlaki bir yaşama erdemini öngören, insanın ve toplumların zina, eşcinsellik gibi sapmalardan korunarak tarihi devamlılığını temin eden bir ilkedir.[369]

Bulaç, İslam'ın *beş temel hak* ilkesini *Magna Charta* ve *Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesi* ile karşılaştırarak, Gazali'nin asırlar önce Kur'an'dan damıttığı bu hak tanımının ikisinden de çok daha ileri düzeyde

[368] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 22.
[369] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 35-36.

olduğunu öne sürmektedir. Özellikle iki metinde de, akıl ve nesil hakkı ile ilgili maddenin olmamasını ilginç bulmaktadır.

Bulaç'a göre gerçek özgürlük tevhiddir, teslimiyettir. Bulaç'ın tanımında tevhid, Allah'ın bir olduğu, evreni, hayatı ve insanı yarattığı, kendisinin ilk ve son çözümde denetime sahip olduğunu kabul etmek olduğu için insanı Yaratıcı'dan başkasının denetime, sınırlamaya hakkı yoktur:

> *"Evren, insan ve tarih, insana bilimsel bir yeterlilik ve gerçeklik kazandırdıktan sonra artık Allah'tan başka bütün varlıklara ve güçlere karşı koyabileceğini, onlara artık boyun eğmeyeceğinin bilincine varır. Bu, insanın tevhidi anlamda kendi insani özgürlüğüne ve bağımsızlığına kavuşması, kendine sahip çıkması demektir."*[370]

Bulaç'a göre İlahi Güç, kendi sınırsız takdir alanı içinde insana alabildiğine geniş ve ona yetecek kadar özgürlük vermiştir. Bu özgürlük, insana kendini gerçekleştirme, anlamını kazanma, varoluşunun bilincine varma imkanı ve yeteneğinin kullanılmasıdır.[371] Bulaç'a göre *özgürlük* önemli ve hayati bir değerdir, ama sosyo-politik sistem söz konusu olduğunda *çoğulculuk ve katılım* olmadıkça özgürlük gerçekleşemez. Bu da ancak İslam ile mümkündür:

> *"Bizim tezimiz, özgürlüğü, çoğulculuğu ve katılımcılığı ancak İslam sağlar. Tarihsel şartlarda Emevilerden Osmanlılara kadar bunu İslam sağladı, o zamanlar Batı katı baskılar altında yaşıyordu. Bugün de liberal Batı, siyasal çoğulculuğu savunuyor, ama sosyo-kültürel çoğulculuğa ve katılıma kapalı duruyor."*[372]

[370] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 30-31.
[371] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 9.
[372] Ali Bulaç, Kim Daha Özgürlükçü?, *Zaman Gazetesi*, 21.04.2010.

BÖLÜM III

ALİ BULAÇ VE MODERNLEŞME

3.1. Ali Bulaç ve Modernleşme

3.1.1. Ali Bulaç Fikriyatını Şekillendiren Temel Bir Dinamik Olarak Din Olgusu

Daha önce de vurgulandığı gibi *din* olgusu Ali Bulaç'ın fikir ve eylemlerine yön veren en temel eksen olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren İslam dinini ve esaslarını bilim ve sosyolojik/toplumsal yaşam ya da genel anlamıyla günümüz gelişmeleri ile buluşturma süreci Ali Bulaç için de geçerlidir. Denilebilir ki, günümüz İslamcı Türk aydınlarının siyaset kurumu hakkındaki yazıları dışında sosyolojik ve psikolojik birikimleri İslam dinini günümüz koşulları ile uyumlaştırma ya da günümüzdeki gelişmelerin aslında dinin öngörüleri içinde olduğunu adeta kanıtlama çabası şeklinde kendisini göstermektedir.

Bulaç'ın eserlerine başvurulduğunda, dış politikadan iç siyasete, eğitimden toplumsal analizlere kadar birçok alanda düşünsel faaliyetleri gözlemlenmektedir. Bu farklı türden çalışmaların ortak noktasını elbette ki İslam düşüncesi oluşturmaktadır. Ali Bulaç için, din yani İslamiyet ve Müslüman kimliği merkezdedir. Ali Bulaç'ın din eksenli düşüncesinin en temel sorunsalı ise modernleşmedir. Ancak Ali Bulaç'ın hemen her soruna din eksenli bir çözüm bulma çabası aynı zamanda onun en önemli kısıtı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Önermelerinin doğru ya da haklı olması bir yana, hemen her konunun örneğin dış politikada İran-ABD ilişkilerinin sorunlarını ortaya koyarken ya da kadın kimliğinin günümüz koşulları içinde İslamiyete göre yorumlanması gerektiğini açıklarken bazı açmazlarla karşılaşmaktadır. En önemli açmaz ise modernleşme ile ilgili problemini temelde halledememiş olmasıdır. Modernleşme ile şiddetli eleştirilerini sürdürürken, demokrasi teorisini açıklamak ve bunu Müslüman dünyaya uyarlaması konusunda sorunlarla karşılaşmaktadır.

Örneğin Ali Bulaç, modern dünyanın ya da çağımızın dinamiklerini yorumlarken, İslam dünyasının ve Müslüman kimliğinin Batılı dünyaya karşı gücünden sıkça bahsetmektedir ancak, bunun nedenlerini teknik ve sosyal bilimlerin temel unsurları ekseninde değerlendirememektedir. Ona göre, Batı Müslüman dünyanın potansiyelinin farkındadır ancak, bunun için yapılacak şey, Müslüman dünyanın din eksenli yapısına daha da bağlanması ve yaşam biçimini buna uydurması temel koşuldur.

> *"İslâm dünyası üzerinde araştırma yapan Batılı sosyal bilimciler, bu dünyanın muazzam bir potansiyeli harekete geçirmekte olduğunu tespit etmekte zorlanmıyorlar; ama söz konusu potansiyelin ne olduğunu (niteliğini) ve mevcut dünya sistemi karşısında hangi alanlarda yeni direniş noktalarını tahkim edeceğini tam olarak kestirebilmiş değiller. Esasında sosyal bilimcilerin "açıklayıcı ve tanımlayıcı" olduklarını umup kullandıkları araçlar ve o asla kendisinden kuşkuya düşmedikleri "bilimsel yöntem"in bizzat kendisi zamanımızın ruhunu dönüştürmeye kalkışmış meydan okuyuşu anlamaya elverişli değil. Ama bu bizlerin değil, onların sorunu."* [373]

Görüldüğü üzere, Ali Bulaç önerme ve tespitlerini yaparken kendi ekseninden sapma göstermemekte olup, önermelerini sırf bu eksenden yani din olgusundan sapmamak için havada bırakması kendisinin en önemli açmazlarından biri olarak tespitlerimizdeki yerini almıştır.

3.1.2. İslam ve Modernleşme

Modernlik, anlaşılmak için zıddı olan *gelenek* kavramının tanınmasına ihtiyaç duyar. Biz bu tartışmada modernleşmenin İslam'la karşılaşmasını inceleyeceğimiz için *gelenek* terimini daha çok teolojik özü[374] olan bir kavram olarak kabul edeceğiz. Dini yönü açısından ele alındığında Sünnet olarak kabul edilebilecek olan *gelenek* E. Shils'e[375] göre toplumdan çıkan ve ona dönen maddi şeyler, inançlar, hayaller, adetler ve kurumların nesilden nesile

[373] Bulaç, *Din ve Modernizm,* s. 48.
[374] Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme,* İstanbul: Lotus Yayınları, 2008, s. 103.
[375] Shils, "*Gelenek" İnsan Bilimlerine Prolegomena,* s. 38-45.

aktarılması anlamına gelse de modern dünyada bütüncül anlamını kaybetmiştir.

Bedri Gencer'in tanımına göre, gelenek/modernlik kavram çifti en basit eski/yeni olarak alınabilir. Yepyeni anlamında ise *modern* kavramının temelinde *yeni bir dünya düzeni* ideali yatar. Dini literatürün perspektifinden bakıldığında vahiy ve sünnet geleneğini devam ettirme misyonuna sahip din ve onun temsilcilerinin ilk başta yeni olanla ve moderniteyle gerilim yaşaması beklenen bir durumdur.

Bu temel kavramsal çerçeveden hareketle asıl konumuza zemin oluşturması bakımından İslam ve modernleşme kavramlarını yan yana koyduğumuzda karşımıza çıkan tarihsel gerçek şudur: on dokuzuncu asır İslam dünyasında Mısır, dar anlamda İslam modernizminin öncüsü sayılsa da dinin modernite karşısında yeniden yorumlanma çabası olarak genel anlamda İslam modernizmini Osmanlı aydınları başlatmıştır. Azmeh'in tespitiyle romantik bir politik diriliş söylemi çerçevesinde İslam'ın moral bir meşruiyet aracı olarak yorumu, Namık Kemal tarafından iyice geliştirildikten sonra Cemaleddin Efgani tarafından uluslar arası bir perspektif kazandırılmıştır.[376]

İslamcı olarak nitelendirilen bütün düşünce adamlarında olduğu gibi Ali Bulaç'ın da en sorunlu olduğu alan modernizmdir. Din ile modernite arasındaki gerilimleri merkeze alan bu hesaplaşma kimi zaman ödünsüz, keskin ve çatışmacı bir dille yapılırken, özellikle *Bilgi ve Hikmet Dergisi* tecrübesi sonrası süreçte daha uyumlu bir söylem kendisini hissettirmektedir. Bulaç, dünyadaki bütün kaosların en büyük müsebbibi olarak gördüğü modernizmi insanoğlunu bir *yeryüzü cenneti* kurma vaadiyle buhrandan buhrana sürükleyen ve insan nefsinin istek ve tutkularını merkeze alan beşeri bir profil olarak resmeder.

Bulaç, modernizmin bütün toplumların modernleşmek zorunda olduğunu öne süren buyurgan tavrına şiddetli bir itiraz geliştirirken, mutlakmış

[376] Bedri Gencer, *a.g.e*, s. 255.

gibi görünen hakimiyetinin günümüzde derin bir sarsıntı geçiriyor olmasını sevinçle karşılamaktadır. Çünkü O'na göre insanoğlu rasyonalizm, pozitivizm ve ilerleme mitosundan kuşkuya düşüp, Din'in sahici, mümkün ve kurtarıcı paradigmasına yönelmeye başlamıştır.[377]

3.1.2.1. İslam-Batı Karşılaşması

Adı ne olursa olsun, yenileşme, değişim, çağdaşlaşma, modernleşme, batılılaşma, medeniyet gibi zaman zaman toplumumuzda gündeme gelmiş olan bu kavramlar, temelde Doğu ve Batı karşılaşması sonucu ortaya çıkan bir etkileşimin ürünüdürler. Bu açıdan öncelikle İslam ve Batı olgularının karşılaşması tartışmasına kısaca değinmek verimli olacaktır. Ali Bulaç, İslam dünyasının Batı ile karşılaşma dönemlerini üç bölümde incelemektedir:

1.Abbasilerin son -özellikle El-Mütevekkil- döneminde, ilim adamlarının siyasi sebeplerle Avrupa ülkelerine göç etmek zorunda kalmaları ve ilmi çalışmalarını bu coğrafyaya taşımaları.

2.Haçlı seferleri yoluyla İslam medeniyetinin birikimlerinin Avrupa'ya taşınması.

3.Tercüme hareketleri.

Bulaç, Abbasiler döneminde, ilim adamlarının İslam yurdunu terk etmek zorunda kalmalarını, daha sonra modernleşme hareketinin kaynağı olacak Batı'nın ilim ve teknikte gelişmesinin en önemli sebebi olarak tespit ederken, bu durumun sonradan anlaşılacağı üzere, Müslümanların aleyhinde bir değişimin başlamasına neden olduğunu düşünmektedir.[378] Bu açıdan bakıldığında Bulaç, İslam düşüncesinin duraklamasının ve yaşadığı kısırlığın sebebini, Abbasi'nin son dönemi olarak kaydeder.

[377] Bulaç, *Din ve Modernizm,* s. 9.
[378] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 17.

3.1.2.2. İslam-Modernleşme Çatışması

Bulaç'ın düşünce sisteminde İslam, bireyin gündelik yaşamına ilişkin pratik bilgileri veren bir sistem değil, bir topluma, bir devlete ahlaki, hukuki, ekonomik ve toplumsal model öngören kuşatıcı bir düzendir. Modernleşmeye karşı geliştirdiği söylemin temelinde bu düşünce yatar.[379] Nitekim Bulaç için modernleşme sürecinin en büyük tehlikesi, bu olgunun sinsice Müslümanların üzerine yapıştırdığı kendi ürettiği kavramlarla onun İslam algısını değiştirmesidir.

İslam'ın modernleşme ve onun ürettiği kavram ve akımlar karşısındaki durumunu inceleyen Bulaç'a göre, sınıfsız bir toplum olan İslam toplumu Batılı düşünce akımlarının yerleştirilmesi açısından son derece elverişsiz bir zemindir.[380] Zaten bu coğrafyada modernleşme projelerinin yol açtığı kaosun temel nedeni de bu hastalıklı durumdur.

Bulaç için modernlik, ahlaki ve felsefi temelini Aydınlanma düşüncesinden alan ve tüm insanlığa sunulan bir değerler paketidir. Yazara göre, Aydınlanma felsefesi dönemin Batı toplumlarında dayanılmaz boyutlara ulaşan erk kavgaları ve sosyal eşitsizliklerden doğmuştur. Batı toplumlarında yaşanan bu kavga ve eşitsizliklere Müslüman toplumlarda rastlanmaz çünkü Müslüman toplumların politik ve sosyal yapıları Batı'dan çok farklıdır:

> *"Bu gözlemden hareketle, Batılı değerlerin Batı'nın kendine özgü tarihsel deneyimleri sonucu ortaya çıktığını dolayısıyla Müslüman toplumların bu değerleri olduğu gibi kabul etmelerini beklemenin akılsızca olacağını ileri sürüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, modernlik öncelikle dinin ve kutsalın terki ile birlikte insanoğlunun hayatında açılan boşluk anlamına geliyor."*[381]

Ali Bulaç İslam aleminin önce siyasi sonra entelektüel düzlemde gerilemesinin başlangıcını Emevi-Abbasi dönemlerinde arar. O'na göre bu gerileyişin başlamasına neden olan iki temel etken, *hilafetin saltanata dönüşmesi* ve *ictihad kapısının fiilen kapatılması*dır.[382]

---

[379] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 204.
[380] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 221.
[381] Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 58-59.
[382] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 19.

Temel yaklaşımı itibariyle, Batı düşüncesinin bugünkü durumunu İslam medeniyetinin birikimine ve bu bilginin Batı'ya intikaline bağlayan Bulaç, özellikle 13 ve 14. Yüzyıllarda yetişen Batılı bilim adamlarının tamamıyla İslimi ilimlerin etkisinde şekillendiği iddiasındadır. Bulaç'ın bu tespitine katılırsak, o günün Batılı düşüncesi, bugünkü İslam düşüncesinin durumunu andırmaktadır. Yani, bu dönemdeki Batılı aydınlarda Müslüman aydınlarda olduğunu düşündüğü için Bulaç'ın şiddetle eleştirdiği, daha üstün ve hakim pozisyondaki düşüncelerin ve ilmi çalışmaların aktarımının ve tercümelerinin orijinal bulgular olarak sunulması söz konusudur. Yazar bu tespitine, bugün kendi yakındığı problemden o günün Hristiyan din adamlarının nasıl şikayet içinde olduğunu *Alvara* piskoposunun dilinden bir örnekle destek vermektedir:

> *"Dindaşlarımızın pek çoğu Arapça şiir ve hikayeler okuyorlar. İslam teolog ve filozoflarının eserlerini cerh etmek için değil, bilakis Arapçanın doğru, açık ve zarif üslubu ile belirtilen şekilde öğrenmek için inceliyorlar. Mukaddes kitapların Latince şerhlerini okuyan bir laik bugün nerede mevcuttur? Laikler arasında hangisi İncil kitaplarını peygamberlerle havarileri etüd etmektedir? Ne yazık, bütün hristiyan gençleri, değerlerini gösterebilmek için sadece "Arap dil ve edebiyatını" öğreniyorlar."*[383]

Bulaç bu tezini temellendirirken, sözgelimi, 14. Yüzyılda yaşayan *Dante*'nin astronomiyle ilgili bulgularının aslında 9. Yüzyılda yaşamış *el-Fergani*'nin ve *İbn-i Arabi*'nin evren görüşünün aynısı olduğu örneğini vermektedir. Yine *Cesare Cremoni*'nin *İbn-i Rüşt*'ten, *Batlamyus*'un *el-Bitruci*'den, *Richard Wallingford*'un *el-Zerkali*'den ve *Descartes*'in *Metod Üzerine Konuşma*'sının *Gazali*'nin *el-Munkiz*'inden fazlasıyla etkilendiğini öne süren yazar o kadar ileri gitmektedir ki, *Cervantes*'in *Don Kişot*'unun bir Müslüman hikayeciden etkilenerek yazıldığını, *Robinson Cruso*'un eserinin *İbn Tufeyl*'in *Hayy İbn Yakzan*'ının kopyası olduğunu iddia etmektedir.[384] Fakat o günün Batılı aydını, bugünkü Batı karşısında ezik Doğulu aydından farklı olarak Müslümanlardan aldığını her zaman gizlemeyi tercih etmiştir. Bulaç'ın bu yaklaşımları bir gerçeği ifade etse bile, daha önce kendi eleştirdiği çizgiyle paralellik arz etmektedir. Son çözümde Bulaç'ın bu

[383] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 42; Dr. Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, s. 401.
[384] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 40.

tartışmasından çıkan sonuç, dün İslam dünyası karşısında ezikliğini Batı dile getirirken, bugün İslam dünyası Batı karşısında aynı ezik duyguları taşımaktadır.

Bulaç, İslam dünyasında felsefenin ve düşünce üretiminin etkisini kaybetmesinin sorumlusu olarak Gazali'nin sorumlu tutulmasına ilişkin tartışmalarda İslamcı aydınların genelinin aksine Gazali'den yana tavır almaktadır. Çünkü O'na göre Gazali'nin amacı, Yunan metafiziğine cevap yanında bu yolla ciddi bir tehdit oluşturan siyasi gelişmelere karşı bir önlem almaktı:

> *"Gazali Yunan metafiziğine ve onu İslami öğretiye uygulayan İslam filozoflarına karşı etkili bir tutum geliştirmek istiyordu. Bu da gösteriyor ki İslam dünyasında temel sorun, felsefenin kendisinin toptan inkarı ve reddi değil, açıklayıcı bir model olarak Yunan felsefesi ile İslam arasındaki farkları ortaya koymak, İslamiyeti daha açıklayıcı ve doğru bir model olarak savunmak ve belki daha önemlisi siyasal etkiler sonucu devletten ve yönetici kesimlerden geniş destekler bulan Yunan felsefesinin İslam kültürünü yutmasına karşı koymaktı."*[385]

Öte yandan Bulaç, İslam düşüncesinin Ortaçağ'da durgunluk yaşadığı iddiasına itiraz etmektedir. Yazara göre, İslam dünyası bu dönemde o kadar hareketlidir ki, kimi bilginler İspanya'da kaleme alınan bir kitabın üç ay gecikmeyle Bağdat sahaflarına gelişini ilmin gerilemesine kanıt gösterirlerdi.[386] Fakat gün geldi, en büyük kültürel gelişmelerin yaşandığı Kuzey İtalya ve Güney Fransa ile ilmi açıdan bir türlü temas kurulamadı ve İslam düşüncesindeki kısır döngü başladı. Bulaç bu temassızlığın sebebini, Osmanlı'nın hakim güç olmasının getirdiği kibir duygusu olarak işaretlemektedir. Osmanlı ve İslam dünyasını yenilgiyi kabule zorlayan bir diğer temel nedense *sömürgecilik*tir. [387] Enver Z. Karal'ın belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa güç dengesini belirleyen önemli hususlardan biri sömürge yarışı olduğu için ve Osmanlı devleti de bu yarış içinde yer almadığı için, Avrupalı ulus devletlerin sömürge mücadelelerinin öznesi olmuştur. Zira sömürgecilik ve köle ticareti Doğu ve Batı arasındaki dengeleri tamamen

[385] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 47.
[386] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 51.
[387] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 52-53.

Osmanlı'nın aleyhine çevirmiştir. Çünkü Osmanlı'nın din eksenli dünya görüşü, sömürgeciliği de, köleciliği de bu sistemin vazgeçilmez parçası olan faizi de kabul etmesine aykırıydı.[388] Bu bağlamda, savaş teknolojileri ile ileri durumda olan büyük devletler Osmanlı ile giriştikleri ya da onları desteklediği hemen her ülke savaşlardan galip çıkmıştır. Bu dönemde ağır yenilgiler hem toprak kaybına hem de Osmanlı millet sisteminin bozulmasına yol açmıştır.[389] Bu süreç doğal olarak kültür ve ilim yaşamını da olumsuz etkilemiştir.

3.2. Bulaç ve Modernleşme

Aydınlanma ve modernitenin bir ürünü olan pozitivizm, uzunca bir dönem hem sosyal bilimlerde bir yöntem olarak benimsenmiş ve kullanılmış hem de sosyal düzenlemelere yön veren siyasal bir ideoloji olarak etkili olmuştur. Pozitivizmin önce doğa bilimlerinde, ardından sosyal bilimlerde hâkim bir bilimsel yöntem ve ideoloji olarak kabul görmesi, aydınlanma ve modernleşmenin özellikle ilerleme ekseninde okunmasına yol açmıştır.[390] İlerleme düşüncesi, modern yaşam ilkelerinden hareketle türetilen bilimsel standartlara ve akıl ölçütlerine uygun düşmeyen, bilimsel olarak açıklanamayan değerlere dayandığını ileri sürdüğü geleneği, bilimin konusu olmaktan çıkarmak suretiyle, ilerlemenin ve modernleşmenin önünde ciddi bir engel teşkil eden arkaik yaşam biçimi olarak tanımlamıştır.

İlerleme düşüncesinde içerilen geleneksel toplumların gelişmiş, modern toplumlar olabileceği iddiası, toplumlara hızlı bir modernleşme sürecine girmelerini önermekte, hatta modernleşmeyi biricik yol olarak göstermekteydi. Önerilen modernleşme projesine göre geleneksel toplumların, ilerleme düşüncesinin en gelişmiş model olarak işaretlediği Batı tipi bir modernleşme sürecine dâhil olmak için yapmaları gereken şey,

[388] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 55.
[389] Karal, *a.g.e.*, s. 82-85.
[390] Touraine, a.g.e., s.12-14.

modernleşmeleri önünde engel olan tüm geleneksel değerlerden kurtulmaktır. [391]

Modernlik ve din kavramları arasındaki karşılıklı bağıntı sosyal bilimler alanında yapılan birçok araştırmanın konusudur. Bu çalışmanın da çıkış noktası, aynı şekilde, bu iki kavram arasındaki bağıntıdır. Konuyla ilgili teorik çalışmalar hakkında yapılan kısa bir araştırma yepyeni bakış açılarının varlığını ortaya koyuyor. Bu bilimsel çalışmalardan destek alarak, Türkiye'deki ortamı kavramaya çalışacak ve modernlik ile din kavramlarının Türk toplumunda ne şekilde bir arada olabildiklerini Ali Bulaç'ın bakış açısı ile görmeye çalışacağız. Bundaki amaç bir İslam toplumu olarak Türkiye'deki Müslümanlar ve modernleşme arasındaki gerilimleri anlamak açısından, modernlik, batı dışı modernleşme, gelenek, Batı, Doğu, Müslüman dünya, ulus devlet, milliyetçilik, küreselleşme, liberalizm veya Aydınlanma felsefesi gibi kavramların özellikle Türk modernleşmesinin sorunları bağlamında Ali Bulaç tarafından nasıl algılandığı sorusuna yanıt arayacağız.

Bu çalışma çerçevesinde bize ışık tutması bakımından Ali Bulaç'ın bazı görüşlerine yer vermek gerekirse, ilk olarak şunları söyleyebiliriz: Bulaç'a göre Batı, kendini salt bir coğrafya olarak görmez, aksine evrensel değerler bütünü, üstün bir kültür, biricik uygarlık olarak görüp kendi karşıtlarını oluşturur. Kendini ötekinin karşıtlığı üzerinden tanımlamak ve konumlandırmak hastalıklı bir kimliğe yol açar:

> *"Ma'rifetünnefs, Ma'rifetülhalk ve Marifetullah'a sahip Müslümanlar ne dün ne de bugün öteki karşıtlığı üzerinden bir kimlik tanımlaması yapmamışlardır. Bu, bizim referans çerçevemizde ve düşünce geleneklerimizde olmayan bir kavramsallaştırmadır. Bize göre 'öteki' bütün insanların düşmanı olan şeytandır ve biz onun içimizde yuvalanmış olan ajanı rolündeki nefsimizin (nefs-i emmare) gayri meşru istek ve tutkularıyla mücadele ederiz."*[392]

Modern kelimesinin sosyolojik muhtevasında, uluslar ve toplumlar arasında en gelişmiş olanının temsil ettiği bilgi ve teknolojik zihni seviyesi

[391] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
[392] Ali Bulaç, "Batılı Kimlik İslamsız Olamaz Mı?", *Zaman*, 09.03.2007.

anlamı yatar. Bu anlamda tarihin her dönemi için modern olmayı ya da modernizmi farklı toplumlar temsil edebilirler.[393]

Toplumumuzun tarihsel olarak sınıflı bir yapıya sahip olmaması ve demokrasinin sınıflar arasında süren uzun bir kavga ve mücadeleler sonucunda teşekkül etmemiş olması, diğeri açıkça ifade etmek gerekirse mevcut sağ ve sol partilerin hiçbir zaman yeterli ve tatmin edici bir siyaset felsefesine ve siyaset teorisine önem vermemiş olmalarında yatmaktadır. Bu onları her zaman entelektüel ve dolayısıyla politik bir yetersizlik haliyle karşı karşıya getirmiştir. Aydınlanma düşüncesinden türeyen modernliğin yayılmacı bir doğası olduğu bir gerçektir; dünyanın hemen tüm toplumlarında modernliğin izlerini gözlemleyebiliyor olmamız bu saptamayı doğrular. Modernlik, özgürlükçü, eşitlikçi ve ilerlemeci değerleri sayesinde sadece içinden doğduğu Batı toplumlarını değil, Batı dışı toplumları da etkisi altına almayı başarmıştır.[394]

Modernleşme projesine en büyük tepki ve en güçlü direnç, Müslüman ülkelerden gelmektedir. Zira, bu ülkelerde yasayanların önemli bir bölümü için, modernleşme ile Batılılaşma eşanlamlıdır; yani aslında bir tehdittir. Bu yaklaşım, Müslüman toplumların hemen hepsinde entelektüel düzeyde tartışmaların konusu olagelmiştir. Aynı durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden bu yana, Müslüman Türk entelektüelleri için de geçerlidir.

