T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

SEZAİ KARAKOÇ'UN SİYASİ DÜŞÜNCESİ

(DOKTORA TEZİ)

İBRAHİM DURMAZ

BURSA – 2022

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

SEZAİ KARAKOÇ'UN SİYASİ DÜŞÜNCESİ

(DOKTORA TEZİ)

İBRAHİM DURMAZ

Danışman:
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

BURSA - 2022

ÖZET

Yazar adı soyadı : İbrahim DURMAZ

Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Bilim dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler

Tezin niteliği : Doktora

Sayfa Sayısı : 213

Mezuniyet tarihi ……/……/20….

Tez danışmanı : Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

SEZAİ KARAKOÇ'UN SİYASİ DÜŞÜNCESİ

XX. yüzyıl İslamcılık düşüncesi içinde Sezai Karakoç, yazdığı kitaplarıyla, şiirleriyle, kurduğu parti ile, kısaca düşünce ve hareketi ile ayrı bir yere sahiptir. O, İslam medeniyeti kavramıyla düşüncesini temellendirir ve bu temel üzerine Diriliş kavramını bina eder. İslam medeniyeti kavramsallaştırmasının ardında ise hakikat ile kurduğu ilişki merkezdedir. Bu bağlamda İslam medeniyeti, ilk insandan itibaren merkezinde Peygamberlerin olduğu toplumsallığın adıdır. Tarih boyunca görünen, zaman ve mekânla mukayyet medeniyetler, Hakikat Medeniyeti dediği idealin iyi ya da kötü açılımlarını temsil eder. Bu bağlamda İslam medeniyeti Hakikat'in ana damarı, diğer medeniyetlerse İslam medeniyetinin farklı seviyelerdeki açılımlarıdır. Sezai Karakoç, modern zamanlarla beraber insanlığın içine düştüğü krizi vahiyden, dolayısıyla İslam medeniyetinin kuruculuğundan mahrum kalmakla açıklar. Kısaca vahyin yokluğunu, insanın Rabbini ve Peygamberini kaybetmesini Yitik Cennet olarak kavramsallaştırır. Yitik Cennet aynı zamanda, Karakoç'un kendi tarih felsefesinin de kurucu kavramlarındandır.

Karakoç, hareketinin merkezine ise diriliş kavramını alır. Dirilmenin başlangıcı direnmektir. Direniş ve diriliş politik hareketinin iki kurucu kavramıdır. Direnmek modern insanın saran ontolojik krizden kurtulmaya, dirilmek ise temizlenmiş insanı vahiy ile yeniden canlandırmaya matuftur. Politik düşüncesinin meyvesini siyasi parti olarak görür. Düşünce ve hareketi ile Karakoç, Romantizm ve Varoluşçuluk ile temasını kaybetmeden, İslam siyasal düşüncesinde "ihya" görüşünün modern bir açılımını yapar.

Anahtar kelimeler: Sezai Karakoç, Diriliş, İslamcılık, İslam Medeniyeti

ABSTRACT

Name and Surname : İbrahim DURMAZ

University : Bursa Uludağ University

Institute : Institute of Social Sciences

Field : Political Sciene and Public Administration

Subfield : Political and Social Sciences

Degree Awarded : PhD

Page Number : 213

Date of Degree Awarded : ……/……/20….

Supervisor : Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

THE POLITICAL THOUGHT OF SEZAİ KARAKOÇ

Sezai Karakoç has a special place with his books, poems, the parties he founded, in short, with his thoughts and political action, in Islamic thought in Turkey. He bases his thought with the concept of Islamic civilization and builds the concept of Resurrection on this basis. Behind the conceptualization of Islamic civilization, the relationship it establishes with truth is at the center. In this context, Islamic civilization is the name of the community, in which the Prophets have been in the center since the first human being. Civilizations that have been seen throughout history, corresponding to time and space, represent the good or bad of the Civilization of Truth ideal. In this context, Islamic civilization is the main road of Truth, and other civilizations are expansions of Islamic civilization at different levels. Sezai Karakoç explains the crisis that humanity has fallen into with modern times by being deprived of revelation and therefore Islamic civilization. In short, he conceptualizes the absence of revelation, the loss of man's Lord and Prophet, as Paradise Lost. The Lost Paradise is also one of the founding concepts of Karakoç's own philosophy of history.

Karakoç takes the concept of resurrection at the center of his political movement. The beginning of resurrection is resistance. Resistance and resurrection are the two founding concepts of his political movement. Resisting is aimed at getting rid of the ontological crisis that surrounds modern man, and resurrection is about reviving the cleaned human with revelation. He sees his political party as a fruit of his political thinking. With his thought and movement, Karakoç makes a modern expansion of the "revival" view in Islamic political thought, without losing touch with Romanticism and Existentialism.

Keywords: Sezai Karakoc, Resurrection, Islamism, Islamic Civilization

ÖNSÖZ

Ben bir “Sezai Karakoç uzmanı” değilim. Ortada akademik bir çalışma da olsa, monografik metinler, yazarlarını, hakkında yazdıkları kişilerin uzmanı yapmaz, yapmamalıdır. Halen çok iddialı da olsa, modern meslekî profesyonellik kişiyi bir köprünün, bir dilin, hatta topyekun bir konunun uzmanı yapabiliyor. İnsanın insanı değerlendirmesi, anlama ve anladığını aktarma çabası ise oldukça problemli bir mesele. Hem hakkında çalışılan, hem çalışan, hem de bunları okuyanlar açısından problemli bir mesele. Bu sebeple çalışmam, Sezai Karakoç'un beyan ettikleri ve hakkında beyan edilenler üzerinden özgün bir kompozisyon, bir kolaj oluşturma gayreti olarak kabul edilmeli. Bu çaba elbette siyaset biliminin verdiği perspektif ile anlamlı kılınmaya çalışıldı. Ve yine bu çaba, Sezai Karakoç’un Çağdaş İslam Düşüncesi tartışmaları içinde özgün bir siyasi düşünceye sahip olduğu iddiası ile sürdürüldü. Çıkan sonuçlar kendi içinde tutarlı olsa da doğru olmayabilir. Üzerime ağır bir yük aldım. Üstelik "Sezai Karakoç uzmanı" olmamam bu yükü hafifletmiyor.

Neyse ki yükümü hafifleten çok kıymetli insanlar bana eşlik etti. Başta tez danışmanım Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP’e çalışmamı sabırla yönettiği, beni doğru zamanda doğru insanlarla bir araya getirdiği ve en önemlisi bana olan güvenini her zaman dostane hissettirdiği için çok teşekkür ederim. Aynı şekilde Prof. Dr. Mehmet F. BİRGÜL’ün en başından beri çalışmayı çok kıymetli görmesi ve tüm samimiyetiyle bana yol göstermesi, yaşadığım zorlukları kolaylaştırmanın ötesinde beni motive eden sebeplerin başında geliyor. Hoşgörü ve tevazusu ile Doç. Dr. Yasemin KAYA asistanlığımın ilk dönem acemiliklerine maruz kaldığı gibi, son dönem külfetlerinden de payını aldı. Kendisine bir kez de buradan teşekkür ederim. Yüksek lisansımın ilk günlerinden itibaren ihtiyacım olan her aşamada tereddüt etmeden yanımda olan Prof. Dr. Kemal ATAMAN’ın yapıcı eleştirileri tezin son halini almasında kritik bir rol oynadı. Hocamın bu yapıcılığını ömrüm boyunca takip etmeye gayret edeceğimi belirtmek isterim.

Prof. Dr. Bedri GENCER, Prof. Dr. H. Basri ÖCALAN, Doç. Dr. Bedri MERMUTLU, Dr. Öğretim Üyesi Levent BÖRKLÜOĞLU, hassaten Nilüfer İlçe Milli Eğitim Müdürü Mustafa Muharrem TÜFEKÇİ, tek tek isimlerini anamadığım arkadaşlarım ve daha birçok kişi olmadan yükümün altından kalkabilmem mümkün değildi. Hepsine bir kez de buradan şükranlarımı sunuyorum.

Annemle, babamla, ablamla, eşim Gözde’yle ve oğlum Âsaf’la muhabbetle geçirdiğim zamandan tez yazmaya aktarmam, elbette bu sürecin zorluğunu haksızca onların da omuzlarına

yüklemiş oldu. Giden zaman geri gelmeyecek biliyorum. Tek tesellim annemin oğulcuğu, babamın delikanlısı, ablamın yaramaz kardeşi, Gözde'nin sırdaşı ve Âsaf'ın babası olmam.

Tez konumu belirlediğimde Prof. Dr. Ferudun YILMAZ, tezin de bir nasip işi olduğunu belirterek, çalışmamın hakkımda hayırlar getirmesini temenni etmişti. Süreç boyunca fiili ve kavli duası kendisine teşekkürümün kat kat üzerinde. İsmet Özel, "hangi duamızın kabul olunduğuna bakarak bize neyin nasip olduğunu fark edebiliriz" diyor. Kim bilir Sezai Karakoç ile münasebetim kimin duası vesilesi ile oldu? Öyle ya da böyle, benim nasibimde Sezai Karakoç'u anlatmak, onun nasibinde tarafımdan da anlatılmak varmış. Hesap gününde her ikimizin de kendi nasibimize canı gönülden şükredebilmemiz, maksadın hâsıl olup olmadığını belirleyecek olan tek kıstastır.

Ya nasip.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....IV

ABSTRACT.....V

ÖNSÖZ VI

İÇİNDEKİLER VIII

GİRİŞ 1

1. BÖLÜM

SİYASET

1.1. **Kadim Bir Sanat Olarak Ahlak ve Siyaset**.....19

1.2. **Geleneksel Düşüncede Siyaset Tasavvuru ve Karakoç**…….....25

1.3. **Aşınan ve Aşılan Sınırlar: Karakoç'ta Modern Siyasetin Eleştirisi**…….33

1.3.1. ***İnsanın Yeniden Düşüşü ve Birey Eleştirisi***….……38

1.3.2. ***Tabiat ve Eşyanın Ontolojik Krizinde Materyalizm Eleştirisi***..…….....49

2. BÖLÜM

MEDENİYET

2.1. **Çağdaş İslam Düşüncesi'nde "İslam Medeniyeti" Tartışması**……..…...56

2.2. **Karakoç'un Düşünce Dünyasında Medeniyetin Üç Atlısı: Toplum, Din ve Kültür**……..70

2.3. **Estetik, Düşünce ve Ahlak Üçgeninde Karakoç'un Medeniyet Algısı**…..….81

2.3.1. ***Yitik Cennet ve Zaman***…….…….85

2.3.2. ***"Ortadoğu," Anadolu ve Şehir: İslam Medeniyeti ve Mekân İlişkisi***.107

2.4. **İslam Medeniyetinde Özne Tartışması**……...…….119

2.4.1. ***Mikro Ölçekli Kaybedilmiş Özne: "Biz Ortadoğulular"***…….…..….120

2.4.2. ***Makro Ölçekli Realist Özne: "Ortadoğulu"dan "Millet"e*** ……..…..122

2.4.3. ***Evrensel-Ütopik Özne: Milletten Ümmete***……..125

3. BÖLÜM

HAREKET

3.1. **Direniş**…….128

3.1.1. ***Şah İnkârlar ya da Olmaya Direnmek***…….……..129

3.1.1.1. *Ana-Öteki Olarak Batı: Karanlıkta Bir Kurt ve* Nefesi…….130

3.1.1.1.1. Kapitalizm……..……..133

3.1.1.1.2. Komünizm…….……..…….135

3.1.1.1.3. Devrim……..…..139
3.1.2. ***Muhibbân-ı İnkâr ya da Kalmaya Direnmek***……..…142
3.1.2.1. *Ânın Tasviri, Birlik ve Parti Meselesi*……..……..…..….142
3.1.2.2. *Diriliş Partileri: Kuruluş, Tüzük ve Program*……...151
3.1.2.3. *Karakoç'ta Devlet Algısı*……..……155
3.1.2.3.1. Devlet Adamı ve Kadro Meselesi…….169
3.2. **Diriliş: Bir Politik Manifesto ve Ötesi**…….……..174
3.2.1. ***Bir Siyasi Düşünce ve Hareket Olarak Diriliş***……...….178
3.2.2. ***Dirilerek Diriltmek: Değişimin Klasik Rotası***…….182
SONUÇ…….187
KAYNAKÇA……...……199
ÖZGEÇMİŞ……...……..213

GİRİŞ

Onlara anlat ki insan, kelimelerden ve şiirden yaratılmadı.

S. Karakoç

Amaç, Hipotez ve Araştırma Soruları

Bu çalışmanın amacı, Sezai Karakoç'un siyasi düşüncesini çözümleyebilmektir. Bu doğrultuda Karakoç'un bir taraftan (a) geleneksel İslam siyasal düşüncesinden güç alarak, bir taraftan da (b) modern politik tasavvura ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik eleştiriler getirerek, (c) yeni bir tarih felsefesi oluşturma gayreti üzerinden kendine has bir politik düşünce ortaya koyduğunu iddia ediyoruz. (a), (b) ve (c) önermeleri, Karakoç'un kendine has bir politik düşüncesi olduğu hipotezinin alt hipotezleridir. Bu minvalde onun;

a- Siyasi düşüncesini, geleneksel İslam siyasal düşüncesinden yola çıkarak, ahlaki bir zeminde, "sanat olarak siyaset" bağlamında oluşturduğunu;
b- Modern politik eleştirilerini, bir taraftan klasik/organik evren tasavvurundan güç alarak, bir taraftan da Romantizm ve özellikle Varoluşçuluk akımı ile paralellikler ve zıtlıklar kurarak dile getirdiğini;
c- Yeni bir tarih felsefesi kurma gayretinde, bir taraftan dini/tasavvufi açılımlar yaparak, bir taraftan da kadim çevrimsel tarih anlayışından yararlanarak, Gazali, İbn Arabi ve Mevlana'nın kuruculuğunda düşüncelerini desteklediğini iddia ediyoruz.

Hipotezimizi ve alt hipotezlerimizi destekleyebilmek adına çalışmanın sorduğu temel sorular şunlardır;

1. Bir düşünür ve politik lider olarak Sezai Karakoç'un siyasi düşüncesinin temel özellikleri nelerdir?
2. Karakoç'un geleneksel İslam düşüncesi içinde kurucu olarak kullandığı kişiler ve metinler arasından öne çıkanlar var mıdır? Varsa bunlar kimlerdir/nelerdir?
3. Batı düşüncesine vâkıf olması üzerinden Karakoç'un Batı'daki düşünce akımlarından hangilerine yakın olduğu söylenebilir? Bu yakınlığın Karakoç'un fikriyatı açısından kuruculuğundan mı yoksa destekleyiciliğinden mi bahsedilebilir?
4. Tarihe ve topluma yaklaşımı açısından tasavvuf ve çevrimsel tarih anlayışının yanında Annales Okulu ile bağlantısı kurulabilir mi?
5. Sezai Karakoç'u Çağdaş İslam Düşüncesinin temel tartışmaları ve çözüm önerileri açısından farklı kılan özellikler, Türkiye'deki İslamcılık düşüncesi ve hareketine teorik ya da pratik yönden ne gibi bir katkı sunmaktadır?

Yöntem ve Kaynaklar

Her ne kadar araştırma soruları Sezai Karakoç ile Çağdaş İslam düşüncesi/düşünürleri arasında karşılaştırmalı bir çalışmayı çağrıştırsa da Çağdaş İslam düşüncesinin Karakoç'un fikriyatında öncelikle dönemsel ve düşünsel bir çerçeveyi işaret ettiği belirtilmelidir. Bir başka ifade ile bu çalışma, Sezai Karakoç'un siyasi düşüncesi hakkında herhangi bir kişi, kavram ya da dönem üzerinden kurgulanmış karşılaştırmalı bir analiz vaat etmemektedir. Bu anlamda Karakoç'un fikriyatının çatı kavramı olması sebebiyle yalnızca *medeniyet* kavramını ikinci bölümün "Çağdaş İslam Düşüncesi'nde "Medeniyet" Tartışmaları" başlığı altında münhasıran ve karşılaştırmalı olarak incelemeye gayret ettik. Geri kalan *siyaset*, *şehir*, *devlet*/*İslam devleti*, *Doğu*/*Batı*, *batılılaşma*, *teknik*, *demokrasi*, *şura*, *emanet*, *ideoloji*, *parti* gibi kavramlar hakkında yeri geldikçe daha küçük çaplı karşılaştırmalar yapılmıştır.

Çalışmamız boyunca Karakoç'un fikirlerini, öne çıkan bazı kavramlar üzerinden, İslamcılık içinde önemli görülen bazı isimlerle karşılaştırmaya gayret ettik. Bu karşılaştırmanın yapılabilmesi için belirli mihenk noktalarının yakalanması gerekiyordu. Bu bağlamda öncelikle Karakoç'un fikir ve eylem dünyası, çağdaş İslam düşüncesinin *dönem*, *kimlik* ve *şahıslar* yönünden –anlamlılığı tartışmalı olsa da-sınıflandırılmıştır. Şöyle ki Karakoç;

I. Öncelikle bir XX. yüzyıl düşünürüdür. Çağdaş İslam Düşüncesi açısından ise görüşleri öncelikle 1940'lardan 2000'lere uzanan *İslamcılığın İkinci ve Üçüncü Nesilleri*[1] bağlamında ele alınmaktadır.
II. Kimliksel[2] olarak "muhafazakarlık-milliyetçilik dönemi"nden (1924-1960) etkilenerek "radikal ve entelektüel İslamcılık" (1960-1980) ile "uyum ve entegrasyon dönemi"ne (1980 sonrası) denk gelir.[3]

[1] Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, c. VI (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).
[2]Burada kullandığımız "Kimlik" terimi, Karakoç'un şahsından ziyade bahsi geçen dönemdeki Müslümanların genelinin kendilerini konumlandıkları (ya da konumlandırmak zorunda kaldıkları) veya incelemeyi kolaylaştırabilmek adına araştırmacıların verdiği isimlendirme manasındadır.
[3] İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not," içinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013).

III. Çağdaş İslam düşünürlerinin geldikleri şair/edebiyat, akademisyen/üniversite, mutasavvıf/tasavvuf, şeyh/tekke, âlim/medrese, siyasi lider/parti gibi farklı meşrep ve tarikler arasında yapılagelmiş şahıs ayrımları üzerinden ise;

(i) Şairlerde M. A. Ersoy, N. F. Kısakürek'den sonra, İ. Özel'den önceki halkaya denk gelir. Esasen şairler, çağdaş İslam düşüncesinde ulemadan üdebaya geçiş sürecinde ana kolu temsil eder.[4] (Ersoy-Kısakürek-Karakoç-Özel)

(ii) Şairlik yönünün yanında kendi çağından farklı şeyler konuşuyor olması ve ana-akım sloganlara muhalif çizgiye yakınlığı dolayısıyla kanaatimizce N. Kemal ile başlayan silsilede S. Halim Paşa ve N. Topçu'dan sonra onun adının anılmasını gerekli kılar. Silsile yine İ. Özel ile devam ediyor gibi görünüyor. (Kemal-S. Halim-Topçu-Karakoç-Özel) "Sosyolojik" paradigmanın merkeze alınarak birey-toplum ilişkilerinin incelenmesi bakımından Karakoç'u konumlandırdığımızda ise aynı silsilede S. Halim Paşa yerine Ziya Gökalp'i anmak yerinde olacaktır.[5] (Kemal-Gökalp-Topçu-Karakoç-Özel)

(iii) Bilgi öznesinin ve nesnesinin değişmeye başladığı XVIII. yüzyıl itibariyle teoloji/fıkıh'tan ideoloji ve sosyoloji'ye geçiş süreci, klasik Osmanlı/İslam dünyasının kilometre taşı *ulema*dan, modern dönemin yeni siması *üdeba*ya geçişi de haber vermekte idi. Fıkıhtan fikre dönüşüm sebebiyledir ki hem Türkiye özelinde hem de genel olarak İslam dünyasında çağdaş İslam düşüncesinin taşıyıcısı edipler olmuşlardır. Sezai Karakoç'un siyasi fikirlerinin önemi bu geçişe binaen daha iyi anlaşılacaktır. Atlanılmaması gerekli nokta üdebanın çağdaş dönemde taşıyıcı vasfını almasına rağmen gerek medrese gerekse de tekke ehliyle temasını sürdürmüş ve sürdürüyor olmasıdır.

[4] Bedri Gencer, "Çağdaş Türkiye'de İslam Düşüncesi," içinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, C. XIX, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 22-25.

[5] Aynı silsile içinde zikredilen şahısların fikirleri daha önce de söylendiği gibi geçişken, kırılgan, paralel ya da taban tabana zıt yönler barındırabilir ki örnekleri oldukça fazladır. Yine de bu şahısları bir süreklilik içerinde ele almanın hem inceleme kolaylığı sağlaması hem de fikirsel etkileşimi göstermesi açısından faydalı olduğu kanaatindeyiz.

> N. Kemal-Süleymaniyeli Ahmed, N. F. Kısakürek-Abdulhakim Arvasî, C. Zarifolu/R. Özdenören-Abdurrahim Reyhan gibi örnekler bahsi geçen teması destekler niteliktedir. Üdebaya ilaveten bu ilişki, siyasi lider (N. Erbakan-M. Z. Kotku) ve akademisyen (N. Topçu-Abdulaziz Bekkine) gibi farklı formasyonlarda da gün yüzüne çıkmaktadır. Karakoç'un bu noktada görece daha yalnız kaldığı söylenebilir.

Çalışmamız boyunca farklı başlıklar altında karşılaştırılan isimlerin başında yukarıda bahsi geçtiği gibi ilk nesil İslamcılardan M. Âkif Ersoy; II. nesilden Nurettin Topçu, N. Fâzıl Kısakürek ve İsmet Özel geliyor. Bu isimlerin ortak özelliği İslamcılık düşüncesinin üdeba üzerine bina edilen ana kolunu temsil etmeleridir. Bu noktada Karakoç'u Kısakürek ve Özel ile görece daha çok karşılaştırdık diyebiliriz. Karakoç merkezinde Ersoy, Kısakürek ve Özel'den oluşan dört isim dışındaki diğer isimler, çalışmamız boyunca bu hattı desteklemek için kullanılmıştır.

Çalışmanın temel yöntemi birincil ve ikincil kaynak taraması ve değerlendirilmesidir. Bu bağlamda başta *Farklar*, *Sütun*, *Sûr*, *Gün Saati* gibi günlük yazılarının derlendiği kitaplar olmak üzere Sezai Karakoç'un ulaşabildiğimiz tüm düşünce, hatırat ve edebiyat yazıları taranmıştır. Aynı şekilde Diriliş Partisi ve Yüce Diriliş Partisi'nin resmi belgeleri, programları ve tüzükleri incelenmiş, Sezai Karakoç'un parti konuşmalarının kaydedildiği video ve ses kayıtlarından yararlanılmıştır.

İkincil kaynaklar arasında Karakoç'un düşüncesi ve şahsiyeti hakkında araştırmacılar ve muhibbânı tarafından hazırlanmış yüzlerce irili ufaklı köşe yazısından telif kitaplara, TV programlarından sempozyumlara açılan geniş bir yelpaze bulunmaktadır. Öznel değerlendirmeler, köşe yazıları, hatırat, deneme, akademik makale, kitap, konuşma, bildiri gibi çok farklı türlerdeki bu çalışmaları incelemek/ayıklamak/sınıflandırabilmek takdir edilmelidir ki zor bir iştir. Karakoç hakkında üçü edebiyat, biri din, biri felsefe ve biri siyasal bilimler anabilim dalı olmak üzere altı adet doktora çalışması bulunmaktadır ki bunlardan iki tanesi kitaplaştırılmıştır.[6] 1979'dan bugüne farklı anabilim dallarından elli iki adet yüksek lisans çalışmasının kırk beş tanesi 2010 yılından bugüne, onların da

[6] Münire Kevser Baş, *Diriliş Taşları Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar* (Ankara: Lotus Yayınları, 2008); Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013).

yirmi üç tanesi 2018 sonrası yapılmış çalışmalardır. Bu da Sezai Karakoç'un fikriyatına olan akademik ilginin son yıllarda arttığının bir göstergesidir. Hakkında toplamda on dokuz adet telif edilmiş kitap tespit ettik. Bu kitaplar daha çok Karakoç'un edebi kişiliğine ve kısmen toplumsal fikirlerine betimleyici bir metotla değinmektedir. Sezai Bey hakkında yazılmış ilk eser olan *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*'ta Şakir Diclehan, Karakoç'un daha çok kitaplarını incelerken doğrudan siyasi düşüncesine kısmen yer ayırmakta, böylece hakkında fikri bir çerçeve sunmaktadır.[7] Ali Haydar Haksal, *Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı* adlı eserinde Sezai Bey'i "XX. yüzyılın ufku" olarak tanıtır.[8] Kısa değerlendirme yazılarından oluşan eser, Karakoç'un politik fikrinden ziyade, onun daha çok imgelemine ve poetikasına odaklanmıştır. Karakoç hakkında ilk doktora tezini yazan Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç* adlı eserini bir edebiyat araştırması olarak Karakoç'un hayatı, sanatı ve edebiyatı temelinde hazırladığını, siyasi fikirlerine bu bağlamda ve kısmen değindiğini belirtir.[9] Sezai Bey hakkında ikinci doktora tezi "Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar" başlığı ile Münire Kevser Baş tarafından hazırlanmıştır. Daha sonra kitaplaşan çalışmasında Baş, Karakoç'un şairlik vasfının yanında fikir adamı olmasını da vurgulamış, fikir ve düşüncesi üzerine kavramsal bir analiz yapmıştır.[10] Çalışma içerisinde Karakoç'un politik düşüncesi kendine kısmen yer bulmuş fakat kavramların ve bölümlerin bağımsızlığı, bütünlüklü bir politik felsefeyi haliyle ortaya koyamamıştır. Deniz Yavuz, doktora çalışmasında Karakoç'un insana dair bakışını varoluşçuluk felsefesi temelinde incelemiş, onun politik düşüncelerine yine kısmen ve dolaylı olarak yer vermiştir.[11] Mesut Koçak, "Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un Eserlerinde Coğrafya, Tarih, Medeniyet Düşüncesi" başlıklı karşılaştırmalı doktora çalışmasında edebiyat ve sanatın toplumsal etkisini bu üç isim üzerinden değerlendirmiştir.[12] Benzer şekilde Ramazan Enser, çalışmasında Karakoç'u gelenek, şiir ve edebiyat bağlamında incelemiştir.[13] Son olarak Serdar Şahin, doktora çalışmasında

[7] Şakir Diclehan, *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç* (İstanbul: Lim Yayınları, 2015).
[8] Ali Haydar Haksal, *Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).
[9] Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, 11, 13.
[10] Baş, *Diriliş Taşları Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*.
[11] Deniz Yavuz, "Sezai Karakoç'un Varoluşçu Düşüncesinde İnsan Sorunu," (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014).
[12] Mesut Koçak, "Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un Eserlerinde Coğrafya, Tarih, Medeniyet Düşüncesi," (Doktora Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2016).
[13] Ramazan Enser, "Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Geleneğin Tezahür Odakları Olarak İnsan, Zaman ve Mekân," (Doktora Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2018).

postkolonyal teori, İslamcılık ve N. Topçu üçgeninde Karakoç'un dergi yazılarına odaklanmıştır.[14] Şahin'in çalışmanın son bölümünde iki düşünürün siyasal düşünceleri açısından yaptığı mukayese, daha önceki eserlere nazaran Karakoç'un politik düşüncesine görece daha geniş bir kapı aralasa da onun politik fikriyatının kurucu unsurlarını ele almaması ve münhasıran onun politik felsefesine odaklanmaması açısından literatürdeki boşluğu doldurmadığı kanaatindeyiz. Hâsılı, Sezai Bey'in politik fikirleri üzerine münhasıran, akademik ve analitik bir metotla yazılmış bir eser bulunmamaktadır. Bu sebeple çalışmamız öncelikle onun politik fikirlerini ilk defa topluca sunma ve fikirlerinden temel bir hipotez çıkarma iddiası ile alandaki boşluğa katkı sunmayı hedeflemektedir.

Çalışmamızda araştırma disiplini olarak XX. yüzyılın en önemli metodolojik açılımlarından olan tarihsel sosyolojinin usulüne Sarıbay'ın ifadesiyle "yeni bir disiplin fetişizmi"ne[15] kaymadan sadık kalmaya gayret ettik. Şüphesiz Özdalga'nın ifadesiyle "tarih artı sosyolojinin toplamından daha büyük olan"[16] tarihsel sosyolojinin, özellikle Karakoç gibi *uzun süreli* tarihi perspektiften hiç kopmayan; sosyoloji, tarih, ilahiyat, felsefe, siyaset bilimi, ekonomi gibi birçok disiplinde kalem oynatan düşünürler çalışılırken araştırmanın sağlığı, estetiği ve esnekliği açısından birçok kolaylaştırıcı yönü vardır. Bu bağlamda tarihsel sosyolojinin; toplumsal dönüşümün uzun süreli perspektifini yakalamaya gayret etmesinin, klasik sosyolojinin aydınlanmacı/ilerlemeci kalıplarını reddetmesinin, toplumsal olaylar karşısında sabit bir yöntemle hareket etmemesinin altı öncelikle çizilmelidir. Tarihsel sosyolojinin haddi zatında görece daha fazla karşılaştırmalı çalışmalar yapabilme imkânı da Karakoç gibi zihni çoğu zaman yatay ve dikey manalarda karşılaştırmalar yapan bir kişi söz konusu olduğunda, daha elverişli bir metodik zemini işaret eder.

Tarihsel sosyolojiyi kullanmamızın bir diğer sebebi esasında Karakoç'un da bu metodu kendi inceleme yazılarında dillendirmiş, sosyal bilimler incelemeleri için tavsiye etmiş ve kullanmış olmasıdır. Onun tavsiye ettiği metodik bakışla onun üzerine hazırlanmış bir

---

[14] Serdar Şahin, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Postkolonyal Teori Çerçevesinde İncelenmesi: Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un Dergi Yazıları Örneği," (Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, 2021).

[15] Ali Yaşar Sarıbay, "Yeni Bir Disiplin Fetişizmine Doğru Mu?" Söyleşi: Yusuf Şahin, ed. Elisabeth Özdalga, içinde *Tarihsel Sosyoloji* (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2009), 125-41.

[16] Elisabeth Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji* (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2009), 9.

çalışmanın, fikirlerini anlamak açısından daha uyumlu olacağını düşünmekteyiz. Karakoç özellikle Toynbee ve Braudel'in kültür ve medeniyet konularındaki usulünü birçok açıdan kendi bakış açısına da yansıtmıştır.

Besim Dellaloğlu'nun memleketimizdeki "orijinallik" sorunu üzerine yaptığı tespitlere katılmamak elde değil. "Orijiner düşünce olmadan, orijinal düşünde olmaz" ve Benjamin'den ilham alarak ekliyor: "Köken hedeftir."[17] Karakoç'un orijinden ayağını hiç kaldırmadığını söyleyebiliriz. Üstelik bu orijinin öncelikle şiirden ve edebiyattan, kısaca sanattan yani *memleketin en güçlü damarından* güç aldığı düşünülürse Sezai Karakoç'un önemi bir kat daha artıyor denilebilir. Bu noktada Karakoç'un geleneksel İslam felsefesi, kişileri ve metinleri ile olan bağlantısı, onun düşüncesine temel oluşturacak kadar kuvvetlidir. İslam düşüncesinin önemli isimlerinden İbnü'l-Arabi, Mevlâna, Yunus Emre, İ. Hakkı Bursevi, Fuzuli, Şeyh Galip, Nef'i, Baki, İmam Rabbani, Şadi, Hafız, Attar gibi birçok ismin manevi rahle-i tedrisatından geçmiştir. Elbette bu isimler İslam düşüncesinin sütunları/temel taşları konumundadır. Kendi düşünce kitaplarının en önemlilerinden birine *Sütun* adını vermesi, onun İslam dünyasının temel direkleri olan bu isimleri, çağdaş dünyaya taşıma niyeti ile bağlantılıdır.[18] O aynı zamanda çağdaşı düşünürlerden de Bediuzzaman, İkbal, M. Akif, N. Fazıl, Seyyid Kutup, Mevdudi gibi isimleri gayet iyi bilir. Dolayısıyla bütün bu isimlerin metinlerine belirli derinliklerde girmeye gayret ettik.

Karakoç geleneksel dünyayı bir kalıp halinde modern dünyaya taşıma niyetinde değildir. Geleneği, modern dönem içinde olduğunun farkında olarak anlamlı kılmaya çalışır. Üstelik daha fazlasına da iştahlıdır. Gelenekle modern dünya arasındaki duvarların kalın ve aşılmaz olmadığını vurgular fakat burada kalmaz; çoğu zaman tarihin duvarları onun gözünde bir bulut gibidir. Tıpkı Braudel'de olduğu gibi. "Tarihin bölümleri" uzaktan fizikselmiş gibi görünür, yaklaştıkça sis haline döner ve *uzun süreç* içinde kaybolur.

Diğer taraftan Karakoç'un Batı düşüncesine vukufiyeti de döneminin oldukça önündedir. Eserlerinde Marks, Heidegger, Nietzsche, Camus, Sartre, Kierkegaard gibi yüze yakın farklı isim tespit edebildik. İlaveten XX. yüzyıl Batı düşüncesinin sinir uçlarına

[17] Besim Dellaloğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar Modernleşmenin Zihniyet Dünyası Bir Tanpınar Fetişizmi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 149.
[18] Sezai Karakoç, *Sütun Günlük Yazılar II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 574.

hâkimiyetini de özellikle Marks, Nietzsche, Heidegger gibi isimlerin üzerinde yoğunlukla durarak göstermektedir. Bu kişilerin temel tezleri ve metinleri hakkında da bilgi sahibi olmak, Karakoç'un eleştirilerini anlayabilmek adına elbette elzemdir.

Çalışmanın Önemi

Deskriptif bir okumanın belirli özelliklerini elbette bu çalışma da kendi içinde barındırmaktadır. Fakat Karakoç'un kendine has bir politik tavrı olduğu iddiası, çalışmayı betimsellikten çıkararak analitik ve yorumlayıcı bir zemine oturtmayı zorunlu kılıyor. Onun siyasi düşüncesini çözümleyebilmenin aşağıdaki inceleme alanlarına doğrudan katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

1-1994'ten günümüze Sezai Karakoç hakkında yapılmış altı adet doktora çalışmasına bakıldığında yarısının doğrudan Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan çıktığı görülmektedir. Doktorada olduğu gibi 1979'dan günümüze yazılmış elli iki adet yüksek lisans tezinin yaklaşık yarısı (24) Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı bünyesinde Karakoç'u ele almıştır. Bu da göstermektedir ki Sezai Karakoç daha çok edebi yönü ile akademide incelenmiştir. Bu noktada Karakoç'un fikir beyan ettiği başlıkların siyaset bilimi disiplini ve çağdaş İslam düşüncesinin ana hatları merkezinde görece az incelenmesi dolayısıyla çalışmamızın alandaki boşluğa katkı sunacağını düşünmekteyiz. Daha çok "Monna Rosa şairi" olarak anılmak onu hayatı boyunca rahatsız etmiştir. Zira bir düşünce adamı olarak kaleme aldığı kitaplarının önemli bir kısmının siyaset, yönetim, devlet, toplum, tarih, din, medeniyet, kültür, sosyoloji gibi siyaset bilimi ile doğrudan bağlantılı başlıkları konu aldığı görünüyor. Besim Dellaloğlu'nun bunca kurucu çabası poetika ve politikanın farklı şeyler olduğunu iddia edebilmeyi mümkün kılamasa gerek.[19] Fakat yazılarının niceliksel ağırlığı[20] ve niteliksel sosyo-politik yönü dikkate alındığında Karakoç'un edebi kişiliğinden önce politik kişiliğinin geldiğinin altını çizmek gerekiyor. Daha kışkırtıcı söylemek gerekirse Karakoç *öncelikli olarak* bir şair değildir. İsmet Özel, "Ben şair İsmet Özel" diyerek söze başlar, fakat Karakoç kendini öncelikle bir düşünce adamı olarak görür. O, şiirleri çok kıymetli olan ve fakat şiir yazmaktan zamanla kopan

[19] Besim F. Dellaloğlu, *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

[20] Şiir kitaplarının derlendiği *Gün Doğmadan* tek bir kitap kabul edildiğinde Karakoç külliyatı kırk sekiz adet kitaptan oluşmaktadır ki bunların otuz beş tanesi doğrudan sosyo-politik konularla ilgilidir. Bu, Karakoç'un yazınsal mesaisinde şiirden çok nesir yazarak toplumsal konuları kritik ettiğinin küçük bir göstergesidir.

bir düşünce adamıdır. Zira politik düşünce ve hareketinin yanında şiirin "fırsat maliyeti" ona göre çok yüksektir. Özel ile kurulabilecek bir zıtlık, öncelikle buradan başlamalıdır.

2-Yaşadığı dönem, görüştüğü kişiler, şahit olduğu olaylar itibariyle Karakoç hakkındaki bir incelemenin, 1950'lerin sonlarından itibaren aktif olarak yazdığı ve politik bir tavır aldığı düşünülürse, Türkiye'nin yaklaşık son 60 yılının siyasi tarihine ve İslamcılık düşüncesinin en çalkantılı dönemlerine ışık tutacağı aşikârdır. Görüştüğü birçok kişi, şahit olduğu olaylar, günlük yazıları ve yaşadıkları "kendi mahallesinin" ötesinde de birçok ipuçlarıyla doludur. Bu manada Karakoç'un hayatına ve siyasi fikirlerine odaklanmanın Türk siyasal hayatı çalışmalarına anlamlı bir katkı sunacağı göz ardı edilmemelidir.

İlaveten, Sezai Karakoç, kuruculuğunu üstlendiği Diriliş Partisi (1990-1997) ve Yüce Diriliş Partisi (2007-) olmak üzere iki yasal partinin lideridir. Birbirlerinin devamı niteliğindeki partilerin Türk siyasal hayatı ve Çağdaş İslam düşüncesi açısından incelemeye değer bir politik tasavvuru, parti programı, örgütlenmesi, seçim geçmişi ve Karakoç'un da bu minvalde farklı ölçeklerde konuşmaları/beyanatı vardır. Bu bağlamda her iki partinin de örgütsel yapısı, tüzüğü, ideolojisi, seçim geçmişi gibi alt başlıklarının siyaset bilimi ve daha özelde Türk siyasal hayatı/partiler tarihi açısından incelenmemiş olduğu görülmektedir. Çalışmamızın bu anlamda Türkiye'deki siyasi partiler çalışmalarına da bir katkı sunacağını düşünüyoruz.

3-Özellikle din, devlet, millet, medeniyet ve diriliş gibi kavramların Türk siyasetinin doğrudan ve dolaylı sokaklarında kendine halen yer bulması, Karakoç'un siyasi fikriyatını incelemeyi değerli kılan bir diğer sebep olarak gösterilebilir. Günümüz sosyo-politik dilinin halen geçer akçe kavramlarından olan birçok terim üzerine Karakoç'un ciddi bir mesai harcayarak kaleme aldığı onlarca eseri bulunmaktadır. Bu eserler özellikle İslamcılık akımının kavramsal haritasını çıkarabilmek açısından önemli ipuçları vermektedir.

4-Çalışmamızın katkı sağlamasını umduğumuz en önemli meselesi Karakoç'un *I. ve II. Nesil İslamcılar* içinde kendine has, estetik bir politik tavır geliştirmiş olmasıdır. Bu tavır çağdaş İslam düşüncesi içinde vahyin kuruculuğu ile irtibatını hiç yitirmeyen ve fakat modern dünyanın açmazlarına modern şerhler getirmesine bilen bir tavırdır. Karakoç bunun için zaman, mekân ve eşya üzerine derinlemesine düşünüp, bütüncül bir tasavvur

geliştirir. Modern zamanın sınırlılığına, sınırlarına ve bölücülüğüne yapılan bir hücumdur bu. Ve saldırının yegâne hedefi varlığın anlamını yeniden teslim etmektir.

Karın yağdığını görünce
Kar tutan toprağı anlayacaksın
Toprakta bir karış karı görünce
Kar içinde yanan karı anlayacaksın

Allah kar gibi gökten yağınca
Karlar sıcak sıcak saçlarına değince
Başını önüne eğince
Benim bu şiirimi anlayacaksın

Bu adam o adam gelip gider
Senin ellerinde rüyam gelip gider
Her affın içinde bir intikam gelip gider
Bu şiirimi anlayınca beni anlayacaksın

Ben bu şiiri yazdım âşık çeşidi
Öyle kar yağdı ki elim üşüdü
Ruhum seni düşününce ışıdı
Her şeyi beni anlayınca anlayacaksın[21]

Karakoç'un siyasi düşüncesini ele aldığımız çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmında Karakoç'un geleneksel İslam siyasal düşüncesi ile bağları üzerinden siyasi görüşünü temellendirmeye çalıştık. Bu noktada politikanın ontolojik olarak toplumsal bir alana değil, "çoban yönetici anlayışı", kademe kademe toplumun tüm kesimlerine ve eşyaya açılan, buradan sorumluluk bilinci geliştiren "sanat olarak siyaset" anlayışla tanımlandığının altını çizdik. Esasen Karakoç'un fikriyatı *sanat-düşünce ve hareket* doğrultusundadır. Tezin temel meselesi kendisinin siyasi görüşleri üzerine olduğu için sanat başlığı yerine, klasik anlayıştaki en üstün sanat olan siyaset ile başlamayı uygun gördük. Bir başka ifade ile birinci bölümün siyaset ile başlaması, siyasetin en üstün sanat olması vurgusunu da içinde barındırarak Karakoç'un sanat-düşünce-hareket olarak çizdiği doğrultuyu desteklemektedir. Karakoç, devamında geleneksel evren tasavvurunun güzellik ilkesi ile bağlantılı olarak ahlak ve siyaset bütünlüğüne işaret etmiştir. Politikanın, ahlaka öncelik vermesi onun tarafından her seferinde vurgulanmış, yöneten yönetilen ilişkisindeki *kıvamı* sağlayıcı araçsal bir *sanat* olma yönüne dikkat çekilmiştir. Böylece topluma tedricen açılan çoban yönetici ilkesi, araçsallık vurgusu ve ahlak ve sanat olarak siyaset anlayışı, çalışmamızın birinci

[21] Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan Şiirler* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 35.

bölümünün ilk yarısının kurucu unsurlarıdır. Karakoç bu noktadan, *halife insan* anlayışı ile de bağlantılı olarak, *bir hesap verme ve hesap sorma şuuru* ve *sorumluluk ahlakı* geliştirir.

Birinci bölümün ikinci kısmında Karakoç'un modern dünyanın insan ve eşya anlayışına getirdiği ontolojik ve epistemolojik eleştiriler yer almaktadır. Bu bağlamda öncelikle mekanik dünya tasavvurunun Karakoç'un eleştirdiği modern varlık ve insan tasavvurlarındaki kurucu rolüne bir girizgah yapılmıştır. Karakoç, net bir şekilde Modernite eleştirisi yapar ve Rönesans sonrası sürecin insanı ve eşyayı yıkıma uğrattığını savunur. Bu sebeple insan ve eşya ontolojik bir kriz ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Çözüm ise politikanın tanımında, yani *insana ve eşyaya, imanı nakşetmek eylem ve direniş*inde saklıdır. O, siyasetin yeniden kurgulandığı doğasından ve tanımından yola çıkarak "Peygamberler patikası" dediği *Yitik Cennet*'i, yani *İslam Medeniyeti*'ni işaret eder.

Çalışmamızın ana eksenini oluşturan ikinci bölüm, birinci bölümden devraldığı geleneksel İslam felsefesi öncülüğünde medeniyet çatı kavramı üzerinden Karakoç'un siyasi düşüncesini açmaya çalışıyor. Bu bölüm Karakoç'un politik hareketinden ziyade, politik hareketinin temelinde yatan zihniyeti göstermeye odaklanmıştır. Bu bağlamda İslamcılık akımının ana tartışmalarından biri olan İslam medeniyeti kavramını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyerek ikinci bölüme bir temel oluşturmaya çalıştık. Daha sonra Karakoç'un kendi medeniyet kavramsallaştırmasına temel oluşturması açısından din, toplum ve kültür kavramlarını ayrı bir başlık altında inceledik. Bu başlık Karakoç'un medeniyet algısının da girizgâhı niteliğindedir. İkinci bölümün merkezi ise "Estetik, Düşünce ve Ahlak Üçgeninde Karakoç'un Medeniyet Algısı" başlığıdır. Burada Karakoç'un Peygamberler tarihini merkeze alarak yeni bir tarih felsefesi ortaya koymaya gayret ettiğini savunuyoruz. Modern zamanlardakinden farklı, geleneksel/dini kodlarla harmanlanmış bir zaman ve mekân algısı üzerinden açılımlamaya çalıştığımız bu kısımda *Yitik Cennet* anlatısının merkezi rolüne ve bu anlatının İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ile olan bağlarına dikkat çekilmiştir. Böylece Karakoç açısından İslam medeniyetinin felsefi/toplumsal kodları gösterilmeye çalışılmıştır. Devamındaysa "İslam Medeniyeti'nin öznesi kimdir? ve bu özneye temelde ne gibi bir politik rol/hedef biçilmiştir?" sorularına cevap aranmıştır. Bu bağlamda mekândan devralınan kimliksel aidiyetin (Ortadoğululuk) Karakoç açısından müspet karşılandığı görülmektedir.

Ortadoğululuk, Karakoç'un ikna etmeye çalıştığı gibi İslam medeniyetinin öznesinin asgari sınırlarıdır. Hedefinde ise makro ölçekli millet kavramı yatar. Millet, Karakoç için Müslümanların yeniden büyük bir toplumsal güç olmalarının realist hedefinin adıdır. Ütopik bir özne olaraksa milletin de ötesinde ümmet kavramını ele aldık. Ümmet, her peygamber döneminde yaşamış insanların tümünü ifade eder. Bu bağlamda yalnızca inananları değil, inanmayanları da içine alan geniş çerçeveli bir kavramdır. Karakoç Ortadoğululuk, millet ve ümmet olmak üzere her üç ölçek için de politik hedef olarak devleti işaret eder.

Çalışmanın üçüncü bölümü Karakoç'un politik hareketine odaklanmıştır. Bu bağlamda üçüncü bölümün çatı kavramı Karakoç'un aynı zamanda ana kavramı olan *Diriliş*'tir. Diriliş kavramını Karakoç, direnmek ile beraber kullandığından üçüncü bölüm de *direniş* ve *diriliş* olmak üzere iki ana başlıkta incelenmiştir. Direnmek Karakoç'un öncelikle politik ötekilerine karşı vaziyet alışının adıdır. Politik ötekilik onun için inancın engellendiği her durum, her ideoloji, her düşünce sistemi için geçerlidir. Bir başka ifade ile Karakoç'un bir tek ötekisi vardır, o da kendi tabiriyle "öteleri/öte düşünceyi" yani İslâm'a giden yolları engelleyenlerdir. Bu manada öncelikle bilinçli bir inkâr halidir direnmek. İkinci olarak Karakoç direnmek ile inançlı insanın ayağının yere sağlam basması gerektiğini kasteder. Direnmek bireysel olarak güçlü bir inanç sahibi olmayı, toplumsal olarak da birlik olmayı gerektirir. Zira Müslümanlar bir olarak, İslam'a düşman olanlar karşısında daha iyi *direnir*. Bu bölümdeki birlik vurgusu onun daha çok politik hareketine matuftur. Karakoç illegal, halkın desteğini almamış hiçbir politik hareketi benimsemez. Müslümanların güçlenerek birlik olmaları ve eskisi gibi büyük bir devlet kurmalarının yolu ancak parti bünyesinden, legal yollarla kazanılmış seçimlerden geçer. Partiyi devlet ve millet bütünlüğünün bir sağlayıcısı olarak görür. Bu sebeple Karakoç'un fikri ve hareketinde parti yapılanmasının önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda Diriliş Partisi ve Yüce Diriliş Partisi'nin parti programı, tüzüğü ve resmi beyanatı bu bölüm dâhilinde incelenmiştir. Parti Sezai Bey'in devlete giden yolunun en meşru, bu sebeple de zorunlu yoludur. Parti teşkilatlanması doğal olarak devlete ve devlet adamına yönelir. Bu bağlamda İslam devletinin modern zamandaki açmazları, rejim, anayasa, temel hatları gibi konular "Karakoç'ta Devlet Algısı" başlığı altında incelenmiştir. Bu bölümün sonundaysa devlet adamlığı ve topluma olumlu/olumsuz etkileri üzerine Karakoç'un fikirlerine yer vermekteyiz. Karakoç devlet adamı üzerinden topluma her açıdan önderlik

edecek bir *kadro* fikrini de bu minvalde zikreder. Kadro, aynı zamanda politik hareketin merkez öznesi konumundadır.

Üçüncü bölümün ikinci yarısında ise Karakoç ile birlikte anılan diriliş kavramını incelemeye çalıştık. Karakoç açısından bütün bir politik tasavvurun hitama erdiği nokta diriliş kavramıdır. Bu bağlamda önce kavramın arka planı, sonrasındaysa Karakoç'un politik düşünce ve hareketinde dirilişin ne ifade ettiği incelenmiştir. Elbette diriliş, Karakoç'un yalnızca partisi için bulduğu bir isimlendirme değildir. Bir politik manifestoya indirgenemez. Kavramın altında sınırları aşan bir ihya hareketi yatar ki bu yönünü tezimizin "Bir Siyasi Düşünce ve Hareket Olarak Diriliş" başlığında inceledik. Karakoç'un geleneksel dünyadan hareketle modern bir fikir akımı çıkardığı sonucuyla tezimizi bitiriyoruz.

Şiire ve Şiirin Hakkına Dair

Hiç şüphesiz Karakoç, XX. yüzyılın en önemli şairlerindendir. Aynı yüzyılın bir başka önemli şairi İsmet Özel onu, "modernleşen Türk şiirimizin en bilge şairidir" diye takdim eder. Hakkındaki tezlerin kahir ekseriyetinin edebiyat merkezli olması boşuna değildir. Üstelik birçok şiiri, yalnızca birkaç mısra ile akademik çapta bir sosyal bilimler çalışmasını doldurabilir niteliktedir. Bütün çalışmamız "*Ey yeşil sarıklı ulu hocalar bunu bana öğretmediniz"* satırına ithaf edilse itiraz edilebilir mi? Mustafa Muharrem bu sebepledir ki, Sezai Karakoç şiirini, *"*medeniyet kurucu öznenin dilsel stratejisi" olarak isimlendirir.[22] O halde onun şiirlerini ayrı bir başlık altında incelemeyen çalışmamızın, bu eksik yönü için ciddi bir sebep göstermesi gerekmez mi? Elbette. Bu sebep şiirin doğrudan dokunulmazlığı ile alakalıdır, her anlamda.

Söz konusu şiir olduğunda araştırmacının karşısına çıkan, edebi bir metnin dilsel yükünden fazlasıdır. Zira akademik "kalıplar" içinde incelenen, araştırılan metinler, şiir halini aldığında, anlam bir kat daha perdelenir. Somut ve nesnelin gözlükleriyle soyut ve aşkın olana bakıldığında elbette bundan farklı olması da beklenmemelidir. Şiiri yalnızca şairi anlar. Zira kelimeleri, anlamları, dili, kurgusu ve imgelemi şuurunda saklıdır ve şuur kişiseldir. Akademik çalışmaların zeminini temsilen üniversitesi ise adı üstünde *universe* olanın, evrensel ortaklığın ve genele yayılabilmenin bir uzantısıdır. Bu yüzden bir metnin

[22] Mustafa Muharrem, "Geometri Sağnağı Altında Sesler," *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no. 73 (Ocak, 2003): 95.

dili ne kadar kamusallaşır, anlam ayrımları ne kadar giderilirse; kelimeler "bilimsel ve kavramsal" tesviyeden ne kadar geçirilir, kalıba sokulur ve mekanize edilirse, akademik bir dile o kadar yaklaşır. Değil midir ki ansiklopediler modern zamanların kutsal metinleridir? Bu sebeple akademik-endüstriyel formatta şiir gibi "kalıba dökülemeyen" bir metnin anlaşılabilmesi çabası, şiirin ya da akademinin canını okumak sarkacında sallanır durur. Bir başka değişle, şiiri anlamak iyimser ifade ile zordur, fakat onu anlatabilmeyi modern kalıplar ile mümkün görmek, şairin de akademinin de hakkını yemeyi peşinen kabul etmek demektir. Şiirin harmonisinden, ancak ve ancak akademik mekaniğin gıcırtılarını gidermesi kadar rica edilebilir ve bu kadarı da olsa -tüm faydacı ve araçsallığına rağmen- edilmelidir.

Bu bağlamda Karakoç şiirinden, onun "dilsel stratejisinden" biz de yeri geldiğince farklı görüşlerini özetlemesi, derinleştirmesi ve estetize etmesi açısından "faydalandık." "Devlet Adamı ve Kadro Meselesi" başlığımızda şiirin politik yansıması ile alakalı küçük de olsa bir açıklama yapmayı onun politik görüşüyle doğrudan bağlantılı olması sebebiyle uygun gördük. Şiirin tüm aşkın ve kalıba çekilmez mizacına rağmen, çalışmamın, Sezai Bey'in şiiri ve edebi yönü bağlamındaki eksikliklerini ve geliştirilmeye muhtaç olmasını peşinen itiraf ve kabul ediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
I. SİYASET

Göklerdeki ve yerdeki her şey, mülkün sahibi, mukaddes, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ı tespih eder.
Cuma Suresi, 1.

Vücut buldukları toplumun aynası olan *kavramlar*ın katı anlamlara sahip, zamandan berî soyutlamalar olmadığı aşikârdır. Koselleck'in ünlü çalışmasında belirttiği gibi sözcüklerin *ne zaman, nerede, kimin tarafından ve kim için, nasıl bir niyetle ve hangi durumda nasıl kavrandığı*na dâir[23] cevaplar veren kavramlar, toplumsal gerçeklikle sarmal bir ilişki içindedir: bazen ileriye dönük yapısından dolayı gerçekliği bizzat kurarken, bazen kendisinden çok önce değişmiş olan gerçeklikten etkilenir.[24] *Siyaset* gibi yatay ve dikey, mikro ve makro ölçekli neredeyse sınırsızca kullanılan bir kavram[25] söz konusu olduğunda ise araştırmacı açısından iz sürmek oldukça meşakkatli bir hal alır. Vakıa, geleneksel olarak ahlak/hikmet/adalet gibi terimlerle yanyana müspet ya da kategorik olarak nötr manalarda kullanılagelmiştir. Gündelik dilde ise "kirli" anlamlar yüklüdür; bir yandan ucu şiddete kadar çıkabilecek sıkıntı ve derdi, diğer yandan rengi tozpembeden başlayarak gittikçe kararan manipülasyon ve yalanlar silsilesini ima eder. Araştırmacı dahi üzerinde kafa yorduğu kavramın akıbetinden kendini kurtaramaz ve pejoratif bir önyargının kurbanı olur.[26]

Batıda rasyonalizmin yükselişiyle birlikte bilimin başat konuma geçmesi, karar verici özne olarak *aklın* toplumsal hayatın tamamını açıklama ve tanzim etmeye muktedir olduğu yönündeki anlayışı da beraberinde getirdi. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında detaylarına gireceğimiz, *Batı düşüncesi* olarak adlandırılan bu tecrübe belirli bir coğrafyada ortaya çıkıp orada etkili olmakla kalmamış, bizzat "zamanın kendisi/ruhu" haline gelmiştir.[27] *Humanitas*ın zapturaptı altında siyaseti görme/anlama/algılama uğraşı,

[23] Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar,* çev. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 102.
[24] Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 28.
[25] Leslie Paul Thiele, *Thinking Politics Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory* (New York: Seven Bridged Press, 2002), 46-47.
[26] Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler (Ankara: Adres Yayınları, 2012), 22.
[27] Feridun Yılmaz, "Sezai Karakoç'un Kaderi Düşünmesi: "Masal" Şiiri ve "Yeşil Sarıklı Ulu Hocalar"," *Ümran Dergisi,* no. 291 (Kasım, 2018): 48-49.

politik mantığın zamansal olarak iki bin beş yüz yıla, mekânsal olaraksa gökyüzünden yeryüzüne hapsedilmesi ile siyaset kavramının Batılı varoluşunu tahkim eder. Bu sebeple, çalışmamızın da dâhil olduğu sosyal teorik düzeydeki irili ufaklı her çaba, özü itibariyle *hümanist*tir[28] ve Sezai Karakoç'un kültür köleliği dediği durumun[29] kenarında gezinir.

Siyaseti tanımlamaya dair siyah tablodaki son dokunuş ise uzun XIX. ve güdük XX. yüzyılın mürebbiyeliğinden geçen XXI. yüzyılın postmodern karakterine aittir.[30] Bir kavram olarak siyasetin XIX. yüzyılda kadim dünyaya ait "kıvamı" kaybederek katılaşması ve sınırlarının daha çok modern devlet ve ideolojiler ile tanımlanması, XX. yüzyılda yerini *Frankfurt Okulu, Varoluşçuluk, Yapısalcılık* ve *Post-yapısalcılık* gibi bir dizi yeni açılımların yorumlarına bırakmış ve XXI. yüzyılın Nihilistik atmosferinde[31] M. Berman'ı selamlayarak "buharlaşmıştır"[32]. Bir başka ifade ile arasında tanımlandığı düalizmlerin dikotomiye dönüşmesi sonucu önce ekonomi-politiğin katılaşmış ifrat kanadına savrulan *siyaset*, daha sonra kültür-politiğin tefrit kanadında buharlaşmış ve tanımlanması/belirlenmesi zor bir hal almıştır; zira artık biraz her yerde, biraz hiçbir yerdedir. Üstelik kimyasal süreçlerin aksine, siyasetin süblimleşmesini tekrardan kalıba sokmak da kolay değildir. Belirli anlam ve bağlam örüntüleriyle girişilen tanımlama süreçleri bir yandan doğası gereği sınırlı bir çerçeve çizerken, bir yandan da amorf bir

[28] Feridun Yılmaz, "Teknik Dünyanın Yazgısını Düşünmek: İsmet Özel'in, John Maynard Keynes ve Thorstein B. Veblen'e Kapitalizm Sorusu," *Ümran Dergisi*, no. 290 (Ekim, 2018): 40. Kendi deyimiyle "Batı düşüncesinin aslî ontolojik vasfı" olarak *Hümanizm*i Yılmaz şu şekilde açıklar: "Hümanizm, insanı animal rationale olarak tanımlayan geleneğin, varolanı bu akıl ile bilebileceğine dair metafiziğe dayanır. Varlığın dahi varolan olarak değerlendirildiği bu metafizik, kendini mantığın temelde yer aldığı felsefe ve bilimler olarak sunar. Varolan, bazen birey, bazen toplum olabildiği gibi, bazen fiziki gerçeklik olarak doğa, bazen de aşkın gerçeklik olarak Tanrı olabilmektedir. Bu yüzden sosyal teorik düzeydeki her çaba, ister kapitalizmi meşrulaştırma, isterse de onu eleştirme amacında olsun, özü itibariyle hümanisttir. Hatta hümanizm karşıtı bir dünya görüşüne sahip olduğunu iddia eden "dünya görüşü" de hümanisttir. Dünyayı gören bir humanitas'ın ürünüdür çünkü." Yılmaz, "Teknik Dünyanın Yazgısını Düşünmek," 40.

[29] Şu satırlar ne kadar manidardır: "Bir üniversite profesörünün kitabını açtığımda içinden şıkır şıkır zincir seslerinin geldiğini duyar gibi oluyorum. Her cümlesi bir batılı profesörün cümlesine bağlanmış, her sayfası batı düşüncesince zincire vurulmuş, bibliyografyası da, bu mahkûmluğun en canlı şahitleri olarak sonuna eklenmiş, kitaplar." Karakoç, *Sütun*, 392.

[30] Yüzyılları derinliklerine ve içerdikleri olayların sürekliliğine göre ayıran S. Seyfi Öğün, XIX. yüzyılın 1789-1945 arası uzun, XX. yüzyılın ise kabaca 1945-1989 yılları arasına sıkışmış silik bir yüzyıl olduğunu söyler. Kendisinin ekonomi, politika ve kültür eksenindeki tespitlerini içeren yazıları için bkz. Süleyman Seyfi Öğün, *Politika ve Kültür* (Bursa: Dora Yayınları, 2010).

[31] XXI. yüzyıl dâhil bahsi geçen üç yüzyıl, *yabancılaşma, şeyleşme* ve *anomi* ile maluldür. Üstelik *dünyanın büyüsü bozulmuş* ve kutsaldan mahrum kalan insan için dünya, bir *demir kafes*e dönüşmüştür. Yine de XXI. yüzyılın temel meselesinin *nihilizm* olduğunu düşünmekteyiz.

[32] Elbette farklı yaklaşımlardan da bahsedilebilir. Örneğin G. Almond, 1980'lerde neoklasik iktisatın düzenleyici devleti yeniden canlandırmasıyla "devlete geri dönüldüğünden" bahseder. Ali Yaşar Sarıbay, *Politikbilim* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 31-32.

katılığa dönüşmenin kıyısına gelir. Yapılması gerekli şeyin, bu yüzden, kavramın doğasına odaklanmak olduğunu düşünmekteyiz.