Ali Bulaç'a göre modernleşmenin en ateşli savunucuları, dinin, kaçınılmaz olarak modern toplumların günlük yaşantılarının dışında kalacağını ve hatta zamanla yitip gideceğini öngörmüşlerdir. Fakat, günümüze baktığımızda, bu öngörünün yanlışlandığını görürüz. Bugün artık, akılcı ve ilerlemeci felsefesiyle modernleşmenin dinin çöküşünü sağlamadığı ve kesinlikle inançların sonu anlamına gelmediği kabul edilir. Toplumbilimcilerin önemli bir kısmı, bu öngörünün akıl almaz bir hata olduğu görüşünde birleşir.

---

[393] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları,* s. 157.
[394] Bulaç, *Din ve Modernizm,* s.23-27.

3.2.1. Ali Bulaç'ta İslami Bir Terim Olarak Değişme

Ali Bulaç ve modernite/modernleşme kavramları yan yana geldiğinde öncelikle şunun altının çizilmesi gerekir: Bulaç, değişmenin tabii ve sürekliliği olan bir olgu olduğunu kabul eder. Değişme, modernleşme gibi olguları açıklarken dayandığı temel kural, Ra'd Suresi'nin 11 numaralı ayetidir: *Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah da onun hakkındaki hükmünü değiştirmez.* Fakat bu değişime ilişkin nihai kararı insan ya da insanlar değil Allah verir. Bulaç'a göre, insanların, toplumların ve ulusların hayatını kuşatan evrensel bir *kader* vardır. Fakat modernite *kader* kavramının İslami muhtevasını değiştirmiştir. Bulaç için bu büyük bir sorundur.[395]

Bulaç'ın yaklaşımında, İslam toplumunun sorunu bu sürekli ve tabii değişim değil, değişimin yönünü tespit edip, *belirleyen* olmaktır. İşte Müslümanların modernleşme olgusuyla asıl kavgası burada temerküz etmektedir: Müslüman *belirleyen* mi, *belirlenen* mi olacak?[396] Bulaç'ın değişme ya da modernleşme kavramına hasmane bir tavır takınmasının altında yatan sebep, değişimin anlam derecesinin Batılı sosyal bilimcilerin çizdiği ideolojik muhtevaya göre şekillenmesidir.[397]

Ali Bulaç'ın anlam dünyasında *modern* kavramı, sosyolojik olarak *uluslar ve toplumlar içinde en gelişmiş bilgi ve teknolojik zihin seviyesi*[398]ni ifade eder. Bulaç'ın modernite tartışmalarına başlarken dikkat çektiği nokta, eğer modernlik yukarıdaki anlamı ifade ediyorsa, öncelikle Ortaçağ'ın en modern toplumunun İslam toplumu olduğu gerçeğinin kabul edilmesi gerektiğidir. Zira bu ön kabul tartışmanın anlam düzeyini tamamen değiştirecektir. Sorun, İslam toplumunun bu çağdaki bilgi, teknoloji ve medeniyet olarak vardığı düzeyin Batılı terimlerle açıklanmasının ve Batı toplumlarındaki yapılar içinde bir yere oturtulmasının imkansızlığında yatar.

Bu perspektifle bakıldığında, Bulaç'a göre İslam'ın modernliği ile Batı'nın modernliği arasında derin anlam farklılıkları vardır. O'na göre, Batı

[395] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 7-10.
[396] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 8.
[397] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 14.
[398] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 157.

bilim ve tekniğinin amacı dünyayı *kitle üretimi-kitle tüketimi* kısır döngüsüne mahkum etmeyi amaçlar. İnsan, tabiat ve kuşaklar üzerinde yıkıcı, soysuzlaştırıcı ve yabancılaştırıcı bir etki bırakır. Bu yönüyle modernleşme emperyalist ve sömürgeci bir karakter taşır.[399] İslam topumu ise, bilgi üretiminde insanı ve tabiatı derinliğine kavramayı amaçlarken, teknolojik gelişme ise kuramsal ve pratik yararlar çerçevesini aşmamaya azami özen gösterir.

Bulaç, Aydınlanma'nın tarihsel bir kategorisi olarak gördüğü modernliği entelektüel yolculuğunun ilerleyen dönemlerinde üç ana sabiteye indirecektir: Bireycilik, dünyevileşme ve modern ulus devlet.[400] Bulaç'ta bireycilik, ötekini yok sayma temelinde, insanın birey olarak yeni bir tanıma tabi tutulması anlamına gelirken, dünyevileşme, siyasi olarak laikliği, felsefi olarak sekülerizasyonu ifade eder. Ulus devlet ise modernleşmenin zirve noktası olarak tekil ve homojen varsayıma dayanan bir modern organizasyondur.[401]

Bulaç aynı zamanda modernleşmenin ekonomik boyutuna dikkat çekerek, modernleşmeyi temelde modernleştirenin üretici, modernleştirilenin tüketici olarak sürece katıldığı bir olgu şeklinde tarif eder.[402]

3.2.2. Ali Bulaç'ta Modernleşme Algısı: Zoraki Batılılaşma

Bulaç'ın anlam dünyasında, modernleşmenin kaynağı olan "Batı" kavramı ile *sömürgeci* kavramı eş anlamlıdır.[403] O'na göre modernleşme, Batı'nın diğer akımlarda da olduğu gibi, İslam toplumları ve Batılı olmayan toplumlar üzerindeki sömürgeci niyetlerini gizlemek için kullandıkları bir maskedir, zorbalıktır.[404] Bu maskenin adı bazen *muasırlaşma/çağdaşlaşma*, bazen *medenileşme* bazen de *modernleşme* olmuştur. Bulaç Batı'nın tarihsel süreklilik arz eden bu projelerini şeytanca, sinsi ve haince bulmaktadır. Proje

[399] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 158.
[400] Bulaç, *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s. 329.
[401] Bulaç, *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s. 345.
[402] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 33.
[403] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 226.
[404] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 19.

böyle olunca, Batılı olmayan toplumların kültür ve düşünce hayatlarına ustaca sızdırılan kavramlar da aynı sıfatları hak eder:

> *"Bize sorun olarak lanse edilmekte olanlar ise, bir başka dünyanın bizim kişiliğimiz, insan ve servet kaynaklarımız üzerindeki sömürgeci amaçlarını gizlemek, bizi bugünkü kullanılabilir ve sömürülebilir konumda tutabilmek stratejilerini içlerinde özenle barındırmaktadırlar*."[405]

Bir başka ifadeyle Bulaç'ta modernleşme *çöküş*tür, insanı *tağut* adına teslim almaya kalkışmaktır.[406] Temel felsefesi açısından modernleşmeyi aynı zamanda *küfür* ile eş tutan yazarın çıkış noktası, vahiy kaynaklı olmadığı için *cahili* olan bir bilginin üzerinde yükselen bütün felsefe, dünya görüşü, kavram ve kurumlar küfrün, oluşmuş kültürel ve maddi yapısını yürürlükte tutar.[407] Modernleşme olgusu da böyle bir bilgi ve felsefe zemini üzerinde inşa edildiği için bu yönüyle *küfür*dür.

Bulaç değişmenin mutlaklaştırılmadığında ve uygun bir paradigma içinde konumlandığında tabii ve toplumsal bir olgu olduğunu kabul eder. Fakat on dokuzuncu yüzyıldan sonraki yaygın anlamıyla, modernleşmeyi, Batılı beyaz adamın sömürgeci amaçlarını maskeleyen ve kendisine direnme potansiyeli olan sömürge aydınlarının ardına sığınarak üçüncü dünya toplumlarını yenilgiye uğrattığı ideolojik bir kavramdır.[408]

Bulaç'ın modernleşme ile ilgili hazmedemediği, Batı'nın, Müslümanların ve diğer Batılı olmayan toplumların sorununun ne olduğunu öğretmeye kalkışma cüretini, bu toplumların benimsemiş olmalarıdır. Batı, ısrarlı bir şekilde sorunu, *Batılı olmayan toplumların modernizasyonu* olarak sunmaktadır. Bu durumu kabullenemeyen yazar için gerçekte İslam toplumunun böyle bir sorunu yoktur. Esas sorun, aydınları başta olmak üzere Müslümanların Batı'nın bu yaklaşımına boyun eğmeleridir. Bulaç'ın çözüm teklifi ise *Batılı olan her şeye karşı duyarlı bir kuşkuculuk*tur. Müslüman bireyi, *kavramsal modellerini, bilimsel ve entelektüel alışkanlıklarını, bir türlü*

---

[405] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 159.
[406] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 32.
[407] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 35.
[408] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 15.

kuşkuya düşmedikleri yerleşik bakış açılarını değiştirmeye[409] davet eden Bulaç, kuşkuculuğun Müslümanlara bağımsızlıklarını kazandıracağına inanır:

> *"Descartes'in Gazali'den alarak kendi felsefesine uyarladığı kuşkuculuğu, skolastik dogmalara karşı Batılı aklın zafer kazanmasına geniş ölçüde yardımcı olduysa, bizim de modern Batı skolastiğine ve Batı kökenli kavramların dogmalarına karşı bir fetret devri kuşkuculuğuna ihtiyacımız vardır."*[410]

Zihinsel olarak modernite ile kesintisiz bir kavga içinde olan Bulaç için modernleşme politikalarının sonuçları tam bir hüsran ve kandır. Sadece son birkaç on yıl baz alındığında, Körfez krizi, İsrail-Bosna örnekleri, ABD'nin Irak'ı işgali, Avrupa'nın Cezayir konusunda izlediği çifte standart politika gibi sorunlar ve küresel ölçekte yaşanan sosyal göçler, beşeri, sosyal ve manevi tahribat vd. Bulaç'a göre zoraki batılılaştırma ya da modernleşmenin sorumlu olduğu sonuçlardır.[411]

Ali Bulaç modernleşme süreci içindeki Batılı olmayan toplumların aydınlarının ve yöneticilerinin duruşunu sorgulamış ve onları kendine ve kişiliğine karşı özgüvenini kaybetmiş oldukları için şiddetle eleştirmiştir:

> *"Batılı olmayan toplumların aydınları ve yöneticileri, modernizm adına birkaç insan kuşağını feda etmeye hazırdırlar. Feda etmişlerdir de. Despotizmi, yukarıdan buyurmayı, periyodik askeri müdahaleleri, insan hakları ihlalleri, işkence, baskı, zorba tercihlere başvurma, sansür ve otoriterizmi meşrulaştıran gerekçeler, bu teslimiyetçi zihni tutumların birer tezahürü olarak asker, sivil bürokrat ve aydın çevrelere destek sağlar. Bir kere hakim kültürün genel geçer parametrelerini kullanarak kitlelerin sahip olmadığı "modern aydınlanma" amaçlarına sahip olduğunuza inanmışsanız, kitlelerin baskı ve şiddetle de olsa aydınlatılması politikaları sizce de meşruluk kazanır, hatta topluma karşı yerine getirmeniz gereken "ahlâki bir sorumluluk" kimliğine bürünür. Bu, bir doktorun hastalığının teşhisi konulmuş hastasına ilacı vermek isterken aptalca bir tutumla reddetmek istemesi karşısında doktorun onun elini kolunu ranzaya bağlayarak ilacı zorla ona vermesine benzer. Doktora göre hastaya böyle davranılması hastanın yararına olan meşru ve zaruri bir tutumdur. Bu lanetli felsefeyi sözde "haklı" kılan da pozitivizimdir."*[412]

---

[409] Bulaç, *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s. 334.
[410] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 160.
[411] Bulaç, *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s. 339.
[412] Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s.30.

Bulaç modernleşmeyi salt bir Batılılaşma projesi olarak gördüğü için O'nun Batı algısına bakacak olursak en orijinal tespitinin Batı'nın içinde bulunduğu paradoks olduğu karşımıza çıkar. Bulaç, bir yandan sömürgeci bir yandan da emperyalist olan Batı'nın aynı zamanda uygarlaştırıcı ve kültürleştirici bir misyon edinmesini derin bir çelişki olarak işaretlemektedir. Yazara göre Batı'nın uzlaşması mümkün olmayan bu iki yüzü başka toplumların siyasal ve düşünsel hayatıyla bağdaşmayacağı için modernleşme projeleri akim kalmaya mahkumdur. Bu yüzden de yakın zaman içinde zaten sarsılmaya başlayan Batı'ya olan güven çok yakın bir gelecekte tamamen yok olacaktır.[413]

3.3. Ali Bulaç'a Göre Ismarlama Bir Proje Olarak Türk Modernleşmesi

Öteden beri İslami kesim için önemli bir düşünce uğraşı olan modernleşme Ali Bulaç'ın da hemen her eserinde önemli bir analiz düzeyidir. Bu durumun nedenleri olarak şunlar sıralanabilir:

1.İslami kesim Türkiye'deki siyasal ve sosyolojik konumunu temelde modernleşme olgusuna göre belirlemiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyet döneminde başlı başına bir proje ya da toplum kurgusu olarak algılanan modernleşme İslamcı çevrelerin kendilerini tanımladıkları bir unsur olmuştur. Özellikle modernleşmenin Batı kökenli olması ve içeriğinde sekülerleşmenin de bulunması İslami çevrelerin ve özellikle aydınların hemen her dönemde ilgisini çekmiştir.

2.İslamcı kesim için ortak bir ülküyü benimsemenin bir aracı olarak modernleşmenin uygulama ve geliştirdiği düşünce tarzına karşıtlık her zaman için bir uyaran olmuştur.

3.Modernleşmenin sorunlarını ortaya koyarak onu dönüştürmek aynı zamanda İslamcı düşünceyi benimseyen aydınların kendi düşüncelerindeki dünyayı kurgulamalarında bir araç olmuştur.

---

[413] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 226.

4.Genelde eleştiri ve açıklama şeklinde gerçekleşen modernleşme eleştirilerinin ana noktası önceden de belirtildiği gibi dinden ya da geleneksel yerelden uzaklaşma şeklinde olmuştur. Bir bakıma modernleşme, pozitivizm ve Batı düşünce sistemi dinsel bir algı ile İslami kesimin ötekisi olmuştur. Bu ötekileştirme süreci Ali Bulaç için de geçerlidir.

Ali Bulaç okumalarında ve yukarıdaki değerlendirmelerde de görülmüştür ki, Türk modernleşmesi Türkiye'deki temel çatışma alanlarından biridir. Modernleşme, Türk toplumunda yaklaşık iki yüzyıldan beri tartışılmasına rağmen henüz belirli bir standarda ulaşmış değildir. Bunun nedeni konunun farklı bakış açıları ve kavramlarla nitelenebilme özelliğine sahip olmasıdır. Özellikle Soğuk savaşın sona ermesi ve küreselleşme olgusu ile birlikte, dünyada yerelleşme, etnik kimlik ve din gibi unsurlarında ön plana çıktığı görülmüştür. Aynı durumun Türkiye için de geçerli olduğu bir ortamda özellikle son yıllarda Türk modernleşmesinin sorunları, günümüzdeki sonuçları ve geleceğine ilişkin tartışmalar daha uzun yıllar devam edeceğe benzer. Bu tartışmalara önemli katkılar sağlamış ve kamuoyunda anıldığı ismiyle İslamcı kesimin önde gelen entelektüellerinden biri de Ali Bulaç'tır. Bulaç kimi zaman Türk modernleşmesinin dinsel ve geleneksel boyutunun sosyolojik tabanı ile ilgilenirken, kimi zaman da alternatif ve eleştirel bir bakış açısıyla sürece katkıda bulunmaktadır.

Ali Bulaç için Türk modernleşmesi Batı'daki gibi tabii bir süreç içinde gerçekleşmediği için farklı politik duruşlara sahip birçok aydında olduğu gibi bir projedir. Bulaç bu projeyi, dışarıdan planlandığı için *ısmarlama* olarak adlandırır. Bir başka ifadeyle Türk modernleşmesi Bulaç için *halk yığınlarını asker, sivil bürokrat ve aydınlar eliyle yukarıdan şekillendirme* projesinin adıdır.[414] Mustafa Armağan ise, Türk modernleşmesine ilişkin gerek sağ ve sol gerekse yerli ve yabancı aydınların en çok kullandığı bu bakış açısını tekrar gözden geçirmeye davet etmektedir. O'na göre de Türk modernleşmesinin biricik analiz biçiminin bu yaklaşım olduğunu hemen kabule yanaşmaz:

[414]Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 77-78.

"D. Lerner ve B. Lewis'in başını çektiği bir ekol, Türk modernleşmesinin tarihini, 'bütün ilhamını Batı'dan almış, elitler tarafından yönlendirilen, uyum ilkesine dayalı ve gerekli toplumsal kurumların inşasına yönelik başarılı bir süreç' olarak okunmuş ve bu yaklaşım uzun süre modernleşme tarihimizin biricik açıklaması olarak hizmet etmişti. Ancak Batılılaşma tarihini sadece seçkin bir zümrenin fikrî arayış ve başarılarına indirgeyen bu yaklaşım, bize özgü bir modernleşmenin toplumsal dinamiklerini ihmal ediyor ve daima Batı'yı eksen olarak alıyordu. Oysa yapılması gereken, mikro□analizler sonucunda tabandaki değişme ve tepkileri, uyum ve çatışmaları ele alıp açıklamak olmalı değil miydi?"[415]

Dış nedene dayalı, harici, zorlayıcı, baskıcı ve mekanik sosyolojik bir müdahale şeklinde tanımladığı[416] Türk modernleşmesini tam anlamıyla bir Batılılaşma projesi olarak algılayan Ali Bulaç, tıpkı Peyami Safa gibi Batı'yı iki türlü tasvir etmiştir: Biri *devrini tamamlamış ve tarihe mal olmuş bir Batı*, öteki ise *oluş halinde ve kendisinde bu olup biten tarafı tasfiyeye çalışan canlı bir Batı*'dır. Türk devrimi örneğinin şüphesiz, birinci değil ikinci olması gerektiğini vurgular.

Bulaç'a göre Türkiye'deki Batıcılar gerçek Batıyı tanımamışlardır. Avrupa, devrini tamamlamış ve tarihe mal olmuş dünkü medeniyet ve kültür anlayışı olarak karşımıza çıkar. Batı'da bilim ve aklın her şeyi açıklayacağı inancının artık yıkılmaya başladığını belirten Bulaç, Batı'da bilimin ahlak tesis etmekten yoksun olduğunu da sosyolojik açıdan bakarak açıklamayı denemektedir. Ali Bulaç, Batılılaşırken Batı medeniyetinin geçirdiği değişimlerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgularken Necip Fazıl'a göz kırpmaktadır. Batı medeniyetinin eski kalıbına göre Batılılaşma çabasının yanlış olduğunu, kendi manevi değerlerini koruyarak bu senteze ulaşılabileceğini belirtir. Dünkü Batı örneğine göre Avrupalılaşmak artık bahis mevzu değildir ve Batı'nın aradığı birçok manevi değerleri Türkiye'nin kendi geleneklerinde araması lazımdır. Böylece Batı ile kendisi arasında bir sentez köprüsü kurması mümkün olur. Batı'nın bütün hususiyetleri büyük bir titizlikle taklit edilmesine rağmen, henüz Batı modelini benimseyen hiçbir ülkenin hedeflediği başarıya ulaşamadığını savunan ve Batı'yı taklit etmeden, bu

[415]Mustafa Armağan, Türk Modernleşmesini Tartışmak, *Aksiyon Dergisi*, Sayı: 205, s. 19.
[416] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 15.

topraklara özgü bir model kurgusu peşinde olan Bulaç, bu başarısızlığa örnek olarak -tıpkı II. Mahmut'un yaptığı gibi- gençliğini Hollanda'da geçirmiş Rus Çarı Deli Petro'nun ülkesinin gerilikten kurtarılması için bütün halkın sakalını -gerektiğinde aklı almaz bir şiddete başvurma pahasına- kestirmesine rağmen, Rusya'da sefalet ve yoksulluğun önlenemediğini göstermektedir.[417] Bu, neredeyse bütün İslamcı aydınların, modernite eleştirisi yaparken mutlaka kullandıkları yaygın bir örnektir. Son tahlilde, Bulaç için bir modernleşme olacaksa bile bu her haliyle kendi kaynaklarından beslenerek üretilmelidir. Nitekim bu yaklaşım, aynı zamanda Bulaç'ın düşünce dünyasında yadsınamayacak bir etkiye sahip olan Mehmet Akif Ersoy'un "Safahat"ında, *Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı*[418] dizelerinde anlamını bulurken, Bulaç, 1980 sonrası değerlendirmelerinde bu argümana karşı bir itiraz geliştirecektir.

Bulaç, Batı'nın modern dünyası ve teknolojik gelişmelerine toptan karşı çıkmamakla birlikte, bunun onların kültürünün bir parçası ya da aydınlanma ile başlayan bir sürecin sonucu olarak değerlendirmektedir. İlgili süreçte ise Müslüman dünyanın kendi yaşam tarzını geliştirip, benimseyerek ve koruyarak sürdürmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bulaç ile 1976'dan beri tanışan ve *Bilgi ve Hikmet* tecrübesini *Ömer Çelik* de dahil birlikte paylaştıkları ve Türkiye'de modernite tartışmaları üzerine en çok kafa yoran entelektüellerden birisi olan *Abdurrahman Arslan* da bu noktada Bulaç'a katılmaktadır. *Arslan*'a göre de Müslüman aydınların modernleşme ile ilgili ortaya koydukları, *bilgi ve teknolojiyi almak ama ahlaki değerleri almamak* tezi iflas etmiştir. Teknoloji ile birlikte kaçınılmaz olarak ahlaki değerler de gelmiştir. Çünkü Müslüman dünyanın Osmanlı'nın son döneminden itibaren entelektüel üretimi bu mücadeleyi vermekte yetersiz kalmıştır.[419]

İslam dünyasının ancak kendi referans kaynaklarına göre değişebileceğini, Batıdan empoze edilen reform paketlerinin toplum tarafından içselleştirilemediği için iktidar seçkinlerinin projeleri olmaktan öteye

[417] Ali Bulaç, *Gündemdeki Konular*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 27.
[418] Mehmet Akif Ersoy, "Asım", *Safahat*, İzmir: Sütun Yayınları, 2. Baskı, 2007, s. 378.
[419] Adurrahman Arslan, Mülakat, 6 Kasım 2010.

gidemediğini savunan ve Abbasi modernleşmesini model olarak anlamlı bulan Bulaç, Batının kültür havzasında üretilmiş kavram ve yapılara semantik müdahalede bulunarak, anlam çerçevesini İslam toplumunun kendi kültürel köklerine ve tecrübelerine göre yeniden şekillendirmeyi önerirken, Osmanlı-Türk modernleşmesini bu açıdan başarısız bulmaktadır:

> *"…Tanzimatçılar, Meşrutiyetçiler ve Cumhuriyetçiler Batı ile ilişkiyi semboller düzeyinde kurdular, kavramlar düzeyinde kurmayı düşünmediler. Eğer Abbasilerde olduğu gibi Batı ile ilişkiyi kavramsal düzeyde kurabilselerdi, bundan verimli bir sonuç çıkabilirdi. Bu yanlış teması ilk kuran Sultan II. Mahmut oldu: Caz müziğini almak, resmi toplantılarda alkollü içki ikramında bulunmak, kılık kıyafeti değiştirmek, sarık yerine fes, sonra fes yerine şapka giydirmek, başörtüsünü yasaklamak, sakala müdahale etmek vs. 20. yüzyılda kabul edilen model II. Mahmut'unki oldu."*[420]

Bulaç bu itirazında Cemil Meriç ile aynı noktada buluşmaktadır. Meriç, Osmanlı'yı da, Cumhuriyet'i de eleştirir, hümanizm yaklaşımını reddeder ve sentez yaklaşımlarına karşı durur. Tam ve mutlak olanı arar. O'nun için de Bulaç gibi kültür bütündür, parçalanamaz:

> *"Seylap gibi akıp giden ve karşısında kendi nev'inden bir mania bulamayan Avrupa medeniyeti her şeyi süpürüp götürüyor. Aramızda Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmeyen yok, fakat bu noktada aldananlarımız var. Bu üstünlük Avrupa medeniyetinin yalnız bazı unsurlarına, mesela ulüm ve fününuna münhasır değildir. Her medeniyet zümresi, bölünmez bir bütündür. Parçalanamaz, süzgeçten geçirilemez."*[421]

Bulaç, modern Türk devletinin *güvensizlik* temeli üzerine inşa edildiğini iddia etmektedir. Bu yaklaşımın sebebi ise, *devletin halk yığınlarına oranla daha iyi düşündüğü varsayılan sınıflar elinde ancak güvenlik içinde kalıcılığını koruyacağı ve bu sınıfların yönlendirici, etkileyici karar ve öngörüleri doğrultusunda halkın aydınlığa çıkarılacağı fikri*dir.[422] Bulaç'a göre bu hastalıklı yargı aydın-bürokrasi-halk üçgenindeki güven bunalımını ortaya çıkarmıştır ve Tanzimat'tan beri durum böyledir:

---

[420] Ali Bulaç, "Nasıl değişebiliriz?", *Zaman Gazetesi*, 02 Kasım 2009.
[421] Meriç, *Bu Ülke*, s. 157.
[422] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 20.