Siyasetin doğası gereği öncelikle ilişkisel, dolayısıyla da pratik ve *i*nsan topluluklarını yönetmeye dair bir eylem olduğu söylenebilir.[33] İster Grekçe (*polis*/*politika*) ya da Latince (*civitas*/*civilization*), isterse de kelimenin aslı olan Arapça anlamları üzerinden düşünülsün, siyasetin mutlaka bir ilişkisellik içerdiği ortadadır. Uzlaşma ya da çatışma dâhilinde oluşup oluşmadığına bakılmaksızın monolog değil, daima diyalogdur. *Politika* ve *civitas polis*'e (şehir devletine) ait olan bir sosyalliği vurgularken[34] siyaset de benzer şekilde "terbiye etme/edilmiş olma, halkın işlerini yürütme/yönetme/idare etme" gibi anlamlarıyla[35] ancak sosyal olan üzerinden zuhur eder. Siyasetin ilişkisel boyutu; *biz-onlar*, *dost-düşman*, *inananlar-inanmayanlar* gibi farklı antagonizmaları doğurup sürdürebileceği gibi tüm bu düalizmleri içinde barındırarak yöneten-yönetilen bağlamında bir duruma da işaret edebilir.[36] Bu ilişkisellik ile bağlantılı olarak siyasetin doğasını açıklamaya yardımcı olabilecek temel kavramlardan bir tanesi *politik bağ*dır. Sarıbay tarafından altı çizildiği gibi politik bağ, Nisbet'in sosyal bağ tanımından mülhem "bireyleri politik toplumun üyesi haline getiren mekanizma ve süreçlerin bütününü" ifade eder.[37] Detayları ayrı bir çalışmayı gerektiren bu mekanizma ve süreçler bütünü, siyasetin ilişkisel bir fenomen olduğunu bir kez daha vurgular.

Bir ilişki içerisinde ortaya çıkan siyaset, pratik bir etkinliği vurgular. Gerek geleneksel dünyanın âlimleri, gerekse de modern dünyanın düşünürleri kavramın eylem ile olan ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Aristoteles, politik dünyayı özgür insanın evinden dışarı adımını atmasıyla başlatır.[38] Roma, Sasanî ya da Abbasî örneklerinde görülebileceği üzere emperyal rejimlere geçiş süreci, geleneksel dünyada ahlakın içinde konumlanarak tanımlanan siyasetin ilk özerkleşmesini ve sekülerleşmesini de beraberinde getirmiş,[39] dünyevileşen siyasetin teoriden ziyade pratiğe bakan yönünü bir kat daha güçlendirmiştir. Rönesans ve Reformun "eyleyen" yeni[den] insan algısı ise siyaseti salt bir eylemler

[33] Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi* (Bursa: Dora Yayınları, 2016), 7-22.
[34] Sarıbay, *Politikbilim*, 28.
[35] Hızır Murat Köse, "Siyaset," C. 37, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998), 294.
[36] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, 9-10.
[37] Sarıbay, *Politikbilim*, 33.
[38] Öğün, *Politika ve Kültür*, 2.
[39] Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012), 169.

bütünü olarak algılayan Machievelli'nin ve aşkınlığın yıkıntıları arasında gözünü yalnızca dünyaya çeviren modern politik tahayyülün gelişini haber verir niteliktedir.[40] Teosantrik dünyadan homosantrik (insan merkezli) dünyaya geçişin politika adına bu önemli evresinden sonradır ki siyasetin "değerden bağımsız" eyleme yönelik vurgusu her seferinde tekrar edilir. Sadece kamusal alanda varlık göstermekle aktivizmin radikal boyutları arasındaki tüm salınımlar; karar verme, kontrol etme, emir ve yasak koyma gibi gündelik tezahürlerle politikanın pratik bir etkinlik olduğunu işaret eder.

Siyasetin ilişkisel ve pratik olması, politik olanı, olmayandan ayırmaya yetmez. Bu yüzden onun doğasını tanımlamak için *insan topluluklarını yönetmeye dair*[41] olmasının da hesaba katılması gerekir. Burada vurgulanan dört kelime de önemlidir: "İnsan topluluklarını yönetmeye dair" söz dizisinin *insan* ile ilgili olan boyutu, siyasetin ilişkisel ve pratik olması ile alakalıdır ki yukarıda izah etmeye gayret ettik. Topluluk, içtimâî manasıyla grup, aile, parti, millet, devlet gibi farklı ölçeklerde tanımlanabilir. *İnsan toplulukları* ise tek bir topluluktan ziyade farklı toplulukların bir araya gelişini, dolayısıyla daha bütüncül bir bakış açısını ifade eder. Bu noktada toplulukları Aristotelesçi manasıyla polis ya da Schmitt'in kullanımıyla dost gibi homojenliğe vurgu yapan terimler karşılayabileceği gibi, Kadim ve Modern anlamlarıyla halk, millet, ümmet gibi heterojen terimler de karşılayabilir. Toplulukları *yönetmek*, iktidar ilişkilerini beraberinde getirir. En temelde *başkalarını etkilemeyebilme/kontrol edebilme becerisi* manasında iktidarın her yerdeliğinden bahsedilebilir fakat her yerde olanın görünürlüğünü yitirmesi, iktidarın da daha çok *siyasal iktidar* manasında *bütünün/toplulukların yönetimi* olarak ele alınmasını zorunlu kılar. Bütünün yönetimine *dair olmak* ise, tanımlamanın getirdiği katılıktan ziyade daireselliği, tedricî etki/anlam halkalarını çağrıştırır. Bütünün yönetimi ile parçaların (bireylerin) münferit ilişkileri arasında gidip gelen kavramın anlam haritası, taşın su yüzeyindeki ilk teması gibidir: merkezi belli olmasına rağmen, tablo ancak etkisi ve görünürlüğü çevreye doğru azalıp en sonunda kaybolan dairelerle estetik kazanır ve tamamlanır. Yine de T. Eagleton'ın

[40] Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 263-344.
[41] Köse, "Siyaset," 294.

Foucault'ya olan uyarısını[42] dikkate almak, siyasetin bütünün yönetimi üzerinden giden doğasını görebilme açısından elzemdir.[43]

Siyasetin ilişkisel, pratik ve insan topluluklarının (bütünün) yönetimine dair olmasından bahsettik. Genel bir çerçeve sunan bu kavrayışın farklı zamanlarda farklı tanımları ve bu tanımlar üzerinden politik olanı şekillendirdiği ortadadır. Bu noktada hem meselenin ana kırılma hattını, hem de Karakoç'un teorik planda siyasi aidiyetini ve karşı duruşunu anlayabilmenin yolu, Geleneksel/hikemî ve Modern/gayr-*i hikemî* dünyaların siyaseti tahayyül etme biçimlerinin incelenmesinden geçer.

1.1. Kadim Bir Sanat Olarak Ahlak ve Siyaset

Yıktığı kutsalın yerine birçok pagan kutsallar koyan Modernitenin fetişlerinden bir tanesi de *yeni* kavramıdır. Latince *modernus* biçimiyle Romalı gelenekten kendini ayırmak için kullanıldığı zamanlardan günümüze kadar *yeni* olan, modernitenin her zaman ilgisini çekmiştir. "Yeni bir dünya, hayat tarzı" olarak modernlik, yeni üretim ve tüketim araçları (*teknoloji*), yeni kutsal sınırlar (millet, akıl, kültür, insanlık, toplum, modern devlet… vb.[44]) ve yeni bir kimlik (modern birey[45]) meydana getirmesi ile *eski*nin miadının dolduğunu müjdeler. Oysaki yeninin ancak eski olandan çıkabileceği gerçeği kadim olanın yani *geleneğin* incelenmesini zorunlu kılar. Geleneği *eski* kelimesinden ziyade *kadim* kelimesi ile anmak daha uygundur. *Kadim* olan, "başlangıcı geçmişin içerisinde kaybolan, eski olmakla beraber halen devam eden, öteden beri" gibi manalara haizken[46], gelenekselin de benzer şekilde "istikrar içinde sürekli, bütünlük ve kemâl sahibi olma"[47]

---

[42] Eagleton'ın Foucault ve takipçilerini uyardığı nokta iktidarın/ideolojinin/siyasetin heryerdeliğinden bahsederken bu tür terimlerin açıklayıcı gücünün de yok olmasıdır. Zira ona göre her şeyi kuşatan bir terim kesin sınırlarını kaybederek içi boş bir sese dönüşür. Bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 26-28.

[43] Eagleton, Foucault'nun aksi yöndeki çalışmalarının da mesele üzerinde hak sahibi olduğu gerçeğini teslim eder. Aynı eserinde bir taraftan iktidarın her yerde olduğunu söyleyen Nietzsche ve Foucault ile hemfikir olup, diğer taraftan da iktidarın/siyasetin farklı ölçeklerde merkezî yeri olan birimleri arasında pratik amaçlardan kaynaklı bir ayrım yapmak istemenin imkânından bahseder. Bkz Eagleton, *İdeoloji*, 27.

[44] Terry Eagleton modern tarihin Tanrı için bir vali arayışı olduğundan hareketle akıl, doğa, Geist, kültür, ulus, devlet, hermenötik, spor… vb. kavramların zaman zaman *yerinden sürülmüş ilahiliğin seküler formaları* olarak hareket ettiklerini belirtir. Bkz. Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingillioğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 69-129.

[45] Taylor'ın konu ile alakalı eseri başlı başına yeter nitelikte. Bkz. Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*, çev. Selma Aygül Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2008).

[46] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2013), 550.

[47] Gencer, *İslam'da Modernleşme,* 115-116.

gibi özellikleri sıralanabilir. Dellaloğlu'nun belirttiği gibi "eski sadece eskidir. Kadim ise herhangi bir şimdide hâlâ değerli olan eskidir."[48]

Basitçe birbirlerinin zıttı olarak algılanagelen[49] Modernliğin ve Geleneksel dünyanın girift meselelerini anlayabilmenin yolu karşılaştırmalı, bütünlüklü incelemelerden geçer[50] zira eşya ancak zıddıyla bilinir. Bu noktada "keşf-i kadim" meselesi önemli ve fakat "vaz-ı cedid"in hegemonyasında sıkıntılı bir alandır.[51] Modernlik ile olan tecrübî bağlar, tecrübe etmeden görülmeye çalışılan gelenek üzerinde eklektik sonuçlar üretme ve son kertede geleneğin metalaşmasına sebep olma tehlikesini de beraberinde getirir.[52] Modernliğin bir hediyesi olan Gelenek idraki, modern zihinlerle "ayağa kaldırılmak" üzere her bayraklaştırıldığında paradoksal olarak *modernleşme*yi ve hatta *modernizm*i pekiştirir.[53] Yine de bu zorlu ve problemli yoldan başka bir alternatifin olmaması genel manasıyla geleneksele, özel olaraksa siyasetin kadim yapı taşlarına kapı aralanmasını teşvik eder.

Anomi, yabancılaşma, demir kafes, büyünün bozulması ya da nihilizm gibi kavramlar modern patolojileri teşhis ederken, kadim dünyanın belli başlı özelliklerini de ele verir. Biraz da indirgeyerek anomi; geleneksel harmoninin, yabancılaşma; kozmostaki Tanrı-Tabiat-İnsan ilişki bütünlüğünün; demir kafes, büyünün bozulması ve nihilizm gibi

---

[48] Besim F. Dellaloğlu, *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 22; Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 210.

[49] Gelenek ve Modernlik hem bir kopuşu hem de devamlılığı temsil eder. Modernlik Gelenek ile içeriksel olarak zıttır çünkü kadim dünya, düşüncenin içeriğini hikemî planda oluştururken, modern dünya logosu merkeze alır. Düşünme biçimi (form) olaraksa geldikleri sonuçlar bambaşka olsa da her ikisi de total (monist) bakış açısına sahiptir. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 80.

[50] Konu ile alakalı faydalı tartışmalar için bkz. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*.

[51] Konu ile alakalı kısa bir değerlendirme için bkz. Dücane Cündioğlu, *Keşf-i Kadîm İmam Gazâlî'ye Dâir* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 3-5.

[52] Öğün, *Politika ve Kültür*, 240. Abdülhak Şinasi Hisar, dünü anlayabilmek adına bugünün bilgisinden sıyrılmanın gerekliliğini "Eski zaman adamlarının muasırları olabilmek için devirleri hakkındaki cehlimiz kadar devrimiz hakkındaki bilgimizden kurtulmalıyız. Asıl zorluk belki öğrenilmesi lazım gelen şeylerin değil unutulması gereken şeylerin çokluğundan gelir. Eğer bir geçmiş zaman adamı gibi duymak istersek bizi asri adamlar yapan hemen hemen bütün bilgimizi unutmalı değil miyiz?" satırlarıyla belirtir. Aktaran: Ahmet Okumuş, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?," içinde *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 361.

[53] Öğün, *Politika ve Kültür*, 243. Modernlik ya da Modernite, yeni bir hayat tarzı manasında kullanılırken, *Modernleşme*, bu hayat tarzının ortaya çıktığı sürece matuftur. Bu sürece büyük ölçüde taklit etme ve gecikmişlik paniğinin eşlik ettiğini unutmamak gerekir. Modernlik kısaca toplumsal bir süreci gösterirken, modernleşme siyasal bir projeyi işaret eder. *Modernizm* ise modernleşme sürecinde geleneğin reddiyle aklın kurucu kılavuzluğunda yepyeni bir dünya tasarımını ifade eder. Paradoks da buradadır: geleneğin keşfi uğraşları, bir sürece atfen kullanılan modernleşme ile birlikte (ve ötesinde) geleneğin reddi üzerine kurulu modernizmi pekiştirir. Dellaloğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar*, 45, 155-183.

kavramlarsa insanın nihaî anlam temeli olarak kutsalla olan bağlantısının kaybını vurgular. Modern zamanların bu karakteristik nitelemelerinin en temelde kozmik evren tasavvurunun kaybolmasıyla alakalı olduğunu düşünüyoruz. Mekanik dünya görüşünün aksine Geleneksel kozmolojik anlayış, öncelikli olarak hakikatin aşkınlığına, zaman ve mekânın bütünlüğüne ve her varlığın kendi doğaları(özleri) doğrultusunda teleolojik olarak hareket etmesine dayanan organik bir yapıdadır.[54] İnsan dâhil her şey, kendi ereksellikleri doğrultusunda kadim dünyanın modern manadaki tek "değeri" olan ve diğer tüm değerleri altında toplayan[55] *güzellik* (*hüsn*) kavramına odaklıdır. Henüz "insan"ın merkeze alınmadığı, temaşanın konuşma ve eyleme üstün tutulduğu bu zamanlarda aslolan, Tanrı'nın mutlak güzelliğinin yansıdığı âlemdir. Kişi tahakküm ilişkisi üzerinden değil, düzeni koruma ve uyum sağlama üzerinden âlem ile ilişkisini kurar zira güzellik ancak âlemin uyumuna dâhil olmakla elde edilebilir.[56]

Farklı niteliklerde farklı *telos*lara sahip varlıkların evrendeki bütünlüğünü devam ettiren, onları güzel olan ile hemhal eden ise *kıvam* ilkesidir. Ölçülülük[57], harmoni, itidal, orta yol (vasat) gibi kavramlarla da karşılanabilir olan kıvam ilkesi, eski dünyanın sosyo-politik çatışmalarının aşılmasını sağlayan harcı niteliğindedir. Tanrı-insan, âlem-insan, zaman-mekân, yer-gök, hayat-ölüm, akıl-vahiy, amaç-araç, özne-nesne, bilgi-eylem gibi modern dünyada parçalanarak birer dikotomiye dönüşen tüm düalizmler, belli bir birlik ve uyum üzerine kurulmuştur.[58] "Kıvamın tutturulması" iledir ki insan; varlık, bilgi ve değer problemlerine ışık tutabilir: temel ontolojik manada kozmos hiyerarşisindeki yerini, epistemolojik olarak *sapientia*'yı (teorik bilgi) ve *phronesis'i* (pratik bilgi, bilgelik) içeren hikmetin[59]/akletmenin[60] geleneksel metafizik bilgisini, aksiyolojide ise evrensel

[54] Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 22-24.
[55] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 602-605.
[56] Orhan Keskintaş, *Adalet, Ahlak ve Nizam Osmanlı Siyasetnameleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 31, 215.
[57] Kadim Yunan düşüncesinin yedi bilgesi de ölçülülük ahlakından bahseder fakat ölçü bizatihi nicelik çağrıştırıp ölçmeyi gerektiriyor. Ölçmenin ölçüsünü sorgulamak ise yeni, içinden zor çıkılacak tartışmalara gebedir. Yalnızca "tutturanın" bilebileceği, bu yüzden de tecrübî tarafının mutlaka dikkate alınması gerektiği *kıvam* ise niteliğin üzerinde durur, eski dünyanın karşıtlıklarının gerilimini yumuşatır, içselleştirir ve böylece hoşgörüyü mümkün kılar. Öğün, *Politika ve Kültür*, 25.
[58] Gencer, *İslam'da Modernleşme*,121.
[59] Bedri Gencer, "Düşünceden İlme, Fıkıhtan Hikmete," içinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, C. I (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 140.
[60] Akletmek, burada, İlhan Kutluer'in tabiriyle *insan aklının/kalbinin kozmik varlığın gayr-i cismanî ilkeleriyle manevi müşahede yoluyla irtibat haline geçebilme imkânını* ifade eder. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 144.

insan idesi üzerine oturan bilgelik temelli bir yetkinleşmeyi idrak eder.[61] Bu yetkinleşme ile "varlığı bir var olana indirgemeden" "görmeye değil", anlamaya/keşfetmeye çalışır, "seyreylemenin" irfanı ile "vahdet içinde kesret" ve "kesret içinde vahdet" de kuvveden fiile, potansiyelden aktüele çıkmış olur.

Geleneksel dünyada insani eylem ve ilişkilerin kemale ermesini; eşyanın birbiriyle karşılaştırılabilir ve ölçülebilir olmasını; siyaset de dâhil tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacını *iyi* ideası kurar.[62] Ahmet Murat'ın "Ekmek sıcak, Allah güzel, sen iyi" dizesinde ifade ettiği gibi güzelin insanı/eşyayı aşkın, iyinin ise insana/eşyaya içkinliği ön plandadır. Âlemdeki teleolojik anlayış, her nesnenin "en yüce iyilik" olarak mutluluğa[63] ulaşabilmesi için kendi sınırlarında (fıtraten olduğu gibi) kalması gerektiğini vaaz eder, aksi halde "haddini aşar" ve "zıddına döner". Bu noktada siyaset felsefesinin *iyi olana yönelik arayışı*[64] *siyaset* ile *iyi* arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından manidardır fakat esas kavram *ahlak*tır. Arapça "seciye, tabiat, huy" gibi manalara gelen *hulk* kelimesinden türetilen ahlak, "insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütününü" ifade eder.[65] Ahlak, öncelikle kişinin huy güzelliğini sağlayarak yetkin ve başta diğer insanlar olmak üzere âlemle uyumlu olabilmesinin de temel anahtarıdır. Bu sebepledir ki kadim dünyanın filozofları ahlak sanatını en üstün sanat olarak kabul ederler. Örneğin Yunan kültürünün ahlak konusundaki evrensel/aklî ilkelerini İbni Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı üzerinden İslami ilke ve normlar ile bütünleştiren[66] Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de ahlak terbiyesi sanatının sanatların en şerefli olması meselesini, her bir sanatın kendi değerini,

---

[61] Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 144-145.

[62] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 164; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 21.

[63] Genelde mutluluk olarak çevrilen kelimenin aslı *eudaimonia*'dır ki kutluluk, mutluluk, refah ve Müslüman, Yahudi ve Hristiyan düşünürleri eliyle de Allah aşkı, kalbin mutmain olması, saadet gibi farklı manalara gelebilir. Grekçe'de insan ruhundaki iyi ve kötüyü ilham eden güç olan *daimon*'un iyiyi ilham etmesi anlamına gelen terim, Sokrates'ten beri ahlak felsefesinin merkezi konularından olagelmiştir. İslam kültür tarihinde ise "İslamileşerek" tedricen dini bir hal alır. Ahlak konusunda Aristotelesçi geleneğe dönüşü savunan günümüz önemli filozoflarından Alasdair MacIntyre'ın da belirttiği gibi Aristoteles *eudaimonia*'nın içeriği meselesini büyük ölçüde tartışmaya açık bırakmıştır. Bkz. Alasdaır Macıntyre, *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 223. Ayrıca bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 21-31; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 186.

[64] Küçükalp, *Siyaset Felesefesi*, 43.

[65] Mehmet Aydın, "Ahlak," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* C. 2, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998), 1.

[66] Gencer, *İslam'da Modernleşme,* 186.

ıslahı ile uğraştığı varlığın değeri üzerinden alacağı gerçeğinden yola çıkarak açıklar. İnsan bedeninin ıslahını amaçlayan tıp sanatının, ölmüş hayvanların derisinin ıslahı için çalışan tabaklama sanatından daha üstün olması gibi amacı eşref-i mahlûkat konumundaki insanı yetkinleştirmek olan ahlak sanatı da sanatların en önemlisi ve erdemlisidir.[67]

Polis, medine ya da devlet, adı ne olursa olsun insanın ancak toplum içinde var olabileceğine dikkat çeken geleneksel anlayış, âdemoğlunun kozmik uyumunu toplulukların da iyiye yönelmesinde görür zira varlıktaki birlik ve uyum, ahlaklılığın amacı olan iyi hayatın iyi düzenlenmiş bir toplumla desteklenmesini de zorunlu kılar.[68] Bu sebeple kadim dünyanın neredeyse tüm düşünürleri[69] siyaseti, pratik felsefenin (*hikmet-i ameliye*) ahlak (tehzîbü'l-ahlak, tedbîrü'n-nefs)[70], ev yönetimi (tedbîr-i menâzil) ve şehir idaresinden (siyaset-i müdün) oluşan uyumu üzerinden ele almışlar,[71] kişinin en iyiye ulaşması ile toplumun en iyiye ulaşmasını, sanatların en üstünü olarak yanyana anmışlardır.[72] Örneğin Aristoteles ahlak ile alakalı temel kitabı *Nikomakhos'a Etik*'te bilimlerin en önemlisi olarak siyaseti görür.[73] Farabî, *el-Medinetü'l-Fazila*'sında siyaseti, saadetin elde edilme yollarını öğreten en yüce sanat olarak ele alırken "Varlıklar Hiyerarşisi"nde ahlakla beraber mertebelendirir.[74] İbni Rüşd de pratik felsefenin bir dalı olarak siyasetin, teorik kısmı *Nikomakhos'a Etik*'ten, pratik kısmı da *Politika* ve *Devlet*'ten oluşan, insanın mutluluğunu amaçlayan bir bilim olduğunu söyler.[75] Gazali, hayatın belli bir düzen akışında devam edebilmesi için beslenme, giyinme, barınma gibi

[67] Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 87-88.
[68] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18.
[69] Bu noktada İbn Bacce'nin bir istisna yarattığını belirtmek gerekir. Mutluluk arayışını, [ideal] devlet ve topluma önceleyen İbn Bacce, *tedbîru'l-mütevahhid* (inzivadaki metafizikçinin kendi kendisini idaresi) kavramı ile kişinin gerekirse toplumdan kendisini soyutlayarak da en iyiye ulaşabileceğini savunur. Bu tavrın modernlik öncesi siyasal düşüncede bir istisna olduğunu belirtmek için Rosenthal İbn Bacce'yi "Ferdiyetçi Sapma" başlığı ile anar. Detaylı bilgi için bkz. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 231-254.
[70] Ahlak felsefesinin temel problemlerinden bir tanesi olarak nefsin/psikolojinin anlaşılması ve kontrol edilmesi meselesi, insanın varoluşuna dair bir belirleme olduğu için geleneksel anlayışta ailenin ve devletin analizinde kullanılmış, kişinin nefsini yönetemeden aile ve devlet yönetemeyeceğinin, "salah olmadan ıslah olmayacağının" altı çizilmiştir. Keskintaş, *Adalet, Ahlak ve Nizam*, 31-41.
[71] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 17.
[72] Özlem Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 92-98.
[73] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 22.
[74] Ebû Nasr el-Farabî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet. S. Aydın vd., (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 10, 16.
[75] Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 269.

üç temel alan belirlerken siyaseti bunlar arasındaki uyumu ve işbirliğini sağlaması açısından sanatların en soylusu olarak nitelendirir.[76] Mâverdî, İbni Sina, Gazâlî, İbni Haldun ve daha niceleri kalbin ıslahı için ahlakı, toplumun ıslahı içinse siyaseti işaret eder.[77]

Ahlak ile siyasetin ayrılmaz ilişkisi, klasik siyaset felsefesinin başat ideali olan[78] *adalet* üzerine yapılan ortak vurgulardan daha iyi anlaşılır. Kadim dünyanın dayandığı temel değer olan güzelliğin gövdesini adalet oluşturur. Adalet, varlığı "nasıl ise o şekilde" (kemâhiye) bilerek[79] eşyanın yerli yerinde oluşunu, hak edenin hakkını almasını sağlar.[80] Kozmostaki güzelliği *nomos* vasıtasıyla kuvveden fiile çıkarır.[81] Hem kişinin kıvamını/güzelliğini veren ahlak sanatının hem de toplumun kıvamını/güzelliğini veren siyaset sanatının yatay ve dikey tüm açılımlarında kendine yer bulur. Bu sebeple Tûsî, düşüncenin terbiye edilmesinden meydana gelen erdemi *hikmet* olarak adlandırırken, her türlü ölçekteki eylemin terbiye edilmesinden meydana gelen erdeme *adalet* der.[82] Öncelikle kişisel/ahlaki bir erdem olarak kabul edilen adalet, bütün ahlaki erdemlerin insan ruhundaki bileşkesi,[83] toplumu oluşturan sınıfların birbirlerine tahakküm etmeden kendi işlevlerini yerine getirebildiği, "kurucu, yaşatıcı ve düzeltici tüm boyutlarda"[84] bir

[76] Yusuf Oğuzoğlu, *Osmanlı Devlet Anlayışı* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005), 18.

[77] Ahlak ile siyaset ilişkisi yalnızca kadim dönemin değil, modern dönemin de en temel politik meselelerindendir. Örneğin ahlakın prensiplerinden başka bir prensip tanımayan ahlakçı politikacı ile devlet adamının menfaatlerine göre bir ahlak biçen politikacı ahlakçı arasındaki farka değinen Kant, gerçek politikanın ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atamayacağını belirtir. Ona göre ahlak ile politika arasında teoride bir zıtlık olmamasına rağmen pratikte insanların bencil eğilimlerinden dolayı her zaman bir zıtlık olacaktır. Bkz. Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray (Ankara: Anakara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960), 40, 48-49.

[78] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, 83.

[79] Kimileri varlığı olduğu şekilde bilmeye hikmet, bu bilgi doğrultusunda amel etmeye adalet demişken, kimileri de ilim ve ameli hikmet başlığında toplamışlardır. Kınalızâde hikmetin amelî ve nazarî olarak ikiye ayrılmasından bahsederken onun ilmi ve ameli aynı anda içerdiğini belirtir. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 41-42. Hikmet-siyaset bağlantısını ise Tûsî "Devletler kıvamını hükümdardan, hükümdarlar kıvamını iyi yönetimden (hüsn-i siyaset), iyi yönetim de kıvamını hikmetten alır" şeklinde formüle ederek hikmetin siyasetteki merkezi konumuna dikkat çeker. Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 299.

[80] Keskintaş, *Adalet, Ahlak ve Nizam*, 27, 30.

[81] Bedri Gencer, "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet," içinde *Adalet Kitabı* (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 230-231.

[82] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 90.

[83] Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri –Bir Giriş Denemesi-," içinde *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 27-50, 37; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 91, 117.

[84] Köse, "*İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri*," 31.

itidal seviyesidir.[85] Karakoç da adaleti, geleneksel İslam siyasal düşüncesinde olduğu gibi bireysel ahlakın toplumsal düzeyde bir yansıması olarak görür.

> Toplum ahlakının aydınlık bir yüzü olan adaletin yokluğu, birbirine kaynaşarak toplum ahlakını meydana getiren fert ahlaklarını birbirinden koparır, onları yavaş yavaş küçüktür ve sönmeğe terk eder. Adalet, fert ahlaklarının arasını dolduran, onları birbirine kaynaştıran, böylece de toplum ahlakının doğumuna imkân hazırlayan sosyal dinamiklerin başlıcalarındandır. Güneş sistemini ayakta tutan cazibe kanunu gibidir. Bir kaybolmaya görsün, her fert, sisteminden kopmuş, bir yıldız gibi, dipsiz bir boşluğa yuvarlandığı duygusuna kapılacaktır.[86]

Onun çizdiği resim liberal adaletten ziyade sosyal adalete daha yakındır zira adalette öncelikle işlediği zulmün önlenmesi, koruma ve kollamadır. Ekonomik, siyasi ve düşünce alanlarında kişilerin haklarını koruyan ve kurtaran adalettir.[87] *Zulm* [etme] ile *inzilam* (zulme boyun eğme/zulme uğrama) arasında ve her türlü haksızlığın karşısında konumlandırılan[88] adalet, bireysel düzeyde ahlak ile başlayan iyi arayışını, toplumsal düzeyde siyaset ile devam ettirir.

1.2. Geleneksel Düşüncede Siyaset Tasavvuru ve Sezai Karakoç

Siyasetin, kozmik hiyerarşide güzel olanın peşinden giden *kıvam* ilkesi ve iyi arayışı üzerinden ahlak, mutluluk, hikmet, adalet vb. kavramların eşliğinde düşünülüyor olması geleneksel dünyanın siyaset hakkındaki en temel çerçevesidir. Siyasetin ilişkiselliği, bir bütün üzerinden toplumsal pratiği ve bu pratiğin mutluluğa ulaşma adına ahlakiliğini sağlama çabası, daha önce vurgulandığı gibi diğer tüm erdemlerin bileşkesi sayılan adaletin etrafında kurulur. Bir başka ifade ile kişi, aile ve devlet üzerinden öngörülen ahlaki-politik uyum ancak adalet ile sağlanabilir. İktidarın menşeinden çok icraatını ön plana çıkaran[89] adalet, yöneticiyi bir yandan Tanrı'ya bir yandan da halka karşı sorumlu kılarak[90] insan-tabiat-Tanrı ilişkisinde merkezi rol oynar. Bu sebepledir ki klasik yönetim geleneğinin özeti niteliğindeki *daire-i adliye* formülü,[91] toplumsallığın tüm aşamalarını

---

[85] Ömer Türker, "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme," içinde *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 55.
[86] Karakoç, *Sütun*, 138-139.
[87] Karakoç, *Sütun*, 139.
[88] Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, 114.
[89] İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Müslümanlaşalım Hem de Batılı Kalalım," içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, C. I (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 259.
[90] Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 310.
[91] Aslı Aristo'ya dayanan ve olanla olması gereken arasındaki optimal uyumu gösteren bu formül geleneksel yönetimin dayandığı pratik felsefe olarak kabul görmüş ve Eski Hint-İran geleneğini aksettiren *Kelile ve Dimne, Kabusname* gibi eserlerde kendine yer bulmuştur. Adalet dairesi, Türk siyasi hayatında

içererek ve aşarak "'Adldir mûcib-i salâh-ı cihân" tespitiyle başlar. Adalet, salt kanunlara ya da sosyal zincirin tek bir halkasına indirgenmekten ziyade resmi çizilen *dâire*nin[92] tüm aşamalarına yayılmış durumdadır. Henüz devlet, toplum, halk gibi kavramların "tüzelleşmediği" ve klasik yöneten-yönetilen ayrımının halk egemenliği ve modern-demokratik temsil usulleriyle yumuşamadığı[93] eski dünyada, bu derece kapsamlı bir şekilde tanımlanan adaleti kimin gerçekleştireceği sorusunun ise tek bir cevabı vardır: Hükümdar.[94]

Geleneksel dünyada siyaset, özellikle imparatorluklara geçişle beraber görece seküler, özerk, bürokratik ve nomosentrik bir hal alsa da[95] mekanik değil, ancak organik bir uyum üzerinden okunabilir. Allah ile insanlar arasındaki kozmik bağlantı yoluyla siyaset, hükümdar ile tebaa arasındaki sözleşmeye dayalı ahlaki bir ilişkide temellenir. Buna göre siyasetin kalitesi de hükümdar ile tebaanın karşılıklı ahlakî kalitesine bağlıdır. Bir taraftan ""Kemâ tekûnû yuvellâ aleyküm" (Nasılsanız öyle yönetilirsiniz) veya "insanlar layık olduklarınca yönetilirler" düsturuyla, iyi yönetim için yönetilenlerin ahlakî kalitesinin önemi vurgulanırken diğer taraftan da "en-Nâsü 'alâ sülûki mülûkihim" (İnsanlar hükümdarlarının yolundadır) düsturuyla yönetenlerin önemi vurgulanmış,[96] "işlerin ehillerine verilmesi" noktasındaki ilahi uyarılar genellikle siyasi bağlamda yorumlanmıştır.[97] Yöneten-yönetilen ayrımındaki denge titizlikle korunmaya çalışılmış olsa da eski dünyada nihai karar alan, sosyo-politik/ekonomik dağılımın korunması

---

da *Kutadgu Bilig*'den başlayarak Tanzimat Fermanı'na kadar gelen süreçte kendisine birçok defa atıf yapılmıştır. Kınalızade'nin aktardığı şekliyle formül şu şekildedir: "Adldir mûcib-i salâh-ı cihân / Cihân bir bâgdır dîvârı devlet / Devletin nâzımı şerî'attir / Şerî'ate olamaz hîç hâris illâ melik / Melik zabt eylemez illâ leşker / Leşkeri cem' edemez illâ mâl / Mâlı kesb eyleyen râ'iyyettir / Râ'iyyeti kul eder Pâdişâh-ı âleme adl" Bkz. Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, 532.