"…Bürokrasi halka güvenmiyor, halk bürokrasiyi aşılması gereken zorlu bir handikap olarak görüyor. …Sömürgelerde de sömürge yönetimleri her zaman yerli halka kuşkucu davranmış ve hiçbir zaman onlara güvenmemiştir."[423]

Bulaç'a göre modernleşme telkinini yapan dış güçlerin, buna içte inanacak etkili güçlere ihtiyacı vardır. Bulaç bu güçleri Osmanlı'da saray, onun çevresindeki yüksek bürokratlar, gayrimüslim azınlıklar ve aydınlardır.[424] O'nun için Türk modernleşmesinin en temel modernleştirici unsuru bizzat devlettir. Modernleştirici devletin en temel paradokslarından birini *bir taraftan modernleşmeyi otoriter ve baskıcı bir yöntemlerle zorla gerçekleştirirken kendini meşru görmesi, diğer taraftan bu uygulamaları demokrasi, siyasal katılım gibi temel özgürlükçü felsefelerle uzlaştırmaya çalışması* olarak işaretler.[425]

Bulaç'ın Türk modernleşmesine dair tespitlerinden biri de Batı'da ve Türkiye'de modernleşme karşıtlarına karşı her iki düzeyde savunulan politik söylem ve tezlerin şaşırtıcı benzerliğidir. Bulaç bu alanda dünya ölçeğinde ortaya çıkan bir olguya işaret etmekte ve ilginç bir karşılaştırma yapmaktadır. O'na göre, Batı Avrupa'da Müslüman göçmenleri istemeyen ırk ayrımcılarının *bunlar bizim kültürümüzü bozuyor* demeleri ile Türkiye'deki ayrıcalıklı zümrelerin *irtica Türkiye'yi Ortaçağa götürmek istiyor* demeleri arasında anlamlı benzerlikler vardır:

"Batı'da göçmenlere önerilen çıkış yolu şudur: "Bana uy, entegrasyon ve asimilasyon politikalarını kabul et, sorun bitsin; çoğulcu bir dünyada bir arada yaşayalım." Benzeri bir öneri her gün Türkiye'de tekrarlanmaktadır. Bir eski Anayasa Mahkemesi başkanı bunu şöyle formüle etmişti: "Ya bizim gibi yaşayacaklar veya yaşamayacaklar". Ancak ister Batı'da ister Türkiye'de, islâm'ı kendileri için politik bir söylem ve muhalefet aracı olarak seçenlerin ortak talepleri, daha çok siyasal katılım, âdil bir bölüşüm düzeninde hak ettikleri pay; eğitim, kültür, bilim ve iletişimde fırsat eşitliği; kısaca kendi kültürel kimlik ve sosyal varlıklarının kabulü ve toplum

[423] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 21.
[424] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 33.
[425] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 22.

hayatında temsilidir, İslam, ezilenlerin çıkış yoludur, ezilenler otokrasi, totalitarizm veya baskıcı rejim heveslisi değildirler."[426]

3.3.1.Bulaç İçin Dinden Kopuşun ve Ulema'nın Tasfiyesinin Miladı: Tanzimat

Bulaç'ta Türk modernleşmesinin ana duraklarından biri olan Tanzimat, önceki dönemde kalemiye/bürokrasi, seyfiye/asker ve ilmiye/ulemaya dayanan yönetimin tedrici olarak asker, sivil bürokrasi ve aydın üçlü sacayağı üzerinde şekillenmeye başlaması anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle Bulaç için Tanzimat demek ulemanın saf dışı bırakılması demektir.[427]

Tanzimat dönemi yöneticisi ve aydınını, İslam ülkesinin talanı için Batı burjuvazisiyle işbirliği yapan hainler olarak suçlayan Bulaç bu dönemde II. Mahmut'un siyaset anlayışını son derece laik bulmaktadır. Bu savının dayanaklarından biri ise II. Mahmut'un *Ben Müslümanları camide, hristiyanları kilisede, Yahudileri havrada görmek isterim* sözüdür.[428] Bu söz Bulaç için İslam'ın işlevini camiyle sınırlamak anlamına gelmektedir ki bugünkü resmi ideolojinin temel yaklaşımı da farklı değildir.

Bulaç Tanzimat dönemi modernleşmesinin karakterini dini özden yoksun, felsefesini ise *maddecilik* ve *inkarcılık* olarak kaydeder. Bulaç, "*düalist bir karakter*" olarak nitelediği Batılı düşüncenin, Tanzimat döneminde Osmanlı toplumundaki maddi faaliyet alanının *kapitalizm* olduğunu öne süren Bulaç'a göre Tanzimat aydınındaki en baskın etki dönemin dominant fikir akımı sosyalizm değil materyalizmdir. Bu etkinin en önemli sebebini, pozitivist felsefenin en güçlü savunucusu *Comte*'un etkisindeki Batılılaşmanın öncü isimlerinden *Mustafa Reşit Paşa* olarak kaydeden Bulaç için Tanzimat Osmanlı aydınının dini değerlerden kopuşunun başlangıcıdır.

[426] Bulaç, *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s. 264.
[427] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 23.
[428] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 198.

Kalaycıoğlu ve Sarıbay'a göre, Tanzimat döneminin hem yönetim yapısı, hem de yönetim zihniyet ve/veya stili üzerindeki etkisi büyük çaplı olmuştur. Öncelikle, Babıâli'de görev yapmakta olanların Padişah'ın mülkü olarak addedilmelerinin sonucunda keyfi bir biçimde Saray'ın hışmına uğramaları veya katledilmeye kadar varan cezalara çarptırılmaları keyfiyeti, Tanzimat'la birlikte yerini yasal temele oturan bir suç/ceza ilişkisine bırakmaya başlamıştır.[429]

Mutlakıyetçi bir yönetimin keyfi uygulama ve cezalandırma sistemi yerine yasalara dayalı ve mümkün olduğunca keyfi olmayan ve hukuktan kaynaklanan temellere dayalı bir yönetim oluşturma çabalan böylece başlamış olmaktadır. Bu gelişim, ileride, bilindiği üzere, meşruti bir sisteme de yol açacaktır. Babıâli için müsadere ve *Politikaen kati* uygulamalarının ortadan kaldırılması önemli bir adımdır.

Tanzimat dönemi idari ve politik uygulamalarıyla, hukuk konusundaki gelişmelerle Osmanlı politik sisteminin politik fırsat yapısında önemi yadsınamayacak bir değişime yol açmıştır. Gülhane Hattı'nda Müslüman olan ve olmayan ahalinin eşit olarak ilan edilmesi, her iki grubun da yerel ve İstanbul'da oluşturulan meclislerde temsilinin 1870'lere erişildiğinde kabulü ve ahalinin politik sisteme talep iletmekte din farkı olmaksızın yetkili olduğu ve hakkı bulunduğu anlamını taşımıştır. Üstelik bizzat eşitlik veya eşitliğe uygun bürokratik muamele talebinin yaygın bir biçimde ortaya çıktığı da görülmektedir. [430]

Bu dönemde Osmanlı yaşantısını yakından gözlemlemiş bir yabancı olan *Cyrus Hamlin* de *bir zamanlar kutsal olarak kabul edilen yasalar artık ortadan kalkmıştır... artık Müslümanlarla herhangi bir yerde dinsel konularda, otuz yıl önce imkansız olan bir özgürlükle konuşmak mümkündür... Müslümanlar(ın), Hıristiyanlara daha önce hiçbir zaman göstermedikleri bir saygıyla muamele etmekte* olduğunu belirtmektedir.

[429] Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *a.g.e.*, s. 7.
[430] Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *a.g.e.*, s. 8.

Politik fırsat yapısı ve onun etkisiyle politikanın içeriğinden anlaşılanlar, politik sistemden olan beklentiler ve onlarla birlikte politik davranış kalıpları yeni bir içerik kazandığı zaman, kuşaktan kuşağa aktarılarak sürebilmektedirler. 1839-1877 arasındaki dönem yeni politik beklenti ve davranış alışkanlıkları ile yeni bir Politika anlayışının yerleşip istikrar kazanması için yeterli uzunlukta bir dönemdir. Yine *Hamlin*: *Gülhane Hattı reayaya haklan için mücadele etmek cesaretini verdi ve kanun önünde insanların eşit olduğu fikrini ortaya koydu ve artık geri dönülmesi imkânsız bir cereyan meydana getirdi* diyerek politik beklenti ve anlayışlardaki değişimlere işaret etmektedir.[431] İslam Hukukunun yanında Batı Hukukunun da ülkeye girmesi, Tanzimat hareketiyle, var olan hukuk sisteminin parçalanmasına, hukuk birliğinin kurulamamasına yol açmıştır. Hukuk alanındaki bu ikili uygulama Cumhuriyet Dönemine kadar sürmüştür.[432]

Bulaç içinse, Tanzimat sonrası başlayan Batılılaşma, sadece devleti ve devletin denetimindeki kurumları değil, toplumu da bütünüyle ele geçirme amacını taşır. O'na göre Tanzimat'la birlikte o zamana kadar sivil düzenlemeleri yapan Şeriatın tasfiyesi Osmanlı'da toplumun gücünü ve sivil inisiyatifini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.[433]

3.3.2. Bir Aldanışın Öyküsü: Osmanlı Modernleşmesi

Türk düşünce tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye geçiş dönemi önemli bir yer işgal eder. Kısalığına rağmen bu dönem, imparatorluğun geçmiş, hal ve geleceğine ait soruların sorulduğu ve çözümlerin arandığı köprü mahiyetinde özlü bir zaman dilimidir. Modernleşme dönemi olarak adlandırılan bu süredeki yenileşme hareketleriyle Doğu ve Batı arasında bir sentez yapılmaya çalışılırken toplumda önemli bir yer ve işlevselliğe sahip olan din olgusu o günden bugüne devam eden tartışma alanlarından birini oluşturmuştur. Her toplum zamanın akışı içinde sürekli değişim geçirir.

---

[431] Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *a.g.e.*, s. 12.
[432] Şeref Gözübüyük,, *Anayasa Hukuku*, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1995. s. 93.
[433] Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 74.

Bu değişim toplumun dili, kültürü, idari yapısı, ekonomisi gibi farklı alanlarında gerçekleşebilir. Osmanlı İmparatorluğu da kuruluşundan itibaren bu tabii süreci yaşamıştır. Bu değişimdeki tek etken çok kavimli bir imparatorluk oluşu değil, aynı zamanda değişen zamanın şartlarına uyma zorunluluğudur. Fakat bu değişim süreci on sekizinci yüzyılla birlikte farklı bir ivme kazanmıştır. On sekizinci yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu için, Sanayi Devrimiyle birlikte dünyaya açılan Batı'nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan modernleşme sürecinin başlangıcı olmuştur. Lale Devri, III. Selim ve II. Mahmut dönemi ıslahat hareketleri, Tanzimat'la birlikte gelişen Batılılaşma eğilimleri bu değişim sürecinin göstergeleri olarak Cumhuriyet devrine kadar uzanır.

Bu bağlamda Ali Bulaç'a göre, Osmanlı modernleşme döneminde ıslahatlar doğrudan dışarıdan alınıp uygulanmaya çalışılmış bunun için de fayda yerine zarar getirmiştir. Fikir hürriyetinin ihmal edilmesi ve içtihat kapısının kapatılmasını İslam dünyasının medeniyet alanında geri kalışının sebepleri olarak görülebilir. Temelde, Kemalist modernleşme siyaseti Osmanlı geçmişinden miras alınan emperyal devlet yapıların hukuki-idari yapılarına dönüştürerek millileştirmeyi amaçlamaktadır. Modernliğin siyasal ve kültürel alanlarda iki temel aktörü olan ulus-devlet ve yurttaşın içinde nefes alacağı yeni siyasal, ekonomik ve kültürel alanların yaratılması hedefi Kemalist reformların radikal sınırlarını şekillendirmiştir. [434]

Nitekim Berkes için de, ulusçuluk akımının tüm dünyayı sardığı döneme kadar görece imparatorluk topraklarında sorunsuz yaşayan özellikle gayrimüslim azınlık, bu dönemde hak ve bağımsızlık talepleri ile imparatorluğun geleceğini belirlemiştir. Siyasi alanda yaşanan gelişmeler sadece azınlık hakları ile sınırlı değildir. Bilindiği üzere on sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da ulus devlet yapıları belirginleşmeye başlamıştır. on dokuzuncu yüzyıl ise tam anlamıyla ulus devletler çağıdır.[435] Doğal olarak Osmanlı modernleşmesi de bu ulus devlet gerçeğinden bağımsız kalamamıştır.

[434] Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 78-86; Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 68-72.
[435] Berkes, *a.g.e.*, s.175.

Ali Bulaç, İslam dünyasında Batı düşünce hayatından, siyasetinden ve yaşama tarzından etkilenmelerin başlangıcını on sekizinci yüzyılın ilk yarısına kadar dayandırır.[436] Ali Yaşar Sarıbay içinse Osmanlı politik sisteminin karşılaşmış olduğu Batı'dan gelen tehditlerle başa çıkmada zorluk çekmeye başlaması, Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlayan dönemden çok öncelere rastlar. Sarıbay'a göre, Toprak rantı ve yayılma siyasası üzerine kurulmuş bir mali yapının, askeri yenilgiler ve onları izleyen büyük toprak kaybıyla birlikte sarsılmasına çare arayışları, on sekizinci yüzyıl boyunca da, özellikle Batı Avrupa'nın askeri örgütünü ve eğitim programlarını Osmanlı ordusuna uyarlama gayretleri Tanzimat Fermanı'ndan önce ortaya çıkmıştır.[437]

Yine Kalaycıoğlu ve Sarıbay'a göre, bir düşünce olarak Batı Avrupa'nın, özellikle Fransa ve/veya Avusturya'nın model alınarak, Batı düşünce ve teknik gelişmelerinin Osmanlı toplumuna uyarlanması fikri de on sekizinci yüzyılda izleri görülen bir olgudur. Dolayısıyla, Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu'nda reformların düşünülmeye başladığı ve hatta uygulamaya konulduğu ilk dönem olmamıştır. Tanzimat daha önceleri de var olan Batıcılık, askeri reform, mali sorunları çözme, yönetimde yenilik fikirlerinin bir aşaması olarak bazı politik uygulama ve gelişmelerin başlangıcıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme Batı Avrupa'daki gibi endüstri devrimi ile bir arada, onunla sıkı sıkıya bağlı bir süreç olarak ortaya çıkmamıştır. Askeri yenilgi, toprak kaybı ve hazinede büyüyen açık yüzünden oluşan tehdidi ortadan kaldırmanın çaresini arayan politik otoritelerin giriştikleri yenilik çabaları ve Batı Avrupa'ya özgü düşünce ve fikirlerin Osmanlı toplumunda, yavaş da olsa yayılması ve özellikle Babıâli'de görev yapanların önemli bir kısmı tarafından benimsenmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme olgusu ortaya çıkmıştır.[438]

Bulaç ise, Batı'ya açılmanın ilk adımını, Damat İbrahim Paşa'nın Yirmi sekiz Mehmet Çelebi'yi gelişmeleri yerinde gözlemesi için Avrupa'ya

---

[436] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 56.
[437] Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (der) Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2007, s. 6.
[438] Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *a.g.e.*, s. 6.

göndermesi olarak belirler. Bulaç için bu aşamadaki kopuş noktası ise *Said Mehmed Efendi*'nin Avrupa'da gördüğü matbaanın alınması teklifinin tepkiyle karşılanmasıdır. O'na göre bu olay etkisi günümüze kadar süren derin etkilere yol açmıştır:

> *"İlk ve en etkili batılılaşma hareketlerinin saray çevresinden kaynaklanması, bu hareketle paralel olarak askeri ve tıp okullarında bir anlamda materyalist ya da en azından pozitivist akımların güç kazanması yukarıda sözünü ettiğimiz gerçeğin önemli bir belgesidir. Çünkü bu okullarda ve eğitim kurumlarında İslam kültürüyle ilgili kitaplar okunmuyordu, yalnızca Batı'dan çevrilen kitapların basımına izin verildiği için Batı düşüncesi, Batı bilimleri ve bu bilimlerin temelinde yatan Batı kültürü ve dünya görüşünü kolaylıkla izleyen sınıfı etkileyebiliyordu."*[439]

Bulaç, Türk modernleşmesinde ordunun rolünü ilk sıraya yerleştirmektedir. Sürekli savaş halinde olduğu için bürokratik yapısı fazlasıyla askere dayanan Osmanlı'da, Batılılaşmanın maddi zeminini ordunun oluşturmuştur. Yazar, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren, ordunun asıl işlevi itibariyle yeni bir toplum inşa etmek, bir ulus devlet kurmak, kısaca halkı Batılılaştırmak ve bugünkü yaygın deyimiyle "modernleştirmek" üzere konuşlandırıldığını öne sürer. Hatta O'na göre modern tarihte Batı'nın öngördüğü hiçbir reform askerlerin desteği -baskısı- olmadan gerçekleşmiş değildir:

> *"Osmanlı, İran ve Çarlık Rusyasına modernleşme, orduların gücü ve etkisiyle girmiştir. Cumhuriyet döneminde de ülkenin taşrasına ve küçüklü büyüklü yerleşim merkezlerine modernleşmeyi taşıyan kurum ordudur. 20 yaşına gelen gençler, askerlik hizmetleri süresince sadece savaş yeteneklerini öğrenmekle kalmıyor, aynı zamanda sıkı bir modernleşme sürecine de dâhil edilmiş oluyorlar. Halen Batılı olmayan birçok ülkede modernleşme politikalarının gerisinde ordular yatmaktadır."*[440]

Bulaç'a göre orduda bütün yönleriyle hayat bulan modernizasyon ya da Batılılaşma olgusu oradan topluma sıçramıştır. Bulaç için Türk modernleşmesinin bu noktadaki en önemli kırılma noktalarından biri, I. Mahmut döneminde, sonradan Müslüman olarak *Humbaracı Ahmet Paşa*

[439] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 60.
[440] Ali Bulaç, Güçlü Ordu, *Zaman Gazetesi*, 26.04.2010.

adını alan ve Osmanlı ordusunda komutanlığa atanan Fransız asıllı *De Bonneval*'dir. Zira bu komutanın, Osmanlı ordusunun ancak Batılı yöntemlerle ve silahlarla modernize edilmesiyle Avrupa karşısında galip geleceği telkini kabul görmüş ve yenilgi süreci başlamıştır. Bu anlayış, III. Mustafa zamanında Macar asıllı *Baron De Tott* ile daha da güç kazanmıştır.[441] Bu düşüncenin somutlaşmış hali ise belki de bütün İslamcı aydınların mutabakat içinde olduğu gibi *Mühendishane-i Hümayun'*dür. Modernleşme aygıtı ise daha önceden belirtildiği gibi saray bürokrasisidir.

Türk modernleşme projesini gerçekleştirmek, matbaa gibi masum bir teklife bile çok sert tepki gösteren Osmanlı yapısı üzerinde tabii ki çok kolay olmamıştır. Osmanlı gibi gereğinden fazla yerleşik bir toplumu ve onun geleneksel kurumlarını ıslah etmenin zorluğu ortadadır.[442] Bu zorluğun temel nedenlerini Fransız bir elçiyle görüşen *Sadrazam Halil Hamid Paşa* konuşmasında bulmak mümkündür:

> *"Burası Fransa değildir. Fransa'da kral dilediği kararı almakta ve icraata dökebilmektedir. Bizde ise bir işi yapabilmek için, ulemayı, hukukçuları ve bugün iktidarda bulunan ve hatta daha önce bulunmuş kimseleri de ikna etmek gerekir."*[443]

İşte bu yüzden modernleşme ya da Batılılaşma karşısındaki engellerin hangi kurumlar olduğunu fark eden gerek III. Selim gerekse II. Mahmut'un Batılı modernizasyon konusundaki temel politikalarını bu tespit olmuştur. Nitekim Bulaç'a göre Yeniçeri ocağının etkisiz hale getirilmesi ve *Nizam-ı Cedid*'in kurulmasının gerçek sebebi bu düşüncelerin gerçekleşmesini sağlamaktır.[444] Bulaç,her ne kadar sonradan süreç farklı boyutlar kazansa da, bu direnmenin Osmanlı'nın İslam anlayışı gereği ve tamamen iyi niyetli olduğunu düşünmektedir.[445] Özellikle *Nizam-ı Cedid*, bütün tarihçilerin, ilerde Batılılaşma akımını resmen tescil edecek olan Tanzimat fermanının ilanına en büyük hazırlık olduğunu kabul ettikleri bir gerçektir.

---

[441] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 60-64.
[442] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 65.
[443] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 62.
[444] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 63.
[445] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 66-69.

II. Mahmut'tan Tanzimat Fermanı'na kadarki dönemi zor ve baskıyla halkı modernleştirme mühendisliği olarak gören Bulaç'ın en çok eleştirdiği padişahlardan biri III.Selim'dir. O'nun modernleşme sürecinde III. Selim'in bu tarihi dönemeçte padişah olmasını talihsizlik olarak değerlendirmekte ve bu hükümdarı çok yetersiz bulmaktadır. Osmanlı'nın bu dönemdeki temel sorununun bilinenin aksine askeri değil zihinsel olduğunu düşünen Bulaç için Batı karşısındaki bozgunun asıl sebebi ise *evrensel ümmet bilincinin kaybedilmesi*dir. Bu açıdan bakıldığında, sonuçları tartışılsa da Abdülhamid'in hilafet politikasını başarılı bulmaktadır.[446]

Başka bir yoruma göre ise III. Selim döneminin yenilik anlayışında devlet yapısının özüne dokunma niyeti yoktur ve yapılmak istenen şey mevcut düzeni onarmaktan ibarettir. Bu nedenle Osmanlı Devletinde anayasal gelişmelerin ilk adımı olarak III. Selim zamanında yapılan Nizam-ı Cedid faaliyetleri değil, 1808 yılında kabul edilip imzalanan *Sened-i İttifak* gösterilmektedir. Ancak III. Selim 'in çabaları yeterli olmasa da, devletin içinde bulunduğu güçlükleri ve çıkış yollarını doğru olarak belirleyecek aydınlar yetişmesine katkıda bulunmuş, II. Mahmut döneminde gerçekleşen reformlara ve yeniçerilerin kaldırılması fikrinin oluşmasını sağlamıştır.[447]

Karal'a göre, 1807 yılında İstanbul' da III. Selim' e karşı Kabakçı Mustafa isyanı patlak vermiş III. Selim tahttan indirilerek yerine IV.Mustafa geçirilmiştir. Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa III. Selim' i tekrar tahta çıkarmak için İstanbul' a yürümüş, III. Selim'in öldürülmesi üzerine Alemdar Mustafa Paşa tahta II. Mahmut' u geçirmiş, kendisi ise Sadrazam olmuştur.[448] Hukuk devleti anlayışı açısından önem taşıyabilecek değişimler II. Mahmut' un saltanatı ile Osmanlı toplum yapısında görülmeye başlanmıştır.

II. Mahmut dönemi, Bulaç'a göre ise, devlet modernleşmesinin zor ve baskı kullanarak gerçekleştirilmeye çalışıldığı *tam bir batılılaşma* dönemidir.

---

[446] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 68-69.
[447] Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996, s.41-45.
[448] Z. Enver Karal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt. V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1994, s. 81-85.

Yazar için daha önceki dönemlerdeki modernleşme hareketleri askeri hayatla sınırlanmışken bu dönem bir bütün olarak toplumsal hayatı hedeflemektedir. Aygıtı devlet olan Türk modernleşmesinin bu dönemdeki yöntemi ise, askeriye, ulema ve eşref-ayan üçlüsünün etkisizleştirilmesidir.[449]

Batılılaşma yanlısı tutumundan dolayı halk arasında *Gavur Padişah* olarak anılan II. Mahmut dönemi, yazarın tarih algısında ulemanın da tamamen devre dışı bırakılmasına karşılık gelmektedir. Zira II. Mahmut'u ziyarete giden ve ayağını öpen dönemin şeyhülislamını tekmelemesi, ulemanın o günkü etkinlik düzeyi ile ilgili en somut göstergedir. Bulaç, modernleşme ya da Batılılaşma serüveninde bu dönemin en ayırt edici özelliklerinden birini de yarı Avrupalı bir kıyafetin mecbur tutulması ile padişahın resmini mülki ve askeri dairelere koydurmasıdır.[450]

Bulaç, Türk modernleşmesinin Osmanı döneminin modernleştirici aygıtı olarak saray ve onun açtığı *Batılı tarzdaki askeri karakterli okulları* tespit eder. Bunun sebebi, saray Batıcılarının devletin kurtarılması için güçlü bir ordunun tesis edilmesi gerektiğine olan inançlarıydı. Bu okullardan yetişecek Batılı mantaliteye sahip kadrolar bürokratik hizmetleri yürütecekti. Bulaç, yönetimi askeriye ile paylaşacak sivil bürokrasinin ilk tohumları olarak *Galatasaray Lisesi* ve *Siyasal Bilgiler Fakültesi*'ne dikkat çekmektedir. O'na göre bu iki kurum okul olmanın ötesinde sembolik bir anlam ifade etmektedir. İki modern kurum modernleşmeyle birlikte, o zaman kadar halkı yönetimde temsil eden "*ulema*"nın yerini alacak sivil bürokrat ve aydınları yetiştiren bir ekol haline gelmiştir:

> *"Eskiden ulema, bütün bozulmalara rağmen neticede halkın dünya görüşünü paylaşıyordu; ancak bu iki okuldan yetişen bürokratlar, Saray'ın ülkeyi Batılılaştırma tasarıları arasında teşekkül ettiklerinden, onların halkın temel dünya görüşünü paylaşma gibi bir sorunları olmamıştır."*[451]

Bulaç bu kurumlara ilgili sert eleştiriler getirmekte ve özellikle Mülkiyelilerin bir dönem sloganlaştırdıkları *önce mülkiye, sonra Türkiye*

[449] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 70-71.
[450] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 74-75.
[451] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 25.

parolasını, Tanzimatçı, İttihatçı ve Jön Türkçü kafasının *önce devleti kurtarma* anlayışının bir devamı olarak görmektedir. Bulaç'a göre *devleti kurtarmak* aslında *devleti ve toplumu ele geçirmek* anlamına gelmektedir ve bu anlayış Tanzimat düşüncesinin bir devamıdır. Bu arada yazar, bu iki okuldan mezun olanların arasındaki dayanışmayı ve içinden geldikleri kurumu kutsamalarını Müslümanlar adına esefle ve belki de öykünerek izlemektedir.

Bulaç, önce Osmanlı sonra Cumhuriyet döneminde Türkiye'de *batılılaşma* anlamına gelen modernleşme projesine ilişkin *tuhaf bir irrasyonel dayanışma* olarak nitelediği bir ilginçliğe dikkat çeker. *Tuhaflık*, yönetimi paylaşma ve siyasal katılım açısından askerleri karşısında rakip olarak gören sivil bürokratların batılılaşma söz konusu olduğunda *azınlıklar, dönmeler ve laik aydınlarla yapageldikleri ittifak*tır.[452]

Yazar bu aşamada, Türkiye'deki bürokrasiye dair kadim bir tartışma konusuna ilgiyi çekmektedir: Tanzimat'ın getirdiği hukuki kolaylıklardan faydalanan *azınlık*ların ordu başta olmak üzere en hayati bürokratik kurumlara *sızması.*[453] Aynı şekilde Enver Z. Karal'a göre de, Osmanlı Devleti'nin on dokuzuncu yüzyılda karşılaştığı en önemli sorunlardan biri de ağır antlaşmalardır. Askeri, ekonomik ve toplumsal nitelikli bu anlaşmalar sırasında ya da sonrasında gayrimüslim azınlıklara önemli haklar ya da özerklikler verilmiştir. [454] Bilindiği gibi Türkiye'deki bütün mezhep, klik, grup ya da siyasi hareketlerin birbirine yönelttiği bu suçlama Türk siyasetinin bitmeyen bir tartışmasıdır. Çünkü Türk toplumunda modernleşme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan tabloda, neredeyse bütün kesimler devleti *başkasının elinde olan ve ele geçirilmesi gereken* bir mefhumdur.

Ali Bulaç'a göre, İslâmi kesimdeki ideologlar ve aydınlar özellikle ekonomik, kültürel ve siyasi yaşantının koşulsuz Batı etkisine girmesine itiraz etmişlerdir. Bulaç'ın *çete* olarak nitelendirdiği[455] İttihat ve

[452] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 25.
[453] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 24-29.
[454] Karal, *a.g.e.*, s. 82-85.
[455] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 204.

Terakki döneminde ivme kazanan modernleşme hareketlerinde Batı etkisi daha da artmış, özellikle hukuksal yapıda ve eğitimde hayata geçirilen laik içerikli reformlar bu kesimin tepkisini çekmiştir. Kısacası modernleşme konusunda hayata geçirilen uygulamalar, yapılan tercihler ve izlenen politikalar ve bunların halka dayatılması genel olarak İslami kesim aydınlarının entelektüel ve siyasi tavırlarını belirlemiştir.[456]

Modernleşme karşısındaki edilgen tavrından dolayı Osmanlı halkını yeterli direnişi göstermemekle suçlayan Bulaç, halkı dinamik bir İslam anlayışına ve politik bilince sahip olmadığı için eleştirir. Bir diğer içe dönük eleştirisi ise, kuruluş yılları dışında İslam devlet geleneğinde Emevilerden itibaren gelenek halini alan bir yönetim-halk kopukluğudur.[457] Bulaç'ın Osmanlı halkına ve yönetimine yönelik bu iki temel eleştirisi, özellikle İslamcı aydınlarda çok rastlanan bir durum değildir. Çünkü İslamcı aydınlarda Osmanlı eleştirisi noktasında çekinik bir tavır söz konusudur.

3.3.3. Bulaç'ın Tarih Algısında "Makamının Hakkını Veremeyen Bir Hükümdar": II. Abdülhamit

Ali Bulaç'ın, Osmanlı modernleşme sürecine ilişkin eleştiriler açısından diğer İslamcı aydınların önemli bir bölümünden ayrıldığı tartışma alanlarından biri de II. Abdülhamit ve O'nun izlediği siyasetin başarı ya da başarısızlığıdır. Bilindiği gibi Osmanlı tarihine daha idealist bir perspektiften bakan neredeyse bütün İslamcılar için II. Abdülhamit *Ulu Hakan, Cennetmekan, Aleyhirrahmeti ve'l Gufran* gibi hürmet ifade eden sıfatlarla anılacak bir hükümdardır. Nitekim İslamcı çevrelerde, tarihsel bir gerçek bile olsa II. Abdülhamid'i eleştirmek cesaret isteyen bir durumdur.

Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra 33 yıl ile en uzun ikinci hükümdarlık süresinin sahibi olan II. Abdülhamit dönemi, Bulaç'ın Osmanlı tarihi algısı içinde *imparatorluğun en buhranlı ve çöküşe doğru hızla kaydığı*

[456] Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007; Ali Bulaç, *Aydın Sapmasından, Aydın Ulema Profiline,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2008.
[457] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 77-78.

bir dönem[458]dir. Bulaç'a göre Abdülhamit, çağdaşı olan her aydın grubunun farklı şekilde vasıflandırdığı bir hükümdardır. Abdülhamit, Batıcı Osmanlı aydınları için *müstebit*, Siyonistler için *Kızıl Sultan*, asalak ve çıkarcı takımı içinse *Cennet Mekan Abdülhamit Han'*dır. Abdülhamit'i, dönemin İslamcı aydınlarının da *müstebit* ilan etmesinin sebebi, imkanı olduğu halde, gerileyişin durdurulması için gereken tedbirleri almadığı gibi çözüm teklifi getiren ilim adamlarına karşı gösterdiği tavırdır. Bulaç için, her şeye rağmen 300 milyon Müslümanın bağlı olduğu bir *Halife* olan hükümdarı İslami açıdan eleştirmek ise sorumlu Müslüman aydının başlıca görevlerindendir. Yazarın bu yaklaşımının temel dayanağı, tarihi idealize etme fikrine karşı geliştirdiği itirazdır:

> *"Biz Müslüman olarak tarihi idealize edemeyiz. Tarihi oluşturan kişileri ve olayları yerli yerine oturtmak bizim tarih görüşümüzün dayandığı başlıca ilkedir. Kaldı ki böyle davranmak bize yarar değil zarar kazandırır."*[459]

Bu vesileyle Bulaç'ın tarih algısına göz atacak olursak, O'nun tarih anlayışının, idealizme cevaz vermeyen, ölülerini hayırla yad ederken, hayatlarından ibret alıp geleceğe ışık tutma hedefinde ifadesini bulacağını görürüz. O'na göre tarihi kişi ve olayların hak ettiğinden fazla yüceltilip idealize edilmesi, tarihi tahrif ve zulümdür.[460]

Osmanlı'nın yıkılışının özellikle son dönemdeki hükümdarların kendi özgür iradeleriyle verdiği yanlış kararlardan kaynaklandığını iddia eden Bulaç, bu dönemdeki yöneticileri imzalanan 1838 Ticaret Sözleşmesi ile *İslam toplumunu İngilizler'e peşkeş çekmek* gibi ağır bir ithamla eleştirir. Abdülhamid'i ise köklü sorunlara palyatif tedbirler almak ve sonuç verici çözüm bulmadığı gibi alternatifler üreten İslamcıları sindirmeye çalışmakla suçlar:

> *"Aksine kurduğu 30.000 kişilik hafiye örgütü ile çoğu zaman İslam toplumunun bu gayr-i İslami durumundan yakınan İslamcıların peşine takılmıştır. Abdülhamit'in*

[458] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 155.
[459] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 157.
[460] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 186.

elinde bulundurduğu yetkilere dayanarak alması gerekli tedbirleri almadığı ittifak halinde kabul edilmektedir.[461]

Bulaç Abdülhamid'i tedbir almamakla suçladığı sorunları, borç kamburu, faaliyetine devam eden Osmanlı Bankası, imtiyazlar ve İslam ordusunun başına Alman bir komutan atanması olarak tespit etmektedir. Batılı bankalara yüksek faizler ödeyecek şekilde ağır borç yükü altına girilmesini ekonomik bir sorun olmaktan çok İslam hukukuna aykırı bulduğu için eleştiren Bulaç, Osmanlı Bankası'nın ise Osmanlı toplumunda faizin meşrulaşmasının başlangıcını teşkil ettiğini savunur. Bu banka Bulaç için *ümmetin gelirinin Batı emperyalistlerinin çıkarına hizmet eden bir soygun aracı*dır. Yabancılara verilen imtiyazlardan dolayı Osmanlı toplumunun yarı sömürge durumuna düşürüldüğünü öne süren Bulaç bu felaketin sorumlusu olarak Abdülhamid'i göstermektedir. Osmanlı askeri gücünün *Bismarc*'ın etkisindeki *Von der Goltz*'a emanet edilmesini ise ordunun sırlarının Almanlar'ın kontrolüne geçmesine neden olduğunu ileri süren Bulaç bu durumu da gayr-i İslami bulmaktadır.[462]

Bulaç bu dönemde başta Efgani olmak üzere Said Nursi, Mehmed Akif, Elmalılı Hamdi Yazır, Filibeli Ahmed Hilmi gibi İslamcı aydınların Abdülhamit ile ilgili eleştirilerinin tamamına katılmaktadır. Şeyh Muhiddin Efendi'nin Abdülhamid'e gönderdiği *İslami bir bakış açısıyla yazılmış* eleştiri mektubundaki bazı tenkitlere katılmasa da büyük bir bölümünü haklı bulur.[463] Bu mektupta ise, köylerde mekteplerin açılmaması, şeriat ilimlerinin ihmal edilmesi, tabii ilimlerin ihmali, basın hürriyetinin ortadan kalkması, millet meclisine itibar edilmemesi gibi eleştiriler vardır.

Şu gerçeğin altını da çizmek gerekir ki, Bulaç Abdülhamit'e bu eleştirileri getirirken, devletin yıkılışından en çok etkilenen sorumluluk sahibi ve dertli bir sultan olarak hakkını teslim etmeye de özen gösterir. Tarihçilerin bir bölümünü ise, Abdülhamit'i eleştirirken subjektif ve ideolojik bulmaktadır. Toprakların korunması konusunda idealist tarihçilerin aksine başarısız bulsa

[461] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 159.
[462] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 155-172.
[463] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 175-176.

da Filistin'de bir Yahudi devletinin kuruluşunu engellemesini takdirle anmaktadır.[464]

Sonuç olarak Bulaç, İslami yönetim felsefesi açısından oldukça tartışmalı bulduğu Abdülhamit'i, imanını henüz kaybetmemiş halka sorunları doğru anlatıp, yepyeni bir uyanışın öncülüğünde köklü reformlar yapma imkanı varken, aldığı yüzeysel ve İslami perspektiften uzak tedbirlerle *yıkılışı durduramayan padişah* olarak görmektedir. Ayrıca O'na göre Abdülhamit, Batılılaşmaya karşı olmasına rağmen, dönemi kuruluşuna öncülük ettiği kurumlar aracılığıyla en etkili ve yaygın Batılılaşmaya tanıklık etmiştir.[465] Bu yönüyle de Abdülhamit Bulaç için modernleşme karşısındaki duruşuyla başarısız bir figürdür.

3.3.4. Cumhuriyet Modernleşmesi: Milli Bir Kimlik İnşası

Şerif Mardin'e göre, Osmanlıda devleti meşru kılan egemen yapı *İslam'*dır. Devlet, kendisini kitlelere İslami değerler yoluyla meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla çok güçlü bir devlet inancı bulunmaktadır. Cumhuriyet döneminde ise, Kemalizm ve milliyetçilik ideolojisinin önem kazandığını söylemek mümkündür. Devletin kendi meşruiyetini İslam'la bağdaştırması olgusu son bulmuştur. Ancak, Osmanlı'dan devraldığımız önemli bir özellikte, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ayrılıktır. Bu bağlamda, Türk siyasal kültüründe, özellikle sağ ve solda değişmez ortak paydalar bulunmaktadır. Bunlar: yerel değerlere bağlılık, popülizm ve patronaj ilişkileridir. Osmanlı döneminde gerçekleşen reformlar da ifadesini bulan *ıslahat* fikrinin Cumhuriyet döneminde *ıslahat* fikrine dönüşmesiyle, toplumun gelenekçi hayat tarzını, fikirlerini ve müesseselerini baştan sona değiştirme amacı güden bir devlet teorisinden doğan inkılaplar, önceki dönemde kültürel ve siyasi nitelikte olan bu değişimi, zorunlu olarak iktisadi ve sosyal alanlara da yaymıştır. Önceki dönemin reform ve ıslahat çabalarının, Cumhuriyet döneminde "devrim"e ve devlet eliyle toplumun dönüştürülmesini öngören bir

[464] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s.182-187.
[465] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s.188-189.

politikaya dönüşmesi, başta din olmak üzere, *geri kalmamıza neden olan* kurumların hedef alınarak onların bireysel, sosyal ve siyasi alanlardaki etkisinin ortadan kaldırılmaya çalışılması ise, siyasi ve sosyal anlamda bir kopuşu ifade ediyordu.[466]

Cumhuriyetle birlikte modernleşmenin topyekün Batılılaşmaya dönüştüğünü savunan Ali Bulaç ise, Osmanlı dönemi modernleşmesi ile Cumhuriyet dönemi modernleşmesi arasında bir ayrımın altını çizmektedir. Bulaç, bu tartışmada net bir karşı duruş yerine Cumhuriyet dönemindeki kopuşu hem dinden uzaklaşma hem de geleneksel değerlerin reddi ile açıklamaktadır:

> *"Bu noktadan hareketle şunu belirtelim ki İslami kesimin Osmanlı devletine ve Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı olan muhalefetleri aynı tonda, içerikte ve şiddette olmamıştır. Bunun temel nedeni, Osmanlı pratiğinde İslâm'ın modernleşme sürecinde baş aktör olmasa da ihmâl edilmemesi, buna karşın Cumhuriyetin modernleşme ideolojisinde İslâm'ın siyasi ve sosyal yaşamdan soyutlayarak devre dışı bırakılmasıdır.*[467]

Cumhuriyet'in ilanı, Osmanlı İmparatorluğu ile bağların koparılıp tamamen yeni bir *milli kimlik* inşasını gerçekleştirmiştir. Bu süreçten sadece yönetim biçimi değil hilafet, medreseler, tekkeler, dil, alfabe, geleneksel sanatlar, müzik, edebiyat da etkilenmiştir. Ali Bulaç ise temelde bu değişimlere karşı çıkmasa da tamamen Batı kültürü ve tekniğinin benimsenerek yaşam tarzı haline dönüştürülmesi ve ikonlaşmasına karşı çıkmaktadır.[468]

Ali Bulaç için İslami kesim ve onun siyasal sistem içindeki yeri son derece dışlanmış bir şekilde gelişmiştir. Bu durum ise Türk modernleşmesinin siyasal alandaki *gericilik* söyleminde kendisini göstermiştir. Bulaç'a göre, Türkiye'nin politik toplumu merkezi/bürokratik hegemonyayı ifade eder; asker, sivil bürokrasi, büyük sermaye, üniversiteler, yargı laikçi ve aydınlar merkezin ideolojisini ve toplum içindeki tahkimini sağlarlar:

---

[466] Mardin, *a.g.e.*, s. 136-141.
[467] Ali Bulaç, *Din Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2001. s. 27-41.
[468] Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 58.

> *"Devletle organik bağlan olan bu zümreler ile toplumsal merkez arasında uzlaşmaz bir çelişki vardır. Bu mutlu ve ayrıcalıklı zümreler, yeni göç dalgası karşısında statükonun belli bir tehdit altında olduğunu sezdikleri yıllardan beri, Türkiye'nin "geriye doğru götürülmek istendiğini söyleyip duruyorlar."*[469]

Osmanlı'da bir kurtuluş ideolojisi olan İslâmcılık, her ne kadar modernleşme hareketlerinin laik içeriğini benimsemese ve ona muhalefet etse de Osmanlı ethosunu sahiplenmiştir. Cumhuriyet döneminde ise yapılan devrimlerin hukuksal ve sosyal alanda dinî etkileri ortadan kaldırmayı hedeflemesi nedeniyle, İslâmcılar için Cumhuriyetin ethosunu sahiplenmek bir yana, o ethosla mücadele etmek neredeyse kendilerinin varlık nedeni olmuştur. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Cumhuriyet, muhalefeti ile kurulmuştur.

Modernleşme seylaplarına karşı bir cevap üretme niyetiyle ortaya çıkan İslamcıların, İslam'ın birleştirici bir unsur olarak kalmasını beklemelerini boş bir hayal olarak gören Bulaç bu iddiasının sebebini, yeni devletin kurucu kadrosunun Türkçülere daha yakın olması şeklinde açıklar. O'na göre *Ziya Gökalp, Hamdullah Suphi* ve çevresi, *Mehmet Akif* ve çevresine tercih edilmiştir. Fakat Mustafa Kemal bir süre sonra İslamcılarla birlikte Türkçüleri de karşısına almıştır. Bulaç'a göre Mustafa Kemal'in *Türk Ocakları*'nı kapattırmasının ifade ettiği anlam budur.[470] Bulaç, Türk modernleşmesinin Cumhuriyet aşamasının en tartışmalı ismi Mustafa Kemal'i ise başından sonuna kadar tutarlı bulur. Dine ve ibadete ait alana uzaklığını göstermekten çekinmediğini dile getirir.

Bulaç'ın Osmanlı modernleşmesinde itiraz ettiği bazı unsurlar olmakla birlikte bunları temelde askeri ve siyasal alanda olan kısmına topyekun bir karşı çıkış geliştirmemiştir. Ancak, Cumhuriyetle birlikte somut olarak hayata geçmesi ile birlikte yaşanan gelişmeler Ali Bulaç için önemli bir kopuştur. Örneğin ekonomik, kültürel, siyasal alanların laik ve Batılı değerler etrafında inşa edilmesine, dinî ibadetlerin Türkçeleştirilmesine, laikliğin kurucu bir

[469] Ali Bulaç, *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s. 263.
[470] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 60.

unsur olarak kabul edilmesine ve en önemlisi dinin devletten ayrılmasına itirazlar söz konusudur.[471]

Bulaç, *Hasan Bülent Kahraman*'a benzer bir şekilde[472] modernleşmenin Batı dışı toplumlardaki uygulanma şeklinin, her toplumun kendine özgü yerel şartları çerçevesinde dikkatlice analiz edilmesi gerekliliğini ortaya koyar. Zira Kahraman da Cumhuriyet modernleşmesinin diğerleriyle benzeşen yönleri olsa bile kendi içinde özgünlükler taşıyan bir model olduğunu belirtir. Bulaç da, Türk modernleşmesini, ülkeye derin bir dönüşüm yaşatan radikal bir laiklik süreci olarak tanımlar. Bu yaklaşıma göre, Atatürk devrimleri kökten modernleşme anlayışının ürünleridir.[473]

Bulaç'a göre bu süreç içerisinde, inanç alanında, din ile devlet işlerinin birbirlerinden ayrıldıkları gözlemlenir, ama bu daha çok İslam dinini kontrol altında tutma projesidir; din kamusal alandan arındırılır ve dinî pratikler özel hayata hapsedilir. Başka bir deyişle, Kurtuluş Savaşı'ndan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, 1924 yılında hilafet kaldırılır, ulema sosyal ve kamusal alandan çekilir, tarikatlar yok edilir ve dinî eğitim *Milli Eğitim Bakanlığı*'nın kontrolüne geçer. Günümüz Türkiye'sinde, İslamcılar ve liberaller bu yaklaşımı savunur ve bazı kavramların yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederler.

Bulaç, Cumhuriyet modernleşmesine ilişkin ilginç bir tespitin altını çizer. O'na göre Türkiye Cumhuriyeti yönetimi, İnönü döneminin sert ve acımasız uygulamalarına rağmen 1950'ye kadar din konusunda fazlasıyla hassas davranmıştır. Fakat 1950'li yıllardaki laiklikten ödün şeklinde algılanan ezan, İmam Hatip Lisesi vb. dini özgürlüklerle ilgili uygulamalar, Batıcı aydınların iddia ettiği gibi bir prim değil, Avrupalıların asgari olarak şart koştuğu şartlardan ibaretti.[474]

---

[471] Bulaç, *Din Devlet ve Demokrasi*, s. 76-78.; Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat,* s. 123-133.
[472] Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi*, s. 135.
[473] Bulaç, *Din ve Modernizm,* s. 76-79.
[474] Bulaç, *Gündemdeki Konular,* s. 78.

3.3.5. Bulaç'ta Tarihsel Süreklilik ve Kopuş Tartışmaları Bağlamında Cumhuriyet Modernleşmesi

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere Türk modernleşmesi ülkenin ya da toplumun kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır. Türk modernleşmesinin en çok tartışılan noktalarından biri de süreklilik ve kopuş tartışmasıdır. Bu açıdan Bulaç için Türk modernleşmesinin laiklik anlamında bir kopuş, Osmanlı'nın son dönemlerinde ittihatçı ve modernleşmeci görüşün ön plana çıkması bakımından da bir süreklilik şeklinde algılandığı söylenebilir.

İşin aslı, Cumhuriyetin ilanı ve sonrasında devrimlerin uygulanmaya başlaması sonrasında Türkiye'de bazı kesimler Türk modernleşmesinin niteliği ve niceliği konusunda önemli eleştirilerde bulunmuşlardır. Cumhuriyetin ilk yıllarında *Şeyh Sait İsyanı* gibi bazı yerel ayaklanmalar yanında dönemin aydınları ve siyasal parti girişimleri dini hassasiyeti merkeze alan kesimlerin öncü eylem ya da çabaları olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyeti oluşturan kadroların ise, dindar kesimlere siyasi ve toplumsal yaşamda yer vermemeleri ya da ülkede oluşan atmosferin dindarları dışlaması, bu kesimin Türk modernleşme serüveninin 1923 sonrasındaki dönemde kendilerine yer bulamamaları anlamına gelmiştir.

Türk modernleşmesi içinde kendisine yeteri kadar yer bulamayan unsurlardan biri de İslamcı kesimdir. İslamcı kesim hem fikri hem de siyasi faaliyetler açısından hemen her zaman çemberin dışında bırakılmış ya da bazı girişimler bir şekilde dışarıda bırakılmak istenmiştir. Cumhuriyetin modernleşmeci anlayışının bu eğilimi aslında, modernleşme ya da modernleşememe serüvenimizin kökenini oluşturmuştur. Çünkü mevcut süreç hakkında farklı kesimlerin arasındaki uçurum giderek açılmış ve sürece İslamcılar gibi kesimler dahil edilmediği için, modernleşme süreci her zaman bazı saldırı ve redde varan eleştirilere maruz kalmıştır. Bu reddin belki de en önemlisi İslamcı kesimden gelmektedir.

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte toplumun ve devlet yapısının hemen her alanında Kemalist inkılaplar uygulanmaya başlamıştır. Bazı aydınlara göre

Kemalizm, Türk düşün hayatında yegâne modernist formül olmamakla birlikte, kendi modernizm anlayışını gerçekleştirmek için devlet iktidarını kullanabilmiş tek modernist hareket olmuştur.[475] Kemalist yaklaşımın en çok eleştirilen tarafı tektipçi anlayışı İslamcı kesimin devre dışı kalmasına neden olarak girişilen yeniliklerin tamamen benimsenememesi ile sonuçlanmıştır. Ali Bulaç'ın ifadelerinde de görüldüğü üzere, Türk modernleşmesinin de muhafazakar bir duruş ve düşünüşü refakatinde geliştirdiği söylenebilir. Türk modernleşmesine hakim olan paradigma yani Kemalizm kuşkusuz kendi hakkındaki bilinci itibariyle muhafazakarlığa ve kendini muhafazakar olarak algılayan konumlara karşıt olmuştur.

Mardin'e göre, Gerçekten de ulus devlet ve yurttaşın uçsuz bucaksız bir gelenek denizi olarak görülen eski topluluk örgütlenmesi içinde nefes alacakları ve ete kemiğe bürünecekleri yeni siyasal, kültürel ve ekonomik adacıkların yaratılması, modernlik projesinin yerleştirilmesi açısından can alıcı bir öneme sahiptir. Devletin milli-devlet, toplumunda millet olarak yeniden örgütlenmesi, Kemalist inkılapçı siyasetin soyut hukuki reformizminin hedeflediği siyasal mühendislik girişiminin ve takiben uygulamaya koyduğu kültür projesinin nihai hedefidir. Cumhuriyetçi siyasal mühendislik projesinin gerektirdiği gibi ulus olarak örgütlenme çalışılan modern toplum idealinin sahibi olarak ortaya çıkan aydın-bürokrasi koalisyonunun yürüttüğü inkılapçı siyasetin meşruiyetini sağlayan seküler siyaset teorisidir.[476]

Bulaç genel olarak katıldığı bu yaklaşıma ek olarak Türk modernleşmesinin ilgili sürecini dışlayıcı ve toplumu kapsamayan bir yaklaşım olarak görmektedir. Bu anlamıyla yani geçmişi, geleneği ve yereli reddederek Türk modernleşmesinin 1923'ten sonraki boyutu önemli bir kopuşu gerekleştirmiştir. Bulaç'a göre, Türk modernleşmesi her zaman büyük bir kıskançlıkla kendi toplum ve siyasal projesini korumuş olup buna yönelik her türlü girişim ve eleştiri çeşitli bahanelerle dışlamıştır. Bulaç'a göre, Türkiye'de sosyal değişimin ortaya çıkardığı temel sorunları doğru anlamanın yolu, bizzat bu değişimin doğru tasvirini yapmaktan geçer.

[475] İrem, *a.g.e.*, s.52.
[476] Mardin, a.g.e., s. 138-141.