[92] Kadim anlayışta adaletin *daire* ile resmedilmesi oldukça manidardır zira politik olanı açıklamak için elverişli kelimelerden bir tanesi de *dâire*dir. *Deverân* etmekle murabıt "*devlet*" işlerini *idare etmek*/*evirip çevirmek*, adalet ve edep *dairelerinde* kalmak, bir *kubbe* olarak göğün (gökkubbe) yine kök anlamı küre olan Tanrı (Tengri) ile ilişkilendirilerek politika ekseninde düşünülmesi hep belli daireselliklerin etrafında kurulur. Önceki sayfalarda politikanın politik olan ile bağlantısını gösterebilmek adına ele aldığımız "insan topluluklarını yönetmeye *dâir* olmak" durumu, ister geleneksel ister modern anlamlarıyla düşünülsün siyasetin *dâirevî* boyutunun her zaman hesaba katılması gerekliliğini gösterir. Bkz. Dücane Cündioğlu, *Daire'ye Dair* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 55-70.

[93] Okumuş, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?," 374-375.

[94] Bu noktada 14. Louis'e atfedilen "devlet benim" ya da Nizâmülmülk'ün "Mülk ve millet sultana aittir" gibi örnekleri çoğaltılabilecek ifadeler, modernlik öncesi devletin bizzat hükümdar demek olduğunu gösterir. Bkz. Bağdatlı *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 127.

[95] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 169, 309.

[96] Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 202-204.

[97] Köse, "*Siyaset,"* 295.

"emanetini yüklenen", hak-yükümlülük dengesinde açık ara büyük dilimin sahibi olan her zaman hükümdardır.

Her ne kadar siyasetin genel hatlarında merkezi rol hükümdara aitse de resmi tamamlayarak siyasal olanı açımlamaya yardımcı olan terimin "çoban yönetici" kavramsallaştırması olduğunu düşünüyoruz. Esas olarak dinsel ve ahirete dair bir hedef çerçevesinde dünyaya müdahale eden çoban-yönetici, bireyi yalnızca belli bir şekilde davranmaya zorlayarak değil, kendisini tanımasına, keşfetmesine, öznelliğini ortaya çıkarmasına yardım ederek sürüdeki herkesin selametine göz kulak olmayı temel amaç edinir.[98] Herkesin güttüğü sürüden sorumlu bir çoban olarak görülmesi anlayışı yalnızca hükümdarla kalmayıp tedricen topluma yayılan iktidar ağlarının ve hiyerarşik yönetsel sorumluluğunun altını çizer.[99] En büyük "sürü"[100] olarak toplumun başındaki hükümdar, en çok sorumluluğun da sahibidir ve benzer şekilde alt seviyelerdeki her *çoban* kendi gücü ölçeğinde *sürü*sünden sorumludur. Çoban yönetici anlayışı, bir taraftan bireyden topluma doğru gidildikçe kamusallaşan, dolayısıyla siyasallaşan iç içe politik sorumluluk alanlarını anlatırken diğer taraftan da siyasetin belirli bir politik-kurumsal alana hapsedilemeyeceğinin altını çizer.[101]

Kadim siyasetin ontolojik olarak güzelliğe, epistemolojik olarak hikmet ve adalete, aksiyolojik olaraksa iyi ve ahlak kavramlarına odaklı olmasından bahsettik. Bu minvalde

---

[98] Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 194-195.

[99] Örneğin Buhârî'de geçen hadis-i şerifte bu sorumluluk silsilesi açık bir şekilde görülebilir. Tam metin şu şekildedir: "İbni Ömer (r.a.)'dan rivayet edilmiştir. Rasulullah sallallâhu 'aleyhi ve sellem'den işittim, şöyle buyurdu: "Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. İmam bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek ailesinin çobanıdır, sürüsünden sorumludur. Kadın kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetçi efendisinin malının çobanıdır, onları muhafazadan sorumludur. O halde hepiniz çobansınız, eliniz ve idareniz altındakilerden sorumlusunuz." Buhari, "Cuma," 11; Müslim, "İmara," 20. Burada hükümdardan imam olarak bahsedilmesi manidardır zira Lewis'nin de belirttiği gibi "bir şeyin önünde yer almak" anlamına gelen *imam*, İslam siyasal düşüncesinin hiyerarşik değil, yatay bir zemin üzerine kurulduğunu gösteren terimlerdendir. Bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Phoenix Yayınları, 2011), 40, 54. Kanaatimizce tıpkı çoban teriminde olduğu gibi imam kavramı da bir yandan bütünün dinsel-siyasal önderi olmak manasında siyaseti, bir yandan da namazda cemaatin önündeki ya da üç kişilik bir yolculukta sorumlu kişiyi işaret eden kullanımlarıyla siyasal olanı açıklamaya yardımcı olur. Hangi ölçekte kullanılırsa kullanılsın imamlık daha çok yatay bir zeminde kurulur. Bu açıdan tespihin, taneleri bir arada tutan ipi kendisinde birleştirerek birliği sağlayan ve tanelerle özü itibariyle aynı olmasına rağmen yalnızca görüntüde farklılaşan başlığına da *imame* denmesi benzer yatay ilişkiyi çağrıştırır. İdeal yönetici için çoban imgesinin kullanılması hususunda ayrıca bkz. H. Bahadır Türk, *Çoban ve Kral* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

[100] Geleneksel düşüncede halkı ifade eden başta reaya (sürü) ve diğer kavramlar ile alakalı bkz. Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri,* 192-224.

[101] Siyaset ve Siyasal olan arasındaki fark üzerinden benzer bir vurgu için bkz. Okumuş, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?," 362.

siyasetin kıvam tutturması; bir yandan ilahi sözleşme gereği yöneticinin öncelikle ahlakını koruyarak tebaasına adaletle ve hikmetle davranmasına, bir yandan da tebaanın sosyal hiyerarşideki yerlerinin gereklerini yerine getirerek hükümdarlarına sadakatle uymalarına ve yardım etmelerine bağlıdır.[102] Kozmik güzelliğin farklı ekollerdeki sağlayıcısından ayrılmak ise hem yöneten hem de yönetilenlerin zıddına dönerek adaletten zulme, güzelden çirkine, iyiden kötüye *düşüş*ünü[103] temsil eder. Karakoç'un siyaset hakkındaki görüşlerine baktığımızda da kadim algı ile büyük oranda örtüştüğü söylenebilir. Kendisine ait aşağıdaki iki alıntı geleneksel dünyanın siyasete dair tartışmalarını özetler nitelikte:

> Politika bir bilimdir. Politika bir sanattır. Bir yüzü bilgiye, bir yüzü davranışa bakar. Ama, her şeyden önce, bence politika bir ahlaktır. Ne yazık ki, gerek tarih, gerek çağımız tecrübeleri, politikayı adeta bir "anti-ahlak" gibi göstermekte bol örnekleriyle. Yine de, politikanın temel sorunu, ahlak sorunudur.[104]
>
> Politika, insana ve eşyaya, imanı nakşetme eylem ve direnişi demektir gözümde.[105]

Her ne kadar felsefe ile yönetim arasındaki ilişki tarih boyunca tartışılmış olsa da Sezai Karakoç'a göre yönetim/siyaset; usulü, sınırları, yapısı farklı olan bir bilimdir. Yönetmek öncelikle uzmanlık, yetenek ve çokça tecrübe ister. Filozofun sözleri, tespitleri siyaset bilimi konusunda ne denli çekici ve isabetli olursa olsun iyi yönetici olabileceği manasına gelmediği gibi, iyi bir yönetici de pratikte deha bile olsa düşüncenin yol göstericiliğine her zaman muhtaçtır. İyi düşünce ve iyi politik eylem arasındaki karşılıklı etkileşim, siyaset ile felsefenin her zaman birbirini tamamlayan iki ana disiplin olarak ele alınmasını zorunlu kılar.[106]

Karakoç erdemin pusatlarından biri[107] olarak adlandırdığı politikanın bir araç olması gerektiği noktasında ısrarla durur.[108] Geleneksek anlayışta kaynağını akıldan alan felsefe ile metafizikten beslenen din, insanı çok yanlı bir varoluşa sahip kılarken politika, bu

---

[102] Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 206, 276.
[103] İslam siyasal düşüncesi içerisinde üst-aşağı, ön arka, içeri-dışarı gibi uzaysal hareket imgelemelerinin siyasal ilişkiler ve bu ilişkilerdeki değişimleri ifade biçimleri hakkında bkz. Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 25-27.
[104] Sezai Karakoç, *Gün Saati Günlük Yazılar IV* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 72.
[105] Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 19.
[106] Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham IV Kuruluş* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 57-58. Kara da bu zorunluluktan bahseder. Bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 454-455.
[107] Sezai Karakoç, *Makamda* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016, 26.
[108] Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III Yazgı Seçişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 103; Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II Dişimizin Zarı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 49.

geniş ölçekteki davranışların prensipliliğini, birlik ve düzenini ifade eden *pratik bir araç* konumundadır.[109] Bu araçsallık, Karakoç'a göre, devlet adamlığının fiilî bir okulu ve formasyonu olan siyasetin iyi ile güzel, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki dengesini sürdürerek "güçlü millet ve güçlü devlet idealleri"ni sağlama noktasında önemli bir işlevselliğe sahiptir.[110] Elbette evrenin boşluk kabul etmemesi, siyaseti de içine alan bir gerçektir. Bu sebeple amaç edinmemek şartıyla, sahip çıkmak ve dıştan yöneten ve yönlendirenlere kaptırmamak adına insanın siyaseti kullanma zorunluluğu vardır.[111] Devlet ve millet hizmetinde bir "nöbet tutmak sanatıdır" siyaset ve bu açıdan "hak"tan çok "görev"e yakındır.[112] Fakat siyaset için siyaset yapmak, bu uğurda her şeyi mubah görmek, siyasetin amacından sapması anlamına gelir.[113] Karakoç'a göre eski Yunan, Kartaca, Roma ve İslam tarihlerinde bozuluşun şaşmaz ölçüsü olarak izlenebilecek bu durumun ortaya çıktığı gün, çürüyüşün ve yıkılışın kurdu olan *fitne* doğar.[114]

Karakoç beraberinde getirdiği tüm ideoloji, parti, devlet vb. soyutlamalarla birlikte bizzat modern politik yapının Tanrı'nın yerine geçmeye çalışan sahte vekillerden olduğu kanaatindedir. Ona göre politikanın bir din gibi algılanma felaketinin pratik sonuçlarını insanlık halen ödemektedir.[115] Esasında politik saha, iki tür yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Politik birey, bir taraftan, insanlar ile olan güven bağlarını zedeleyerek kendi türüne yabancılaşır. Zira modern politik saha onu yalan söylemeye, boş vaatler vermeye ya da boş vaatlere kanmaya iter. İnsanın ebedi bir Tanrı karşısında sorumsuz olduğu sanrısı, ruhi boşluğunun politika tarafından doldurulmasıyla sonuçlanır. Karakoç buna ruhi illüzyon der.[116] İnsan, diğer taraftan da bu olumsuz metamorfoz sürecinde kendi kendine yabancılaşmaya başlar. Dramı ve trajedisi kendi kendisi olmaktan çıkmaktır.[117] Yapılması gerekli şey "denizin dibindeki hazinenin çıkarılması

[109] Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 71-72.
[110] Karakoç, *Gün Saati*, 206.
[111] Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 147.
[112] Karakoç, *Gün Saati*, 182-183.
[113] Karakoç, *Gün Saati*, 206-207.
[114] Karakoç, *Makamda*, 26. Karakoç düşüncesinde fitne kavramı, klasik anlayıştaki kullanımıyla paraleldir. Toplumun kıvamını/düzenini bozan en temel ilkelerden biri olarak fitne, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin ahlakı ile ters orantılıdır. Örneğin Mâverdî, dürüst olmayan devlet başkanlarını ve halklarını, Kınalızâde, yöneticinin hikmeti terk etmesini, İbn Haldun tebaaya zulmetmeyi, fitnenin sebebi olarak görür. Her üç sebep de klasik anlayışta ahlak ile bağlantılıdır. Bkz. Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 107, 183, 218.
[115] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 73.
[116] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 73.
[117] Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014), 215.

gibi" kendimizden "kendimizi" çıkarmaktır: "bu dünyaya gelişimizin sebebi bu" der Karakoç, "ölü, statik malzememizden, canlı ve diri, dinamik ve anlamlı ruhumuzun varoluş heykelini çıkarmak ve onu ebediliğin ahenginde kalıcı kılmak."[118] Oysa kadim dünyada siyaset ile yanyana anılan ahlak, merhamet, duyarlık, fedakârlık gibi kavramlar, modern politik uzamda aptallık anlamına gelir.[119] Karakoç ise "Politikada merhamet, aptallıktır" sloganını "işte, insanlık tarihinin alnına yazılan yüz karası merhamet düşmanı slogan!" sözleri ile afişe eder.[120]

Politik yapının Tanrı'ya vekâleti iddiası Karakoç'un teoloji-politik ile birlikte düşünülmesini gerektirir. Sezai Bey politikayı şüphesiz ekonomi-politik ya da kültür politik ekseninde değil, teoloji-politik ekseninde okuyor. Ona göre politik olan, hem yatay-tarihi, hem dikey-toplumsal manada dini olanın bir uzantısı konumundadır. Bu nokta karıştırılmamalıdır. Karakoç, modern politik felsefenin kavramsal ve kurgusal manada din/ilahiyat merkezli teşekkül etmiş olmasından ziyade bir imkân olarak dinin -varlığı görmezden gelinmiş ve yerine "sivil" vekiller konulmuş dinin- politik sahadaki potansiyel kurucu ve sürdürücü rolünün altını çizer. Bu rol her türlü toplumsal sorumluluğu beraberinde getiren ahlak ile yerine getirilecektir.

Politika söz konusu olduğunda Karakoç açısından üzerinde durulması gereken en önemli mesele ahlak meselesidir. "Şiir, aldanma ve aldatma ile tutuşmuştur kavgaya" der şair.[121] Belirli "akademik merceklerle" odaklanmadan -ya da Dellaloğlu'nun usulüyle "bir Karakoç fetişizmi" yapmadan- dahi Karakoç'un yekpare bu kavgadan ibaret olduğunu görmek zor değildir.[122] Hayatı boyunca ahlakiliği karşılaştığı her meselede şiar edinen Karakoç, bu özelliğini politik görüşlerine de yansıtmıştır. Dünyanın, ülkemizin, insanların yaşadığı buhran, bir yönüyle ahlak buhranıdır.[123] O, reel politiğin getirdiği zaruri ve geçici ödünlerin, asgari düzeyde esnek sözler kullanma ve geniş davranma

[118] Karakoç, *Gündönümü*, 50, 77.
[119] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 10.
[120] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 178.
[121] Mustafa Muharrem, *Şiirin Fiilleri Hakkında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 76.
[122] Bu noktada Cemal Süreya, kendisi hakkında şu anekdotu aktarır: "Necip Fazıl kendisinden borç ister, o da her seferinde cebindeki parayı son kuruşuna kadar verirdi. Sonunda kendisi aç kalırdı. Buna bir çare düşündü. Marmara Kıraathanesine giderken, özellikle de aybaşlarında yanında daha az para taşıyordu. Az dedim ya, o kadar da az değil. Maaşının yarısı kadar. Sanırım, Karakoç'un hayatındaki tek oyun budur." Turan Karataş, "Tanıdıkça Büyüyen ve Güzelleşen…," *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no. 73 (Ocak, 2003): 34. Karakoç ise bu bilgiyi hatıratında tamamen tekzip etmiştir. Bkz. *Diriliş Haftalık Düşünce, Edebiyat ve Siyaset Dergisi*, no. 62, 12.
[123] Sezai Karakoç, *Gündönümü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 64.

gerekliliğinin farkında olarak politikanın ahlakı temel alan bir disiplin olması gerektiğini, siyasi bir rejimin ancak bu şekilde uzun ömürlü olabileceğini belirtir.[124] Kendi alegorik anlatımı ile Karakoç, iki tür politik ahlaktan bahseder: aşkı, iyiyi ve güzeli temsilen "tûba ağacına bağlı ahlak" ve öç almayı, kötüyü ve çirkini temsilen "zakkum ağacına bağlı ahlak". Bir ideali olan, büyük inşaların peşinde, ülkesinin geleceğine inanmış devlet adamlarının ahlakı tûba ağacından beslenir. Ahlakın yıkılarak geçerliliğini yitirdiği politik ortamlarda ise halk tarafından reddedilmiş, insanlara güvenini yitirmiş, terör ve anarşiyi müjdeleyen zakkum ağacı ahlakı hüküm sürer.[125] Karakoç bu hali, toplumun fesada uğradığı, anarşi ve teröre yol açarak bölünmeyi ve parçalanmayı hızlandıran zihin mikroorganizmalarının ürediği kokuşmuş bataklıklara benzetir.[126]

Karakoç'un, siyaseti aynı zamanda bir sanat olarak ele almasının üzerinde ayrıca durmak gerekir. Evvela eylemin doğruluğuyla beraber -hatta daha fazla- biçimi ve güzelliğine önem veren "sanat olarak siyaset" anlayışı, siyaseti ahlakın içine yerleştirerek kişinin öncelikle kendini yönetmesini vurgular çünkü yalnızca kendi kendisini yönetebilme aşamasını başarıyla geçenler aile ve devlet yönetimini üstlenebilirler.[127] Bu sebeple Karakoç, her vesileyle toplumun önüne düşen kişinin en çok fedakârlık yapan, en çok sorumluluk duygusuna sahip, millet zararına en duyarlı, dolayısıyla kendini en çok "pişirmiş" kişiler olması gerektiğinin altını çizer.[128]

> *Yine de suç benimdir onların değil benim*
> *Karanlıkları delen bir ışık olamadım*
> *Akıtamadım ayağına gönlümün pınarını*
> *Senin gönül kentine bal ve sütten bir nehir*[129]

XX. yüzyıl gibi politik ideolojilerin en radikal boyutlarıyla tartışıldığı ve kitlesel yıkımlara mal olduğu bir dönemde Sezai Karakoç'un politikayı, bir sanat olarak eşyayı da kapsayacak şekilde "nakşetmek" fiiliyle birlikte ele alması dikkate değerdir. Şöyle ki; politikanın kadim anlayışta olduğu gibi kendisi tarafından da bir sanat olarak görülmesi, politik kıvamın estetik kaygısından ileri gelir. Siyaset yukarıda bahsedildiği gibi pratik bir araç, "bir inancın, bir düşünce ve ülkünün gerçekleşimi için bir araya getirilen vasıtalar

[124] Karakoç, *Gün Saati,* 72. Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 55.
[125] Sezai Karakoç, *Sütun,* 182.
[126] Karakoç, *Gün Saati*, 73.
[127] Keskintaş, *Adalet, Ahlak ve Nizam,* 37.
[128] Karakoç, *Gün Saati*, 73, 193, 207.
[129] Karakoç, *Gün Doğmadan,* 439.

bütünü"dür.[130] Kıvamının bozulmaması için ise kendi sınırını aşmamalıdır. Elbette siyasetin araçsal bir faaliyet olması onun değerine bir halel getirmez. Aksine geleneksel anlayışın siyasetle, Karakoç'un da geleneksel anlayışla irtibatı hatırlanacak olursa, kendisinin gözünde de siyasetin, sanatların en değerlisi olarak ele alındığı görülebilir. Bu sebeple politikayı tanımlarken kullandığı "insana ve eşyaya imanı nakşetmek eylem ve direnişi" meselesi onun hayatının gayesidir dense abartılmış olmaz. Bu eylem ve direnişin siyasetin doğası itibariyle insana hasredilmesi gerekirken insanla birlikte tüm eşyaya yönelmesi, kozmik bütünlük içerisinde, insanın yeryüzündeki halifeliğini ve dolayısıyla kendi âlemini aşan mesuliyetini hatırlatır. Bir sabah rüzgârından Peygamber aleyhi's-selam'a tazimini iletmesini isteyen, sarı çiçekle sohbet eden, dağlar ve taşlar ile Mevla'sını çağıran Yunus için insan ve eşya ne demekse Karakoç için de odur.

Bu tasavvur paralelinde güneş, ay, dağ, ova kısaca insan dışındaki her şey ödevini yerine getirerek Allah'ın takdiri önünde boyun eğer. Tüm eşya esasında Allah'a bakmakta,[131] fakat insan vazifesini unutmakta, Allah'ın halifeliği ödevini savsaklamaktadır.[132] Oysa "yeryüzünün varisi ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi, yaratıkların en üstünü olma yazgısı, mümini, enerjik ve dinamik bir ruhla, gücünün yettiği bir vazife sorumluluğunu omuzlamaya yöneltir"[133], yöneltmelidir. "Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir." mealindeki Ahzâb suresinin 72. ayetini tam da bu noktada hatırlatır. İnsan ödevi de sorumluluğu da kendi isteğiyle yüklenmiştir.[134] Müslüman da mahşer gününde bu sorumluluğun bilinciyle eşyanın şahitliğinden korkmalı, değil bir insanı, eşyayı bile kendine davacı yapmamalıdır.[135] Çağdaş İslam düşüncesinde sayısı bir elin parmaklarını geçmeyen düşünürlerce izi sürülen *hesap verme* ve *hesap sorma*nın mesuliyetidir bu.[136] "Hesap verme duygusu" kökleşmelidir insanın içinde.[137] Mükellef insan, siyaseti çağının kaba ideolojik tartışmalarına inat, mezkûr

[130] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 10.
[131] Sezai Karakoç, *Sûr Günlük Yazılar III* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014), 43; Karakoç, *Sütun*, 603.
[132] Karakoç, *Sütun*, 321.
[133] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 61.
[134] Karakoç, *Sütun*, 73.
[135] Karakoç, *Sütun*, 380-381.
[136] Bu noktada Kara'nın Çağdaş Türk düşüncesinin meselelerini, hesap verme ve hesap sorma bilinci üzerinden hitama erdirmesi konunun ehemmiyetini gösterir. Bkz. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 449-457.
[137] Karakoç, *Sütun*, 318.

sorumluluğunun ağırlığı nispetinde bir nakkaş sabrı ve bir nakış naifliği ile sürdürmelidir. Kanaatimizce bu husus, Karakoç'un siyasi düşüncesini modern apolojik (savunmacı) tavırlardan ayırarak çağdaş İslam düşüncesi içinde özgün kılan en önemli noktalardandır.

1.3. Aşınan ve Aşılan Sınırlar: Modern Siyaset ve Karakoç'un Eleştirileri

Dönüşümüne sebep olduğu geleneksel dünyanın insanda ve eşyada yerli yerindeliği vurgulayan ölçülülüğü dikkate alındığında bir ters-yüz oluş hikâyesidir modern zamanlar. İnsan, tabiat ve Tanrı konusundaki "yeni" kabuller kozmik evren anlayışının kıvamını bozarak mekanik bir evren tasarlamış, böylece teosentrik/kadim dünyanın sınırlarını aşıp homosentrik/modern dünyanın doğumunu ilan etmiştir. Rönesans, Reform ve Aydınlanmanın ardından 20. asırda hem kendine has fikirlerinin, hem de özeleştirel sürecinin zirvesine çıkan modernliğin siyaset tasavvuru elbette bahsi geçen süreçle ancak temellendirilebilir. Bu noktada özetle de olsa yapılacak modernite tartışması, hem modern politiğin resmini daha iyi görmek, hem de Karakoç'un eleştirilerini daha iyi anlamak bakımından faydalı olacaktır.

Sosyal bilimlerin hemen hemen tüm terimlerinde olduğu gibi modernlik kavramı için de üzerinde anlaşılan bir tanımının olduğunu söylemek oldukça güçtür.[138] Toplumsal değişmenin özel bir görüşe göre incelenen özel bir durumunu ifade eden Modernlik, en basit manada "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine" işaret eder.[139] P. Wagner, A. Jeanniere, G. S. Hodgson, M. Berman gibi teorisyenlere göre bu yeni dönemin temelleri, yaklaşık dört yüz yıllık bir süreçte gelişen bilimsel, siyasi, ekonomik ve kültürel devrimlere dayanır.[140] Buna göre ruhu, evrenselci hukuk sistemi ve seküler kültürden

---

[138] Modernliğe dair farklı tanımlar için bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 25-28; Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Bakış* (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 10; Stephen Toulmin, *Kozmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 16.

[139] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları,* çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 9.

[140] Altun, *Modernleşme Kuramı*, 10. Her ne kadar modernliğin başlangıcı konusunda XV. ve XVI. yüzyıllarla başlayan temel sosyo-politik/ekonomik kırılmayı baz alsak da, bu sürecin tam olarak hangi zamandan başladığı konusu tartışmalıdır ve çalışmamızın ekseni dışındadır. Bu noktada modernliğin köklerini daha eskilerde arayanların varlığından haberdar olduğumuzu belirtmek gerekir. Dellaloğlu bu süreyi çok daha geriye götürerek Aziz Augustin ile başlatır ve Orta Çağ ile Modernlik arasındaki sürekliliğin C. Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ı üzerinden altını çizer. Bkz. Besim Dellaloğlu, *Zamanın İçinden Zamanın Dışından Gelenek ve Modernlik Arasında* (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 98-99. Tahsin Görgün de 1734 ve 1802 basım tarihli iki büyük dünya tarihine dayanarak modern dönemin Hz. Peygamber ile başlatıldığını söyler. Aydınlama dönemine kadar dünya tarihi, kadim dönemin peygamberler tarihi, modern dönemin ise İslam ile başlatıldığı bir anlatıya sahiptir. Tahsin Görgün, *İslam-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 42-52.

beslenen modernitenin felsefi altyapısını *Aydınlanma*, iktisadi altyapısını *Endüstriyel Devrim*, siyasi altyapısını ise -bireyin merkezî konumuna halel getirmeksizin- kollektiflik ilkesi, *Milliyetçilik*, yurttaşlık ve temsilî hükümet oluşturur.[141]

Katolik Kilisesi dogmaları sebebiyle tarihten dışlanıp pasif bir konuma itilen Batılı insan kendini, modernleşme boyunca "tarihi denetlemeye yönelik uç bir aktiflik" içerisinde bulmuştur.[142] İslam dünyasından miras alınan birikimin Avrupa'nın dini öğretim merkezlerine nüfuz etmeye başlaması,[143] yeni ekonomik-siyasal mücadeleleri beraberinde getiren kentleşme süreçleri ve bunun "Katolik evrenselciliği"ne yansımaları[144] gibi etmenler bu aktiflik yolundaki ilk adımlardan sayılabilir. XIV. yüzyıla gelindiğinde ise Avrupa'nın "Ortaçağ" düşüncesinden modern düşünceye geçişi sağlayan yeni bir sorgulayıcı yaklaşım ve dinamizmi keşfettiği görülür. *Rönesans* olarak adlandırılan bu dönem, modern düşüncenin oluşmasındaki öncelikli etmenlerin başında gelir[145] ve bu manasıyla entelektüel bir devrim niteliğindedir. Temel meselesi insanın her türlü bağlılıktan kurtularak kendisine dayanması ve kendisini arayıp bulması olan Rönesans, bu yüzden, antik örneklere müracaatla insanı ve aklı merkeze alan hümanizm üzerinde öncelikle durmuştur:[146]

> En belirleyici özelliği dinden bağımsız bir kültür inşa etmek ve insanın merkeze alındığı bir paradigma ekseninde insan ve dünya ile ilişkili bir felsefe kurmak olan Rönesans hümanizmi, bilime ve insan aklına atfettiği değere bağlı olarak, daha sonra zuhur edecek olan bilimsel paradigmaya olan katkısı sebebiyle, aynı zamanda seküler yani dünyevi bir kültürün doğuşunun da habercisi olarak görülebilir.[147]

Rönesans hümanistlerinin, aklın gücüne kayıtsız ve şartsız güvenmeleri zamanın bilim ve din anlayışını kökten etkilemiş; bir yandan Newtoncu mekanik dünya görüşüne giden yolun[148] önünü açarken, bir yandan da Katolik Kilisesi'ne tepki olarak Protestan

---

[141] Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 69.
[142] Gencer, *İslam'da Modernleşme,* 56.
[143] Bu noktada Jerry Brotton, İstanbul'un fethi sonrası Fatih Sultan Mehmed'in, Kanuni Sultan Süleyman'ın, ve Mimar Sinan'ın etkisinden bahseder. Bkz. Jerry Brotton, *The Renaissance a very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2006), 28- 33, 38.
[144] Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 289-292.
[145] Küçükalp-Cevizci *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 118.
[146] Küçükalp-Cevizci *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 120.
[147] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 121.
[148] Bu sürecin tarihsel seyri izlendiğinde karşılaşılan ilk kişiler, yazdıkları kitaplarla birer devrim gerçekleştiren Polonyalı astronomi bilgini Nicolaus Copernicus (1473-1543) ve çağdaş astronominin kurucusu sayılan Alman bilim adamı Johannes Kepler (1571-1630)'dir. "Yer/İnsan/Tanrı merkezli evren" anlayışından "Güneş merkezli evren" anlayışına geçişi sağlayan Copernicus, metafizik gerçeklik yerine

Kilisesi'nin kurulmasına neden olan Reform hareketinin temel dayanak noktası olmuştur. Gerçekten de Protestan kiliselerinin kurucuları olarak, Hristiyanlığı "içeriden" yorumlayıp reforme etmeye çalışan[149] M. Luther (1483-1546) ve J. Calvin (1509-1564)'in vurgularına baktığımızda dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında aklın dışındaki alanı temsil eden kilisenin otoritesini reddettiklerini ve papazların etrafında oluşan cemaatsel dindarlık yerine bireysel dindarlığı savunduklarını görürüz.[150] Böylece Protestanlık, modern kapitalist ulus devletin en temel ihtiyaçlarından birisi olan *bireyin* ortaya çıkışında modern olanın lehine önemli bir rol üstlenmiştir denilebilir.[151]

On yedinci yüzyılın son çeyreği, Aydınlanma Dönemi'nin –Gencer'in söylemiyle pasif modernizmin[152]- başlangıcı olarak kabul edilir. Kurucu babaları J. Locke ile birlikte Newton'dur.[153] Newton, fiziğin amacının hareket deneyimlerini nicel olarak kesin bir şekilde betimlemek olduğunu söylerken[154] mekaniğin temel yasalarından teşekkül olmuş bir bilimsel dünya görüşünü vurguluyordu. Öte yandan onun toplumsal hayatın da aynı

fiziksel gerçekliği yerleştirmiş ve böylece klasik kozmoloji anlayışını tamamen yıkmıştır. Yine de Westfall, Copernicus tarafından atılan bu adımların bir devrimden ziyade Aristotelesçi bilimin geniş imkânları içinde sınırlı bir reform olduğunu belirtir. Asıl devrimi ise Copernicus'u ustaları addeden ve onun gözlemlerini daha radikal boyutlara taşıyan Kepler ve Galileo gerçekleştirecektir.
Modern bilimin temeline Kepler'in yerleştirilmesi, onun Tanrı tarafından konulmuş fiziki yasaların tüm evrende geçerliliğine inanmasından ileri gelir. Kepler'e göre Tanrı'nın dünyayı yaratırken koyduğu bu ilkeler, matematiksel ve geometrik yasalarla tamamen uyum içindedir. Bu uyum Aristoteles'ten beri süre gelen "canlı" evren tasavvurunu da köklü bir şekilde değiştirerek "mekanik" evren tasavvurunun oluşmasına sebep olmuştur. Güneşin gezegenler üzerindeki hareket ettirici özelliğine "anima motrix" yani "hareket ettirici ruh" demeyi terk ederek onu "vis motrix" yani "hareket ettirici kuvvet" olarak isimlendirmesi, metafizik alanı dışlayan mekanik tasavvurun basit ama güzel bir örneği olmakla birlikte XVII. yüzyıl biliminin izleyeceği pozitivist yolun da habercisi niteliğindedir. Kepler'in düşüncesinde evrenin, Aristotelesçi anlayışta olduğu gibi sınırlı ve sonlu olması, her şeye rağmen onu tam manasıyla Rönesans düşüncesinin sınırlarından çıkarıp modern düşüncenin içinde kılmaz. Modern düşünceye tam ve kesin manada geçişi ve Newton ile birlikte modern bilim çerçevesinin oluşturulmasını Galileo Galilei (1564-1642) temsil eder. Zira o, modern bilim anlayışında matematiksel akılcılığı ve niceliksel yaklaşımı kullanmış, bu sebeple Batı düşüncesinin rasyonel bir düşünce olduğunu açığa çıkartmış ve pozitivizmle olan bağlarını bir derece daha ileri götürmüştür.[148] Zincirin son halkasını tamamlayan ise Galileo tarafından kurulan yeryüzü mekaniğini gökyüzüne çıkarıp[148] doğa bilimlerinin ilk kapsamlı kuramsal çerçevesini kuran[148] İngiliz bilim adamı Isaac Newton (1643-1727) olmuştur. Bkz. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu,* çev. İsmail Hakkı Duru (Ankara: TÜBİTAK, 1998), 1; Ayrıca bkz. Edgar Zilsel, *The Social Origins of Modern Sciences*, (Boston: Springer Science and Business Media, 2003), 123; Aysun Gür, "Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümler," (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2007), 93, 106, 129-130; Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 120-121.

[149] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 218.

[150] John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Sciences* (New York: Palgrave, 2002), 12.

[151] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 126.

[152] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 350.

[153] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 569.

[154] Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 188.

yasalarla incelenebileceğini önermesi, mekanik evren anlayışının doğmasına ve olgulara dayalı bir bilim ve bilgi anlayışının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu yaklaşımın kaçınılmaz sonucu ise evrenin her yerde aynı kurallarla işleyen bir makine olarak algılanması ve evrene dair birtakım gerçeklerden bahseden dogmatik dinin, rasyonel bir din anlayışı ile ikame edilmesi olmuştur.[155] Böylelikle Tanrı'nın müdahil olmadığı bir dünya ortaya çıkmış, O'nun yerleştirdiği matematiksel aklın ve düzenin ahlaki/ilahi/vahye dayalı bir takım referanslara bakılmaksızın hakikate dair olanı bulmaya ve açıklamaya yeteceği anlayışı oluşmuştur. Newton ile kendi paradigması içinde kemâle eren bilimsel gelişmelerin sosyal bilimler açısından asıl etkisi ise Batı Avrupa'ya boydan boya yayılan, derin ve tarihi değişikliklerin temelindeki Rönesans ve Reform aşamalarından sonraki aşama[156] ve Modern Batı düşüncesinin felsefi tarafı[157] olan Aydınlanma düşüncesini doğurmasıdır. Hristiyanlığın Luther ve Calvin tarafından yapılan "içeriden" yorumunun yetersiz görülmesi üzerine, entelektüel bir reformla "dışarıdan" yorumlanması ve dönüştürülmesi[158] olarak Aydınlanma düşüncesi ile insana, siyasete, devlete ve dine olan bakış da köklü değişiklikler geçirmiştir.

İnsanı tahakküm altına aldığı düşünülen geleneksel bağlara karşı aklî bir olgunluk ve yetkinlik iddiasını taşıyan Aydınlanma, Avrupa'da XVII. yüzyılın ikinci yarısı ila XIX. yüzyılın ilk çeyreği arasını kapsayan dönemi ifade eder. Kant'ın *Sapere Aude!* (Aklını kullanma cesaretini göster!) parolasıyla özetlediği dönemin felsefesi, bir yandan geleneksel ergin olmama durumunu geride bırakmaya, bir yandan da insan aklına duyulan katıksız güven ve desteğini büyük ölçüde bilimden alan ilerleme düşüncesine gönderme yapar.[159] Artık "umma"nın yerini "planlama" almıştır.[160] Her çeşit aşkınlığı reddederek rasyonalist bilgi teorisinin mirası ile hareket eden Aydınlanma düşünürleri için mekanik ve teknik bazı araçlarla kazanılan gerçeklik, bilimsel türden bir kanıtlanmaya dayanmadığı sürece spekülatif bir karakterin ötesine gidemez.[161] Bu sebeple Aydınlanma, Tanrı dâhil hesaplanamaz ve ölçülemez olan her şeyin radikal bir doğacılık ile gerçeklik payını yitirdiği, deist-ateist, materyalist bir karakter arz eder.

---

[155] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 121.
[156] Mehran Kamrava, *The Modern Middle East* (London: University of California Press, 2005), 26.
[157] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 123.
[158] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 218.
[159] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 145.
[160] Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi Modernite'den Günümüze Kadar II*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012), 146.
[161] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 28.

Aydınlanma düşüncesinde insanlığın geleceğine dair sınırsız bir iyimserlik hâkimdir.[162] Hakikatin, klasik anlayışın aksine insanı aşkın değil, merkezinde insanın olduğu içkin bir mahiyeti vardır. Bu da "sırrına vakıf olunabilen" evrenin insan tarafından kontrol edilebileceği ve böylece yine insanın hizmetine sunulabileceği anlamına gelir. Rasyonel insan hem kendini hem de içinde yaşadığı toplumu geliştirip yetkinleştirebilme kapasitesine sahiptir. Aydınlanmanın toplumsal bir proje olarak ilerlemeci tarih anlayışıyla kol kola açığa çıktığı bu durum, insanın hem kendisini hem de içinde yaşadığı (ve hatta içinde yaşamadığı) toplumu daha mutlu etmenin imkânını da kendinde barındırır. Rönesans, Reform ve Aydınlanma çizgisinde resmi tamamlanan Modern politik düşünce, böylece, insanın merkeze alındığı, devlet ve toplumun birey lehine araç kılındığı, eşitliğin ve demokrasi düşüncesinin vurgulandığı, seküler, rasyonalist ve ilerlemeci anlamlar yüklenir. Tüm sosyo-politik "gelişmeler" [aydınlanmış/aydınlatılmış] birey lehinedir ve insanı varlık, bilgi ve değer üçgeninde bekleyen tek şey olsa olsa aklıyla kurmuş olacağı dünya cennetidir. Oysa XX. ve henüz başında da olsa XXI. asırların küresel hengâmesi "cennet" olarak anılmanın çok uzağındadır.

Siyaset, yukarıda belirtildiği gibi öncelikle ilişkisel, pratik ve insan topluluklarının yönetimine dair bir meseledir. Kendi doğasına yönelik bu üç özellik de belirli bir insan tasavvuru ile pratik manada anlam kazanır. Esasen bir zihniyetin çizgileri, yalnızca insanı konumlandırması üzerinden değil, belirli bir zaman ve mekân algısı içinde ele alınan insanın, kendisiyle, diğer insanlarla, tabiatla (eşya) ve Tanrı ile (metafizik) kurduğu ilişkilerin bütününde kendini gösterir.[163] Bu bütünlük Karakoç'un romantizm ile kurduğu dirsek temasını daha net ortaya çıkarır. Zira o da insanın kendiyle ve tabiatla kurduğu çarpık ilişkinin müsebbibini öncelikle modernitede arar. Modern siyasete yönelttiği eleştiriler modernitenin insan ve eşya anlayışını ele alış biçimi üzerinden ortaya çıkar. Bu minvalde önce insanın kendi türü ile olan ilişkilerinin çarpıklığını ve açmazlarını, daha sonra ise insanın eşya ile olan ilişkilerini tahlil eder. Tespiti nettir: Rönesans'tan bu yana tüm insanlık olarak sınır aşılmış ve aşılmaya da devam edilmektedir.[164]

---

[162] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 150.
[163] Aktaran Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-idraki Medeniyet Teorisine Mukaddime* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 51-67.
[164] Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 101; Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 17.

1.3.1. İnsanın Yeniden Düşüşü[165] ve Birey Eleştirisi

"Kendi varlığı meselesini daha çözememiş bir varlık olan"[166] insanoğlunun, kendi hikâyesini kaçıncı kez yazıp bozduğunun Karakoç da farkındadır.[167] Bu sebeple yazın hayatı boyunca yapmaya çalıştığı şey, yeni kavramlarla yeni bir hikâye yazmaktan ziyade resmedilen hikâyeyi, kavramları çağına uygun alegorilerle yakalayabilmek ve yakalatabilmektir.[168] Kullanılan metaforların, benzetmelerin kökleri geçmişte fakat yüzleri günümüz olaylarına dönüktür, amaçları ise geleceğe yönelik.[169] Ona göre insandan söz açıldığında mevzubahis evvela bir *düşüşün* hikâyesidir. Tüm anlamlarıyla "daha aşağı, daha alçak" bir yeri imleyen dünyaya "düşmüştür" insanoğlu. *Düşmek,* öncelikle ileri-geri ayrımında olduğu gibi ilerlemeci tarih anlayışı ve eşitlikçi yapısı ile aşkın varoluşsal hiyerarşiyi reddeden modern politik tahayyülün yatay düzleminden ziyade insanın, diğer yaratılmışların üzerindeki dikey kozmik konumunu hatırlatır. Cennetten düşmesine rağmen Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan, dünyada *meleklerin üstüne çıkmak* ya da *hayvanların aşağısına düşmek* ihtimalleri arasında salınır.

Düşmek gerek batıda, gerekse de bu topraklarda yaygın kullanılan uzamsal eğretilemelerdendir. Aşağı-yukarı, içeri-dışarı, uzak-yakın, ön-arka vb. terimlerde olduğu gibi belirli sosyo-politik durumlara, değişimlere gönderme yapar. Yukarı ya da öne hareketlenme veya yukarıda ya da önde bulunma insanların iyiye giden siyasal, toplumsal ve ahlaki ilişkilerini betimlerken, "düşenin dostu olmaz", "gözden/gönülden düşmek", "düş de gör" gibi söz öbeklerinden anlaşılacağı üzere *düşmek*, iktidar ya da statü kaybını ifade eder.[170] "Düşmez kalkmaz bir Allah" ayağı ve zemini kaygan insanın tek tesellisidir. Düşmenin bu olağanlığı içerisinde Karakoç da onu sadece krizi çağrıştıran menfi cephesiyle değil, bir "muhasebe ve kriz idrakine"[171] kapı açan, kritik etmeyi başlatan müspet cephesiyle birlikte karşılar. Her umutsuzluğun ancak umuda bir çağrı olması ile anlamlanması[172] gibi her düşüş de, karamsarlıktan ziyade yeniden hayat kazanmaya,

---

[165] İnsanın yeniden düşüşü, Bedri Gencer'in bir makalesinden mülhemdir. Bkz. Bedri Gencer, "İnsanın Cennetten İkinci Düşüşü," *Çilingir Düşünce ve Kültür Dergisi* 1, no. 2, (Kasım, 2015): 8-14.
[166] Sezai Karakoç, *İslam* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 16.
[167] Kendi satırlarıyla bu hikâyeye şuradan bakılabilir: Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 75-90.
[168] Karakoç, *Gündönümü*, 40.
[169] Karakoç, *Gündönümü*, 42.
[170] Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 25-26.
[171] Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 456; Dellaloğlu, *Zamanın İçinden*, 51.
[172] Sezai Karakoç, *Makamda*, 41.

doğruluşa, direnişe ve dirilişe açılan bir kapıdır.[173] "Şam çarşılarında Şems alındı Mevlana'dan, Kendisine Mesnevi verildi." diye yazar *Hızırla Kırk Saat'te* ve elbette "mezarlardan bile yükselen bir bahar vardır":

> Ah! Düşüşsüz insan! Benden övgü bekleme. Düşüşün tadını almayan insan! Senin, yücelerin serinliğinden, arılığından ne haberin vardır? Ruh gecesinin yedi katlı karanlığına batmamış yürek! Sana ışıklar ve aydınlıklar ne der? Ey zindanda bir gece geçirmemiş dost, güneşe doğru çılgın koşuyu yapacak olabilir misin? Ey yükseklerden büyük seslerle düşen su, bu yalçın kayalara bir şelâle borçlu olduğunu biliyor musun?
>
> […] Cennette hiçbir sarsıntıya uğramadan yaşayacak olan insanoğlu mu, yoksa ayağı kayarak yeryüzüne düşen ve orda ab-ı hayatı ararcasına karanlıklar arasında geçen, dünya çilesini çektikten sonra Tanrı'ya özlem duyan insan mı? Seçilmiş olan hangisidir? Şanlı olan hangisidir?[174]

Sosyolojik düşünmenin en önemli sorunsallarından olan[175] *özne*nin tarihsel yönelimi "Tanrı'dan insana, bağımlılıktan bağımsızlığa, uhrevîlikten dünyeviliğe, aşkınlıktan içkinliğe, mit ve inançtan akıl ve olguya, tümellerden tikellere, tabiatüstü güçler tarafından belirlenen statik bir evrenden tabiî olarak belirlenen gelişen kozmosa ve nihayet "düşmüş" insanlıktan ilerleyen insanlığa doğru"[176] seyreder. Batılı öznenin kendi tarihsel dinamikleri içinde başlayan[177] bu süreç söz konusu olduğunda Karakoç'un tabiriyle "dirilmesiz ölüme" dönüşmek üzere olan bir düşüş söz konusudur. İnsanın cennetten ilk düşüşü varoluşsal/Tanrı ile olan bağlarını kuvvetlendirerek insanı olgunlaştırmasına rağmen, "İnsanın yeniden düşüşü" olarak görülen Rönesans sonrası süreç ontik bir krizin habercisidir. Karakoç'a göre âdemoğlunun yaşadığı tüm krizler gibi bu krizin de temelinde Tanrı[178] ile bağlarının kopması yatmaktadır. Sorusu nettir:

---

[173] Sezai Karakoç, *Yitik Cennet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 10-11.
[174] Karakoç, *Yitik Cennet,* 10. Şiirler için bkz. Karakoç, *Gün Doğmadan,* 231, 434.
[175] Öğün, *Politika ve Kültür,* 255.
[176] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi Modernite'den Günümüze Kadar II,* 142.
[177] Giddens, modernliğin Batı'ya özgüllüğü sorusuna verilecek cevabın lafı gevelemeden "evet" olması gerektiğini söyler. Giddens, *Modernliğin Sonuçları,* 152.
[178] Genel manada vahyin bildirdiği Rab (İslam dini özelinde Allah) ile felsefenin konusu olan Tanrı arasındaki fark elbette bu çalışmanın konusu değildir fakat anlamı kolaylaştırabilmek adına bir küçük dipnot açmak faydalı olabilir. Öncelikle şunu belirtmek lazım: Karakoç Tanrı ile Allah'ın aynı şeyler demek olduğunu, aralarında sadece linguistik bir farktan bahsedilebileceğini belirtiyor. Bu sebeple her iki terimi de birbirinin yerine, aynı manada kullanıyor. Biz de onun fikirlerinden bahsederken kendisi nasıl kullanmışsa terimi o haliyle aktarmaya gayret ettik. Bununla birlikte Dücane Cündioğlu'nun bu konudaki uyarısını yerinde gördüğümüz için özetle de olsa aktarma ihtiyacı hissediyoruz. Cündioğlu'na göre felsefenin Tanrısı ile vahyin Tanrı'sı bir değildir. Bir teolojik ide olarak felsefenin Tanrı'sı aklın en üst ilkesi, yapabileceği en büyük soyutlamalardan biridir. Bu sebeple varlıkla yokluk arasındadır. Konuşmaz, zira konuşabilmesi için Peygamber varlığının kabulü gerekir ki Yunan düşüncesinde peygamberlik kurumu yoktur. Oysa Cenab-ı Hakk bir öznelliğin ifadesidir. İnanç kabullerinin konusudur. O hep vardır, burada olandır. Varlığı ispattan ziyade tebliğ edilebilir.

"Allah'ı kaybetmiş insan, neyi aramaktadır? Allah'ı aramayan insan, neyi bulacaktır?"[179] "Bülbülsüzlük baykuşa gebedir"[180] uyarısını yaparken modernitenin Tanrı'nın ölümü karşısındaki travmatik, hakaretamiz, mustarip ya da müjdeleyici deneyimlemelerinden[181] daha çok ilkinin altını çizer. Tanrı'nın ölümü[182] çoktan ilan edilmiştir ve zaman, daha sivil[183], "rasyonel" ve seküler "yüce varlıklar" zamanıdır ki bunların en güçlü adayı bizzat insanın kendisidir.[184] Travma tam olarak burada başlar.

Karakoç; kritik, kriter ve kriz üçgenini[185] farklı zamanlarda, farklı yazılarında, uzun ve derin tahlillerle ele alır. Hatta sosyo-politik tüm kritiği, gerçek kriter(ler)ini kaybetmiş, bu sebeple de krizin merkezinde yer alan *insan* üzerine yoğunlaşmıştır dense abartılmış olmaz. Onun için öncelikli olan ne salt manasıyla devlet, ne toplum, ne ideolojiler, ne de bir başka soyutlamadır. Onun kritiğinin merkezinde "bir kişiyi dirilten, bütün insanlığı diriltmiştir" düsturundan hareketle[186] yalın insan yer alır. Devlet, toplum vb. kavramlar ancak insanın varoluş gayesine/hakikate uygun hareket ettikleri müddetçe değer kazanır. Kriz ise insanın Allah ile, yani hakikatle, yani varoluş gayesiyle[187] bağlarının kopmasından doğar. Zira insan ancak kendini hakikate adadığı, ruhunu açtığı müddetçe insandır.[188] Modern politik düşüncenin öncelikle hümanist olduğu,[189] Rönesans'tan beri

[179] Sezai Karakoç, *Kıyamet Aşısı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 41.
[180] Karakoç, *Yitik Cennet*, 103.
[181] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 238.
[182] Gerek Karakoç'un kastı, asli anlamı ve varlığıyla Kadiri Mutlak olan Allah, gerekse de mezkûr sahte seküler vekilleri kastedilsin, İslamî/dinî bir inceleme Allah; seküler/sosyolojik bir inceleme ise modern ilahilik formları hakkında tek bir doğrunun altını çizer: Tanrı ortadan yok olmuş ve insanın varlığı devam ettiği sürece yok olabilecek değildir. Dinî açıdan ispatı bir ilim dalı olarak *Kelam*'ın konusudur ki tezimizin kapsamı dışındadır. Sosyolojik olaraksa Eagleton'ın tespitleri kâfidir. Tek bir cümlesi ile meramını aktaralım: "Akıl, sanat, kültür *Geist*, imgelem, millet, insanlık, devlet, Halk, toplum, ahlak ya da bir başka sahte vekil Tanrı'nın boşluğunu doldurduğu müddetçe Yüce Varlık tam olarak ölmüş sayılamaz." Ayrıntılı bilgi için bkz. Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*.
[183] Başlı başına "sivil din" kavramsallaştırması Tanrı'nın modern dönemdeki vekâletinin ne derece derinden işle(til)diğinin göstergelerinden yalnızca biridir. Bkz. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014).
[184] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 198.
[185] Dellaloğlu, Yunanca kökenli bu üç kelimenin Batı'nın en önemli kavramları olduğunu ve "kendini daha üst düzeyde yeniden inşa edebilme"nin ancak bu "eleme" döngüsünün sağlıklı bir şekilde işlemesine bağlı olduğunu belirtiyor. Kritik, eleme işlemini, kriter eleği, kriz ise eleyememe durumunu ifade ediyor. Besim F. Dellaloğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar Modernleşmenin Zihniyet Dünyası Bir Tanpınar Fetişizmi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 113.
[186] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 60.
[187] Karakoç, *Gündönümü*, 19.
[188] Karakoç *Gündönümü*, 38.
[189] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, 153, 170.

bizzat insan merkezli tartışıldığı hatırlanırsa[190] modern zamanlardaki bu çabanın oldukça yerinde olduğu görülür.

Her ne kadar zihinsel ve sosyal bir hareket olarak hümanizm özellikle Rönesans'tan itibaren tartışıla gelse de, insanı varlığın efendisi olarak ele almasının[191] tarihi görece daha yenidir. Descartes sonrası modern felsefî hümanizmledir ki düşünen özne olarak insan hiçbir teolojik tasdike ihtiyaç duymadan evrenin merkezine yerleşmiş ve dünyayı anlamaya yönelik her türlü teşebbüsün yegâne referans noktası haline gelmiştir.[192] "Başvekilin" Tanrı'yı tahtından ederek elde ettiği yeni konumu Karakoç'a göre ise ancak sahte bir [h]ümanizma meydana getirir. Karakoç bir terim olarak *hümanizma*yı kullanmaktan çekinmez. "Yeni insancılık", "ilahî insancılık" ya da "İslam insancılığı" olarak da adlandırdığı "gerçek hümanizma"[193] söz konusu olduğunda Şeyh Galib'in izindeki kalemi insanın zübde-i âlem olmasının altını, modern-felsefî anlamınınsa üstünü çizer.[194] İnsana dair tanımları, konumlandırmaları ve ön kabulleri Batı düşüncesinden kendi tabiriyle "ak ve kara" kadar ayrıdır. Ona göre mutlak hümanizmayı yalnızca Kur'an-ı Kerim getirir.[195] Hümanizma bir *insan-ı kâmil* olma meselesidir ve ancak Tanrı sevgisinden beslendikçe anlam kazanır. Sevgi, İbni Arabi'de olduğu gibi[196] Karakoç'ta da varoluşun aslıdır. İnsanı sevmek, ona değer vermek, onu yüceltmek yalnızca Tanrı sevgisi ile gerçek manasına kavuşur. İnsanlığın evrendeki varlığından Tanrı olmaksızın ancak bir keşmekeş çıkar. Kulun takvalı oldukça Allah'a yaklaşacağı ve en sonunda O'nun sevgisini kazanarak gözünü, kulağını, kalbini ve tüm azalarını O'nun devralacağı ilahî müjdesini[197] mefhumu muhalifi ile düşünür: Kul Allah'tan uzaklaştıkça kalbiyle düşünemez, gözleriyle göremez, kulaklarıyla duyamaz ve kendisine ancak "bel hum edal"

---

[190] Elbette hümanizma üzerinden giden bu tartışmanın mahiyetinin Rönesans'tan beri aynı olduğu söylenemez. Kabaca Rönesans hümanizmi ile modern seküler hümanizm arasındaki fark, ilkinin bireyin kurtuluşuna odaklanarak Orta Çağ'ın mistik ve estetik tecrübesinden faydalanmasına rağmen ikincisinin insan aklını ve bilimi yegâne referans noktası alarak bahsi geçen mistik ve estetik tecrübeyi geride bırakma konusundaki ısrarına tekabül eder. Bkz. Küçükalp-Cevizci *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 154.

[191] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 153-154. Cevizci, "Hümanizm," *Felsefe Sözlüğü*, 864.

[192] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, 154-155.

[193] Karakoç, *Gün Saati*, 136. Seküler hümanizmin karşısına Tanrımerkezli bir hümanizm koyma gayreti Batı düşüncesi içinde de görülebilir. Katolik düşünce merkezinde, Jacques Maritain'in *Integral Humanism* adlı eseri dönemi (1936) ve dili (Fransızca) itibariyle Karakoç'un entelektüel dünyasına yakın görünüyor. Fakat onun doğrudan Maritain'den ilham aldığına dair bir bulguya rastlamadık.

[194] Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 215.

[195] Karakoç, *İslam*, 38.

[196] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 317.

[197] Buharî, "Rikak," 38.

çukurunda yer bulur. Modern insanın bu seviyesi ise Tanrı'dan ziyade öncelikle kendi cenaze törenine gebedir.[198]

Karakoç'a göre her çağın baskın bir duygusu vardır. Biraz kabartarak tasvir ettiğinin bilinciyle kimi zaman *korku,* kimi zaman *hayranlık* hâkimdir farklı medeniyetlere. Yunan medeniyetinin duygu demetinde baskın olan *serüven duygusu*, Roma'da ise *hâkim olma duygusu*dur. Rönesans ile başlayan süreçteki yeni Batı duygusu da bu iki medeniyetin mezcedilmiş bir uzantısıdır. Bir yandan Roma'nın dünya hükümranlığı arzusunu evrene, tabiata, insana ve eşyaya da hâkim kılma isteği filizlenir. Bir yandan da Antik Yunan'ın serüven duygusunun icat ve keşfe dönüşmüş şekli boy gösterir. Karakoç bu yeni Greko-Romen haletiruhiyeye icat, keşif, serüven ve hâkim olma duygularının bileşimi olan *etkileme duygusu* der.[199] Batılı öznenin içine doğduğu ve *ötekilere* altın tabakta sunduğu zamane ruhu, öncelikle bu duygudan beslenir.

Karakoç, bir "tehlike medeniyeti"[200] olarak gördüğü Batının[201] ürettiği insan'lardan söz eder: Marks insanı, Froyt insanı, Adler insanı, homoekonomikus, ekzistansiyalist ve Ogüst Kont tipi.[202] İnsan ahlakı yerine yılanların, akreplerin, tilkilerin ve domuzların halleriyle ahlaklanan[203] Batı dünyasının ürettiği insan tipleri bazen bunlardan biridir,

---

[198] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 206.

[199] Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 59-64.

[200] Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014), 62.

[201] Batı ileride detaylandırılacağı üzere Karakoç'ta öncelikle bir medeniyeti temsil eder. Batı adına ötekileştirdiği ya da Doğu adına kısmen sahiplendiği kavramlar ile bir coğrafyadan ziyade iki ayrı medeniyeti kasteder. Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 46.

[202] Daha çok Rusya'da rastlanılan *Marks insanı* inançsız ve ruhsuzdur. Tanrısı madde, kilisesi parti ve dünya hakkındaki bilgisi laboratuvarda imal ve kendisine klişeler halinde telkin edilmiştir. *Froyt insanı*na daha çok İtalya, Fransa ve İspanya'da rastlanır. Merkezinde kadınların olduğu, her şeyin kadınlara doğru olduğu dünyadaki en önemli şey de cinsiyettir. Ana yurdu Almanya olan *Adler insanı* için en önemli şey başarıdır. Fakat bu başarı daima çevresine tahakküm etme, zulmetme isteğini de beraberinde getirir. Karakoç Almanların zengin olduktan sonra faşizme ve dünya hâkimiyetine yönelmelerini bu tiple açıklar. Bir Anglosakson adamı olan *homoekonomikus*ta ise her şeyin ölçüsü paradır. Haftanın altı günü para kazanır ve yedinci günü günah çıkartır, o da ancak gelecek haftadaki sınırsız, dizginsiz para kazanma için gerekli ruhu hazırlamaya yarar. Kiliseye birkaç kuruş bağışta bulunmak, ondaki günah duygusu diye atalarından kalma vicdan kırıntısını ve acı çekme ihtimalini bertaraf etmeye yeter. Kendi felsefesiyle bile bağları zayıf olan *ekzistansiyalist tip* tüm bu modern ve klasik tiplerin inkârı ve alayından beslenir. Çağın yaşadığı bunalımı en keskin bir şekilde gözler önüne seren bu tiptir fakat dine kapalı oluşları başarısızlıklarını da beraberinde getirmiştir. Son olaraksa bizdeki aydın tipi dediği, hepsinin çıplak hali olan *Ogüst Kont tipi* gelir, hepsinin altında yatan pozitivist ruh. Bkz. Karakoç, *Dirilişin Çevresinde,* 73-76; Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 119.