Metodolojik yönden içine düşülen hatalar, yaşanmakta olan sorunların teşhis ve tedavisinde büyük zorluklara sebep olmaktadır. Sözgelimi sosyal değişimin etkileyici dinamiklerini görmezlikten gelen bir takım modernist çevreler, hiçbir gerçeklik ve bilimsel değeri olmayan komplo teorilerinden hareketle, Türkiye'deki toplumsal çalkantı ve huzursuzlukların *dışarıdan ve karanlık güçler* tarafından düzenlendiğini, içerdeki birtakım *gerici, yobaz, fundamentalist veya fanatiklerin bunlara çanak tuttuklarını* söyleyerek sosyal olayları açıklamaya çalışırlar. Yakın tarihimiz boyunca özellikle politik toplumu elinde tutan asker, sivil bürokrat ve resmi aydınların bu türden komplo teorilerini sosyal olayları açıklamada geçerli bir yöntem şeklinde kullandıklarını görmek mümkündür.[477]

Bulaç Türk modernleşmesinin ötekileştirdiği toplum kesimlerine dönük geliştirdiği tutumu şöyle açıklamaktadır:

> *"Dün milli gelirden en az pay alan, emeği sömürülen, doğru dürüst sosyal ve sendikal haklara sahip olmayan işçilerin sorunlarını dile getirenler nasıl 'Sovyet ajanı ve halk düşmanı komünist ihtilalciler' şeklinde tanımlanıyor idiyse, bugün de siyasal katılım, ekonomi, ticaret ve kültür hayatından daha çok pay talebinde bulunan, yukarıdan kendilerine dayatılan modernizasyon politikaların reddeden gerçek sivil güçler de 'ilerlemeye, bilime-, modern hayata karşı çıkan gerici mürteciler' olarak tanımlanmakta, bu sosyal çarkın en sıkışık yerinde tutulmak istenen insanların hak, özgürlüklerinin önünde yer almıştır."*[478]

Hem Osmanlı imparatorluğu hem de Cumhuriyet döneminde Batılılaşma bir devlet politikası olarak ele alınmış ve modernleşme geleneğinin Osmanlı'dan devir olduğu bazı modernleşme miraslarından en önemlilerinden biri devlet modernleştirici misyonudur. Bu gelenek, Osmanlı Devleti'nin, devletin bekasını ve devletin iradesini korumak iken, meşruiyet cumhuriyetçiler için devletin korunması ve modernleşmenin bizzat kendisiydi. Modernleşme aslında bir toplumsal dönüşümü ifade etmesine rağmen, Türk

[477] Bulaç, *İslamdan Korkmalı mıyız?*, s.260-261.
[478] Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat*, s. 200.

modernleşme süreci, toplumun devletçe sıkı sıkıya denetlenmesinin ve kontrol altında tutulmasının bir aracı olarak kullanılmıştır.[479]

Ali Bulaç'ın yukarıdaki düşüncelerini *Hayriye Erbaş* şu şekilde ifade etmektedir:

> *"Batılılaşmanın başladığı andan itibaren Türkiye tarihinde Batıcılar kendilerini ilerlemenin başlıca odağı olarak görmüşlerdir. Bu kesim için resmi tarihte Batıcı-ilerici, doğulu kalmayı savunanlarda bu resmi tarihte gericilikten sorumlu tutulmuştur. Zaman zaman Batı'dan kaynaklanan sosyalizm ve faşizm gibi akımlar Türkiye'de aydınlar arasında taraftar bulmakla birlikte, ana Batıcılık akımı liberal-burjuva ideolojisi çerçevesinde olmuştur. Batıya göre ılımlı, çoğu zaman muhafazakar görüşler Türkiye'de radikal olarak tanımlanmıştır."*[480]

Bulaç'a göre basitçe modernleştirici öğe önce *devlet* sonra *devletin aydını* iken, temel itki *Devlet nasıl kurtulabilir?* sorusunda yatmaktadır. Cumhuriyet dönemi boyunca ise bu soru *Devlet nasıl muhafaza edilebilir?* olarak yeniden ifadelenmiştir. Cumhuriyeti bu süreçte Osmanlı'dan ayrı kılan özellik modernleştirmenin asli aktörünün artık *ulus devlet* olmasıdır. Bu anlamda, Türk modernleşmesinin gerçekleştirilme amacı bakımından ilgili süreç bir tür kopuşu ifade etmektedir.

Simten Coşar'a göre ise, Türk modernleşmesi bir kopuş değil, Osmanlı'daki sistemin bir devamıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun biraz da zorlamayla girdiği modernleşme sürecinin askeri ve teknik kaygılarla başladığı göz önüne alınacak olursa siyasanın bir çeperinde yeniliğin, diğer çeperinde ise statükonun savunulması bizzat modernleştirici öğeler üzerinde baskı unsuru olmuştur.[481]

Türk modernleşmesi Bulaç içinse özellikle Cumhuriyetten itibaren din olgusunun geri plana itildiği, toplumun kendi kültürüne ve dinine

---

[479] Çetin, *a.g.e*, s.23.
[480] Hayriye Erbaş,"Gelişme Yazını ve Geleceği", *Doğu Batı: Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi,* Yıl:2, Sayı:8, Doğu Batı Yay, 1999 Ağustos, Eylül, Ekim, s.22.
[481] Simten Coşar, "Türk Modernleşmesi, Aklileşme, Patoloji ve Tıkanma" , *Doğu Batı: Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi,* Yıl:2, Sayı:8, Doğu Batı Yay, İstanbul, 1999, Ağustos, Eylül, s.61.

yabacılaşmak zorunda kaldığı bir olgudur. Otoriter bir laiklik anlayışı ve bunun askeri-sivil bürokrasi tarafından şiddetle ve kıskançlıkla savunulması, Türk modernleşmensin Batı örneğinden farklı bir noktaya taşımıştır. Zaten Batı kültürü içinde yer alan ve bizim tarihimizde yeri olmayan tarihsel bir sürecin topluma dayatılması en başından sakat bir kurgudur. Bu sürece farklı düşünenlerin ya da alternatif toplum modernleşmesi olanların da dahil edilmemesi günümüzdeki sorunları yaratmıştır. Bu bağlamda Türk modernleşmesi dini ve yereli geri plana atıp, Batı tipi yaşamı devlet eliyle topluma dayattığı dönemden itibaren Osmanlı modernleşmesinden ciddi bir kopuş gerçekleştirmiştir.

Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı geçmişi ile devamını oluşturan bir başka unsur değişimin algılanış biçimidir. Toplumsal değişim, toplum adına, toplumun iyiliği için devlet eliyle getirilecektir. Söylemde ise kopuşun gerekliliği uygulanmaktadır. Toplumun kendine içkin bir dönüşüm potansiyeli olduğu teslim ediliyordu. Fakat söz konusu iyinin gerçekleştirilmesi için devletin öncülüğüne ihtiyaç vardı. Bu *iyi* ancak ve ancak Osmanlı geçmişinin toplumsal, siyasal ve kültürel yapısını aşarak ve bu geçmişi silerek gerçekleşebilirdi. Bunun için ise, hedef alınan geleneği kurumlardan ve toplumlardan çıkarıp atmaktı.[482]

Önceden de belirtildiği üzere, Türkiye'nin Batılılaşma tarihini, Osmanlı reformlarının başlangıcı sayılan Tanzimat fermanının 1839'da ilan edilmesinden, ulus devletin kurulup Cumhuriyet rejimine geçildiği zaman dilimi içerisindeki eğitim, hukuk ve kültür alanlarında gerçekleşen dönüşümleri konu ederek sorunsallaştırmak mümkünüdür. Tanzimat fermanı ve daha sonra ilan edilen ıslahat fermanı, modernleşme adına yapılan ilk hamlelerdir. Bu fermanlardaki düzenlemeler, Osmanlı devlet adamlarının Batılı, modern ulus devletlerle girdikleri yeni ilişki temelinde şekillenmiştir.[483]

[482] Coşar, *a.g.e.,* s.62.
[483] Olgun Gündüz, "Türkiye'nin Batılılaşma Sürecinde Özgün Bir Portre: Ahmet Hamdi Tanpınar", *Tezkire: Muhafazakarlık ve İslam,* Yıl:11, Sayı:27-28, Vadi Yay, İstanbul, 2002 Temmuz, Ağustos, Eylül, s.108.

Osmanlı döneminde ilerleme kendiliğinden bir amaç olmaktan ziyade devletin devamını sağlamaya yönelik bir amaç konumundadır. Buna karşın Cumhuriyet döneminde, Tanzimat dönemindeki *düzen için ilerleme* anlayışının yerini adeta *ilerleme için düzen* anlayışı almıştır. Cumhuriyet döneminde özellikle laikleşme politikalarına bakıldığında gelenekle kesin bir kopuşun gerçekleştiği görülür. Bu politikalar arasında; şapka ve kıyafet devrimi, miladi takvimin ve Latin alfabesinin kullanımı, yeni soyadı kanunun kabulü, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi köklü değişiklikler sayılabilir. Bu uygulamaların amacı, yeni Cumhuriyet Türkiye'sine Batılı ve laik bir kimlik kazandırma çabasıdır.[484]

Tanzimat dönemi ile Cumhuriyet dönemi arasındaki kuşak farklılığı olarak algılayan okumalar da bulunmaktadır. Tanzimat döneminden beri; Osmanlı İmparatorluğu sınırları dahilinde yaşayanlar, özellikle de büyük kentlerdeki insanları hızlı bir sosyal ve kültürel değişime uğramıştır. Her alanda, eski ile yeni arasında iki bağlılığın ortaya çıktığı görülür: Giyimde, adetlerde, nezakette, konuşma biçiminde, dilde ve dine bakışta eğitim biçim ve içeriğinde eski ve yeni kuşakları birbirinin karşısına diken, sadece *eski* ile *yeni* değildir, *Doğulu* olanla *Batılı* olan, alaturka olanla alafranga olandır da.[485]

Emre Kongar'a göre ise, Türk ihtilali yeni bir toplumsal ve ekonomik sınıfın ürünü değildi. Tam tersine, bu devrim, Osmanlı imparatorluğunun yönetici sınıfı içindeki bir kesiminin düzenli çabaları sonunda gerçekleştirilmiştir. Atatürk temelde, Osmanlı İmparatorluğu'nun asker ve sivil bürokrat gruplarına dayalı *devletçi seçkinlerin* bir kesiminin lideriydi.[486]

Yeni Türkiye devleti aslında, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminden gerekli derslerin çıkarıldığı bir sonucu kapsamaktadır. Osmanlı döneminde sadece devletin yıkılışını önlemek için uygulamaya konulan ve farklı kesimler tarafından tepkiyle karşılanan modernleşme hareketi, Cumhuriyet döneminde kültürel ve toplumsal hayata uygulanmaya

[484] Gündüz, *a.g.e.*,s.109.
[485] Gündüz, *a.g.e.*, s.109.
[486] Kongar, *a.g.e.*, s.110.

başlamıştır. Ancak üzerinde halen uzlaşı bulunmayan Türk modernleşmesi içinde en ciddi eleştirileri ve eylemleri gerçekleştiren İslamcı kanat geçmişten bugüne, belli bir değişim ve bazı noktalarda da sabitlikle, ulaşmıştır. Günümüzde bu ekolün temsilcilerinden biri değinildiği üzere Ali Bulaç'tır. Ali Bulaç'ın Türk modernleşmesi ve genelde Türk siyasetindeki temel sorunlar hakkındaki görüşleri ve çözümlemeleri temelde Türk İslamcılığının ilkeleri ekseninde şekillenmektedir.

Tanıl Bora'nın ifadesiyle Türk sağının sıvı hali olan İslamcı kesim, öteden beri yerel ve dini vurgularını *Necip Fazıl* ve *Peyami Safa*'dan bu yana temelde güncellememiştir. Bu bakımdan Türk modernleşmesi ve laikliğin katı uygulanma şekli ve geleneğin reddi tam anlamıyla Osmanlı'dan bir kopuştur. Batı'nın hemen her ilke ya da değerini aynen alıp uygulamaya çalışmak ise Osmanlı'dan devralınan bir mirastır. Bu bakımdan da bir tür sürekliliktir. Ali Bulaç için Türk modernleşmesinin anlamı, İslamcı aydınların çizgisinden sapmazken, temelde tüm dünyada da tartışılan yeni muhafazakarlığın izlerini de taşımaktadır. İslamcı kesimdeki temel kilometre taşlarını fazla oynatmadan yeni ve güncel çözümlemelerle aktardığı evrildiğini söyleyebileceğimiz görüşlerinde, Yeni Muhafazakâr Demokrat çizgiyi muhafazakârlığın genlerine ve tarihi kodlara uygun şekilde ve ülke coğrafyasının toplumsal ve kültürel yapısıyla harmanlayarak uygulamaktadır. Bu konu hakkındaki değerlendirmelerimizi Ali Bulaç'ın aşağıdaki ifadeleri ile somutlaştırabiliriz:

> *"…çünkü Türkiye, köklü bir İslâm düşüncesi geleneğinden kopmuş, kendi düşünce köklerine yabancılaşmış ve bunun sonucunda derin bir kimlik krizine düşmüş ülke görünümündedir."*[487]

Önceki bölümde belirtildiği gibi Bulaç için Türkiye Cumhuriyetinden itibaren yaşanan modernleşmenin yeni aşaması Osmanlı'dan tam bir kopuştur. Çünkü Osmanlı devletinde yaşanan modernleşme gelişmeleri daha çok siyasal ve askeri alanda söz konusu olmuştur. Bulaç'a göre imparatorluğu çağın koşullarına uydurmak ve dağılmaktan kurtarmak için

[487] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s.55.

askeri alanda modernleşme ve parlamenter sisteme geçiş ve gayri Müslimlere verilen ayrıcalıklar dışında devlet politikası olarak bir modernleşme süreci yaşanmamıştır.

Ali Bulaç, Osmanlı aydınları ya da önemli ailelerinin bir kısmında Batı tipi yaşantının benimsenmesine rağmen bunun bireysel tercihler olduğunu ima ederek devlet politikası şeklinde ele almamıştır. Ancak Cumhuriyet döneminden itibaren yaşanan devrimlerle birlikte özellikle sosyal yaşam ve dini cemaatlerin faaliyetlerinin yasaklanması anlamında birçok faaliyet Cumhuriyet modernleşmesini Osmanlı'dan ayırmaktadır.

Önceden de belirtildiği gibi Osmanlı modernleşmesi şekilsel ve sadece belli alanlarda söz konusu ise Cumhuriyet modernleşmesi *bize ait olmayan* bir olguyu hemen her alanda ve neredeyse otoriter şekilde uygulamıştır. Bu nedenle Osmanlı döneminden ve elbette ki Türk toplumunun kendi değerlerinden bir kopuştur. Bulaç bu kopuşu hem Osmanlı'dan hem de geleneksel değerlerimizden bir kopuş olarak inceler. Örneğin, modernleşme aslında Batı kültürü içinde gelişmiş ve onun kültürü ve tarihsel deneyimine ait bir olgudur.

Bu anlamda Cumhuriyet modernleşmesi Osmanlı dönemindeki başlayan modernleşme politikalarını bambaşka bir boyuta taşımıştır. Bunun yanında, toplumunda devlet eliyle şekillendirilmesi, egemen ideoloji dışında düşünenlerin devre dışı bırakılması (İslami kesim gibi) sağlamıştır. Bu anlamda Türk modernleşmesinin 1923'ten sonraki döneminde ciddi bir kopuş söz konusudur. Osmanlı'daki *İttihat ve Terakki*'nin otoriter zihniyetinin devamı anlamında bariz bir devamlılık söz konusudur. Bir anlamda Bulaç, ittihatçıların Cumhuriyet döneminde de ima etmektedir.

Bunun yanında Ali Bulaç Türk modernleşmesinin sembolik düzeyde kaldığına ilişkinse şu eleştiriyi yapar:

> *"İbn Haldun, mağluplar galiplere benzemeye başlar, der. Biz de uğradığımız mağlubiyetler sonucunda düşmanlarımıza benzedik. Türk modernleşme projesi, kendisini mağlup eden Batı'ya hayranlık zemini üzerine inşa edildi; hayranlığa dayalı*

olduğu için sembolleri aşamadı; dolayısıyla Abbasilerin yaptıklarını yapamadı, yani işine yarayan bilgiyi ve kavramları gündemine almadı."[488]

3.4. Modernleşme Karşısında Kendini Arayan İslamcı Aydın

3.4.1. Bulaç'ta Bir Hak Davetçisi Olarak Müslüman Aydın

Bulaç ilk önce *aydın* kavramıyla kavgalıdır. İslamcı düşünce içinde bu kavramın nasıl temellendirilebileceği üzerine ciddi beyin sancısı çekmektedir. Onun hemen her çalışmasında, *aydın* kavramını *fakih*, *ulema*, *rasihun* ve *entelektüel* gibi kavramlarla karşılaştırmalı olarak tartıştığı metinlere rastlamak neredeyse olağandır.

Ali Bulaç'ın zihinsel şemasında *aydın* kavramı, yüklediği anlam itibariyle kutsaldır. *Ali Şeriati*'den ödünç aldığı deyimle aydına *peygamberlerin yaptığının türevi olan* bir görev yüklemektedir. Referansı, *Alimler peygamberlerin mirasçılarıdır* hadisidir. Bulaç'ta aydın, *tevhid mesajının çağın bilgisiyle donatılmış olarak toplumuna yol gösteren kişi*dir.

Bulaç'ta *aydın*, insanları kesintisiz bir şekilde aydınlığa çağırmakla görevli bir misyon adamıdır. Yazarın bu algısı, temeli Al-i İmran Suresindeki *Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk olsun* ayetine dayanmaktadır.[489] Bulaç bu ayetteki *topluluk* kelimesini *aydınlar grubu* olarak tefsir etmektedir. O'na göre, İslam toplumunun hayra davetçileri aydınlar iken, İslam toplumu da bütün insanlığın aydın grubudur.[490]

Yine Bulaç net bir tonla ifade etmese de, kendisinin de içinde bulunduğu *Müslüman bilgin* kadrosunun, devlet yöneticileri üzerinde meşruiyetini peygamberden alan bir *denetleme* hakkına sahip olduğuna inanır.[491]

---

[488] Ali Bulaç, İslamdan Korkmalı mıyız?, s.317.
[489] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 104.
[490] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 105.
[491] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 175-176.

Bulaç için son tahlilde, nihai amaç entelektüelizm de değildir. Bu yaklaşımı İslami ilkelere de aykırı bulur. *Ali Şeriati*'nin de belirttiği gibi, Bulaç'ın da vurguladığı nokta, bütün toplum ideal anlamda *İbn-i Sina*'lar ve *Hallac-ı Mansur*'lardan ibaret olsa da topyekün İslam hayata hakim kılınmadıkça bozulmalar ve problemler son bulmaz. Diğer taraftan, kendini iyice entelektüelizme kaptırmış biri için varlığın esası zihni süreçten başka bir şey ifade etmemeye başlayabilir. [492]

Ali Bulaç'ın modernleşme tartışmalarında en sorunlu olduğu noktalardan biri de *İslamcı aydın* sorunudur. Daha önce de belirtilmiş olduğu üzere Bulaç, Türkiye'de İslamcı aydınların modernleşme ile karşılaşma noktalarında yaşadığı en kronik iki sorunu, *ödünç kavramlar alma* ve *İslam'ı hakim düşünceye benzetme yanlışlığı*[493] olarak tespit etmektedir. *Ödünç kavramlar almak*, düşünce üretiminde kalkış noktası olarak Batı düşüncesinin referans alınması demektir. Bulaç'ın en temel itirazı, *Batı medeniyeti ve kalkınmasının gerisinde, geçmişte Müslümanların başarılı bilimsel çalışmalarının olduğunu ispatlama gayreti*[494]ne karşıdır. Fakat Bulaç yer yer bu söylemiyle çelişmektedir. Örneğin, Rönesans hareketinin temelinde aslında İslam medeniyetinin bilgi birikiminin yattığını öne sürmektedir.[495] Yazar bu yöntemi, İslam'ın Batı'da hakim duruma geçen düşünce ile uzlaştırılarak tahrif edilmesi tehlikesi taşıdığı için mahzurlu bulmaktadır. Örnek olarak, *on dokuzuncu yüzyılın hakim düşüncesi, tabiatında 'faiz' olan liberal ekonomik model ise, bu düşünce ile anlaşma ve benzerlikler bulma adına, kesin haram olan faizi bir şekilde caiz hale getirmek* verilebilir. Bulaç peygamberlerin varisleri olarak görmek istediği yirminci yüzyıl İslamcı düşünürlerini, kendi peygamberlerinin değil, Yunan filozoflarının ve Batılı sanatçıların mirasçısı olmakla suçlamaktadır.[496]

[492] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 107.
[493] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 8.
[494] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 74.
[495] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 22-31.
[496] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 88.

Bulaç'ın İslamcı aydına yönelttiği en şiddetli itirazlardan biri, Kur'an'ın özel bir düşünce biçimi olarak *akılcılık*la[497] tefsir edilmeye çalışılmasıdır. *Efgani*'nin talebesi olması yönüyle saygı duyduğu bir düşünür olmasına rağmen en etkin İslamcı aydınlardan biri olan *Muhammed Abduh*'u, vahyi *salt akılcılık* ile açıklama yönteminden dolayı sert bir biçimde eleştirmektedir.[498] Çünkü bu durum Bulaç'a göre, modernleşmenin tuzağına düşmek anlamına gelmektedir. Nitekim bu yöntem Kur'an'ı bir hidayet kitabı olmaktan çıkarıp fizik, kimya ve astronomi olaylarını önceden haber veren bir kitap durumuna düşürecektir.

Bulaç'a göre Batıcılar tarafından İslam düşüncesine karşı verilen mücadelenin odak noktası, Batı medeniyetinin güçlü teknik ve ekonomik üstünlüğü karşısında İslam medeniyetinin zayıf, dayanıksız varlığını ortaya koymak ve geriliğin İslam düşüncesinden türediğini belgelemekti. Maalesef İslamcı aydın da bu tuzağa düşmüştü. En büyük tuzak ise kapitalizmin benimsenmesiydi:

> *"Herkes gönlünü kapitalizme kaptırmış, kapitalizm aşkına İslam'a, İslam'dan kaynaklanan yasa ve kurumlara, hatta İslam tarihine düşman kesilmişti."*[499]

Bulaç, tam olarak nasıl gerçekleşeceğini somut olarak bize gösterememiş olsa da, modern sorunları ele alırken kullanılacak yöntemi, *kendi terimleriyle düşünmek* olarak formülize etmektedir. İslamcı düşüncenin Batı düşüncesi karşısındaki yenilgisini kabul eden Bulaç sorumluluğu, entelektüel açıdan *kendi seçeneği*ni üretemeyen İslamcı aydına yükler. Kendi geleneğinden beslenmeyen ve başkalarının dinamikleriyle faaliyet gösteren zihnin bağımsızlığını yitireceğine inanan yazar, bu yaklaşımın İslam'ı, kalıcılığından koparıp bir dönem akımı düzeyine indirgeyeceğini öne sürmektedir:

> *"…Ve hiçbir toplumsal düzen başkasından "ödünç" almalarla uzun zaman ayakta kalamaz. Bir dinin ya da herhangi bir sistemin ayakta kalma gücü, kendi varlığını*

[497] Rasyonalizm.
[498] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 204.
[499] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 197.

tutarlılık bütünlüğü içinde kavramasına ve dışarıdan gelebilecek eklentilere karşı kesintisizce direnmesine bağlıdır."[500]

Bulaç için aydın olgusunun hayati önemi modernleşmeye ve Batı'nın sömürgeci saldırılarına karşı ayakta kalabilmek için askeri gücün yetersizliğine olan inancıdır. Çünkü askeri açıdan ne kadar güçlü olursanız olun, milletin öz kültüründen ve geleneğinden kaynağını alan kültür, düşünce, sanat, bilim, insan ve fizik kaynakları seferber edilip sağlıklı cevaplar üretilemezse yenilginin devamı mukadderdir. Bu bir mücadele ise Bulaç'a göre ilk şart, aydının kendi kültürü ve tarihine olan inancı ve güveniyle *zihni bağımlılık*tan kurtulması, oyunun kurallarını belirlemesidir. Bu da kendi seçeneğini üretmekle mümkün olabilir:

"Çünkü oyunun kurallarını koyan, teknolojik gelişmelerin seyrini tayin eden, ekonomiyi belli bir model olarak büyümeye açık tutan, ve en önemlisi bütün bunların zihni yapısını inşa eden sömürgecinin veya Batılının kendisidir."[501]

Yazar, dün yakın tarihten beri olduğu gibi bugün de, İslam dünyasında halkıyla uyumlu ve zengin tarihi, kültürel, bilimsel birikimlerin temsilciliğini yapacak bir *aydın* zümresinin olmadığını öne sürer.[502] O'na göre diğerleri gibi İslamcı aydın da halkından kopuktur. Halkın inanç ve geleneklerinden kopuk İslamcı aydının bu durumunu *dram* olarak resmeden Bulaç'a göre bu durum, halk yığınlarının da kendi geleneğini paylaşmayan bu elit sınıfa derin kuşkularla bakmasına neden olmuştur. Bulaç için son derece *esef verici* olan bu tablo iki yüz yıldır İslam toplumunun hayatını olumsuz etkileyen en temel çelişkilerden biridir.[503]

Bulaç'ın tanımında *Müslüman*, çağın peygamber dönemine göre *değişmiş* sorunlarına vahyin değişmez ve kuşatıcı olan temel ilkeleriyle *ictihad* mekanizması yoluyla çözüm üreten özgür ve bağımsız bireydir. Yazar, *ictihad* mekanizmasını kimin işleteceği sorusunun cevabını net olarak vermese de, temkinli bir şekilde Müslüman aydını işaret etmektedir.

[500] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 78.
[501] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 226.
[502] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 219.
[503] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 220.