[203] Karakoç, *Gündönümü,* 64. İsmi zikredilen hayvanlardan her birinin kadim hikâye anlatımında bir yeri vardır. Örneğin Mesnevi'de yılan ihaneti ve sinsiliği, mitolojide ve astrolojide de kendine genişçe yer bulan akrep düşmanlık ve kini, tilki yalancılık ve kurnazlığı, domuz da maddi ve manevi yönden pisliği temsil eder. La Fontaine de fabllarında aynı hayvanları benzer nitelemelerle kullanmıştır. Birbirinden oldukça farklı zaman ve uzamlara ait bu iki metnin benzerliği kadim dünyanın tek çatılı hikemî anlayışına da küçük bir örnektir. İlave bilgi için bkz. İsmail Hakkı Nur, "Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları),"

bazen de birkaçının ya da hepsinin birleşiminden meydana gelir. "Gerçek ve üstün insan"[204] olan Müslüman dışındaki tüm bu figürler Karakoç'a göre ancak birer felaket sebebidir. Kültüründen gelen etkileme duygusu temeli ile modern insan; diğer insanlar, tabiat ve hatta Tanrı üzerinde tahakküm ilişkileri oluşturur. Tahakküm, ifrat ya da tefrit uçlarında, bilinçsiz bir zapt etme ya da zapt olma haline rabıtalıdır. Farklı ontolojik seviyelerin bu ters yüz edilmiş *bağlanış*ları[205] Karakoç'a göre çağı sürükleyen kavramlardan olan özgürlük ile ilintilidir. Özgürlüğün olmadığı yerde bağlanıştan söz edilemeyeceği gibi, gerçek ve sağlıklı bir bağlanışın yokluğu da özgürlüğü ortadan kaldırır. Bu noktada bağlanış ve özgürlük birbirlerinin sağlık şartıdır.[206] Ona göre bilinçsiz bir bağlanışın girizgâhı olan modern özgürlük söylemi Allah'a kulluğu reddeden insanı ancak kendisine ve eşyaya köle etmiştir.[207] Bu sarmal, insanı yeniden ve eskisinden daha acımasızca köle-efendi ilişkisine düşürür. "özgürlüğü ilk kapanlar, başkalarını ona hasret bıraktılar" der. Giderek bir kişinin özgürlüğü başkasının köleliğine, burjuvanın özgürlüğü proletaryanın mahrumluğuna, Avrupa'nın özgürlüğü Asya ve Afrika'nın tutsaklığına bağlanmıştır. Böylece eski kölelik hamuru öz değiştirerek zamane özgürlük pastasına dönüşür.[208]

Karakoç, Weber'in iki boyutlu Modernite eleştirisi ile aynı kapıyı aralar: anlam kaybı ve özgürlük kaybı.[209] Ona göre dünyanın büyüsün bozulmasıyla kutsaldan "kurtulan"

Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURKSOSBİLDER) 2, no. 1 (2017): 29-47; Yıldız Yenen Avcı, "La Fontaıne'in Fabllarında Alegorik Ögeler Ve Bunların Temsil Ettiği Değerler," *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7, no. 2 (Haziran, 2012): 39-53. Karakoç geleneksel dünyada bu anlatımın farkındadır. Bkz. Karakoç, *Sûr*, 105.

[204] Karakoç burada "üstün insan"ı "kara deha" dediği Nietzsche'nin *übermensch* kavramsallaştırmasına gönderme yaparak kullanıyor. Nietzsche'nin Tanrı tanımaz, gelenekten ve her türlü ahlaki bağdan kurtulmuş *üstinsan*ının aksine Karakoç'un kastettiği en genel manada Müslümanlar, daha dar manasıyla da "veliler ve onların yolarından gidenler", kendi tabiriyle "diriliş insanları"dır. Elbette ona göre bu üstünlük öncelikle iman/akide, ikincil dairede amel/mücadele/mücahede kaynaklıdır. Aklı, vahye bağlanmıştır. Nietzche'nin üstinsanı, gelecek olan üstün insanın yıkıcı yanıdır, Karakoç, onun yapıcı yanını çizecek olanın İslam olduğunu belirtir. Bkz. Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, 85; Sezai Karakoç, *Farklar Günlük Yazılar I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014), 47.

[205] Karakoç, bağlanış kavramını kalıcı davranışların iç rengini veren ruh hali olarak ele alır. Tarihin hareket dinamiğini bağlanış dediği ruh hali yönetir ve yönlendirir. Kendi tabiriyle "bağlanışlar, tarihi yorumlayan ve yapan sürekli neşeler, umutlar, hüzünler ve kederlerdir". Seküler ya da dini inanca açılan bir köprü olarak bağlanışları, temel politik aidiyetin ve kimlik oluşumunun yapı taşları olarak kabul eder. Bu noktada bağlanış, bir yandan kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirebilmesi açısından pozitif özgürlükle, diğer yandan da başkalarının dışsallığına engel olarak negatif özgürlükle ilişkilidir. Bkz. Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 113-114, 121.

[206] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 113-124.

[207] Sezai Karakoç, *Samanyolunda Ziyafet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 98.

[208] Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 16.

[209] Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, 162.

insanın seküler ilahlara bağlanışı "içinden çıkılmaz bir başka tutsaklığın tuzağına düşmekle sonuçlanan zavallıca bir girişimdir."[210] Yüzünü Allah'a dönmedikçe demir kafeste tutsaklık insanın modern yazgısıdır. Ne toplum sözleşmesi, ne Mill'in "zarar ilkesi", ne Hegel'in devlet anlayışı ve ne de Marksist sosyo-ekonomik çözümlemeler[211] özgürlüğün bu yazgısını değiştiremez. Örneğin Hegel gibi Marks da özgürlüğü ilerlemenin ölçütü olarak ele alır. Bir farkla ki Hegel, özgürlüğün tam manasıyla hayata geçtiği "ileri" aşamaya devlet derken Marks komünist toplum der. Marksist diyalektiğin (diyalektik materyalizm) çerçevesinde tarihsel-toplumsal bir varlık olarak insan, yalnızca tarihin nihai evresi olan komünist toplumda kendini gerçekleştirerek özgür olabilir.[212]

Karakoç, tıpkı hümanizm kavramında olduğu gibi ilerlemeyi de yazılarında kullanmaktan çekinmez. Fiziğin ve kimyanın değişiminden tekniğe bağlanan ya da toplumların zaman içerisinde her seferinde bir öncekinden daha gelişmiş/iyi/ileri olduğunu savunan modern ilerlemecilik düşüncesini peşinen reddeder. Ona göre bir tertibi bozarak eşyaya bir başka tertip vermek, tek başına bir ilerleyiş değildir. Bu noktada modern medeniyetteki teknik gelişmelere rağmen insani yönde hiçbir ilerleme kaydedilmediğini vurgulayan[213] romantiklerle aynı fikirdedir. İlerleyiş öncelikle özde bir değişiklikle başlar. Önce zihni ve ruhi, sonrasında ise fiziki alanda görülür.[214] Diğer bir ifade ile Karakoç için ilerleme asli manada dinde derinleşme, arızi manada bilimsel gelişmelerdir. İlki olmazsa ikincisi anlamsızdır. Bu sebeple halkıyla çöle dalmış Hz. Musa, büyük şehirlerde oturan Firavun'dan daha çok *ilerlemektedir* ona göre. Ebedi bir idealin uğruna mağarada uykuya dalanlar, mermer sütunlar arasında dolaşan Romalılardan daha *ileridedir* ve uykularında *ilerlemektedirler*. Hira mağarasında ürperen Peygamber, Şam kervanlarının ipeğe gömülü parıltısı içinde ilerleyen Kureyş eşrafından çok *ileridedir*. "Kur'an en ilerde olandır. Kim ki onunla beraberdir, o da ilerdedir. Kim ki ona karşıdır, geridedir."[215] Modern ilerlemenin teknik kuvvete, dolayısıyla güce bitişik karakteri üzerinden Karakoç kuvvetin asıl sahibini görmeye çağırır. Yoksa gücü kendinden bilmek gururu, gurur da şu veya bu derecede Allah'a ortak koşmayı getirir. Bir varlık iddiası olduğu için yoklukla

[210] Sezai Karakoç, *Portreler Hikâyeler II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 49; Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 21-22.
[211] Cevizci, "Özgürlük," *Felsefe Sözlüğü*, 1305-1307.
[212] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, 136-138.
[213] Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 16.
[214] Karakoç, *Sütun*, 624.
[215] Karakoç, *Sütun*, 145.

cezalandırılacaktır gurur.[216] Zira "haddini aşan zıddına düşer." O, ilerlemeyi modern teknik anlamından ziyade "kalpteki inancı gerçek hale getirme, canlandırma, din düşüncesini diriltme" olarak tanımlar. Bu bağlamda "Müslüman sürekli bir ilerlemenin adayıdır. Dinde sürekli bir ilerleyiş vardır." "İki günü birbirine eşit olan insan ziyandadır" hadis-i şerifini, dünyevi bir çalışma/teknik gelişme manasında değil, dinde güçlenme/incelme/derinleşme manası ile düşünür. Dindeki ilerlemeye en açık örnek Miraç ve her müminin kendi miraç tecrübesini üzerinden kurarak ilerleyişini sağladığı namazdır.[217] Açıktır ki Karakoç, artık topluma mâl olmuş ilerleme kavramını yeniden ele alıyor ve yeni bir anlam haritasına işaret ediyor. Bu bağlamda Son Peygamber ile bağlantısı kurulamayan hiçbir olay *ilerleyiş* değildir. Onun *ilerisi* aslî manada dinde derinleşme paralelinde Allah'a daha yakın olmak demektir. Bu noktada İslamcılık içerisinde benzer kavramsal çıkışların, eklemlemelerin ya da yeniden anlamlandırmaların yalnızca Karakoç'a has bir durum olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Abdurrahman Arslan, modern zamanlarda "insan"ın yanlış tanımlandığını, "toplum"un yanlış kurulduğunu, "dünya"nın yanlış yorumlandığını belirtir.[218] Topçu'nun *İslam/Anadolu Sosyalizm*'i, N. Fazıl'ın *İdeolocya*'sı, Özel'in *Komünizm*, *Türklük* konularındaki kavramsal çıkışları hep bu minvalde itirazlardır.

Sezai Bey, özgürlüğü de hümanizm ve ilerleme kavramında yaptığı gibi tekrardan tanımlar.

> Özgürlük eşitlik, sosyal dayanışma, tabakalamak, meslek-insan ilişkisi, tabiata bakış, tarihin toplum idealindeki yeri, idare biçimleri, bütün bu kavramların hepsi, hepsi yeniden tanımlanmaya yeni içerik ve kimlik kazanmaya muhtaçtır. Diğer insanlara ve hatta eşyaya, daha da ileri giderek kendi nefsine karşı özgür olmayı Tanrı'dan güç almak suretiyle başarma yolunu seçmeyen insan için, gelecekte başka bir umut ışığı yoktur.[219]

Ona göre insanı ancak Allah özgür kılar. "Elest bezmi"nde benimsenmiş bir varoluş sözüdür özgürlük.[220] Bu yüzden tanrısızlık özgür olmak bir yana, insanı var bile kılamaz. Işıksız bir lamba gibidir Tanrı'sız ruh ve ışıksız lamba tamamen işlevsizdir. Oysa

[216] Karakoç, *Sütun*, 624.
[217] Karakoç, *Sütun*, 381-383.
[218] Abdurrahman Arslan, *Yeni Bir Anlam Arayışı Yorumlanmış Bir Dünyada Müslümanca Düşünmenin İmkânı* (İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2013).
[219] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 124.
[220] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 66.

özgürlük işlevde kendini gösterir.[221] Bu sebeple insanın her hareketinde ruhunun muhtaç olduğu enerji özü dediği özgürlük, hem metafizik planda, hem de toplum halinde yaşamanın ön şartıdır.[222] "İçimizdeki şahsiyet duygusunun tabii olarak gelişiminin yemişidir".[223] Kısaca ve İ. Özel'ce söylemek gerekirse, Karakoç'a göre de "öz"ün "gür" olmasıyla ilintilidir özgürlük. Bu yüzdendir ki mutlak özgür ve mutlak güç sahibi olan Allah'a doğru yol almak gerçek özgürlükten bir parça tadabilmek demektir. İnkârı tutsaklık, inancı özgürlük olarak tanımlayan[224] Karakoç için ruhun özgürlüğü manasına gelen gerçek özgürlük ancak Tanrı sevgisi ile gerçekleşir, yani Tanrı'dan başka her şeyin gönülden çıkarılışı ile ve O'nun rızası için insanlara ve tüm yaratıklara hizmet etmenin ağır sorumluluğunu omuzlamakla.[225] Özgürlük, Tanrı'ya karşı bir sorumluluktur, sorumluluk da özgürlük.[226] Allah sevgisini insan olmanın temeline yerleştiren Karakoç, böylece insanın özgürlüğü meselesini de bu sevginin kalitesine bağlamıştır.

Özgürleşme sürecinin bir kaldıracı olarak[227] *eşitlik* de tıpkı özgürlük gibi modern insanın bir diğer kalın çizgisidir. Kadim dünya karşısında kıyam eden modern özne sağ ayağını daha çok özgürlük talebine yaslamışken sol ayağı ile eşitlikten destek alır.[228] İnsan doğası telakkileri birbirinden oldukça farklı da olsa Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel ve Rawls gibi birçok ismin devlet ve sivil toplum üzerine oluşturdukları politik felsefelerinin temelinde yer alan[229] "doğa durumu" düşüncesi esasında tam bir özgürlük ve eşitlik halini ifade eder.[230] Doğa durumu ütopyası ile modern devlet/toplum gerçekliğinin inşası arasında gezinen düşünürlerin büyük bir bölümü özgürlükle eşitliği birlikte merkeze almıştır. Bununla beraber eşitlik tartışmalarının felsefi nesebi en az Aristo'ya kadar götürülebilir.[231] İlkçağ Yunan felsefesi, akıl yürüten bir varlık olarak insanı hayvan

---

[221] Karakoç, *Yitik Cennet*, 125.
[222] Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III Doğum Işığı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 86.
[223] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 101.
[224] Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 8; Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 28-29; Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 21-22.
[225] Karakoç, *Portreler Hikâyeler II,* 49.
[226] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 148.
[227] Gökhan Atılgan, E. Atilla Aytekin, *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 337. Karakoç da bu fikirdedir. Bkz. Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 58.
[228] Oliver Leaman, "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ne kadar makul bir politik slogandır?," içinde *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik,* ed. İsmail Serin (Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim 2010 Uludağ Üniversitesi Bursa Türkiye), 32.
[229] Cevizci, "Doğa Hâli," *Felsefe Sözlüğü*, 520-523.
[230] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 455.
[231] Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought* (London: Macmillan Press, 1986), 151.

karşısında tek bir kategori olarak ele alırken, Ortaçağ'ın hiyerarşik düşünce yapısı, Tanrı karşısında bir ve eşit olan insanların kendi içindeki eşitsizliğini yine Tanrı ile olan bağlarının kuvveti üzerinden meşrulaştırır.[232] Buna göre insan olmaklığı açısından eşit olanlar, kendi seçimlerinin sonucu teosentrizmin iki temel kategorisine ayrılır: inananlar ve inanmayanlar. Modern toplumlarınsa eşitlik tartışmalarındaki ayırıcı özelliği eşitsizliği bir veri olarak kabul etmemesinden ileri gelir.[233] Bu sebeple geleneksel dünyanın *kadın-erkek, hür-köle, inananlar-inanmayanlar* gibi *a priori* kabul ettiği eşitsizlikler, modern toplumsal tesviyenin hedef triosudur.

Modern siyaset felsefesi tartışmaları, özgürlük söz konusu olduğunda pozitif ve negatif özgürlük gibi bünyesinde çoklu kuramlar barındırdığı gibi eşitlik konusunda da fırsat eşitliği, cinsiyet eşitliği ya da özsel, sonuçsal, hukuki, siyasi, ekonomik (şartlarda) eşitlik gibi farklı alt başlıklara ayrılır.[234] Kabaca XVI. yüzyıl Reform hareketinin Tanrı karşısında *özsel eşitliği*[235] vurgulamasıyla başlayan eski statü eşitsizliklerinin giderilmesi talebi, yerini Aydınlanma sonrası XVIII. ve XIX. yüzyılda Batının demokrasi geleneğindeki en yaygın eşitlik savı olan *fırsat eşitliği*ne bırakmıştır. Fırsat eşitliği –ve yakından alakalı olan *şartlarda eşitlik* düşüncesi- yurttaşların aynı noktadan ve abartısız engellerle yaşamlarının sağlanmasını zorunlu gördüğü için hukuki, siyasi ve ekonomik eşitlik taleplerini de beraberinde getirir. XX. yüzyılda ise kadınlar, çocuklar ve etnik azınlıklar gibi avantajsız gruplar lehine ayrıcalıkları gündeme getiren *sonuçsal eşitlik* talepleri hâkimdir. Fırsat eşitliği yasamayı, piyasayı ve siyasal araçları başlangıçtaki eşitsizlik koşullarının giderilmesi için kullanırken sonuçsal eşitlik, aynı araçlarla başlangıç eşitsizliklerini toplumsal eşitliğe dönüştürmeyi hedefler. Bu minvalde sonuçsal eşitliğin hem teorik hem de özellikle Sosyalist politika programları aracılığı ile ortaya konulan pratiği, eşitlik tartışmalarının en radikal boyutunu oluşturur.[236]

---

[232] Cevizci, "Eşitlik," *Felsefe Sözlüğü*, 643.
[233] Bryan Turner, *Eşitlik* (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 18.
[234] Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, 152; Turner, *Eşitlik,* 35.
[235] Özsel eşitlik fikrinin Tanrı önünde insanların eşit olduğu savına dayanan, yalnızca Ortaçağ'a ait bir fikir olmadığının altını çizmek gerekir. Örneğin, modern dönemde hümanist Marksist gelenek bütün insanların bilme yetisine sahip, bilinçli özneler olduklarını, dolayısıyla insanın özü gereği kendi kendini biçimlendiren, evrensel ölçekte özgür bir varlık olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüştür. Turner, insan türüne ait ortak herhangi bir nitelik belirlemenin Modern toplumsal düşüncede sorunlu bir iş olmasına rağmen, R. H. Tawney gibi yazarların, toplumsal eşitlik vaatlerine dinsel bir temel kazandırmak için sosyalizm ile Hıristiyanlığı birleştirme gayretinden bahseder. Buna rağmen modern eşitlikçilikte varlıksal eşitlik savlarına nadir rastlandığı unutulmamalıdır. Bkz. Turner, *Eşitlik,* 36.
[236] Turner, *Eşitlik*, 36-38.

Sloganlaşmış her bir terim, toplumsal etkileşimi, iletişimi ve dolayısıyla iktidar ilişkilerini değiştirmeye talip olması sebebiyle politik düşüncenin nesnesi olma yoluna öncelikle girmiş demektir. Elbette konu Amerikan, Fransız ve Rus Devrimleri gibi büyük tarihi olayların merkezinde yer alan eşitlik gibi bir söylem olduğunda politik tartışmalar daha fazlası ile muhataptır zira modern dönemde eşitlik, bir yandan farklı toplumsal sınıfların hak arayışının, bir yandan da bireylerin politikaya aktif katılımının bayraktarlığını yapar. Bu yönüyle eşitlik, iki kutuplu dünyanın her iki tarafında da göz doldurur. Hem sol devrim hareketlerinin, hem de sağ liberal demokrasinin hedef ütopyaları "daha eşitlikçi" bir dünyaya açılır. Bu eşitlikçi dünyaların kapılarına "ilerlerken" karşılaşılan eşitsizlikler Batı gözünde arızî bir durumdur. Son iki yüzyılın bütün bir işgal tarihi bir tarafa, yalnızca "Suriye Krizi" dahi bu "geçici" eşitsizliğin vahim bir örneğidir. Karakoç'a göre ise tüm bu eşitsizlikler insanlığın aslî bir meselesidir. Ona göre Kızılderili'yi, doğuluları, Asyalıları, Afrikalıları ve zencileri insan olarak görmeyen Batı'nın hümanizma anlayışına paralel olarak eşitlik anlayışı da tek taraflıdır".[237] Tarihi determinizm, "burjuva filozofları" eliyle özgürlük ve sınırsız ilerlemecilik anlayışı ile yorumlanırken "proletarya filozofları" tarafından "herkese eşitlik" sloganı ile meşrulaştırılır. Herkese eşitlik vaadi, belli bir sınıfın kendi aralarındaki eşitliği sağlaması bir tarafa, başkalarını var olma haklarından bile yoksun bırakan bir ilkedir.[238] Karakoç'a göre olması gereken eşitlik anlayışı, bir marj dâhilinde düşünülmelidir. Örneğin "İslam sitesi" dediği devletin kontrolündeki şehirler bütününde eşitlik; ortalama bir tüketim, emeğe dayalı (faizsiz) bir kazanç, zekât ve devletin iktisadi-sosyal çabalarının dengesiyle sağlanır.[239] Medeniyetin temeli olarak gördüğü İslam esasları bu konuda kesin ve keskin prensipler, geçmişte uygulamalarla doludur.[240] Başlı başına Bilal-i Habeşi'nin Müslümanlar içindeki itibarı, renk, dil, ırk ayrımı gözetmeksizin eşitlik vurgusunun en açık ifadelerindendir.[241] "Batı'nın eşitlik anlayışı ise Tanrı'dan ayrı, "biz-insanlar" olarak güçlü bir "ben" kurmanın şartlarını kovalarken kozmik sorumluluğun yokluğunda eşyayı ve insanı ötekileştirir. Bu noktada "bir grup insanın [WASP] (Beyaz-Anglosakson-Protestan) diğerlerine hâkim ve diğerlerinden daha eşit olması" kabulü[242] insanlar üzerindeki eşitsiz

[237] Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 16.
[238] Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 16.
[239] Karakoç, *İslam,* 84-85.
[240] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 86.
[241] Karakoç, *Sütun,* 276.
[242] Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-idraki,* 65-66.

ilişkileri perçinlerken, tabiatı bir meta olarak gören dışlayıcı hâkimiyet vurgusu da insan-eşya ilişkisinde onulmaz yaralar açar.

1.3.2. Tabiat ve Eşyanın Ontolojik Krizinde Materyalizm Eleştirisi

Modern politik düşüncenin Yunan düşüncesinden beri süregelen düalist karakteri, insanın tabiatla olan ilişkilerinde *özne-nesne* dikotomisi üzerinden kendini gösterir. Öznenin nesneyi yalnızca gereksinimleri üzerinden seçtiği kadim zamanlar, insanın tabiatla olan harmonik ilişkilerinin çatışmadan ziyade karşılıklı bağlılık üzerinden kurulduğu zamanlardır. Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi (halifetullah) olan insan evrendeki eşref-i mahlûkattır ve fakat canlı-cansız tüm eşya, *taşların çatırtıları*, *Dicle'nin kuzusu*, *Süleyman'ın karıncaları* ve daha fazlası ona her seferinde sınırlarını hatırlatır. Fail bir özne olarak insan, *Fail-i Mutlak*'a en yakında olmanın korkusu ve ümidiyle nesneye yönelir. Eşya (nesne), idealizm-materyalizm ya da bir başka modern felsefî çatışmada görüldüğü gibi tek taraflı ve *parça tesirli* kutuplaşmalardan ziyade, *kıvam almış bir diyalektiğin* tüm izlerini üzerinde taşır.[243] Modern dönemde yitirilip yitirilmediği çokça tartışılan *hikmet*, zira eski dünyada henüz parçalanmamıştır.

Rönesans hümanizması elinde "yenilenip" Descartes ve Kant'ın[244] eleğinden geçen özne ise tüm eski korkularından azade bizzat fail-i mutlak olmanın peşindedir. *Aklını kullanma* iradesinin hem ontolojik, hem de epistemolojik alandaki Avrupaî aşırılığı özneyi "doğa karşısına dilediğini pervasızca ve hesap verme kaygısından muaf bir tanrı taslağı üslubu ile"[245] çıkartır. Bundan böyle özne-nesne cedelleşmesinin yüksek geriliminden galip çıkabilmek, modern insana rasyonel tek seçenek olarak görünür.[246] Bireyin "ben-öteki" çatışmasının, tabiat karşısında kendini aynı sert dışlayıcılık ile kurmasıdır özne-nesne ayrımı.[247] Öteki nesneleşmiş, tabiat ötekileşmiştir. Nesne ise gereksinim düzleminden

[243] Öğün, *Politika ve Kültür*, 23-29.
[244] Modern Batı düşüncesinin felsefi inşası Bacon ve Hobbes'un yanında Descartes ile mümkün olmuştur. İlk iki ismin deneyci ve materyalist felsefeleri Descartes'ın rasyonalist ve idealist felsefesi ile modern dönemin bilgi teorilerinin zeminini oluşturur. Bu noktada Descartes, insan ve aklını nesne ve doğadan ayıran *cogito*'suyla rasyonel öznenin kurucusu sayılır. Doğaya hâkim, rasyonel ve kurucu özne, ontolojiden epistemolojiye geçişi ve hakikatin öznenin ellerine verilişini temsil eder. Descartes, bu sebeple, Batı metafiziğinde Platon'dan beri süregelen varlığın bir var olana indirgenmesi noktasındaki Heidegger'ci eleştirinin modern çağlardaki esas suçlusudur.
[245] Tüfekçi, *Şiirin Fiilleri Hakkında*, 58.
[246] Tüfekçi, *Şiirin Fiilleri Hakkında*, 57.
[247] Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-idraki*, 59.

çıkarak estetik bir sorun haline geldiğinden beri[248] özneyi Dellaloğlu'nun tabiriyle istimlak, Karakoç'un tabiriyle istihlaf etme yolundadır. "Eşya" der Karakoç, "Allah'ın halifesi olmak fırsatını kaçırmış, insanın halifesi olmak yolunda dakika öldürmeden, sağlam adımlarla ilerliyor."[249] Esasen, insanın da bir uzvu olduğu organik evren tasavvurunun parçalanarak mekanik evrene dönüşmesi süreci, modernliğin kurucularında geleceğin bir özne cumhuriyeti olacağı ümidini getirmişti.[250] Oysa kadim kural yeniden kendini hatırlatır: Haddini aşan zıddına düşer. "Modern öznenin her şeyi nesneleştirmesinin bir sonucu da öznenin nesneleşmesidir". İnsanın eşyadan bir parça, eşyanın da insandan bir parça olacağı günlerin arifesi, özne adına ölümün acı bir türlüsüne gebedir.[251] Romantiklerin yoğun materyalizm eleştirilerine Karakoç da aynen katılır; modern öznenin her şeyi nesneleştirirken vardığı nokta kendi varlığının köleliğinde bir nesne imparatorluğudur.[252]

Karakoç'a göre eşyanın çağa hükmedecek seviyeye gelmesindeki ana sebep materyalizmdir. Marx'ın ideolojiyi yanlış bilinç üzerinden tanımlaması gibi Karakoç da materyalizmi bir yanılgı toplamı olarak görür: "fizikötesi yolunda, telaş ve aceleciliğin kurbanı, yanlış bir mistisizmin mağduru, felsefeyi, araç değil de amaçmış gibi kullanma yanlışlığına düşmüş insanların yanılgı toplamı"[253] der. Onun gözünde çağın ve insanlığın felaketi olan[254] materyalizm, eşyaya tapmanın, maddeyi tanrılaştırmanın, madde bakımından güçlü kişileri putlaştırmanın felsefesidir.[255] Bu sebeple "her şeyin başı, materyalizmle savaş!"[256] sloganıyla yola çıkar ve sosyo-politik tahlillerinde bu meseleye geniş yer verir. Materyalizmi bazen insan ruhu da dâhil yaşamın her alanını etkileyen soyut bir ideoloji, bazen de teknolojisi, askeri gücü ve siyasi organizasyonuyla somut bir

[248] Benjamin bu sorunu XIX. yüzyılın başkenti Paris'teki pasajlar ve yüzyıl başından beri yeni yeni kurulmaya başlayan, malların "yeni hac mekânı" dünya fuarları üzerinden ele alır. Ona göre bir taraftan mimaride demir konstrüksiyonla beraber camın da kullanılmaya başlanması –kısaca vitrin, diğer taraftan da Bütün Avrupa'nın daha çok müşteri kimliğiyle fuarlara akın etmesi öznenin nesne ile olan ilişkisini ciddi bir şekilde değiştirmiştir. XVIII. yüzyılda Aydınlanma eliyle gerçekleşen özne fetişizmini, XIX. yüzyılda pasajlar ve fuarlar eliyle meydana gelen nesne fetişizmi takip etmektedir. Bkz. Walter Benjamin, *Pasajlar* çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002).
[249] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 52.
[250] Dellaloğlu, *Zamanın İçinden*, 34.
[251] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 52.
[252] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 46-47, 53.
[253] Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II Diriliş Şoku* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 75.
[254] Karakoç, *Gün Saati*, 201.
[255] Karakoç, *Gün Saati*, 201.
[256] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, 90.

düşman olarak karşısına alır.[257] Materyalizm, dar ölçekte Anadolu'yu Hristiyanlık ile beraber kaplayan sis bulutunun[258], geniş ölçekteyse Hz. Musa karşısındaki büyücüler timsali İslam ile mücadeleye girişen modern düşmanlarının genel adıdır.[259] Tanrısız maddeciler dediği komünistlerle tanrıyı çarmıha gererek yeryüzünden kaldırdıklarına inanan Amerikan maddeciler arasında bu noktada bir fark yoktur.[260]

Daha önce bahsettiğimiz gibi Karakoç için politika, "insana ve eşyaya imanı nakşetme eylem ve direnişi" anlamına gelir. Bu eylem siyasetin araçsallığını bizzat imana bağlayarak yönetici üzerine bir kat daha sorumluluk yüklerken politik amaçlar için ahlaktan ödün vermeye asla yanaşmaz. Materyalizmin, felsefi temelde idealizmin zıddını temsil etmesi politik sahada düşünüldüğünde bir ideal etrafında ve erdemin yol göstericiliğinde şekillenen kadim siyaset anlayışının sonu manasına gelir. Rasyonalist kökleri, sosyo-politik açıklamaları hususunda tarihsel diyalektiğe yaslanmayı gerektirirken, machiavellist kökleri, politik teoride öncelikle ahlakiliği hedef alır. Diyalektik materyalizm, çalışmamızın III. bölümünde detaylandıracağımız üzere Karakoç'un özellikle Marksist teori eleştirilerindeki ana meselelerdendir. İslam siyaset Düşüncesi ve dolayısıyla Karakoç'un siyasi görüşleri açısından ahlakı en iyi ihtimalle dikkate almayan bir politikanın ise kendisinden kaçınılması için başka bir vasfa ihtiyacı yoktur. Materyalist bir siyaset yalnızca zafer peşindedir. Fark gözetmeksizin tüm yollar amaca ulaşmışsa anlamlıdır. Karakoç'un dünyasında ise ahlakın sokağına uğramamış, mağrur bir [politik] zafer, mütevekkil bir seferin yerini dolduramaz.

Karakoç geleneksel dünya görüşünün ölçülülük anlayışını materyalizm eleştirilerinin merkezinde kullanır. Bilindiği gibi kadim anlayışta eşyada ölçünün genel adı olarak *adalet*, ifratla tefritin, zulmetme ile zulme uğramanın tam ortasındadır.[261] Karakoç'a göre Batı düşüncesi, Ortaçağ boyunca idealizmin sınırlarında gezinmiş, bu aşırılığının diyetini de Rönesans sonrası materyalist düşünce ile ödemiştir ve ödemektedir. Ortaçağ'ın, en zaruri ihtiyaçları dahi Katolik idealizmi uğruna yok saymasıyla düştüğü inzilamın aksidir materyalizm. Aşırılığın diğer ucunda insan bu sefer kaskatı, dar, küçük bir dünyanın kahredici havasına mahkûm edilmiştir. *Öte*'den bîhaber bırakılan dünyanın ruhtan ve

[257] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, 92.
[258] Karakoç, *Farklar*, 89.
[259] Karakoç, *Sütun*, 466.
[260] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 69.
[261] Kınalizâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Âlâî*, 114.

fizik ötesinden mahrum hale gelmesi ile yaşadığı metafiziksizlik, adeta seküler bir metafizik gücünün mistisizmi ile coşmaktadır.[262] Ortaçağ'ın sonlarına kadar zulme uğramanın rüşeyminde büyüyen Batı düşüncesi, "sağ yanağına vurana sol yanağını çevirmenin" kıyılarında gezinmişti. Oysa Aydınlanma'nın son dönemecinde Katolik asketizm yerini çoktan Protestan hedonizme bırakmış, inzilamın tefriti zulmün ifratını doğurmuştur. Karakoç'a göre yalnızca İslam coğrafyasının yaşadığı istilalar değil, iki Dünya Savaşı, denizler, karalar ve tüm dünyanın tahribatı hep materyalizmin zulmü dolayısıyladır.[263]

Karakoç, materyalizm ile her ölçekte topyekûn, bilinçli ve örgütlü bir mücadele verilmesi gerektiğini belirtir. Bu örgütlülüğü, İslamcı söylemde kendine geniş yer bulan, kuvvet ve iktidar merkezli "düşmanın silahıyla silahlanma" meselesinin algılanış biçimlerini hatırlatır fakat ânın tasvirinde ve çözüm önerilerinde fırçasının dokunuşları kendine hastır. İslamcı söylem içerisinde giderek silikleşerek önemini yitirdiği söylenen[264] üslup ve tarz problemi bu noktada Karakoç'ta görünmez. O, öncelikle reçetesini kendine yazar ve bunu haline yansıtır. Materyalizm, ele geçirdiği bulvarların ve hatta ülkelerin aksine Çağdaş İslam dünyasının Karakoç "patikasına" hiç uğramamıştır dense abartılı olmaz. Şair, hem yaşantısında hem de fikriyatında kendi tabiriyle bir "antimateryalizm" peşindedir. İlk nesil İslamcıların modernist/pozitivist bakiyesinin gölgesinde ve kendisinin de dâhil olduğu ikinci nesil İslamcıların radikal-ideolojik çizgisinin keskinliğinde bunu başarabilmek elbette iğneyle kuyu kazmaya benzer. Fakat o inatçı ve kararlıdır. Haleflerinin eklektik pozitivizminin aksine depremleri, örneğin, cinlerin yeraltında darağaçlarında asılmasından kaynaklı oluşma ihtimali ile anarak[265] nedenselliği "tahlilci" vasfına inat elinin tersiyle iter. Çağdaşları, ideolojik kavgalarının peşi sıra "büyük kılıcın karşısına daha büyük kılıçla çıkmanın imkânını ararken" Karakoç, Selahaddin Eyyubi'nin izinde ince ve narin kılıcı ile farkını gösterir.[266] "İri vücutlu

[262] Karakoç, *Gündönümü*, 8.
[263] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, 91.
[264] İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 375.
[265] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 29. Kastı depremlerle alakalı fizik teorilerini kabul etmemekten ziyade, fiziki nedene ilk hareketini veren metefizik bir itkinin olma ihtimalidir. Aklın ve tedbirin terki hiç değildir. Kendi ifadesiyle "aklı aşan kudretin ürperişiyle dolu olmak ve onun getireceği zaferin sevincini dünyaya değişmemek"tir. Bkz. Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 98.
[266] Kılıç alegorisini anlamlı kılabilmek için Kara'nın, Topçu'da rastladığı hikâyeyi aktarmak yerinde olabilir. Selahaddin Eyyubi ile İngiliz Kralı Rişar'ın birbirlerine meydan okurken kılıç kullanma üsluplarını Kara şu şekilde özetler: "Rişar koca bir çelik külçesi olan kılıcını çeker ve kalın bir demir direği ortadan

maddecilere karşı" Avrupa'nın karşısında Çin'in yaptığı gibi[267] -yalnızca-[268] daha iri bir vücut ile çıkmak çözüm değildir. Bu yalnızca daha büyük bir bela olur. Müslüman yıkıcılığa hemen karşılık vermeden tepkici değil, *etkici* olmalıdır.[269] Çözüm, "incecik soluk renkli, zayıf sesli, minik bir insan çizgisi" dediği "Peygamberlerin patikası"dır[270] zira yalnızca bu patikanın sonunda insan ve eşya her yönden Allah'a bakar[271] ve yalnızca bu patikanın ucu insanlığın yitirdiği cennete çıkar: *İslam Medeniyetine*.

ikiye biçer. Beklenen (bugün bizim de beklediğimiz) daha büyük bir kılıçla daha kalın bir direği ortadan ikiye bölmektir. Buna karşılık Salahaddin Haçlılara üslubuyla da kan kusturur: Narin, ince kılıcını çeker ve sadece havaya fırlattığı tülün altına tutar, kendi ağırlığıyla düşen tül ikiye bölünecektir." Kara *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1*, 375. Aynı hikâyeyi kısaca da Karakoç da aktarıyor. Bkz. Karakoç, *İslâm*, 94.

[267] Karakoç, *Sûr*, 81.

[268] Buradaki vurgu önemli çünkü Karakoç ilgili bölümde görüleceği üzere devlet söz konusu olduğunda bir yönüyle tamamen idealist, bir yönüyle de tamamen realisttir. 1992'de Ankara'da verdiği konferansta gücün karşısına güç ile çıkılması gerektiğini açıkça belirtir fakat vurgulamak istediği nokta (ekonomik-politik) gücün bir kültür atılımıyla desteklenmesi gerekliliğidir. Bkz. Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği İki Konferans* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 96. "Kültürel atılım" bağlamında Karakoç'un kültür konusundaki görüşleri için çalışmamızın 60. sayfasına bakınız.

[269] Karakoç, *Sütun*, 553.

[270] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 69.

[271] Karakoç, *Sûr*, 43.

İKİNCİ BÖLÜM
MEDENİYET

O, Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır. O, her şeyi bilendir.
Hadîd Suresi, 3.

Gelin gülle başlayalım atalara uyarak
Baharı koklayarak girelim kelimeler ülkesine
S. Karakoç

Norbert Elias'ın medeniyet ve kültür kavramlarının Avrupa'daki tarihsel sosyolojik analizine geçmeden önce yaptığı genel açıklama, İslam coğrafyasında politik-sosyolojik kullanılan/aktarılan kavramların da kullanım tarzlarına ilişkin geçerliliğini elân koruyor. Karakoç'un medeniyet kavramsallaştırması da dâhil İslamcılık, medeniyet, kültür, İslam devleti, millet ve benzeri birçok kavram aşağıdaki paragraf ile beraber düşünülebilir/düşünülmelidir:

> Bazı bireyler, bu tür sözcükleri ifade ettikleri anlamdan soyutlayarak farklı bir içerikle doldurmak isterler, ancak bunu başaramazlar. Sözcükler baskın çıkar. Bazı kişiler ise yeni anlamlara inatla sahip çıkar, onları konuşmalarında ya da yazılarında törpüler. Sonunda birisi çıkar ve bunların ortak deneyimlenen şeyleri açıklamaya yarayan birer araç haline geldiğini söyler. Bunlar bir toplumda moda sözcükler haline gelir, günlük dilde kullanılan sözcüklere dönüşür. Bu da şunu gösterir: Bu sözcükler yalnızca birkaç kişinin değil, bir kolektifin ifadelendirme gereksinimine yanıt olmuşlardır. Bu kolektifin tarihi o sözcükte ifadesini bulmuştur. Bireyler, bu sözcüğün kullanılan biçimleri ile o tarihsel yansımayı önlerinde hazır bulurlar. Birey, o anlamın ya da sınırların neden o sözcükle ilintili olduğunu, neden şu nüansın ya da bu olanağın o sözcükle ifade edildiğini pek bilmez. Anlamları kendisi için net olduğundan, küçüklüğünden beri dünyayı o sözcüklerle görmeye alıştığı için onları kullanır. Onların toplumsal oluşum süreci tamamen unutulmuş olabilir, ama değişim süreçleri değilse bile sözcüklerin kendileri kuşaktan kuşağa aktarılır ve geçmişin deneyimleri ve durumları güncel değerlerini korudukları ve toplumun o günkü varlığında işlevlerini sürdürdükleri, birbirini izleyen kuşaklar bu sözcüğün anlamında kendi deneyimlerini duyabildikleri sürece de hayatta kalırlar; güncel toplumsal yaşamda hiçbir işlev taşımadıkları, artık herhangi bir deneyime işaret etmedikleri an yavaş yavaş ölmeye başlarlar. Bazen de yalnızca istirahata çekilirler ve sonra yeni bir toplumsal duruma bağlı olarak yeni bir güncel değer kazanırlar. Güncel toplumsal durum, bu sözcüklerde yansımasını bulan geçmiş deneyimlerle farklı bir anlam kazandığı için bu sözcükler anımsanır.[272]

Bir terim olarak *medeniyet*, aynı kökten türemiş *medeni, medine* vb. kelimelerin geleneksel dünyanın amelî hikmet (pratik felsefe) yazınında kendilerine genişçe yer

[272] Norbert Elias, *Uygarlık Süreci Cilt I*, çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 77-78.

bulmalarına rağmen[273] modern zamanlara aittir.[274] İlk defa Marquis de Mirabeau tarafından 1757 yılında *civilization*[275] olarak kullanıldığında medeniyet, dönem Fransa ve İngiltere yazınında seçkin zümrenin hayat tarzını ifade eden normatif bir terim olarak ele alınmıştır.[276] Elias'a göre takip eden iki yüzyıl boyunca medeniyet kavramı Batı'nın kendisini daha önceki dönemlerden ve diğer toplumlardan farklı ve ileri olduğunu vurgulamakta aracı görevi görmüştür.[277] Bu bağlamda Batı'nın ortaya çıkardığı teknik ve bilimsel dünya görüşü ile temellenen terimin tarihsel gelişimini özellikle XX. yüzyıl başına kadar *ilerleme* kavramından ayırmak mümkün görünmemektedir.[278] Barbarlığın zıddı olarak medeniyet, insanlığın sınırsız ilerleme hedefini yansıtır.[279] Bununla birlikte Modernite eleştirilerinin çoğulcu/alternatif/Batı-dışı modernlik[280] tartışmalarını getirmesiyle medeniyet kavramı da tümel/"insanlığın ulaştığı topyekûn gelişmişlik düzeyi" tanımlamasından ziyade "ortak özellikler gösteren tikel sosyal gruplar bütünü" anlamıyla kullanılır olmuştur.[281] Başlarda mutlak/tümel medeniyetin beslendiği kaynaklar olarak kullanılan Grek, Roma Medeniyeti gibi Avrupa-merkezci tabirler, yerini

[273] Kadim dünyada, varlığı insan bireylerinin iradi fiillerine bağlı olmayan varlıkları inceleyen teorik felsefenin aksine pratik felsefe, insan türünün iradi davranış ve fiillerini inceler. En temelde *ahlak terbiyesi* (tehzibü'l-ahlak), *ev idaresi* (tedbîr-i menâzil) ve *devlet yönetimi* (siyaset-i müdün) olarak üç ana başlığa ayrılan ameli hikmet yazını, başta devlet yönetimi olmak üzere her bir başlıkta insanın sosyal yanını vurgulamak için şehir (medine) üzerine ısrarla durmuştur. Kelam ve fıkhı da içerecek şekilde şehir hayatının şartlarını konu edinen sosyopolitik bilim "el-ilmü'l-medenî" olarak tanımlanmıştır. Aristo'nun *zoon politikon* tanımından, Farabi'nin *es-siyasetü'l-medeniyye*'sine, İbni Rüşt'ün Platon eleştirilerinden, İbni Haldun'un *umran* teorisine ve Molla Lütfi, Tursun Bey, Kınalızâde, Taşköprizâde, Kâtip Çelebi gibi klasik Osmanlı müelliflerine kadar birçok düşünürün eserlerinde şehre ve şehirli olmaya dair geniş şerhlere rastlanabilir. Bkz. İlhan Kutluer, "Medeniyet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* C. 28, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003), 296-297; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*.

[274] Tahsin Görgün, "Medeniyet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* C. 28, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003), 298-301, 298.

[275] Gencer, civilization teriminin Türkçe'ye medeniyet olarak yanlış bir şekilde aktarıldığından bahseder. Ona göre medeniyet/civility bir toplumsal durumu ifade ederken medenileşme/civilization bir toplumsal dönüşümü ifade eder. Galat-ı meşhur olmuş bu farkı görmezden gelerek çalışmamız boyunca civilization terimini karşılamak için medenileşme yerine medeniyet terimini kullandık. Bedri Gencer, "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1, no.1 (Ocak, 2014): 22.

[276] Tahsin Görgün, *İslâm-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 12-19.

[277] Elias, *Uygarlık Süreci Cilt I*, 73-74.

[278] Görgün, "Medeniyet," 298.

[279] Bedri Gencer, "Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü," *Muhafazakâr Düşünce* 6, no. 21-22 (Eylül, 2020): 20.

[280] Alternatif modernlik tartışmaları için bkz. Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 159-172.

[281] Görgün, "Medeniyet," 298.

daha geniş yelpazede Hint, Osmanlı, Akdeniz, Doğu, Çin vb. kullanımlara bırakmıştır.[282] *İslam medeniyeti* kavramı da XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında Müslüman aydınların kendi modernliğini icat ederek Batı modernitesine alternatif oluşturma amacıyla kullanılmaya başlanmış[283] ve zamanla çağdaş İslam düşüncesinin temel kavramlarından olmuştur. Öyle ki İslam medeniyeti söylemi, Çağdaş İslam Düşüncesinin Türkiye seyrindeki anayasacılık, milliyetçilik, muhafazakârlık, Modernite eleştirileri gibi ideolojik tartışmalarının/eklemlenmelerinin, "gerçek İslam'a dönme" kaygılarıyla buluşabildiği geniş bir düzlemi temsil eder.[284] Bu sebeple Karakoç'un düşünce dünyasındaki merkezi yerinden önce bir terim olarak "İslam Medeniyeti" üzerine yapılan tartışmalara genel hatlarıyla bakmak yararlı olacaktır.

2.1. Çağdaş İslam Düşüncesi'nde "İslam Medeniyeti" Tartışması

Osmanlı Devleti'nin de ötesinde tüm dünya için "en uzun yüzyılı" ifade eden XIX. asrın önemi yalnızca Türk modernleşmesinin merkezî-kurumsal zeminini teşkil etmesinden değil, modern terimlerin sosyolojik-kavramsal geçmişlerini de barındırıyor olmasından ileri gelir. İçinde *medeniyet*in de bulunduğu *terakki, ıslah, hürriyet, müsavat, maarif* gibi başat terimlerin modernleşme hikâyelerinin hakkıyla ortaya çıkarıldığından bahsedebilmek mümkün değildir.[285] Bu sebeple XIX. yüzyılın hem teorik hem pratik düzeydeki girift, çelişkili ve düğümlenmiş yumağından bir ilmek açma çabası; kavramların tarihsel sosyolojik seyrini anlayabilmek ve bu seyrin Çağdaş Türk ve Çağdaş İslam Düşüncesi içindeki izdüşümlerini takip edebilmek açısından önemlidir.

XIX. asra bakıldığında Devlet-i Âliye'nin iç ve dış tehdit unsuru olarak gördüğü en temel sorunlardan bir tanesi gayrimüslim milliyetçiliğidir.[286] İdarede sözü geçen ekseri kadrolar, bu unsurları devlete yeniden bağlamanın çareleri üzerine kafa yormuşlardır.

---

[282] Gencer, ilk olarak 1853'te Fransız diplomat Gobineau'nun dünya tarihine geçen on medeniyeti saymasıyla medeniyetin *din* gibi makro bir kimlik kaynağı olarak yerleşmesini aktarır. Bkz. Gencer, "Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü," 22.

[283] Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, c. VI (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 129-156, 145.

[284] Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri," 129.

[285] İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 241.

[286] Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, C. I (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 54-71, 54.

Osmanlı aydını, çağdaşlarının ve haleflerinin uzun yıllar sormaya devam edeceği "Nereden başlamalı?" sorusuna "Devlet içinden, Devlet için" yanıt aramakta ve farklı çözüm önerileri sunmaktadır. Elbette Osmanlı modernleşmesi boyunca değişim, düz bir çizgiden ziyade çok boyutlu, girift ve evrimsel bir süreçte yaşanmıştır. Bu noktada Karpat etnik, mesleki ve sair yönleri farklı, yeni ortaya çıkan grupların, yeni (modern) özlem ve fikirlerin yanı sıra geleneksel düşünceden de[287] beslenerek tek bir kavramda uzlaştığından bahseder. Bu kavram medeniyettir.[288] Ülken de "müstebit" devlet ricalinin *medeniyetçilik* ve *terakki*, başta Yeni Osmanlılar olmak üzere tedbirsizlikle itham edilen "yeni kuşakların" da *hürriyet* ve *meşrutiyet* fikirleri üzerinde özellikle durduğunu belirtir.[289] N. Kemal bir "hürriyet kahramanı" iken, M. Reşit Paşa, Şinasi'nin abartılı tabiriyle "medeniyet rasulü"dür.[290] Elbette yaşlı devlet ricalinin hürriyet ve meşrutiyet gibi devleti tehlikeye sürüklediğini düşündükleri kavramları sahiplenmesi beklenemez fakat medeniyet ve terakki fikirleri "romantik bir inkılap düşüncesine" bitişik de olsa yaşlılarla birlikte gençlerin zihinlerinde de yer etmiştir.[291] Tanpınar da Tanzimat (1839-1876) devrinin ilk fikir hareketinin *medeniyetçilik* olduğunu söyler.[292] M. Reşit Paşa, Mustafa Sami Efendi, S. Rifat Paşa, M. Emin Paşa ve A. Vefik Paşa[293] gibi devlet adamlarına göre *medeniyet* öncelikle ilim, fen, teknik, maarif gibi alanlardaki *ilerleme* ile ilintilidir.[294] Bu sebeple terakkiyi sağlamak, atılması gereken ilk adımdır.[295] Medeni olmak insan tabiatı

---

[287] "Yanı sıra" zarfıyla "-de" bağlacının arasındaki "geleneksel düşünce"nin, cümledeki hem biçimsel hem de içeriksel boyutu, onun araçsal ve eklektik bir şekilde kullanıldığına işaret eder. Tanzimat boyunca aslolan *modern*, yanı sıra –hatta peşi sıra da denebilir- gelen ise *gelenekse*ldir.

[288] Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 529-530.

[289] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 58-70.

[290] Âdem Çalışkan, "İbrahim Şinasi Efendi'nin Mustafa Reşid Paşa Üzerine Bir 'Kaside'si ve Tahlili," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, no. 19 (Güz, 2011): 39.

[291] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.70.

[292] Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1988), 152.

[293] Tuncer Baykara, bu dört ismin Avrupa civilisation'u ile ilk ikisinin diplomasi, son ikisinin eğitim üzerinden daha sıkı ilişki içerisinde olduğundan bahseder. Berkes de konu ile alakalı Mustafa Sami'nin yanında S. Rifat Paşa'nın ismini anar. Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007), 35; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 201-203.

[294] Baykara, bu isimlerden M. Reşid Paşa'nın sivilizasyon, S. Rifat Paşa'nın da medeniyet terimini ilk defa kullandıklarını söyler. Bkz. Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, 51, 54.

[295] Örneğin elçilik heyeti ile birlikte Avrupa'ya gönderilen Mustafa Sami, dönüşte Avrupa Risalesi adlı küçük bir eser kaleme alır. Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet'in Sefaretname'si ile benzerlikler taşımasına rağmen M. Sami Avrupa uygarlık eserlerinin nedenlerini anlamaya çalışır. Bu minvalde müspet bilimlerin ilerlemesini, din özgürlüğü, eskiyle yeni arasındaki süreklilik ve okuryazarlığın genelleşmesine nazaran öncelikle sayar. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 201-202. Medeniyetin terakki ile bağlantısı uzun yıllar devam edecektir. Örneğin, Şemsettin Sami kavramı Kamus-ı Türkî'de (1897) "ulûm ve fünûn ve sanayi ve

gereği bir zorunluluk[296] olduğu gibi, sosyo-ekonomik bakımdan da üstün olana işaret eder.[297] Terimin tümel kavramsallaştırması çerçevesinde medeniyet ve bilimin yegâneliği[298] kabulü, açıktır ki aydınlanmacı rasyonalizm, ilerlemeci tarih anlayışı, sosyal darvinizm gibi modernist motiflerle yüklüdür.

Medeniyet diğer taraftan *kanun ve nizam* demektir.[299] Devletin milliyetçilik akımlarından ya da dış müdahalelerden dolayı tehlikeye giren istikbalini kurtarmak, "sihirli bir el" misali etkili olacak olan bir kanun devleti kurmakla mümkündür.[300] Hem Tanzimat hem Islahat Fermanı bu minvalde siyaset izleyen kadroların ürünüdür. Kanun ve nizam arayışının Tunaya'nın Yeni Osmanlılar için kullandığı *anayasa romantizmi* ile paralellik arz ettiği ortadadır.[301] "İnsanı ıslah ve terbiye eden ancak kanun ve nizamattır" derken Sadık Rifat Paşa, "Bildirir haddini Sultan'a senin kanunun" derken Şinasi ya da "…hey'ât-ı mütemeddinenin ruhu hak ve vazife olup…"[302] derken Âli Paşa ve daha birçokları[303] hep kanun ve nizamın medeniyet kurmadaki öncü rolüne işaret eder. Bu sebeple Tunaya, Tanzimat adamlarının kurtuluşu "değişen padişahların değişmeyen müesseselere tabi oluşlarında" gördüklerini belirtir.[304]

Münif Paşa, M. Fazıl Paşa, Sadullah Paşa gibi kimi devlet adamları da *medeniyet* yolunun öncelikle *hürriyet ve meşveret* taşlarıyla döşenebileceğini savunarak Tanzimat'ın eski ve yeni kuşaklarının söylemlerini birleştirir. Örneğin, M. Fazıl Paşa'ya göre Fransız

---

ticaretin semerâtından bihakk istifâde ile hüsn-i hâlde ve refah ve asayişde yaşayış, hazariyet, terakki" anlamları ile anar. Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, 54; Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, 243-247. Ayrıca bkz. Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: İletişim Yayınları 2019), 190-195.

[296] Sadık Rifat, keyfi yönetimin aksine Avrupa'da hâkim olanın insan tabiatına ve insanın tabii haklarına dayanan *rasyonel devlet yönetimi* olduğunu söyler. Rifat Paşa yönetici tabakasından biri olarak başta *medeniyet* olmak üzere Batı uygarlığı, özgürlük, ulus, insan hakları gibi kavramları ilk defa kullanması yönünden de önemlidir. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 202; Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, 54.

[297] İslam'ın terakkiyi sağlamak için bütün akideleri içerdiği ya da "İlim tahsili için Çin'e dahi gidilebileceği" gibi argümanların temeli bu yıllarda atılmaya başlanmıştır. Elbette bu söylemlere "İslamcı" denilemez zira ilk dönem Tanzimat devlet adamlarının kendileri için tanımladıkları ayrı bir "medeniyet" (örneğin İslam medeniyeti) olmadığı gibi, savunulması gereken bir İslam milleti de (henüz) yoktur.

[298] Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," 57.

[299] Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, 50.

[300] Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," 59.

[301] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 310.

[302] Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," 64, 66.

[303] Örneğin Mizancı Murat Bey de kendi gazetesinde medeniyetin açılımlarını daha çok kanun ve nizam terimlerinin eklektik bir kullanımıyla yapar. Bkz. Gülbeyaz Karakuş, "Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Yeni Üslup Arayışları Mizan Gazetesi Örneği," (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007), 201-206.

[304] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 54.

milletinin en faal ve zengin milletlerden oluşunun altında hürriyet istekleri yatar. Keza Sadullah Paşa da "terakkiyat-ı beşeriyyenin" hürriyetin bir eseri olduğunu; hürriyetsiz emniyet, emniyetsiz gayret, gayretsiz servet ve servetsiz saadet olmayacağını savunurken[305] geleneksel *daire-i adalet* formülünü modern *daire-i hürriyet* formülüne çevirir. Hürriyetler akıl hürriyeti, sanayi hürriyeti, ticaret hürriyeti, siyaset hürriyeti gibi çeşitli alt dallara ayrılabilir. Münif Paşa için hürriyetin en mühimi *hürriyet-i akliyye* denilen akıl hürriyeti, en sonuncusu ise *hürriyet-i siyasiyye* dediği siyasi hürriyettir.[306] Hürriyet kavramına devletin bütünlüğünü oluşturan farklı cemaatlerin imparatorluktan özgürce kopabilmelerini içeren olumsuz bir anlam yüklenmesinden dolayı temkinli yaklaşıldığı ortadadır.[307] Tedricen gelişen hürriyetlerin son halkası da olsa siyasi hürriyetler meselesi, Tanzimat aydınının çözmek zorunda kaldığı bir konu olmuş, bu zorunluluk *hükümet-i meşruta, temsili hükümet* ya da *nizam-ı serbestâne* de denilen yeni idare usulünün, medeniyetin gereklilikleri "reçetesine" eklenmesini de beraberinde getirmiştir.

Bir kavram olarak "İslam Medeniyeti"nin ne zaman ve kim eliyle ilk defa kullanıldığını belirlemek oldukça güçtür. Görüldüğü gibi medeniyete terakki, nizam, fen, ilim, maarif, hürriyet, meşveret gibi modern anlam yüklemeleri İslamcılığın seyri açısından *Sert-ideolojileşme Dönemi* (1908-1924) tartışmalarına Tanzimat aydınından miras kalmıştır. Dönem itibariyle "muasır medeniyet seviyesine" ulaşmak, küçük bir azınlık dışında bütün Müslümanların başlıca hedefidir.[308] Medeniyet bu süreçte, insanlığın ulaştığı ya da

[305] Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," 67.
[306] Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," 67.
[307] Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839- 1913)," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, C. I (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 88-116, 103.
[308] Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması,* 166, 183.
Kavramın ilerleme düşüncesi ile beraber yalnızca İslamcılık açısından değil, dönem siyasi tartışmalarının hemen hepsinde merkezi bir konuma sahip olduğunu göstermesi açısından son bir örnek daha vermek istiyoruz: Birol Emil, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1 Aralık 1895 tarihli program ve amaçları şu şekilde aktarır:
"Nizamın muhafazası için zaruri bulduğumuz halen mevcut saltanatın yıkılması değil, barışçı zaferini kabul ettiğimiz "terakki" mefhumunu yaymak istiyoruz. Düsturumuz "nizam ve terakki" olduğuna göre şiddet vasıtasıyla elde edilen başarılardan nefret ediyoruz.
Münhasıran şu veya bu eyalet için veya tek bir milliyet namına değil, bütün imparatorluk için, ister Musevi, ister Hıristiyan, isterse Müslüman olsun, bütün Osmanlılar namına ıslahat istiyoruz.
Medeniyet yolunda ilerlemek istiyoruz, fakat şunu açıkça ilan ederiz ki ancak Osmanlı unsurunu kuvvetlendirecek ve onun kendisine has varlık şartlarına hürmet ederek bu yolda ilerlemek istiyoruz.
Doğu medeniyetimizin orijinalliğini korumayı ve bunun için de batıdan yalnızca ilmi tekâmülünü, sadece gerçekten benimsenebilir ve bir milleti hürriyet yolunda aydınlatmak için zaruri olan umumi neticeleri almayı istiyoruz.

ulaşmak zorunda olduğu son nokta manasını kaybetmemiş, yalnızca değişen kavramsal hegemonyaya paralel olarak yüklendiği anlam haritası farklılaşmıştır. Bu noktada İslam'ın *mani-i terakki* olup olmadığı tartışmaları boyunca *I. Nesil İslamcıların* (1908-1924) geliştirdiği savunmacı üslup, kavramın dönem aydını zihnindeki seyri hakkında önemli ipuçları verir. İslam'ın Avrupa medeniyetinin unsurlarını potansiyel olarak barındırdığını vurgulayan düşünürler, ilerlemeye engel olmadığını göstermeye çalışarak İslam'ı bir yük gibi algılamaya başlayan aydınların önlerini kesmek istemişlerdir.[309] Bu çaba aynı zamanda Avrupalıların Müslüman Türklerin Batı medeniyetini benimsemekten aciz olduğu kanısını[310] yıkma teşebbüsünün bir tezahürüdür. Bu doğrultuda "medeniyet-i hakikiye medeniyet-i İslamiye'den ibarettir" diyen Mehmet Sadık ya da "hiçbir hakiki mehasin-i medeniyet yoktur ki İslamiyet sarahaten veya zımnen veya iznen onu veya daha ahsenini mütekeffil olmasın" diyen Said Nursî ve daha niceleri,[311] İslam'ın mani-i terakki değil, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin tabiriyle *âmir-i terakki* (ilerlemeyi emreden) ya da M. Hamdi Yazır'ın tabiriyle *zâmin-i terakki* (ilerlemeye kefil) olduğunu gösterme hususunda önemli bir mesai harcamışlardır.

Medeniyet kavramının özellikle teknik, bilim ve ilerleme ile birlikte anılması İslamcıları usulen seçmeci-eklektik bir yola itmiştir. Batının ilmî, sınaî, fennî "üstünlüklerinin" alınması gerekliliği, özellikle "Hikmet, müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir" mealindeki hadis-i şerife binaen sıkça tekrarlanır. "Meydan koşanındır ve Yaradan yaşamak hakkını kuvvetliye vermiştir."[312] Bu minvalde İslam'ın

---

Avrupa'da her türlü taassubdan sıyrılmış ve sadece Doğu'nun ve Batı'nın ortak iyiliğini düşünen kalb adamları vardır. İşte biz asıl onlardan manevi destek ümit ediyoruz.
Osmanlı hükümranlık ve otoritesi yerine, Avrupa devletlerinin doğrudan doğruya müdahalesinin geçmesine karşıyız.
Bütün bunlar taassubla değil, zira bizim için din duygusu hususi bir mahiyet taşır, fakat *medeni* ve milli haysiyete yaraşan meşru bir duygu ile olacaktır." (İtalikler bize ait) Bkz: Birol Emil, *Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 103.

[309] İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1 Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 25-26.

[310] Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması,* 224-225, 472.

[311] M. Sadık ve Said Nursî'nin yazılarının yanında Kara; Erbilli Esad, Ahmet Naim, Ali Tayyar, Farukî Ömer gibi isimlerden örnekler de vermiştir. Bkz. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1,* 26-27. Tunaya da benzer eserlerin özet bir listesini vermiştir. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 17-18.