Müslüman bireye doğru seçimleri yapması noktasında *yol gösterici* olarak Müslüman aydına misyon yükleyen Bulaç'a göre, bunun ilk şartı aydının, insan, evren ve tarihle ilgili yeterli bilimsel donanıma sahip olmasıdır.[504]

3.4.2."Modernist İslamcılık" Kavramlaştırması ve Kendi Geleneğine Yabancı İslamcı Aydın

Ali Bulaç, kendi tarihinden değil de Batı'dan aldıkları *gelenek* anlayışından dolayı kendi toplumlarına yabancılaştığını öne sürdüğü İslamcı aydınlar ve temsil ettikleri çizgi için *modernist İslamcılık*[505] kavramlaştırmasını yapmaktadır. Bu nitelemenin muhatapları özellikle on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ilk dönem İslamcılığı temsil eden aydınlardır :

> "*Kavram kargaşalığına yol açmamak için, 'Modernist İslamcı Akımlar' deyiminden, Batı'nın maddi, ekonomik ve teknolojik kalkınmasından geniş ölçüde etkilenen ve İslam dünyasının da söz konusu kalkınmada temel yönlendiricilik rolü oynayan ilkelerden hareket ederek İslam tarihini ve İslam düşüncesini yorumlama yöntemini seçen İslamcıların savundukları tezlerin toplamını anladığımızı bir kere daha vurgulayalım.*"[506]

Bulaç'ın bu noktada en şiddetli itirazı ise *modernist İslamcı* olarak nitelediği aydınları Kur'an'ın bilime ve akla verdiği önemi gereğinden fazla abartmalarıdır. Öyle ki Bulaç'a göre bu yaklaşım biçimi, Kur'an'ı neredeyse bir fizik, kimya ya da matematik kitabı sıradanlığına indirgeyecektir. Yazarın bu itirazındaki çıkış noktası, İslam toplumunun tarihsel şeması ile bir sanayi toplumu olan Batılı toplumların oluşma safhalarının birbirinden tamamen farklı olmasıdır. Bulaç, bu paradoksun sonucunda ortaya çıkan durumu ise *kültür ikiliği* olarak nitelendirmektedir:

> "*…İslam ile batı modernizasyonu arasında kurulmak istenen uzlaşmalar, bir dönem sonra iki aydın grubunun –biri Batı'ya karşı İslam adına radikal, öbürü tersine İslam'a*

[504] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 30-31.
[505] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 85.
[506] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 85.

karşı Batı adına radikal- oluşmasına ve İslam toplumu hayatında giderilmesi oldukça güç bir kültür ikiliğine yol açtı."[507]

Bulaç, bu *kültür ikiliği*ni çağdaş İslam düşüncesinin yaşadığı sayısız çelişkinin kaynağı olarak tespit etmektedir. Nitekim yazarın deyimiyle modernist İslamcıların batılı değerlere özlem adına kendi tarihini ve değerlerini yok sayması, halk kitlelerinin aydınlara olan güvenini de yok etmiştir. Batılı kavramlarla İslam'ın ana kavramlarını yan yana getirmek de işe yaramamış, modernist İslamcılar İslami kavramları, imajları ve değerleri hoyratça kullandıkça halk ile aralarındaki mesafe biraz daha derinleşmiştir.[508]

Bulaç on dokuzuncu yüzyılın en samimi Müslüman aydınının bile dolaylı da olsa Batıcılığın etkisinde kaldığını dile getirir. Bunun sebebini *zihinsel panik* olarak kodlayan[509] Bulaç, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki İslamcı aydınlardan bir kısmını samimi bulsa da genel olarak *modernist İslamcıları*, *içten pazarlıklı*, *batılılaşmış*, *işbirlikçi*, gibi sıfatlarla nitelemekte, halkına karşı Batının emperyal hedefleri adına acımasız olmakla eleştirmektedir. Yazar için *içten pazarlıklı* olmak, *İslami görüntü altında Batılı değerlerin yerleşmesini sağlamak*, işbirlikçi ise *Batılı sömürgeciler*dir:

"*Batılılaşmış aydın, başından bu yana özgürlük ve demokrasiyi savunur; ama özgürlük ve demokrasiden anladığı şey, halkına ve tarihine karşı saldırılar düzenlerken karşılaştığı engellerin ortadan kaldırılması, halk güçlerinin saf dışı bırakılmasıdır.Aydın elit bir grup Batılı sömürücülerle halkına ve ülkesinin çıkarlarına karşı işbirliklerine girdiği günden beri, daha da acımasızlaşmış, daha da katılaşmıştır.*"[510]

Ali Bulaç Türkiye'deki İslami kesim aydınlarının gerek geçmişte gerekse günümüzde, halka otoriter bürokrasi ve askeri çevre tarafından dayatılan kültürel kodlardan ayrı olmadığını savunmaktadır.[511] Son tahlilde bir İslam toplumu olarak gördüğü Türk toplumunda, sınıfsız bir toplumsal yapıya sahip olduğu için modernleşme projelerinin ve onun kavram ve kurumlarının

[507] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 84.
[508] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 87.
[509] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 184.
[510] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 89.
[511] Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007, s. 37-45.

yerleştirilmesi için müsait bir zemin olmadığını savunan Bulaç, İslamcı aydının anlamadığı sorunun bu çelişki olduğunu öne sürer.[512]

Bulaç'ın, İslam düşüncesinin günümüzdeki sorunları ve İslamcı aydınlarla ilgili ortaya koyduğu olumsuz tablonun amacı ise bizce, çağının potansiyel aydınına yol göstermektir. Bütün eleştiri alanlarında olduğu gibi İslamcı aydın problemini gözler önüne serdikten sonra takipçilerine çıkış yollarını da göstermeye çalışmaktadır. İslamcı aydına cesaret verme çabası içindeki Bulaç, onun aslında Batılı aydına göre hem çağdaş kültür ve toplumları hem de İslam kültürü ve toplumlarını daha iyi tanımak bakımdan avantajlı daha avantajlı olduğunu vurgular. Bunun gerçekleşmesi için İslamcı aydının Batı karşısındaki *özür dileyici* tavrından bir an önce kurtulmayı ön şart olarak görür.[513] İslamcı aydına modernleşmeyle kavgasında kullanacağı argümanları gösterirken yine üstadı Kutup'tan mülhem olarak *Müslümana özgü araçlar*ı işaretlemektedir:

> *"Oysa bilim ve bilimsel yöntem gibi teknoloji, ekonomi, kültürel ve askeri güç birikimi bizim itiraz ettiğimiz dünyaya ait araçlardır. Biz bütün bir hatt-ı hareketimizi "Düşmanın silahı ile silahlanınız" diye ortalıkta dolaşan mevzu bir hadise dayandıramayız. Düşmanın öyle silahları var ki biz Müslüman olarak bunları kullanamayız. Mesela bir takım neticeleri istihsal etmek üzere atom bombasına, fahişelere ve işkenceye başvuramayız. Bu düşmanlarımızın çokça başvurduğu silahlan meşrulaştıracak olursak, bizim de düşmanlarımızdan farkımız kalmaz. Bizim rahmetli Seyyid Kutup'un işaret ettiği gibi, öylesine kendimize ait silahlarımız olmalı ki, bunlar asla düşmanlarımızın eline geçmesin ve geçse bile düşmanlarımız onları kullanamasın. Peki, nedir bizim tamamen kendimize özgü silahlarımız? İslâm'ın modern dünya karşısındaki gerçek durumunu tayin edecek olan bu hayati sorunun cevabından başkası değildir. Bizim modem dünya karşısında rekabet gücümüzü belirleyecek ve yükseltecek olan şu üç şey olabilir ancak: Söz'ün gücü, ahlaki doğru amaçlar ve farklı bir yaşama biçimi."*[514]

Ali Bulaç'a göre modernleşme karşıtlığı Türkiye'de *irtica* gibi aşağılayıcı bir tanımlama ile kodlandığı için İslamcı aydın genellikle sinmiş bir durumdadır. Nitekim İslamcı aydın kendisinin bu şekilde tanımlanması

[512] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 221.
[513] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 90.
[514] Bulaç , *İslam'dan Korkmalı mıyız?*, s.137.

konusunda hep endişelidir.[515] Sözgelimi yazar, Batı'nın Üçüncü Dünya'da kitlelerin bilincini acımasızca tahrip etmesine yarayan *uygar alet* olarak nitelediği televizyona karşı Batıcı aydınlarla İslamcı aydınların tutumunu karşılaştırırken verdiği örnek ilginçtir: Türkiye'de önde gelen İslami cemaatlerden birinin lideri olan *Mahmut Ustaosmanoğlu*'nun, vaazında televizyona karşı olduğunu söylemesiyle birlikte açılan dava ve uğradığı medyatik linçle başlayan süreçte O'nu destekleyen aydınlar *mürteci* olarak tanımlanmıştır. İşin ilginç tarafı, bu olaydan birkaç hafta sonra TRT'de yayımlanmaya başlanan bir belgesel dizi, televizyonun modern toplumlarda bir uyuşturma aracı olarak insanlığı hızla yıkıma, şiddete ve yalnızlığa götürdüğü tezini işlemesine rağmen Batılı bir yapım olduğundan, *uygar ve ilerici* ilerici vasfını koruyabilmiştir.[516] Bulaç'a göre, sorun televizyon değil, İslamcı aydın ve seçkinlere karşı takınılan peşin hükümlü, mahkum edici ve aşağılayıcı tavırdır.

Bulaç İslamcı aydına, Türk aydınlarının hastalıklı bakışıyla mücadele ederken takip edilecek genel ilkeler sunarken, yolun başında, Türk aydınlarının önemli bir bölümünün İslam hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı varsayımını göz ardı etmemeyi önermektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Bulaç, Türk aydınını İslam bilgisi açısından okuma-yazma bile bilmemekle eleştirmektedir. Hele Batılı aydın Bulaç için çağdaş kültürü tanıdığını sanan ama İslam kültürünü ve toplumunu tanımada sıradan herhangi bir Batılı lise öğrencisi kadar bilgisiz bir zavallıdır.[517]

Bulaç'ın Türk aydınının modernleşme karşısındaki tutumlarına ilişkin eleştirilerinden, *İslamcı* olarak nitelemek mümkün değilse bile *muhafazakar aydın* diyebileceğimiz *Yahya Kemal* ve takipçisi *Ahmet Hamdi* de nasibini almaktadır. Ali Bulaç, *Yahya Kemal*'i özgün, yerli ve tutarlı bir dindar aydın örneği olarak[518] gösteren Tanıl Bora'nın aksine tutarsız ve bir yol gösterici olarak yetersiz bulmaktadır. Bulaç'a göre *Yahya Kemal*, kişisel hayatında dinin ciddi bir karşılığı olmadığı için –Necip Fazıl'dan ödünç alarak- *bal*

[515] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 30.
[516] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 36-37.
[517] Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 29-35.
[518] Tanıl Bora, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* s. 445-459.

kavanozunu dışından yaladığı için şifa bulması mümkün olmayan ve İslam'ın, *millet* idealini gerçekleştirmek için geçmişte olumlu roller oynasa bile gelecek adına büyük şeyler vaat etmediğine inanan bir kuşağın tipik bir temsilcisiydi ve O'nun düşünce dünyasında İslam milliyetçiliğe ancak ilave bir motif olarak yer bulabilirdi.[519] Bulaç için, *Maziye dönüş ama mazi ölü* yaklaşımıyla kendisinden şüphelenilmiş olsa bile *devam ederek değişmek, değişerek devam etmek*[520]ten bahseden Tanpınar'ın durduğu yer de Yahya Kemal'den farklı değildi.

Abdullah Cevdet de Bulaç'ın modernleşme sürecindeki tavrını en şiddetli eleştirdiği aydınlardandır. *Abdullah Cevdet*'i İttihat Terakki ile aynı çizgi üzerinde mütalaa eden yazar, O'nu *Gustave Le Bon*'un etkisinde yetiştiği için *ırkların kaynaşması* teorisinden etkilenmiş olmakla suçlar. Daha önce son derece dindar olduğunu düşündüğü *Abdullah Cevdet* Bulaç'a göre materyalist olmakla birlikte fikirlerinin tamamen Batı'dan tercüme edilen pozitivist kitaplardan oluştuğunu öne sürer.[521] *Yahya Kemal*'le birlikte *Ahmet Mithat*'ı da sert şekilde eleştiren yazar, bu kuşağın inandıkları halde ibadete uzak kalışlarını, din anlayışını ve İslam geleneğini yanlış anlama ve tanımlamalarına bağlamıştır.[522]

Ali Bulaç'ın eserlerinde özellikle Türk modernleşmesi sürecindeki aydınların mevcut duruşları konusundaki yorumları incelendiğinde, yazarın bu değerlendirmelerini de İslam düşüncesi ekseninde yaptığı görülmektedir. Yazar *aydın* olgusuna ilişkin değerlendirme ve sınıflandırmaları, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde, aydınların, modernleşme sürecinde dini geri planda bırakarak ürettiği toplumsal, siyasal ve askeri alandaki çözüm önerilerine bakarak yapmıştır. Bu konu hakkında sonraki bölümde ayrıntılı bir değerlendirme yapılacak olsa da Ali Bulaç'ın Türk modernleşmesi sürecinde öncü olan ve modernleşmeyi seküler olarak algılayan aydınlara yönelik önemli eleştirileri söz konusu iken, *M. A. Ersoy, Necip Fazıl, Peyami Safa* gibi dine uzak olmayan aydınlara karşı da temkinli bir saygı söz konusudur:

---

[519] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 61.
[520] Bora, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", s. 87.
[521] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 32.
[522] Bulaç, *Gündemdeki Konular*, s. 60-63.

"II. Meşrutiyet'in ilanı ve Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra başa gelen ittihat ve Terakki çetesinin iktidarı döneminde Batıcı aydınların hepsi pozitivist ve bir parça materyalistti. Yeni iktidar değişikliği bazı Müslümanlarca da desteklenmişti. Sözgelimi Filibeli Ahmet Hilmi Efendiye göre İslâmî idare zaten Meşrutî bir idaredir. Abdülhamid'in indirilmesine karar verenlerin arasında, Hamdi Yazır da vardı. Said Nursi, Abdülhamid'in despot olduğuna inanıyordu. Öte tarafta, batıcı aydınlardan her biri temsil ettiği düşünceyi bütün gücüyle savunuyordu. Edebiyatta tabiatçılık, sembolizm; felsefede pozitivizm; sosyolojide Durkheimcılık; iktisatta liberalist düşünce ve onun oluşmuş ekonomik yapısı kapitalizm; siyasî yönetimde meşrutiyet, ya da cumhuriyet; ahlâkta ilimcilik; devlet düzeninde lâiklik; inançta da topluca materyalizm gün geçtikçe güç kazanıyor, giderek sosyalist kültüre felsefî ortam hazırlanmış oluyordu."[523]

Yahya Kemal, *Ahmet Hamdi* ve *Ahmet Mithat Efendi* gibi düşünürleri İslam ile Batı arasında tercih yapamayan ve bazen hangi safta konumlandırılacağı ciddi sorunlara ve belirsizliklere yol açan aydınlar olarak niteleyen Bulaç, *Sezai Karakoç*'u ise *İslami kültürel duyarlılığını bugüne kadar başarıyla sürdüren aydınımız* olarak vasıflandırır. Kimilerinin modernleşme karşındaki tavrını *İslamcı* olarak konumlandırdığı *Necip Fazıl* Bulaç'ın son derece önemsediği bir düşünür ve edebiyatçı olmakla birlikte, son döneminde İslami tavrına ulusalcı ve sağcı unsurları kattığı için etkinliğini kaybetmekle eleştirdiği bir aydındır.[524]

Bulaç bir dönem İslamcılık adı altında modernleşmeye teslim olmanın önderliğini yapmış İslamcı aydınları bu şekilde eleştiren Bulaç, bir taraftan da yeni bir İslamcı aydın tasavvuru ve inşa etme gayreti içindedir. Temel olarak İslam düşüncesini dünya görüşü olarak seçen genç kuşak sanatçı, edebiyatçı ve aydınları ümit verici bulsa da İslami sanat ve edebiyat alanındaki çalışmaların da Batılı düşünce geleneğinden farklı bir çizgisinin olmadığını da üzüntüyle ifade etmektedir.[525]

Bulaç İslamcı aydına bu eleştirileri getirirken yakın dönemdeki gelişmeleri ise görece umut verici bulmaktadır:

---

[523] Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme,* s.201.
[524] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 93.
[525] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 92-96.

"Ancak özellikle 1980'lerden sonra gözlenen gelişmeler esas alındığında, artık söz konusu düşünme biçimlerinin ve bu biçimlerin içerdikleri yanlışlıklar mazur görülemez. En başta Müslüman yazar ve düşünürlerin dünyayı kavrayışı eskisine oranla daha genişlemiş, İslâmî temel kaynaklarla bağları -yeterli olmasa da- yeniden kurulmuştur. Şimdi İslâmî ilimlere ilişkin belli başlı tefsir, hadis, fıkıh, düşünce tarihi, tasavvuf, kelam vb. kaynaklar yanında, çağdaş Müslüman dünyada zengin birikimlere sahip çok sayıda Müslüman yazarın kitapları da Türkçe'ye çevrilmiş, istifadeye sunulmuştur. Şu hâlde, eğer hâlâ Batıyı izlemekten başka bir şey yapmayan ve Batının geliştirdiği kavramsal çerçeveleri mutlak bir veriymiş gibi kabul edip bu çerçeveler içinde düşünen yazarlar, hâlâ bu düşüncelerine İslâmî düşünce adını veriyorlarsa, burada farklı bir durum var demektir."[526]

Bulaç'ın aydın sorunuyla ilgili en büyük ümidi, Batılı olmayan toplumları kültürleştirmeyi vaat ederken aynı zamanda emperyalist/sömürgeci bir vizyona sahip olmasının sezilmeye başlamasıyla Batı'ya karşı sarsılan güvenin yakın gelecekte yerini aydının kendi tarihi ve geleneğiyle barışmasıdır.[527]

3.4.3. İslam'ı İslamcı Aydınlar Eliyle Tahrif Etmek Ya Da Modernleşme İle Uyum Önerisi

Türkiye'de İslamcı aydınların *modernleşme* olgusuna ilişkin tavrı iki ana damarda şekillenmektedir:

1.*Uyum/Anlaşma önerisi*

2.*Uzlaşmazlık önerisi.*

Bulaç ve Özel ikinci grubun öncü düşünürleridir. Bulaç için modernleşme ile uyum demek, *çürümek*, *yozlaşmak*, *varlığının teminatı olan dinamikleri kaybetmek* demektir. Bulaç'ın söylemindeki *uzlaşmazlık* önerisi, O'nun, İslam Peygamberi'nin mücadele ve tebliğ metodolojisi yorumunda anlamını bulur. Nitekim Bulaç'a göre *İslam, cahiliye düşüncesine ve onun*

[526] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s.55.
[527] Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, s. 227.*

müşrik kökenli adetlerine amansız ve uzlaşmaz bir savaş açmakla insana ve topluma kendi bilincini iade etmeye çalışır.[528] Yakın dönemin etkin düşünürlerinden *Cemil Meriç* de modernleşmeye dair hemen her şeyi eleştirmiş ve muhafazakârlar gibi ılımlı, barışçıl bir yol izlememiştir.

Bulaç ve aynı çizgiyi takip eden İslamcı aydınlar, modernleşme ile anlaşmayı öneren İslamcı aydınlar aracılığıyla İslam'ın da tıpkı Hristiyanlık gibi tahrif edilmesinden endişe etmekte, söylemlerini bu temel varsayım üzerine inşa etmektedirler. Bulaç'ın bu tartışmada durduğu yer, bilgiyi temsil eden *İslam* ile bilgisizliği temsil eden *cahiliye* arasındaki kesintisiz *çatışma*nın sonsuza kadar devam edeceği tezinde aranmalıdır.[529] Zaten ayetten mülhem olarak, Müslüman küfrün dinini kabul ettiği güne kadar tartışma bitmeyecektir.

Modernleşmenin saldırıları karşısında Müslümanların çaresizliğini kabullenemeyen Bulaç, en elverişsiz şartlarda bile mücadele adına yapılabilecek çok şey olduğunu düşünmektedir. Müslümanları sorunun sadece askeri güç olmadığına ikna etme çabası içindeki yazar, kültürel ve sosyal açıdan tavizsiz bir *direniş* ve *karşı koyma bilinci* inşa etmenin peşindedir. Bulaç'ın bu cesaretinin temelinde de yine *Saadet Asrı* tecrübesi yatar:

> *"Saadet Asrı'na bakıldığında her zaman için askeri ve teknik bakımdan çok üstün olan düşman ordularına karşı yalnız askeri ve maddi güçlerle karşı konulmadığı görülür. Bazen kültürel ve sosyal alanlarda oluşturulan "karşı koyma bilinci" İslam gibi Allah'tan başka tüm yalancı İlahlara ve hegemonyacı güçlere karşı bilinçle direnmeyi ve birlik olmayı telkin eden devrimci ve dinamik bir dinle bütünleşince, çok güç ve elverişsiz sanılan şartlarda bile yapılabilecek şeyler çoktur."*[530]

Bulaç, Hristiyanlığın, modernleşme ile adaptasyonu temel ilke kabul ettiği için, çağın insanı çürüten, yozlaştıran akımlarına karşı koymasını imkansız bulmaktadır:

> *"Son dönem Yahudiliği gibi Hristiyanlık da, kendini çağdaş toplumun modern anlayışına uydurabilmek için kendi kendini reforme etmektedir. …Dikta yönetimlere,*

[528] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 102-103.
[529] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 101.
[530] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 68.

baskı rejimlerine, toplumsal buhranlara, savaş kışkırtıcılığına ve sömürgeciliğe bu gerçek karakterinden dolayı karşı koyamadığı için Hristiyanlık, bugünkü dünyanın ve özellikle müsta'zaf halkların ideolojisi, daha doğrusu dini olamaz"[531]

3.4.4. Anlaşmaya Karşı Uzlaşmazlık

Bulaç, Müslümanları, modernleşmenin ortaya çıkardığı bütün kavram, düzen ve ideolojilere karşı *uzlaşmaz* bir tavra davet etmektedir. Çünkü O'na göre, modernleşmenin semptomlarına karşı radikal bir tavır alışın önündeki en büyük engel *uzlaşma* sorunudur. Bulaç'ın iddasına göre *uzlaşma*, bağımsızlık kavramına karşı geliştirilmiş bir ideolojidir.[532] *Uzlaşmazlık* çağrısının çıkış noktası ise, İslam Peygamberinin Mekkeli müşriklere karşı takındığı tavırdır. Sözgelimi, İslam Peygamberinin, cesaretiyle ün yapmış bir müşrikin yardım teklifini *Allah'a ve Resulüne iman etmediği* gerekçesiyle kabul etmediği örneğini vermektedir.[533] Bulaç'ın İslam yorumunda, İslam'ın varlık nedeni, *şirki bütün kurumlarıyla tamamen söküp atmak*tır. Bunun yolu da *uzlaşmak* ve *ittifak* değil, kesin ve açık bir karşı tavırdır.[534]

Yazara göre bu uzlaşma sorunu ilk önce entelektüel düzeyde kendini gösterir. İslam tarihinde bu *uzlaşma* hastalığının kökenlerini Emevi-Abbasi döneminde arar. Kültürel ve siyasal bozulma ile birlikte tamamen duran entelektüel faaliyetler sonrası Yunan ve Hristiyan kaynaklarına yönelen aydınların Yunan felsefesi ile vahy arasında uzlaşmalar araması Bulaç'a göre bu hastalığın başlangıcını teşkil eder.[535]

Bu dönemde yaşanan sorunun, on dokuzuncu yüzyılda modernleşme karşısında aciz kalan Osmanlı ulemasının Batı'ya verecek cevap bulamamasıyla tekrar nüksettiğini savunan Bulaç, İslam'a düşman olmasalar da kendi tarihine yabancılaşmaya başlayan bu aydınlar grubunun da temel

[531] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 23.
[532] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 234.
[533] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 221.
[534] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 222.
[535] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 43.

açmazını, *İslam ile Batı arasında temelli bir uzlaşma* arama çabasını büyük bir talihsiz olarak değerlendirmektedir.[536]

Uzlaşmazlık önerisini savunurken yer yer söylemi oldukça keskinleşen Bulaç'ın eleştiri dozu, *uzlaşma*yı, *tahakkümü kabul* ve *şerefsizlik* olarak nitelemeye kadar varır:

> *"Bu özgüvene sahip olamayan, kendinden daha üstün konumda olan baskı güçlerine karşı mücadele etmeyi göze alamaz ve onun tahakkümü anlamını taşıyan uzlaşmadan başka bir seçeneği olmadığını varsayarak zulme, sömürüye, yönetilmeye, şerefsizliğe ve bağımsızlığının elinden alınmasına boyun eğer."*[537]

Yazara göre, Batı'nın emperyalist saldırılarına karşı radikal tavır alışta bütün mazlum ulusları bekleyen en büyük tehlike *uzlaşma* sorunudur. Bulaç İslam toplumlarının modernleşmeye dolayısıyla Batı'nın sömürgeci hedeflerine karşı uzlaşma açısından tutumlarını üçlü bir tasnife tabi tutarak inceler:

1.Hedeflediği siyasal, ekonomik ve kültürel bağımsızlığa ulaşmak için her türlü güç ve devletle uzlaşmayı meşru kabul edenler. Örnek; Filistin bağımsızlık mücadelesi.

2.İçten bağımsızlıkçı olduğu halde bazı kanatları aracılığıyla ve belli bir süre için Batılı güçlerle uzlaşmayı kabul edilebilir bulanlar. Örnek; Afganistan Kurtuluş Savaşı.

3.Her türlü uzlaşma biçimini kabul etmeyi temel ilke olarak reddedenler. Örnek; İran İslam Devrimi.

Yazar tam olarak bütün kurumlarıyla tecrübe süreci tamamlanmadığı için net bir duruş sergilemese de bu örneklerden İran İslam Devrimi'ni gerçekleştirenlerin duruşunu daha asil ve kabul edilebilir bulmaktadır.

Bulaç, modernleşmeye tavır alışta *uzlaşma-uzlaşmazlı*k tartışmasını Hristiyanlık ile İslam'ı karşılaştırma üzerinden yapmaktadır. Bulaç,

---

[536] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 47.
[537] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 228.

Hristiyanlığın ilk dönemdeki köktenci tavrının Roma yönetimiyle uzlaşma arayışına girmesinden sonra *salt ahlaki ve ruhi soyut bir felsefe*ye dönüştüğünü öne sürer:

> *"Bence Hristiyanlık, St Paul'un dinin özünü değiştirmeye dönük köklü girişimlerinden sonra, Hz. Musa'nın ilahi kanun geleneğini yürüten İsa aleyhisselamın geleneğinden koptuğu, ardından Roma düzeniyle ve egemen güçleriyle uzlaştığı için hem geçmişte Protestanlık gibi bir akımın türemesine elverişli hale gelmiş hem de kapitalizmle iyi ilişkiler içine girmiştir."*[538]

Bulaç için buradaki *Roma düzeni ve egemen güçler* modernleşmenin dayattığı kavram ve toplumsal sistemleri temsil etmektedir. Dolayısıyla modernleşme ile anlaşma yolları aramak, sahip olunan bütün değerlerin *iğdiş edilmesi*[539] demektir.

Bu anlayışın İslam dinini de salt bir *sanat ve medeniyet* hareketine indirgenmesi ihtimalini çok tehlikeli bulan Bulaç, bu uzlaşma yöntemine dört elle sarılan İslamcı aydınları İslam düşüncesinin yavaşlamasına hatta durmasına neden olmakla suçlamaktadır:

> *"…başka sistemlerden eklentiler ya da temel ilkeler ile yabancı düşünceler arasında uzlaşma kurmalar, İslam toplumunu kesin bir intihara götürmekten başka bir şeye yaramaz."*[540]

Modernleşme olgusuna karşı ortaya konacak Müslüman tavrına ilişkin önerilen bu yaklaşım, *İsmet Özel*'de de görülmektedir. Özel, İslami hassasiyete sahip kesimleri modernleşmenin ürünü olan hakim düzenle uyumlu olma çabalarından dolayı "dengeci" olmakla suçlamaktadır:

> *"Böyleleri İslam'ın inanç ve yaşayış olarak sahip olduğu bütünlüğü hayatlarına uygulayamayacaklarını kabul ettikleri için, içinde yaşadıkları düzenle bir çeşit "anlaşma"ya girişiyorlar. …İslam'ın kapitalizmle, sosyalizmle uzlaşır yanlarını bulup çıkarmak, onları takip ettikleri hayat tarzı bakımından rahatlatıyor"*[541]

---

[538] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 233.
[539] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 233.
[540] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 78.
[541] İsmet Özel, *Üç Mesele*, s.29.

Bulaç, İslam'ın ve O'nun peygamberinin, kurulu Kureyş düzeniyle uzlaşmadığı için, bugün ve bütün zamanlarda hakim güçlere ve zulme karşı mazlumların yegane kurtuluş reçetesi olduğunu ileri sürer:

> *"…Eğer Hristiyanlık gibi uzlaşsaydı, sonunda hakim güçlerin kontrolünde, ona hizmet eden ve iğdiş edilmiş bir dinden başka ne olacaktı?"*[542]

Bulaç, tevhide en büyük darbenin zorbalığa direnmeyi ortadan kaldıran ve hakim güçlerle uzlaşmayı seçen *St. Paul*'ün Hristiyanlık yorumu olduğunu savunur. Yazara göre bu çağın zorbalığı ise *zoraki Batılı modernleşme* projesidir.[543] Yahudilik ve Hristiyanlığın İlahi kökenli iken tahrif edilmesinin nedenini bir tür modernleşme ve bu olguyla uzlaşmayı seçen yaklaşımlar olarak tespit eden[544] Bulaç için modernleşmeye karşı direncin kaynağı Allah'a kul olmaktır. Çünkü kulluk bilincine erişmiş bir insan, tabiata tam olarak egemen olup, kendini denetleyebilir, bozulmalara ve yabancılaşmaya karşı direnç kazanabilir.[545]

3.2. Ali Bulaç ve Modern Türkiye'nin Sorunlu Demokrasi Tecrübesi

1923'te kurulan Cumhuriyet'in demokratik bir içerikten yoksun olduğu artık bilinen bir durumdur. Tarihsel gerçek şu ki, Türkiye, 27 yılını Tek Parti'nin sıkı ve her türlü katılıma kapalı bir rejim altında geçirmiştir. Bu durum Türkiye'nin demokrasi serüvenin de hemen her dönemde tartışılan bir konu olmuştur. Tek parti yönetimi yanında askeri müdahalelerinin her on yılda bir tekrarlanır olması da Türk demokrasisinin sorunlarını arttırmıştır. Eksik ve sorunlu demokrasi serüvenini ise Türk modernleşmesi ekseninde değerlendirmekte fayda vardır. Osmanlı devleti döneminde parlamenter sisteme geçiş ve padişah'ın yetkilerini sınırlandırma söz konusu olsa da bugün için Osmanlı'da demokrasiye geçme arzusunun olmadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda, Türk modernleşme serüveni içinde demokrasiye

[542] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 233.
[543] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 18-19.
[544] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 24-27.
[545] Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 32.

geçiş Osmanlı döneminden bariz bir kopuş olarak değerlendirilebilir en azından bu arzunun dile getirilmesi bile bu kopuş için yeterli bir örnektir. Ancak, 27 yıl süren tek parti dönemi ve demokrasinin geliştirilmemesi, halkın hazır olmadığı düşüncesi ve iç sorunlardan kaynaklanan gerekçelerle mümkün olmamıştır.

Ali Bulaç'a göre tek parti döneminde CHP'nin altı okunda demokrasinin olmaması bunun en önemli kanıtıdır. Ali Bulaç'a göre, demokrasinin ülkemizde gelişmemesi ve modernleşme süreci içine dahil edilmemesinin en önemli nedeni, Osmanlı'daki ittihatçı düşüncenin bir biçimde Cumhuriyet döneminde de sürmesidir. Ali Bulaç demokrasi yaklaşımındaki temel problematiğini bu noktada Osmanlı'da Abdülhamid'in devrilmesine ve Osmanlı sosyal ve siyasal sisteminde hakim olan ittihat ve terakki anlayışının devam etmesine bağlamaktadır.[546] Bunun yanında, Türk modernleşmesi konusunda *Tanıl Bora, Niyazi Berkes* ve *Cemil Meriç* gibi önemli düşünürlerin görüşleri ile paralellik göstererek modernleşme serüvenimizin en önemli sorunlarından birini tepeden inmeci yaklaşıma bağlamış olması Ali Bulaç'ın temel yaklaşımıdır.

Ali Bulaç Türkiye'deki demokrasi sorunun tepeden inmeci yaklaşımla kısır bir hale gelmesinde en önemli unsurları askeri-bürokratik elitler, modernliğin teknik ve tamamen Hıristiyan kültürü ile ilgili boyutunu benimseyen aydınların olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, bütün Batı dışı toplumlar, kendi aydınlarının gözünde bile bile karanlıkta kalmak için aptalca direnen *geri-ilkel* yığınlar konumundadır. Bu durum ancak derece farkı ile değişiklikler gösterir. Bizde bunun birebir karşılığı *halka rağmen halk için*[547] formülüdür. Aydınlar, bilim adamları ve gazeteciler, bunun meşru gerçeklerini yığınların bilincine aktarır, bürokrat ve teknokratlar, politikacılarla çizdikleri çerçeve için icrada bulunur, askerler de bunun bekçiliğini üstlenir; tıkanmalar olursa müdahale eder. Batı-dışı toplumlarda ve İslâm dünyasında modern yapılanmanın siyasi, kültürel ve maddi üç sacayağı bundan ibarettir. Gerçekte modern toplumlarda durum bundan farklıdır. İktidar seçkinleri,

[546] Bulaç, *İslam ve Demokrasi*, s.132-135.
[547] Bulaç, Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş, s. 58-63.

toplumsal piramidi yukarıdan aşağıya doğru tröst, tekel, kartel, çok uluslu şirketler, güçlü lobiler, iletişim, iyi örgütlenmiş bürokrasi, okul vb. aracı kurumlarla bütün toplumsal hayata hükmedebildiklerinden, üstelik alternatif bir kültür olmayıp, hiç değilse pratikte akıntıya karşı olanlar her zaman marjinal kalma gibi lanetli bir kadere mahkum olduklarından, sistem sınırsız bir demokratik görüntü içinde askerleri dışarıya karşı bir tehdit ve psikolojik bir korkutma unsuru olarak kullanmakta, bunun yanı sıra üretimi, silah teknolojisini geliştiren fonksiyonlarla sınırlayabilmektedir. Bilim adamlarının ve büyük mali kaynakların çoğunun askeri alanlara transfer edilmelerine rağmen, sözgelimi ABD'de askeri müdahale ihtimalinin olmaması bu açıdan önemlidir. Bu toplumlarda devlet ve bürokrasi modernizmin birinci; modern kent, sosyo-kültürel kurumlar, sınıf, özel hayat, bilimsel ve teknolojik icatlar ve iletişim ikinci derecede taşıyıcılardır. Berger'e göre bunların özerk ve objektif yaygın faaliyetleri olmadan modernizm olamaz."[548]

Bu değerlendirmelere göre, Türk modernleşmesi ve elbette ki demokrasisinin en önemli sorunu topluma yani demokrasinin kaynağı olan demos'a güvenmeyen elitist kadrolardır. Bu kadrolar uzun bir dönem Türk demokrasisine yön vermeye çalışmıştır. Ali Bulaç'a göre, bu tür bir *demokrasiye balans ayarı*, Türk devlet ve toplum sistemi içindeki en önemli sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Ali Bulaç Türk demokrasisinin sorunları ve kodlarını yorumlarken Türkiye'deki birçok siyaset bilimcinin, ki buna hem sağ- hem sol hem de muhafazakar aydınlar da dahil, işaret ettiği tepeden inmeci yaklaşıma işaret etmektedir. [549]

Ancak Ali Bulaç bu noktada, diğer sol eğilimli aydınlardan farklı ve İslami düşünürlerin fikirleri ile uyumlu olarak Türk modernleşmesinin toplum mühendisliği ile ele alınması ve bunun da demokrasiye şekil verme yaklaşımını doğurmasını kendi gelenek ve değerlerimizden kopuşun bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Bu uzaklaşma ise Ali Bulaç'ın ifadelerinde en fazla dinin toplum içindeki önemi ve yerinin azalmasından

[548] Bulaç, *Din ve Modernizm,* s.30.
[549] Bulaç, *Din ve Modernizm,* s.74-78.

kaynaklandığı yer almaktadır. Ali Bulaç bu durumu, katı laiklik anlayışı ekseninde değerlendirmektedir.

Ali Bulaç, Türk demokrasisinin en önemli ikinci, hatta birinci ile aynı paralel ve önemde sorununun, laiklik ilkesinin yorumlanma ve uygulanma farkından kaynaklandığı görüşündedir. Bu bağlamda, Ali Bulaç'ın Türk demokrasisi ile ilgili en temel yaklaşımlarından biri laiklik ilkesinin Kemalizm ile şekillenmesine verdiği tepkidir.

Bunun dışında, Ali Bulaç demokrasi yaklaşımında, bu ilkenin evrensel olması değil, kültürel bir unsurlar ele alınması gerektiğini savunur. Ali Bulaç birçok eserinde demokrasinin evrenselliği iddialarına çeşitli tespitlerle karşı çıkar. Ancak burada demokrasinin seçimler, halkın iradesi gibi unsurlarına değil, özellikle İnsan hakları ile bağlantılı kısmında demokrasiyi daha kültürel ve yerel motiflerle ele alır. Farklı bir anlatımla Ali Bulaç, gelenek ve yerele ilişkin bağlılığını demokrasi olgusunda da kendisini göstermektedir. Ancak bu noktada çalışmanın temel çerçevesi bağlamında, Ali Bulaç'ın Türk demokrasisi ve modernleşmesi ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesinde fayda vardır.

Ali Bulaç Türk modernleşmesinin önemli bir sorunu olarak, laiklik ilkesinin yanlış uygulamalarına dikkat çekmektedir:

> *"…70 yıllık Sovyet komünizmi bir cumhuriyetti; Baas Partisi'nin tek partili rejimleriyle yönetilmekte olan Irak ve Suriye de birer cumhuriyettirler. Fransa'da hiç bitmeyen cumhuriyet ve demokrasi tartışması da bu iki yönetim biçiminin hiç de aynı şeyler olmadıklarını göstermektedir. Cumhuriyet'e ilişkin bunları sıralamamızın sebebi, Fransa'dan çok daha kötü bir düzeyde Türkiye'de de bu tartışmanın hâlâ sürüyor olmasıdır. İşte sokaktaki insanın zihnini meşgul eden konulardan biri budur. Türkiye'de cumhuriyetçilerin çoğuna göre, eğer demokrasi olacaksa bunun zorunlu olarak laiklikle ilişkili olması lazım. Çünkü laiklik, demokrasinin olmazsa olmaz şartıdır. Öyle ki, eğer bu ikisi arasında bir tercih yapmak gerekirse, laiklik tercih edilir, fakat demokrasi tercih edilmez. Laiklik adına demokrasiyi feda eden bir anlayış,*

kaçınılmaz olarak diktacı ve totaliter bir yönetim tasarlar. O zaman sormak lazım: Ne adına? Niçin?"[550]

Ali Bulaç ilgili sorusuna ülkenin kalkınmasının ve ilerlemesinin mutlak olarak laikliğe bağlanmış olması ile yanıt vermektedir. Bulaç, laiklik ile kalkınma ve refah arasında Avrupa'nın yaşadığı özel tecrübe bağlamında büsbütün bir ilişki olmadığı söylenemese de Türkiye'de bu fikri savunanların bariz şekilde on dokuzuncu yüzyıldan devraldıkları ağır bir pozitivist mirasa bağlı bu düşünceleri savunduklarını öne sürer:

"Laiklik olmadan kalkınma olmaz, ikincisi, bizim dünya görüşümüz bunu gerektiriyor, herkesin bizim gibi düşünmesi ve yaşaması lazım. Nitekim yüksek bir yargı makamının başı, şu cümleyi açıkça söylemekten çekinmemiştir: 'Ya bize itaat ederler veya bize benzemeye çalışırlar'."[551]

Bulaç'a göre, son çözümde Türkiye'de laikliğin, din ve vicdan hürriyetini hukuki teminat altına almak ya da din adamları sınıfının devlet üzerindeki tekel kurma haklarına son vermek gibi bir amacı yoktur, çünkü İslâm tarihi boyunca din ve vicdan hürriyetinin kısıtlandığına dair somut ve kalıcı hiçbir uygulamaya rastlanamaz. Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı üzere, Bulaç, modernleşme sürecinin kendi köklerinden kopuk bir sonucu olarak laikliği algılamaktadır. Osmanlı fikir akımlarından İslamcılığın etkisiz kalması ya da diğer fikir akımlarının daha fazla kurumsallaşıp İslamcılığı bir kenara itmeleri ile laiklik önünde bir dengeleyici unsur haline dönüşememiştir. Bu bağlamda, din ve özellikle günümüz koşulları ya da dünyevilik bağlamında medeniyet kavramları, Osmanlıdan modern Türkiye'ye geçiş sürecinde etkileri günümüze kadar devam eden önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur.

Aydınlar bu iki kavrama bakış açılarına göre toplumdaki rollerini belirlemişler ve çeşitli düşünce akımlarının oluşmasına neden olmuşlardır. Bu düşünce akımlarından biri olan Batıcılığı savunan aydınlara göre özellikle Tanzimat'tan sonra Osmanlıyı Avrupa'dan geri bırakan faktör dindir. Bu görüşe karşı dinin ilerlemeye engel olmadığı görüşünü benimseyen İslamcılar geleneği temsil etmişlerdir. Bir diğer düşünce akımı Türkçülük ise millet olma

[550] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s.58-59.
[551] Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s. 86.

kimliğine yönelmiş, din bağını bir kenara bırakarak millet unsurunu ön plana çıkarmıştır. Ancak sürecin sonunda yukarıda da ifade edildiği üzere, Cumhuriyet dönemi ile yeni bir sürece girilmiştir. Ancak bu süreç modernleşmenin daha otoriter bir şekilde ele alınmasına neden olurken, demokrasi olgusu ve toplumsal duyarlılıkların da modernleşme uğruna yara almasına neden olmuştur.

3.5. Bulaç'ta İslam'ın Sürekliliği ve Müjdeci Söylem

Modernleşmenin tacizlerine karşı tevhid inancı eksenli bir dini duyarlılık inşa etmeye çalışan Bulaç'ta, özellikle yıkılış dönemi İslamcı aydınında da baskın olan *müjdeci söylem* göze çarpmaktadır. Evet, O'nun için modernleşme ilk ve son çözümde salt bir Batılılaşma projesidir. Ama Bulaç, bütün olumsuzluklara rağmen geleceğe dair ümidini hiç kaybetmemiştir. Yazarın, modernleşme olgusuna bakarken, nihai olarak mutlaka Müslümanların galip geleceği inancından kaynaklanan bu söyleminin gerisinde İslam'ın tarihi sürekliliğine olan imanı yatar. Bu tarihi süreklilik tezinin temel dayanağı ise yine bir Kur'an ayetidir:

"İşte böyle, biz bu günleri insanlar arasında döndürüp dolaştırırız."[552]

Her ümmetin bir eceli vardır[553] ayetinden yola çıkarak bugünkü hakim ve galip medeniyetin de sonunun yaklaştığı sonucuna varan[554] Bulaç'a göre Müslümanlar geleceğe bu tarihi sürekliliğin bilinciyle bakmalıdır. Bugün de bu inanç, ruh ve umudu taptaze tutan Bulaç, İslam dünyasını bu projeksiyonla harekete geçirmeye çalışmakta ve Müslümanlar için fetret döneminin tamamlanmakta olduğunu müjdelemektedir. 20. Yüzyılı İslam toplumları için modernleşme karşısında aldığı ağır yenilgiden dolayı *fetret devri* olarak ilan eden Bulaç, bu devrin tamamlanmakta olduğuna ve İslam dünyasını yepyeni bir uyanış ruhunun sardığına inanmaktadır. Müjdelediği geleceği ise Kur'an'ın *Eyyamullah* olarak tabir ettiği *Allah günleri* şeklinde kavramlaştırmaktadır:

---

[552] *Al-i İmran Suresi*, 140. Ayet.
[553] *Yunus Suresi*, 49. Ayet.
[554] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 158.

"Büyük acılar yaşadık, savaşlar geçirdik, zulüm ve işkence gördük. Fakat umudumuzu ve direncimizi kaybetmedik. Tekrar onurlu ve bağımsız yaşayacağımız "Allah'ın günleri" giderek yaklaşmaktadır. Bir çöküş döneminin yıkıntıları içinde yaşayan Müslümanlar, bütün acılara ve kahırlara rağmen yeni bir dönemi müjdelemişlerdi."[555]

Daha önce değinildiği gibi *Malik Bin Nebi* ve *İbn-i Haldun*'un *çevrimsel medeniyet*[556] tezinden hareketle medeniyetlerin üç aşamada gerçekleştiğini öne süren Bulaç bu süreci *Ruh Aşaması, Akıl Aşaması* ve *Eylem Aşaması* olarak kavramlaştırır. Ruh Aşaması doğuş ve başlangıcı, Akıl Aşaması kültür, sanat, bilim, eğitim, kültür ve kurumlaşmanın gerçekleştiği dönemi, Eylem Aşaması ise sonun başlangıcını ve toplumsal dejenerasyonu temsil eder.[557] Bu tezden yola çıkarak şu an hakim konumda bulunan ve modernleşmenin belirleyici unsuru olan Batı medeniyetinin Eylem Aşaması'nda olduğu için sonun başlangıcında yer aldığını öne süren Bulaç, Osmanlılara kadar devam eden İslam'ın Eylem Aşaması'nın sona erdiğini ve yeni bir Ruh Aşaması'na geçtiğini iddia eder. Bu iddiaya göre, artık İslam'ın altın çağlarının ve yeni bir dirilişin ilk yılları başlamıştır. Dolayısıyla Bulaç'ın bu yaklaşımı O'ndaki müjdeci söylemin bir başka dayanağıdır.

Bu tasavvur Bulaç'ta o kadar baskındır ki, İslami yaşam tarzından uzak olduğunu düşündüğü için mesafeli durduğu *Yahya Kemal*'in *Ne harabiyim, ne harabatiyim/Kökü mazide olan bir atiyim* mısralarında dile getirdiği duygu O'nu en olumsuz durumlarda bile ümitvar kılmaktadır. Yazar bu yaklaşımını şu örnekle somutlaştırır:

"Anlatıldığına göre Müslümanların feci katliamdan geçirildiği günlerde İspanya'da bir Müslüman profesörün hristiyan bir öğrencisi varmış. Yine yarımadanın her yanından katliam ve sürgün haberlerinin geldiği bir günde hristiyan öğrenci Müslüman öğrencisine sormuş: 'Hocam, ne dersiniz, hristiyanlar Müslümanları katlediyorlar, Muhammed gelip sizleri kurtaramaz mı?' Öğrencinin 'Muhammed' dediği Hz. Peygamber (s.a) miş ve amacı hocasını, gururuyla oynayıp yaralamakmış. Tecrübeli

[555] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 237-238.
[556] Medeniyetlerin dairevi/döngüsel olarak yükselme ve gerileme dönemleri şeklinde ilerlediğini iddia eden görüş.
[557] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 231-235.

Müslüman hoca bu iğneleyici soru üzerine saygısız öğrencisine: 'Muhammed şu anda hristiyan Bizans'ın surlarını kuşatmış, fetihle meşgul' cevabını vermiş."[558]

Özellikle Cumhuriyet sonrası İslamcı aydınının Müslüman kitlelerde geleceğe dair ümit uyarmak için çokça kullandığı bu diyalogtaki *Muhammed*, İstanbul'u fetheden *Fatih Sultan Mehmed*'dir.

Bulaç'a göre modernleşme, bütün etkin faaliyetlerine, kültürü Batılı standartlara uygun tektipleştirme çabalarına rağmen İslam toplumu tarihsel, maddi, ahlaki ve kültürel farklılığını korumaya devam etmektedir.[559] Bulaç bu noktada bütün Müslüman toplumları ve Ortadoğu uluslarını, modernleşmeye karşı, tek tanrı merkezli bir alem görüşünün kapsayıcı rahmeti içinde Allah'ın birliğini kabul etmeyen bütün kültür, düşünce ve yaşam tarzlarını toptan reddetmeye davet etmektedir. O'na göre Müslüman'ın yücelmek için hiçbir dayanağa ihtiyacı yoktur. Çünkü Müslüman, Aydınlanma'nın sakatladığı anlayışa değil Kur'ani perspektife göre yeryüzü halifesi olduğundan zaten yücedir:

"Hümanizm ve Aydınlanma insanı kendinden yüceltir, İslam insanı Allahın muradı ve yeryüzünün halifesi olması dolayısıyla yüceltir."[560]

Yazarın okuyucuda duyarlılık oluşturmaya çalıştığı metinlerde yer yer coşkulu ve hamasi bir üsluba da başvurduğu göze çarpmaktadır.

[558] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 238.
[559] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 228.
[560] Bulaç, Kerim Devlet, *Zaman Gazetesi*, 24.04.2010.

SONUÇ

Günümüzde çokça tartışılan konuların başında gelen, gerek politik gerekse entelektüel düzlemde İslâmî hareketin yükselişi, yeni bir tespit değildir. Özellikle Türkiye'de sözü edilen konu ile ilgili olarak yaşanan gerilimler, sosyolojik açıdan bu sürecin tahlilini önemli kılmıştır. Türkiye'de modern zamanlarda İslamcı söylemin ve bu düşüncenin, özellikle 1970 sonrası dönemdeki serüvenini Ali Bulaç'ın entelektüel performansını göz ardı ederek tahlil etmeye çalışmanın büyük bir eksiklik olacağı kanaatindeyiz. Zira Bulaç, yine kendi deyimiyle üçüncü nesil İslamcılık düşüncesinin/akımının, bazen zorunlu olarak kesintiye uğrayan inişli çıkışlı çizgisinin sağlıklı bir şekilde izlenebileceği en isabetli örnek sayılabilir.

Ali Bulaç ekseninde bu çalışmanın yörüngesini belirleyen temel sorun şuydu: İslâm'ın Cumhuriyet'le veya Cumhuriyet'in İslâm'la -tabiri caizse- yaşadığı kan davasının ardında yatan nedenler nelerdir? Bu sorunun cevabı aranmaya başlandığında modernleşme-gelenek, dolayısıyla Türk modernleşmesi ve İslâmî gelenek arasında yatan amansız mücadelenin, tarihsel arka planları olduğu bir kez daha izlenmiştir. Bu çalışmada yapılmak istenen şey ise, modernleştirileni aktör olarak ele alıp, onun penceresinden Türk modernleşmesinin tahlili yapmak olmuştur. Bu amaçla da Ali Bulaç'ın düşünce dünyası bana referans teşkil etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'dan başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden modernleşmeye maruz kalan İslâmcıların cephesinden modernleşme ve Cumhuriyet kritiği çalışmanın merkezinde yer almıştır. Bu sayede İslâmcıların modernleşme ve Cumhuriyet'le yaşadığı gerilimleri görme şansı yakalanmıştır.

Bulaç'ın kitap, dergi ve makaleleri incelendiğinde, en önemli amacının, bütün modern kavram ve ideolojilerin ipliğini pazara çıkardıktan sonra, artık bu toplumsal sistemlerin insanlığa mutluluk ve refah getiremeyeceğini ispat etmek ve İslam'dan damıtmaya çalıştığı modern bir toplumsal kurguyu yegane kurtuluş reçetesi olarak sunmak olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bulaç, modernleşmenin ortaya çıkardığı kavram ve kurumların, İslam'ı bütün üniteleriyle yok etmeye dönük projelerine rağmen, beklenenin aksine

bu dinin vahyi özünü ilk günkü haliyle muhafaza etmesini, bundan sonraki yüzyılın yeni ve yegane tarihsel gerçeği olacağının işareti olarak yorumlamaktadır. Modernleşmeye karşı bütün Müslüman toplumları tek tanrılı bir inanç zeminde Batılı kültüre tavizsiz bir karşı koyuşa çağıran yazar, yerli kültürden hareket ederek modern çağda da kültürel bağımsızlığın gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. En çarpıcı ve güncel bir örnek olarak sunduğu isim ise *Mahatma Gandhi* ve O'nun İngilizlere karşı kazandığı zaferdir.

Bulaç, *Eflatun* ya da *İbn-i Bacce*'nin hayal ettiği ideal sitenin kurulmasını mümkün görmese de son ve en mükemmel din olan İslam'ın bütün kurumlarıyla hayat bulduğunda insanlığın bir kez daha Asr-ı Saadete yakın bir zirve yaşayacağına inanır. Bütün modern problemlere bakışında bu perspektif hakimdir. Zira *Eflatun* ve diğer ütopyacıların tasarıları pratiği mümkün olmayan ideallerdir. İslam ise pratiği imkansız ütopyalar değil hayatın gerçekliğini en esaslı unsur olarak hesaba katan bir toplumsal düzen vaat eder.

Bulaç, Müslüman bireye, kaynağını Kur'an'dan ve İslam tarihinden alan yeni bir toplumsal bir kurgu önerirken, karşılaştığı en temel sorunu, Müslüman aydın ve fikir önderlerinin bile, Peygamber döneminde ulaşılan seviyenin bir daha yaşanamayacağına olan inançları olarak işaretler. Bu noktada, kendisinden çok şey aldığı *Fazlu'r-Rahman*'ın yorumundan hareketle bu yaklaşım, tarihi gelişmeye, Kur'an'ın ruhuna ve ilahi amaca aykırı bulur.[561]

Bulaç'ın en belirgin problemlerinden biri İslamcı aydındır. Çünkü modern toplumu geniş bir eleştiriye tabi tutmak ve onun temel felsefi paradigmalarını sorgulamak öncelikle bunu yapacak yetkinliğe ve birikime sahip yeni bir aydın kitlesiyle gerçekleşebilir. Dolayısıyla Bulaç referanslarını, siyer ve İslam tarihinden alarak toplumsal bir sistem idealize ederken, bu sistemin taşıyıcıları olacak aydını da zihnen inşa etme çabası içindedir.

[561] Fazlu'r-Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990, s. 68.

Bulaç, Türk modernleşmesine temel olarak karşı bir tutum takınırken, bazı olumlu sonuçlarını da görmezden gelmez. Örneğin, İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet'in ilk döneminde halen Osmanlı'nın devamı olan *teb'a*nın yerini görüşlerine başvurulan *halk*ın almasını, şu veya bu şekilde halkın daha görünür olmaya başlaması açısından gelecek adına ümit verici bulmaktadır:

> "*Bu, bizi sivil toplum, İslam, laiklik, modernleşme, özgür siyasal katılım, demokratikleşmenin vesayetten kurtarılması, irtica, halk için devlet, alternatif kültür, Batı'ya karşı entelektüel cesaret ve bağımsızlık, toplumsal geleneğin yeniden keşfi vb. sorunlarla karşı karşıya getirmekte ve belki de bize, her şeyi yeniden gözden geçirmemizi gerekli kılan yepyeni bir dünyanın eşiğinde olduğumuzu haber vermektedir.*"[562]

Zaten Bulaç'ın peşinden koştuğu hayal de, modernleşme karşısında edilgen ve duyarsız bir acziyetle beklemek yerine, bu süreci fırsat olarak değerlendirip, sivil toplum kendi iç dinamikleriyle değişirken, kendi geleneğinden beslenerek ürettiği kavram ve yöntemlerle değişimin yönünü belirlemektir.

Bulaç modernleşme projesini, dışarıdan ve yukarıdan müdahale ile gerçekleştiği şiddetle eleştirmesine rağmen kaderci bir yaklaşımdan hareketle Osmanlı toplumu da suçlamadan payını alır. Bulaç, *Ra'd Suresi* 11. Ayetine dayanarak Osmanlı toplumunun da be değişimi hak eden bir duruşa sahip olduğu toplumsal gerçeğinin altını çizmekten de geri durmaz.[563] Çünkü Bulaç'ın düşünce sisteminde, Batı sosyolojisinin savunduğu gibi, bireylerin ve toplumların iradeleri dışında, kendilerini zorlayan ve değiştiren kanunlar, İslam toplum açıklamasına göre hurafe ve safsatadır. O'nun için, topluma egemen olan tarihi kadercilik yoktur; ancak toplumun kendi seçme özgürlüğünün doğurduğu iyi veya kötü sonuçlar vardır.[564]

Son çözümde Bulaç'ın daha çok İslam'la yaşadığı gerilimler açısından değerlendirdiği modernleşme olgusu, O'na göre istisnasız bütün toplumlar için geçerli olduğu söylenen bir değerler paketini dünyaya kabul ettirmeye

---

[562] *Bir Aydın Sapması*, s. 27.
[563] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 202.
[564] Bulaç, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 158.

çalışan ideolojik bir projedir.[565] Şu halde, yazara göre, modernleşme bu anlamda Batılılaşmadır ve bu açıdan Batı dışı toplumlarda bir çeşit şizofreniye yol açar.

İslam toplumlarındaki toplumsal hareketler hakkındaki düşüncelerine gelince, Bulaç özellikle sivil toplum üzerinde devlet veya merkez güçlerin baskısını azaltmaya yönelik hareketleri önemser. Örneğin eşcinsellerin haklarını savunmaya yönelik hareketler incelenen köşe yazılarında hiçbir destek bulmamaktadır. Açıkça görülüyor ki, yenilikler, değişimler ve gelişmeler İslami kuralların çizdiği sınırlar dahilinde kaldıkları sürece hoş görülmekte ve kabul edilmektedir.

Sonuç olarak, Bulaç için din ile modernlik arasında bir uzlaşma zemini arayışı her alanda olmasa da kendini göstermektedir. Örneğin dindar kesimler modern dünyada kaybolmamak için geliştirdikleri yeni söylemleri yaymak amacıyla kitle iletişim alanına aktif olarak katılırlar. Ama Bulaç için bu gönüllü uyum kesinlikle dinî ve geleneksel olandan vazgeçmek anlamına gelmez, tam tersine bu uyum İslamî değerlerin yaşatılması için gereklidir.

Bulaç temelde siyasal sistem, modernleşme, demokrasi, dış politika gibi olgu ve kavramları açıklarken din ve elbette ki Kuran-ı Kerim'den almakta olup, mevcut çözümlemelerini geçmişin izlerinde aramaktadır. Geçmişin izleri ve olaylarından hareketle bugünün gelişmelerini açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Bulaç, günümüzdeki İslami kesim aydınları içinde hemen her alanda fikir beyan eden ve bunu da sosyoloji ve politikadan yararlanarak açıklamaya çalışan önemli bir düşünce adamıdır. İslamcı kesimin Cumhuriyet devrimleri ile olan mevcut problemleri Ali Bulaç'ta da sürmektedir.

Ali Bulaç gerek eserleri gerekse köşe yazılarında sık sık demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi içeriğinde modernleşme ve aydınlanmanın da bulunduğu olguları benimserken bunun kökeni ile ilgili tarihsel konularda problemlidir. Önceden de değinildiği gibi Bulaç'ın en temel açmazlarından biri Türkiye'deki demokrasi sorununu şiddetle eleştirirken ve

[565] Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 59-61.

Cumhuriyetin temel unsurlarını eleştirirken referans aldığı evrensel ölçütlerin Batı kaynaklı içeriğini İslami düşünce ile uyarlamada zorluk çekmesidir. Bulaç'ın bu açmazı aynı zamanda onu İslamcı kesim için önemli bir duruma getirmektedir. Çünkü Ali Bulaç Batılı demokratik sistemin ve modern olguların İslami bir içerikle uyum sağlayacağını kanıtlama çabası içindedir.

Yeni nesil İslami kesim yazar ve aydınların temel ekseni olan modern dünyanın ve demokratik ortamın temel değerlerini İslami çizgi ile birleştirme çabası Ali Bulaç'ta da görülmektedir. Ali Bulaç da diğer İslami aydınlar gibi siyasal ve sosyolojik sistem ile sorunlarını özellikle Türk modernleşmesinin zaman içinde büründüğü askeri bürokratik ve tektipleştirici tepeden inme politikalar üzerinden ifade etmektedir. Özellikle, iki binli yılların başında İslami kesimin en önemli siyasal kurumsallaşma çabası olan Milli Görüş geleneğinin son temsilcisi *Saadet Partisi*'nin ayrışmasının ardından İslami kesim aydınları içinde de belli bir ayrışma olduğu gözlenmiştir. Ayrışmanın ardından, kurulan *Adalet ve Kalkınma Partisi*'nin ideoloji ve politikaları ekseninde İslami kesimin bir kısmı Ali Bulaç gibi neo-islamcı ya da neo muhafazakar şeklinde de adlandırılan çizgiye yönelmiştir. Bu süreç içinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin özellikle Batı ile iyi ilişkiler kurulmasına yönelik tavır değişikliği ve toplumun hemen tüm kesimlerine hitap etme çabası, söz konusu partiye yakın duran birçok aydında da kendisini göstermektedir. Geçmişte olduğu gibi, İslamcı söylemi çok fazla öne çıkarmamaya özen gösteren duruş Ali Bulaç'ta da izlenmektedir.

Ali Bulaç'ın eserleri incelendiğinde de iki binli yıllardan önceki çalışmalarının din unsurunu ön plana çıkaran eserler olduğu gözlenirken, Türkiye'nin son yıllardaki dönüşüm sürecinden İslami kesimin temsilcilerinin ve tabi ki Ali Bulaç'ın da etkilendiği görülmektedir. Son dönem İslamcı aydınlarının sosyolojik yanı ağır basan ve demokrasi olgusunu İslamcı retoriğe dahil edilme çabası Ali Bulaç'ın yaklaşımlarında da görülmektedir.

Ali Bulaç özellikle din, Osmanlı algısı, modernleşme eleştirisi gibi tartışmalarda genel olarak İslamcı hassasiyetin sınırlarını kendisine de sınır edinmekle birlikte özellikle iki binli yıllardan itibaren -Adalet ve Kalkınma

Partisi İktidarı ile birlikte- analizleri, daha günümüz dünyası ile İslami kesimin düşünce tarzını sentezleme çabası şeklinde gerçekleşmiştir. Kur'an, İslam Dünyası ve dini gelenekler Ali Bulaç'ın referanslarına temel teşkil etse de insan hakları, demokrasi, siyasal kültür ve modernleşme anlayışında şiddetli eleştirilerden sakınmaya başlamış, ortak bir nokta bulma ya da din ile seküler yaşam arasında –ilk dönemde önerdiği tavizsiz bir uzlaşmazlık önerisinin aksine- belli bir uzlaşı bulabilme amacını da taşımıştır. Örnek olarak özellikle son dönem söylemlerinde modernleşme konusuna şiddetli bir eleştiri ya da reddiyet getirmek yerine, modernleşme, sekülerleşme gibi olguları Batı kültürü içinde ve tarihsel bir olgu olarak eleştirmektedir. Bir başka deyişle, modernleşmeyi, İslam dünyası genelinde ve Türkiye özelinde, dinsel bir kurgu ile Batılı yaşam tarzı ile kendi gerçeklerimiz arasındaki uyum ekseninde değerlendirmiştir.

Bulaç'ın, İslamcı kitlelerin, modernleşmenin son dönemdeki sonuçlarından biri olarak yaşadığı iktidar zehirlenmesine ilişkin sorunsalı ise ayrı bir çalışmada ele alınmak üzere çözümlenmeyi beklemektedir. İslami kesimin özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında giderek kapitalistleşmesi, AKP'nin Milli görüş siyasi ideolojisini reddetmesi gibi gelişmeler sonrası toplumsal kurgusunda yaşanan değişimler derinlemesine tartışılmayı hak etmektedir.

YARARLANILAN YAYINLAR

Abdurrahman Arslan, **Mülakat**, 6 Kasım 2010.

Ahmet Çiğdem, "Kaynakçaya Dair", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Ahmet Çiğdem, "Muhafazakarlık Üzerine", **Toplum ve Bilim: Türk Muhafazakarlığı**, Sayı:74, İstanbul: Birikim Yayınları, 1997.

Ahmet Davutoğlu, "Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık" , **Divan** 2000/2

Ahmet Helvacı, "Türk Siyasetinde Özensiz Kullanılan Bir Kavram: Muhafazakarlık" **Düşünen Siyaset: Sağ Siyaset**, Yıl:1, Say:9, İstanbul: Esin Sanat ve Felsefe Yayınları, Ekim 1999.

Ahmet Tabakoğlu, **Türk İktisat Tarihi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002.

Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Ali Bulaç, **Aydın Sapmasından, Aydın Ulema Profiline**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2008.

Ali Bulaç, Batılı Kimlik İslamsız Olamaz Mı?, **Zaman**, 09.03.2007.

Ali Bulaç, **Bilgi Neyi Bilmektir**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.

Ali Bulaç, **Bir Aydın Sapması**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1989.

Ali Bulaç, "Birey ve Özgürlük", **Zaman**, 08.05.2009.

Ali Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980, 5. Baskı.

Ali Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, İstanbul: İz Yayınları, 2007, 20. Baskı.

Ali Bulaç, **Din Devlet ve Demokrasi**, İstanbul: Zaman Kitap, 2001.

Ali Bulaç, **Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği**, İstanbul: Ufuk Kitap, 2008.

Ali Bulaç, **Din ve Medeniyet,** İstanbul: Yeni Akademi Yayınları

Ali Bulaç, **Din ve Modernizm**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Ali Bulaç, Ekonomide Zekat Kurumunun Önemi, **Düşünce Dergisi**, Mayıs 1978.

Ali Bulaç, Fatma Bacı yahut Devlet Ana, **Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi**, Aralık 1972.

Ali Bulaç, Filistin Sorununu Nasıl Anlıyoruz?, **Düşünce Dergisi**, Eylül 1979.

Ali Bulaç, **Gündemdeki Konular**, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

Ali Bulaç, **İnsanın Özgürlük Arayışı**, İstanbul: İz Yayınları, 1995.

Ali Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Ali Bulaç, **İslam Dünyasında Toplumsal Değişme**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

Ali Bulaç, **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Ali Bulaç, **İslam'dan Korkmalı mıyız?**, İstanbul: Çıra Yayınları, 2009.

Ali Bulaç, İslamcı Kesim, **Düşünce Dergisi**, Nisan 1978.

Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı ve İslamcıların Üç Nesli", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Ali Bulaç, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Ali Bulaç, "İslam ve Gelenek", **Bilgi ve Hikmet,** No:9, 1995.

Ali Bulaç, "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkileri", **Cogito**, İstanbul, Yaz, 1994.

Ali Bulaç, Kim Daha Özgürlükçü?, **Zaman Gazetesi**, 21.04.2010.

Ali Bulaç, **Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Ali Bulaç **Modern Ulus Devlet**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2008.

Ali Bulaç, "Nasıl değişebiliriz?", **Zaman Gazetesi**, 02 Kasım 2009.

Ali Bulaç, **Nuh'un Gemisine Binmek**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

Ali Bulaç, Olağanüstü Şartlarda Yeni Vergiler Konusu, **Düşünce Dergisi**, Ağustos-Eylül 1978.

Ali Bulaç, Ölmeden Ölüm, **Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi**, Kasım 1972.

Ali Bulaç, Röportaj: Mehmet Ali Eren, Osman İridağ, **Aksiyon Dergisi**, 7-13 Kasım 1988.

Ali Bulaç, **Tarih, Toplum ve Gelenek**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007.

Ali Bulaç, Türkiyede Hukuktan Anlaşılan, **Zaman Gazetesi**, 10.04.2010.

Ali Bulaç, Umutların Ölümü, **Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi**, Mart-Nisan 1972.

Ali Bulaç, Zekatın Ekonomiye Katkısı, **Düşünce Dergisi**, Haziran-Temmuz 1978.

Anthony Giddens, **Sosyoloji,** Çev: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Anthony Giddens, **Sa**ğ **ve Solun Ötesinde Radikal Politikaların Geleceğ**i, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Anthony Smith, **Toplumsal Değişme Anlayışı İşlevselci Toplumsal Değişme Kuramının Bir Eleştirisi,** Çev: Ülgen Oskay, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Anthony Smith, **Milli Kimlik**, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2001.

Başyazı, Ortadoğu'da Katliam, **Düşünce Dergisi**, Mayıs 1978.

Başyazı, İran İslam Devrimi, **Düşünce Dergisi**, Haziran 1979.

Başyazı, Afgan İslam Mücadelesinin Tahlili, **Düşünce Dergisi**, Ekim 1979.

Başyazı, İran'daki İdamlar Üzerine, **Düşünce Dergisi**, Temmuz 1979.

Bedri Gencer, **İslam'da Modernleşme**, İstanbul: Lotus Yayınları, 2008.

Bekir Berat Özipek, "Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye", **Türkiye'de Siyasal Düşünce: Muhafazakarlık,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Bekir Berat Özipek, **Muhafazakârlık. Akıl, Toplum, Siyaset**, Ankara: Liberte Yayınları, 2007.

Bertnard Badie, “Realism under Praise, or a Requiem? The Praradigmatic Debate in International Relations”, **International Political Science Review**, Vo:22, No:3, 2001.

Bülent Şenay, “ Küreselleşme Sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslam Dünyasına Bir Bakış”, **Çağdaş İslam Düşünürleri**, (Editör: Cağfer Karadaş), Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
2004.

Cemil Meriç, Bu Ülke, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Cyril E. Black, **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, Çev: Fatih Gümüş, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.

C. Nazım İrem, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının kökenleri” **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, 1997.

Doğu Ergil, **İdeoloji: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, Halkçılık**, Ankara: S Yayınları, 1986.

Düşünce Dergisi, Mayıs 1978.

Düşünce Dergisi, Ağustos 1979.

Düşünce Dergisi, Eylül 1979

Düşünce Dergisi, Ağustos-Eylül 1978.

Edward Shils, "**Gelenek" İnsan Bilimlerine Prolegomena** (Çeviri: Hüsamettin Aslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Emre Kongar, **21.Yüzyılda Türkiye**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 31. Baskı, 2002.

Enver Z. Karal , **Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri**, C. V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1994.

Ergün Yıldırım, **Hayali Modernlik, Türk Modernliğinin İcadı**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Erik Jan Zürcher, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık Cilt 5,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, (der) Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.

Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş**, İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Faruk Alpkaya, "Kazım Karabekir", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık Cilt 5,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Fatih Selim, İslam'ın İlk Dönemlerinde Uygulanan Ekonomi Politikası, **Düşünce Dergisi**, Eylül 1979.

Fatmagül Berktay, **Tarihin Cinsiyeti**, İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı, 2003.

Fırat Mollaer, **Muhafazakar İdeoloji Açısından Nurettin Topçu,** Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli, 2006.

Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Gülnihal Bozkurt, **Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

Gülten Kazgan, Tanzimat'tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Haber-Yorum, **Düşünce Dergisi**, Temmuz 1979.

Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Türk Modernleşmesi", **Doğu Batı:Modernliğin Gölgesinde Gelenek**, Yıl:7, Sayı:25, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2004 Kasım, Aralık, Ocak.

Hasan Bülent Kahraman, "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm", **Doğu Batı**, Sayı-20, Yıl 5, Ağustos, Eylül, Ekim-1, 2002.

Hasan Can, İmamsız İslam Cemaati, **Düşünce Dergisi**, Temmuz 1979.

Hasan Tunç, **Anayasa Hukukuna Giriş**, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999.

Hayriye Erbaş, "Gelişme Yazını ve Geleceği", **Doğu Batı: Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi**, Yıl:2, Sayı:8, Doğu Batı Yay, 1999 Ağustos, Eylül, Ekim.

Hilmi Yavuz, **Modernleşme, Oryantalizm ve İslam**, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 1999.

Hüseyin Besli, Düşünce Gözüyle Dergiler, **Düşünce Dergisi**, Temmuz 1979,

H. Akkaş, “Muhafazakâr Düşünce kavramı Üzerine”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt.5, sayı.2, Afyon, 2007.

İbrahim M Abu-Rabi, **İslâmi Hareketin Entellektüel Kökenleri**, (Çev: M.Ali Demirci) İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.

İsmail Kara, **“Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri”**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2.Baskı, 2005.

İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

İsmet Akça, ”Türkiye Günlüğü: yeni Sağın Organik Aydınları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

İsmet Özel, **Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma,** İstanbul: Dergah Yayınları, 1984.

Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Karl Mannheim, **Conservative Thought**, (Edited: Kurt H. Wolff), Newyork-Oxford University Press, 1971.

Lawrence E. Cahoone, **Modernliğin Çıkmazı,** Çev: Ahmet Demirhan, Erol Çatalbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Levent Köker, **"Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi",** İstanbul: İletişim Yayınları, 11.Baskı, 2009.

Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev: Zeynep Aruoba, İstanbul: İtil Yayınları, 1985.

Mehmet Kocaoğlu, **Anayasa Hukuku**, Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası, 1998.

Mehmet Akif Ersoy, "Asım", **Safahat**, İzmir: Sütun Yayınları, 2. Baskı, 2007.

Mehmet Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık,** İstanbul: Elis Yayınları, 2003.

Mehmet Zeki İşcan, **Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri**, Erzurum: Ekev Yayınevi.

Menderes Çınar, **Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık,** Ankara: Dipnot Yayınları, 2005.

Murat Belge, "Muhafazakalık Üzerine", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Muhafazakarlık,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Mustafa Armağan, Türk Modernleşmesini Tartışmak, **Aksiyon Dergisi**, Sayı: 205.

Mümtaz'er Türköne, **Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu,** İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

M.Akif Kayapınar, "Batı Düşüncesinde Uluslararası Düzen Anlayışı", **Divan** 2000/2.

M. Beşir Eryarsoy, İslam Devleti'nin Unsur ve Fonksiyonları, **Düşünce Dergisi**

Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Nuray Mert, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Olgun Gündüz, "Türkiye'nin Batılılaşma Sürecinde Özgün Bir Portre: Ahmet Hamdi Tanpınar", **Tezkire: Muhafazakarlık ve İslam,** Yıl:11, Sayı:27-28, Vadi Yay, İstanbul, 2002 Temmuz, Ağustos, Eylül.

Orhan Türkdoğan, **Milli Kültür, Modernleşme ve İslam**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2004.

Osman Akyar, "Liberalizm ve Türkiye", **Yeni Türkiye Dergisi**, Ankara, 25,1999.

Ömer Laçiner, "Muhafazakârlaşan Sosyalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık,** 5.Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

P. Beneton, **Muhafazakarlık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

P. Suvanto, **Conservatism from French Revoulution to the 1990s**, Macmillan Pres, Ipswisch, England, 1997.

Ramazan Akkır, "Türkiye'de Din ve Muhafazakarlık", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Çukurova Üniversitesi SBE, 2006.

R. Özgür Dönmez, **Türkiye'de Sivil Toplum Tartışmaları**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2000,

Semih Yücel, "Siyasal İslam'ın Entelektüel Karşılığı: Bilgi ve Hikmet Örneği", **İdea,** No:1, Bahar 2009.

Simten Coşar, "Türk Modernleşmesi, Aklileşme, Patoloji ve Tıkanma" , **Doğu Batı: Türk_Toplumu ve Gelişme Teorisi,** Yıl:2, Sayı:8, Doğu Batı Yay, İstanbul, 1999, Ağustos, Eylül.

Sinan Yıldırmaz, "Muhafazakarlık, Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine", **Journal of Historical Studies**, Sayı.1, 2003.

Süleyman Seyfi Öğün, Türk Muhafazakarlığının Kültürel Ve Politik Kökenleri", **Türkiye'de Siyasal Düşünce: Muhafazakarlık,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakarlığının Kültür ve Politik Kökleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı", **Toplum Ve Bilim:Türk Muhafazakarlığı,** Sayı:74, İstanbul: Birikim Yayınları, 1997.

S. Bryan Turner, **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2003.

Şeref Gözübüyük,, **Anayasa Hukuku**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1995.

Şerif Mardin, "Edward Said, Oryantalizm ve İslam Çalışmaları", **Oryantalizm Sempozyumu**, İstanbul: Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1. Baskı, 2002.

Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Şükrü Argın , “Siyasetin ‘Taşra’sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık Cilt 5**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Şükrü Karatepe, “Osmanlılarda Devlet Teşkilatı”, **Osmanlı Ansiklopedisi,** İstanbul: İz Yayınları, I.Cilt, 1996.

Tahsin Görgün, **Anlam ve Yorum**, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.

Tanıl Bora, Yücel Taşkın, “Sağ Kemalizm”, **Kemalizm, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, Cilt 2,ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Tanıl Bora, “Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığının Bazı Yol İzleri”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı.74, Güz 1997.

Tanıl Bora, “Muhafazakâr Yerlilik Söylemi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Tanıl Bora ve Burak Onaran, “Nostalji ve Muhafazakarlık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, İstanbul: İletişim Yayınları, cilt:5, 2004.

Türk Dil Kurumu, “Muhafazakarlık”, **Güncel Türkçe Sözlük**, 2008, http://www.tdk.gov.tr.

T. Ball ve R. Dagger, **Political Ideologies And The Democratic Ideal**, Pearson Education, Inc. USA, 2006.

T. Honderich, **Conservatism,** Westview Press, San Francisco, 1990.

Yakup Kepenek ve Nuran Yentürk, **Türkiye Ekonomisi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Yalçın Akdoğan, **AKP ve Muhafazakar Demokrasi**, Ankara: Alfa Yayınları, 2003.

Yasin Aktay, “Sunuş”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Yavuz Adugit, Modernizm, Postmosernizm, Marksizm.
http://www.felsefeekibi.com/dergi2/s2.html.

http://www.turkdirlik.com.

ÖZGEÇMİŞ

10.08.1978'de Samsun Vezirköprü'de doğdum. İlk ve orta öğrenimimi aynı ilçede tamamladıktan sonra 1997 yılında İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümüne yerleştirildim. 2001 yılında mezun olduktan hemen sonra askerlik hizmetimi tamamladım. İlk kez 2003 yılında kayıt yaptırdığım Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Programına 2008 affıyla geri döndüm.