[312] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul, 2007), 169.

ahlakî ve kültürel özellikleri, sonrası nesillerce "put" olarak eleştirilecek[313] teknik birikime eklenmelidir.[314] Âkif,

> *Alınız ilmini garbın alınız sanatını,*
> *Veriniz hem de mesainize son süratini.*
> *Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız,*
> *Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız.*

mısralarıyla bu düsturu gösterir. Şehbenderzade, Elmalılı M. Hamdi Yazır ve daha birçok dönem aydını bu konuda Akif'le hemfikirdir.[315] Gökalp'in Medeniyet-kültür ayrımı paralelinde, bilim ve teknoloji üzerinden tanımlanan medeniyetin belli bir dine ve coğrafyaya ait olmadığı, insanlığın ortak malı olduğu özellikle vurgulanmış ve bu sebeple taklit edilmesinde bir mahzur görülmemiştir. Kültür, din ve ahlak gibi milletlerin öz benliklerine ait mefhumlar ise korunmalıdır. Akif'in alınmasını istediği ilim ve sanat, önceki neslin teknik ve ticaret konusundaki eklektik çabalarının genişlemiş boyutudur.[316] Diğer taraftan yalnızca sanatın ve ilmin milliyetinin olmaması, mefhum-ı muhalifi ile düşünüldüğünde ahlak, kültür gibi konularda milli/yerli olunması gerekliliğinin altını çizer. Bu sebeple Kara'nın tespiti ile söylersek medeniyet, İslamcılığın açılım tarafına, kültür ise muhafaza tarafına aittir.[317]

Avrupa medeniyetine bağlılık ve hayranlığın yerini nefret ve düşmanlığa bırakması, Çağdaş İslam Düşüncesi tartışmalarında I. Dünya Savaşı yılları ve sonrasına tekabül eder.[318] Ufuklardaki "çelik zırhın" karşısına "iman dolu göğüsle" çıkılması teklifi, medeniyet imajını "yüzsüz", "kahbe" ya da "tek dişi kalmış canavar" olarak yeniden tasvir ederken bir zihin değişiminin habercisidir.[319] Elbette bu durum Batının yalnızca

---

[313] İsmet Özel, *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* (İstanbul: Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı, 2013), 128-130. Kara da bilim ve tekniğin İslamcı söylemin "modern" hurafesi olduğu kanaatindedir. İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, c. VI (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 34-47, 42.

[314] Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 22.

[315] Şehbenderzade'nin "Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz" yazısına, M. Hamdi Yazır'ın "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir" yazısına bakılabilir. Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler 1* (İstanbul: Dergâh, Yayınları, 2011), 92-97, 472-489.

[316] Bedri Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 322. *Ulûm*, *fünun* ve *sanat* kavramlarının modernleşme döneminde algılanışı ile alakalı geniş incelemesi için bkz. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 119-141.

[317] Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not," 15-43, 40.

[318] Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 24.

[319] Aynı değişim "sel" benzetmesi üzerinden de okunabilir. Akif, Harb-i Umûmî öncesinde insanlığı, geldiği teknik/bilimsel gelişmişliğe bakarak "cûşa gelmiş bir sele" benzetirken, savaş sonrasında "kükremiş sel gibi" olanın ezelden beridir hür yaşamış imanlı benliğin ta kendisi olduğunu yazar. Bkz. Ersoy, *Safahat*, 199.

tekniğini alma ya da medeniyet-kültür ayrımı üzerinden ilerleyen epistemik eklektizmin tamamen bittiği manasına gelmez fakat *İslamcılığın II. Nesli* dediğimiz düşünürler eliyle yeni felsefî, sosyolojik, tarihsel açılımların, daha ayrıştırıcı/dışlayıcı yeni kabullerle kendini gösterdiğinin bir işaretçisidir.

Türkiye'deki kurucu kadroların özellikle Hilafetin ilga edildiği 1924 sonrasında "muasır medeniyetlere ulaşmak" adına dinin kamusal yönünü daraltma gayreti, İslam'ı kurucu/aslî olmaktan kurulu/ferî olmaya indirdi. Bu durum, meşrutiyet, meşveret, meclis, şura gibi kavramlar aracılığıyla politik yönü vurgulanan İslam'ın, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile beraber yeni kurulan devlette *sivil dinin*[320] sınırlarına çekilmesi[321] demektir. Daha önce II. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber İslam adına kazanıldığı düşünülen[322] politik alanın kaybedilmesi, benzer hedefleri 1940'lar itibariyle tekrardan gündeme getirir.[323] Elbette XX. asır gibi tek-tip toplum ideallerine sahip güçlü ulus devletlerin otoriter ya da totaliter rejimlerle daha da güçlendiği, toplumsalın elini politik sahaya daha iştahla uzattığı bir dönemde İslam düşünürlerinin de radikalleşmesi

[320] Politik teolojinin bir kavramı olarak sivil din, en temelde bir toplumsal düzenin sürdürülmesi gibi politik bir amaca hizmet etmenin "kutsal" söylemlerle kurulan aracını ifade eder. Elbette sivil din, ilk olarak XX. yüzyılda, ya da Türkiye'de ortaya çıkmış değil. Kavramın ilk defa Rousseau eliyle kullanımından günümüze seyri, Ataman'ın tabiriyle "ulus olmanın kutsal temelleri"ne dikkatimizi çeker. Elbette dinin, sosyo-politik sürekliliği sağlama konusundaki araçsallığının hikâyesi modern dönemi fazlasıyla aşar. R. Bellah, C. Taylor, T. Eagleton gibi akademisyenlerin çalışmalarından yola çıkarak sekülerleşme ile dinin toplumsalın aracı olarak kullanımı arasındaki doğru orantıdan bahsedilebilir. Kabaca çağ sekülerleştikçe din "sivilleşir". Bu noktada Batı düşüncesi adına Rönesans ile başlayıp Reform, Aydınlanma ve ulus devletler ile devam eden süreç; insan, devlet, millet, halk, kültür, medeniyet vb. terimlerin vekâletinde kendine has politik-teolojiyi sürdürür. Bkz. R. N. Bellah, *İnsan Evriminde Din: Eski Taşçağından Eksen Çağına*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017); Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014); Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*.

[321] Türkiye'de yapılacak bir "sivil din" tarihi araştırmasının Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşundan başlamayacağı açıktır. Türk siyasi tarihi göz önüne alındığında İslam'ın bir "sivil din" olarak incelenebilirliğinin tarihi kademeli olarak XIX. yüzyıl *Tanzimat* (II. modernleşme), XVIII. yüzyıl *Lale Devri* ve hatta XV.-XVI. yüzyıl *İmparatorluk Dönemi*ne (I. Modernleşme) kadar indirilebilir. Bkz. Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 337, 437. Bizim DİB'in kuruluşuyla sivil din adına altını çizmek istediğimiz nokta, yeni Cumhuriyetin kurucuları nazarında İslam'ın yukarıda zikrettiğimiz dönemlerdeki aşamalardan çok daha radikal bir boyutta sivil din olarak kullanılmak istenmesi ve bu doğrultuda bürokratik-hukuki adımların daha temelden atılmasıdır.

[322] Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 106-108.

[323] 1924 ile 1940'ların ortalarına kadarki süreçte Çağdaş İslam Düşüncesi'nin büyük oranda akamete uğrar. Bu süreçte özellikle diyanet üzerinden ya da farklı bir seviyede "devlet içinde" kalarak hizmet etmeye, "kapı aralamaya" hatta "yol açmaya" çalışan kişilerin bireysel gayretleri büyük oranda ortadadır. Kara'nın bu konu hakkındaki yol gösterici incelemesi için Bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam* 2 (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 413-482. Bürokrasi/devlet hatta topyekûn kamusal alan dışında kalan kişilerin köşede, kuytuda ya da tren vagonlarında kalmış "kaçak" hikâyesi ise halen layıkıyla aktarılabilmiş/incelenebilmiş değildir.

kaçınılmazdır. Bu sebeple I. nesil eliyle politikleşen Çağdaş İslam düşüncesi, II. nesil aracılığıyla ütopikleşir.[324]

I. neslin düşünce dünyasında medeniyet kavramı, devleti kurtarma gayesi ile paralel kurulur. Devletin devamlılığı, daha çok "teknik" anlamıyla medeniyeti, özünü/ahlakını (toplumunu da denilebilir zira devlet-toplum ayrı düşünülür) kaybetmemiş bünyeye eklemekte görülmüştür. "Halife sonrası şartlarda"[325] ise medeniyet, yeni bir devlet ve toplum tasarımı ütopyasının aracıdır. Ana hedef, devleti ve yanı sıra toplumu sıfırdan inşa etmektir.[326] N. Fâzıl'ın *Büyük Doğu*'su, Topçu'nun *Hareket*'i, Karakoç'un *Diriliş* düşüncesi ya da Özel'in *Kalın Türk* çıkışı hem devleti hem de toplumu hedef alan medeniyet tartışmalarının bazen kıyısına, bazen merkezine düşer. Bu bağlamda bir kavram olarak İslam medeniyeti, N. Fâzıl'ın yazılarında kendine görece mütevazı bir yer bulur. İslamcılığın Kemalizme karşı reaksiyoner bir döneminde aksiyoner bir dil kullanarak öne çıkan *kaldırımlar şairi*, İslamcı söylemin savunmadan hücuma geçmesinde bir eşiktir.[327] Diğer tüm fikriyatı gibi medeniyet meselesi de Kısakürek'te ancak Büyük Doğu ideali ile anlam kazanır. O, bir taraftan doğmak hadisesi, diğer taraftan coğrafi olarak "Doğu"dan yola çıkıp "Doğu'nun doğuşu" manasında Büyük Doğu terimine ulaşır.[328] Bu bakımdan kadim İslam/küfür ayrımının modern tezahürü

---

[324] Bedri Gencer, "Ulemâdan Üdebâya Necip Fazıl," içinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi 10. Cilt* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 417-425, 422.

[325] Yasin Aktay'ın makalesinde kullandığı isimlendirmedir: Bkz. Yasin Aktay, "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, C. VI (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 68-95.

[326] Said Nursî'nin "eski" ve "yeni" dönemleri İslamcıların bu hedef değişikliği konusundaki en güzel örneklerindendir. İktidara ulaşabilir bir konumda Eski Said, toplumun ıslahı açısından devleti/yönetici kademeyi değiştirmeyi öncelikli ve yeterli görür. İktidardan ve neredeyse tüm kamusal haklarından mahrum bırakılan Yeni Said ise siyaset ile olan bağını başlarda sıfıra yakın, sonrasında ise pasif bir düzeyde devam ettirerek neşriyatını ön plana almış, tek tek fertlerde İslami şuurun ve kimliğin korunmasını/oluşmasını amaç edinmiştir. Bkz. M. Hakan Yavuz, "Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, C. VI (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 264-294, 264. Bora da Said Nursî'yi "imanın yeniden inşası" başlığıyla birlikte anar. Bkz. Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye'de Siyasî İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 424. Benzer bir siyaset dışılık/toplumsallık vurgusu Topçu'da da görülebilir: O, "daha acı bir determinizm bilgisizliği: Memleket ve millet kurtarmak için nice nesillerin politikada soluğu almaları da aynı hataya [nizamsız/belirsiz bir sosyal hayat] dayanmaktadır. Zira kurtarıcı olduğuna inandığımız ruh ve kültür, nesillere aşılanmadan, sandalyelerin şahıs değiştirmesinde ne fayda umulur?" diye sorarak esas yapılması gerekenin politika ile uğraşmaktan ziyade nesil yetiştirmek olduğunun altını çizer. Bkz. Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), 59; Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 43. Özel'de de aynı şekilde devleti ikincil plana atan vurguyu görmek mümkündür. O, devletin söz konusu edilebilmesi için Müslümanların tek tek ve topluca İslam'a has kalitelerini geliştirmiş, birçok önemli imtihanı vermiş olmaları gerektiğini savunur. Bkz. Özel, *Üç Mesele*, 50.

[327] Bora, *Cereyanlar*, 442.

[328] Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016), 10.

olan[329] doğu/batı kutuplaşmasını devam ettirir. Temel gayesi "İslamiyet'in emir subaylığında" İslamiyet'e yol açmak olan Büyük Doğu, imanı "yeni insan ve yeni dünya üzerinde zerre zerre nakşedici" bir ideoloji binası olarak tanımlanır.[330] Maddeci Batı'ya yoksun kaldığı ruhu ve ruhçu Doğu'ya madde üzerinde egemenlik kurma imkânını verecek olan İslam, yeryüzünü kâmil şifaya ulaştırıcı gerçek medeniyettir.[331]

Kısakürek'in yazılarında İslam medeniyeti, Batı'yı ötekileştirmenin ve İslam'ı alternatif bir çözüm olarak sunmanın aracıdır[332] fakat bu savununun altı Şinasi'nin kaleminde kemikleşen "Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrinin izdivacı" görüşü[333] ile doludur. Şinasi, N. Kemal, A. Mithat gibi Tanzimat düşünürlerinden M. Akif, Elmalılı, Şehbenderzade gibi Meşrutiyet aydınlarına miras kalan "Batı'nın aklı ile Doğu'nun ruhunu" birleştirmeyi teklif eden eklektik düşünce, N. Fazıl'da da kendine genişçe yer bulur. Bir yandan "bütün bir tarih, din ve medeniyet kökü bakımından kendimize ve ona [Avrupalılara] "Ben benim, sen de sen!.." diyebilmemiz" gerekliliğinden bahsederken,[334] diğer taraftan "aklın bütün hak ve müesseselerini Garptan öğrenip, tam hazmedip ve tam benimseyip, bunu kendi öz ruhumuzun emrine vermekten başka işimiz ve çaremiz yoktur!"[335] diyerek İslamcılığın seçmeci tavrını devam ettirir. İslam'ı "gerçek medeniyet" olarak algılamak ve savunmaktan çekinmez, fakat Kısakürek'te İslam, bir medeniyet açılımı olmasından ziyade öncelikle bir ideoloji savunusudur.[336] II. nesil İslamcılığın biçimlenmesinde kurucu rol oynamış anti-Kemalist rövanş arzusu[337] ile yakından alakalı olan bu durum, onun fikriyatında medeniyet söylemini ikincil plana iter.

Tanzimat'tan beri seçmeci/eklektik bir metotla savunulagelen medeniyet "meselesine" ilk ciddi eleştiriler N. Topçu'dan gelir. Topçu, her ne kadar bir ideal olarak medeniyeti toplumsal tasarımın hedef ütopyalarından görmeye devam etse de[338] usulde ve içerikte farklılaşır. Geçmiş zamanı elerken yaptığı eleştirilerde, çözümlemelerinde "kendine has

[329] Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 300.
[330] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 10-12, 104.
[331] Hilal Barın, "Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek'te Medeniyet Anlayışı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme," *Muhafazakâr Düşünce* 12, no. 45-46 (2015): 152, 155.
[332] Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri," 149-150.
[333] Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 315-322.
[334] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 78.
[335] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 164.
[336] Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri," 150; Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 99, 126.
[337] Bora, *Cereyanlar*, 440.
[338] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 59; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 13.

bir medeniyet" olmanın,[339] "kendi milli kültürümüzü yoğurmanın"[340] imkânlarını arar ve öncelikle medeniyetin, kültürden ayrı düşünülemeyeceğinin altını çizer. Bu sebeple kültürü/ahlakı milli, medeniyeti/tekniği ise milletlerarası gören Gökalp'i –ve aslında bütün bir nesli- sosyolojik olarak hatalı bulur.[341] Halefi tartışmalar medeniyeti teknik, bilim, ilerleme gibi kavramlarla ele alırken Topçu medeniyet savunusunu "insanlığın manevi kudretleri" üzerinden kurar.[342] Bu öncelikle dış âlemin tanınmasından yola çıkarak insanın kendine döndüğü, kendi *Reform* ve *Romantizmi* ile birlikte gelen bir *Rönesans* vurgusudur.[343] Ona göre Çin, Asya, Mezopotamya, İslam, Avrupa gibi tüm büyük medeniyetler manevi kudretlerle kurulup gelişmiş,[344] böylece kendi Rönesansları vesilesiyle insanlığa yeni bir hikmet getirmiştir.[345] Mamafih maddeye üstünlük sağlayan, ahlakı geri plana atan, insanı kendi benliğine yöneltmeyen, kültürden yoksun "ilerleyişler" medeniyetlerin yıkılışını da beraberinde getirmiştir.[346] Bu bağlamda kapitalizm ile yanyana yürüyen ve teknoloji düşmanlığına kadar varan[347] bir materyalizm eleştirisi Topçu'nun medeniyet anlayışının temel duraklarındandır. Sanayi devrimi ile

---

[339] M. Fatih Birgül, "Modern Olmayan Bir İslamcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü," içinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 257-288, 263.

[340] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 14.

[341] Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 110; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 45. Yine de bazı satır aralarında "Avrupa'nın iyi yanlarının alınmasına" kapı araladığı görülür. Avrupa şehirlerini (örneğin İngiltere) örnek alan kalkınma projelerinden (örneğin hekimliğin sosyalize edilmesi) bahseder. Ahlâk idealini, "millî mukaddesatına sahip, milletini bütün milletlerin üstüne çıkarmayı gaye edinen, modern medeniyetin istediği şahsiyet" olarak tavsif eder. Oysa "modern medeniyetin istediği şahsiyetin" Anadolu topraklarından çıkmayacağı açıktır. Bkz. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 67-69; Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 176.

[342] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 134.

[343] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 65. Topçu'nun *Hareket*'ten sonra en çok vurguladığı kavramlardan bir tanesi *Rönesans*'tır. Benzer vurgular Kısakürek, Karakoç gibi düşünürlerin yazılarında da olmasına rağmen Topçu, Rönesans'ı *Reform* ve *Romantizm* ile birlikte anar. Batıda yetişmiş ve batılı metinlerin/kavramların haritalarını iyi bilen bir isim olarak *Romantizm*'i kullanması, kent hayatı, iş akışı, makineleşme, yabancılaşma gibi modern sanayi toplumunun tüm açmazlarını eleştirmesi açısından işlevseldir. "Dini pozitivizm" ya da "pozitivist şeriatçiler" başlıklarıyla andığı ve Hz. Peygamber'i şeklen taklit etmek, cam arkasından sakal öpmek, hırka takdis etmek, insan nefesinden şifa ummak, tespih sayısında hikmet aramak gibi eleştiriler barındıran *Reform* vurgusu ise onun görüşlerinin yer yer daha modern, rasyonel bir kalıba yaklaştığını göstermesi açısından incelemeye değer. Bkz. Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizâmı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 82. Benzer bir bakış açısı paralelinde Kara, Akif'in görüşlerinin tahlilini yaparken onun, muasırı birçok Müslüman aydın gibi sekülerizmin tam merkezinden konuştuğunu söylüyor. Bkz. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 189-201.

[344] D. Mehmet Doğan, "Nurettin Topçu," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005) 438-450, 442.

[345] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 36.

[346] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 134.

[347] Elbette Topçu'nun teknoloji düşmanlığı teknolojinin yok sayılması manasına gelmez. Onun itirazı teknolojinin milli kültür ile, insan iradesi ile dizginlenmemesinedir. Teknoloji, yüksek idealler hizmetinde kullanılmalıdır. Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, 112,114. Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 205.

beraber Rönesans'ın yücelttiği insanın/ruhun yerini makine/madde almış; sürat asrı, sinir hastalarını[348] da beraberinde getirmiştir.[349] Materyalizm eleştirilerinin merkezinde, "makinenin vahşi boğuk hırıltılarıyla, ahlaki ilahileri boğan gıcırtılarıyla" andığı tekniği, insanlığın uçuruma sürüklenme sebebi olarak görür.[350]

Topçu'ya göre teknik, gayesi hakikati tanımak olan ilmin tatbik edilmesi demektir. Bir hedeften ziyade [istenmeyen/amaçlanmamış olan] bir sonuçtur. O, tekniği, medeniyete değil kültüre ait bir realite olarak kabul eder. Teknik, kültürden ayrı düşünülemez[351] ve bu sebeple kendi kültürümüzden doğmuş olması zorunluluktur.[352] Topçu medeniyet kavramını sıklıkla kullanır fakat "medeniyet kervanına" yol gösterenin maarif ve kültür olduğunu belirterek[353] düşüncesini kültür kavramına yoğunlaştırır. Medeniyeti nizam olarak tanımlar[354] fakat Tanzimat ricalinin pozitivist anayasacılığından ya da sosyal determinizminden oldukça uzaktadır. O, insana, öncelikle ruhunu kullanma cehdini tekrar verecek bir şuurun altını çizer.[355] Kültürün medeniyetle buluştuğu yer esasen bu şuurdur.[356] Bizzat varlığımızda yaşadığımız ve yaşayacağımız buhranlardan kurtulmak, Topçu'nun "gerçek ruhumuz" dediği milli kültürün istikametinde hareket edilmesine, *kültür adamı* ile el ele verilmesine, kısaca kültürün kurtarılmasına bağlıdır.[357] Medeniyet inşası mümkün ve gereklidir fakat milli kültürün ihyası olmadan başarılamaz.

Yalnızca II. nesil özelinde değil, bir bütün olarak Çağdaş İslam Düşüncesi'nde medeniyet savunusunu en radikal eleştiren isim İ. Özel'dir. Tıpkı Topçu gibi Özel de teknik ve kültürün medeniyetten bağımsız olmadığını savunur fakat kültür-teknik birlikteliği Topçu'da medeniyet inşasına kapı aralarken, Özel, aynı birlikteliğin "Müslümanca

[348] Topçu'nun çağın sorunlarından bahsederken sinir hastalığını anması manidardır, zira o kendi davasının merkezine ahlakı, ahlakın merkezine ise ilahi aşkı/sevgiyi koymuştur. Temel çıkış noktası sevgi olan İslam ahlakına bağlı hürmet, merhamet ve hizmet olmak üzere üç esas tanımlar ki üçü de ancak sevgi ile tezahür edebilir. Sevginin zıddı öfke/hınç/nefret gibi duyguları ise toplumun yıkıcı duygularından sayar. Ona göre makineleşmenin körelttiği, her manasıyla yabancılaştırdığı insanların birer sinir hastasına dönmelerinin sebebi bu sevgiyi kaybetmeleridir. Bkz. Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1974), 73-92.
[349] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 194.
[350] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 20. Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, 113.
[351] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 29.
[352] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 25.
[353] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 186.
[354] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 172.
[355] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 172.
[356] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 26.
[357] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 26-29.

düşünmeye"[358] ket vurduğu kanaatinden yola çıkarak medeniyete kapılarını ardına kadar kapatır. Ona göre "açıkça ve şuurla kavranılması gereken nokta Batı'nın inancı, felsefesi, bilimi ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümden, kabul edilecekse yine tümden kabul edilmesi gerekeceğidir."[359] Binaenaleyh Batı'da doğmuş bir kelime olarak medeniyet, ona göre, XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca Tanrı'yı dışlayarak evrenin merkezine insanı koyan Aydınlanma hümanizminin bir aracı olarak kullanılmış, "insan toplumunun evrimi ve gelişmenin evrenselliğini bünyesinde kökleştirerek, (…) bütün insanlık için geçerli bir modelin adı ol[muştur]". Bu sebeple modern bir gelecek tasavvurunun, ilerlemeci tarih anlayışına bağlı bir evrenselciliğin ve Avrupa merkezli bir etnosentrizmin sinir uçları medeniyet kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu derece merkezi ve "yüksek" bir ideal, kaçınılmaz olarak emperyalizm ve sömürgeciliğe çıkar.[360]

Özel'e göre "İslami mücahedeyi bir medeniyet mücadelesi olarak anlama[k]" biri nesne (medeniyet), diğeri özne (mütefekkir) açısından iki probleme gebedir. Şair ilkin, toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerinin örnek alınmasından doğabilecek tehlikelere dikkat çeker. Bir toplum hem medeni hem de İslam'ın yabancısı ise[361] –ki İbni Haldun'un görüşlerinden yola çıkan Özel'e göre bu mümkündür- gayr-i İslami bir hayat tarzı hedeflenmiş olur. Özel, bu noktada "medeni olduğu oranda İslam'ın yabancısıdır" dediği Harun Reşid dönemini örnek gösterir. İkinci problem ise medeniyet tasarımını yapan Müslüman aydın zihninin açmazları ile alakalıdır. Ona göre gelecekteki İslam toplumuna zihnimizdeki medeniyet tasarımını taşımak İslami kaygılarımızın indî anlayışlar altında ezilme tehlikesini de beraberinde getirir.[362] Geleceğe yönelmiş bir medeniyet ütopyası, geçmiş [sorunlu] medeniyetlerin savunulmasının yolunu açarken İslam'ı tarihin şartları içinde değerlendirme düşüncesine hapseder ve böylece İslam'ı tarihsel bir kategoriye indirmiş olur.[363] Geleceğe yönelmiş bir medeniyet ütopyası, muktedir olmak ya da ahlaklı olmak ayrımında ilk yolu seçer.[364] Bu sebeple Özel, Said

[358] Özel, ilk düzyazı kitabı *Üç Mesele*'ye düşündüğü ismin *Müslümanca Düşünceye Başlangıç* olduğunu belirtiyor. Bkz. Özel, *Üç Mesele,* 17.
[359] Özel, *Üç Mesele,* 50.
[360] Özel, *Üç Mesele,* 112-113.
[361] Hatırlanacağı üzere İbni Haldun kendinden önceki Farabi, İbni Sina, Gazali gibi İslam düşünürlerinin aksine "medeni" bir hayatın zaruri olarak nübevveti/dinin kuruculuğunu gerektirmediğini belirtir. *Medine* ya da *Ümran*'ı kuran vahiyden ziyade siyasi bir otorite ve toplumsal bağı sağlayan *asabiye*'dir. Bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, C. I (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 69-82, 169-172.
[362] Özel, *Üç Mesele,* 124-125.
[363] Özel, *Üç Mesele,* 109.
[364] Özel, *Üç Mesele,* 172.

Nursî'nin şeytan ve siyasetten Allah'a sığınması gibi şeytan ve medeniyetten Allah'a sığınır.

Türkiye'de 1980'lerden 2000'lere uzanan kesit, İslamcılığın öze dönüşçü yükselişi ile çoğulcu, entelektüel duruluşunun gerilimi üzerinden okunabilir.[365] Bu bağlamda II. neslin ütopik medeniyet söylemi, soğuk savaşın sona erdiği yıllarla beraber birkaç istisna dışında[366] yerini, farklılıkları korumakla beraber entegrasyona açık, uyumlu, ılımlı bir medeniyet kabulüne bırakmıştır. Toplumsal olana dair empatik kaygılar, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Türkiye İslamcılığının seyrinde bazen "kürt-alevi açılımı"[367] ile ulusal, bazen de "medeniyetler ittifakı", "dinler arası diyalog" gibi uluslararası açılımlarla kendine yer bulur.[368] Bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özellikle AK Parti iktidarı –ki parti, "gömleğin çıkarılıp çıkarılmadığı" bir tarafa, *Millî Görüş*ün 1970'lerden beri süregelen politik hedefinin bir uzantısı olarak görülebilir[369]- boyunca Çağdaş İslam Düşüncesi'nin yeni-çoğulcu medeniyet söylemini devam ettirdiği rahatlıkla söylenebilir. Hatay'da *I. Medeniyetler Buluşması*, Belek'te "medeniyet dersi" veren *Dinler Bahçesi* gibi olaylara aktif katılım sağlayan Başkanlık, "söz medeniyeti"[370], "infak medeniyeti"[371] tarzında ayakları yere basmayan bir medeniyetçilik söylemi ile de III. neslin ana akım medeniyet tezlerini sürdürmenin ötesine geçememiştir.

III. neslin medeniyet tartışmaları açısından öne çıkan isimlerin başında ise Ali Bulaç gelir. O, İslam medeniyetini tanımlarken önceki kuşakların üzerinde çok fazla durmadığı medeniyet-uygarlık farkından yola çıkarak çağdaş kavramların kullanımına dikkat

---

[365] Bora, *Cereyanlar*, 468.

[366] II. neslin paralelinde İslam medeniyet söylemini devam ettiren en dikkate değer grup tespit edebildiğimiz kadarıyla Alparslan Kuytul önderliğindeki Furkan Vakfı'dır. Vakfın önemli sloganlarından bir tanesi "Biz medeniyetimize dönüyoruz." sloganıdır. Vakıf ve A. Kuytul hakkında R. Çakır'ın değerlendirmesi için bkz. Ruşen Çakır, "Furkan Vakfı Olayı," 2017. http://rusencakir.com/Furkan-Vakfi-olayi/6448 adresinden 30.12.2019 tarihinde erişilmiştir.

[367] Alevî açılımı ile alakalı bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1*, 102-106. Ayrıca bkz. Cihan Tuğal, "İslamcılığın Dini Çoğulluk Alanındaki Krizi: Alevîlik Açmazı Hakkında Bazı Açılımlar," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, C. VI (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 493-502; Serdar Şengül, "İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu," içinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, C. VI, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 525-543.

[368] Bu konuda Kara'nın arşivindeki "açıklamalı fotoğraf albümüne" yalnızca göz atmak yeterli gelebilir. Bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1*, 90, 91, 151, 169.

[369] Ruşen Çakır, "Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın," içinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 755-776.

[370] Diyanet Aylık Dergi, *Söz Medeniyeti*, no. 254 (2012).

[371] Diyanet Aylık Dergi, *İnfak Medeniyeti*, no. 341 (2019).

çeker.[372] Medeniyetin Doğu'ya/İslam'a ait bir kavram olduğunu, Batı'ya ait birikimin *uygarlık* olarak anılması gerektiğini savunan Bulaç, gerçekliğin kendi hakikati/varoluşsal durumu içerisinde anlaşılabilmesi için dile bu şekilde semantik bir müdahalenin gerekliliğini vurgular.[373] Ona göre "medenileşme veya medeniyet, ilke olarak, Müslüman olsun olmasın, her insan topluluğunun yerleşik hayata geçmeye başlamasıyla ortaya çıkan tabii bir olgudur. Müslüman topluluğun hayatında ve tarihinde ise, özel olarak bir "amaç" değil, fakat tabii ve zorunlu bir "sonuç"tur".[374] Görüldüğü gibi Bulaç, "İslam medeniyeti kurmak" gibi bir hedef belirlemez. Hatta bir Müslümanın medeniyet kurmak için yola çıkmasını gayri meşru bir iş sayar zira "medeniyetin mutlaklaştırıldığı bir zihin, Allah'tan ve ahiretten kopmuş bir zihindir." "Fakat dini hayata geçirmeye çalışır ve dini mekânda tezahür ettirirken, asil bir çaba içerisindeyse ve o çaba neticesinde maddî şekiller, formlar, kurumlar, kuruluşlar ortaya çıkıyorsa" bunun bir sonuç ve meşru olduğunu belirtir.[375] Bu noktada Özel'in medeniyet konusundaki protest tavrından ayrıldığı gibi medeniyet savunusunun İslam adına bayraklaştırılmasını da tasvip etmez:

> Öyleyse batılı anlayışın tabii sonucu olan Batı medeniyetine, batılı metropol yaşama tarzına, insanı dünyaya, çılgın zevklere aptallık derecesinde tutkun kılan medenî yaşama şekline bakıp insan tarihinin ve beşeri hayatın tabii ürünü olan medenileşmeyi tümden olumsuz ve İslam dışı saymak ne kadar yanlışsa, aynı şekilde tarihte İslam adına konan yanlış ve gayri meşru medeniyet ürünlerinden kalkıp aynı sonuca varmak da o kadar yanlıştır. Medeniyet, insanoğlunun yerleşik hayat yaşamasının tabii bir sonucudur ve her dünya görüşü, her inanç sistemi ve dünyayı kavrayış tarzı değişik bir medeniyet yapısı ortaya koymak durumundadır.[376]

Çağdaş İslam düşüncesi içerisinde yaklaşık iki asırlık bir tarihi olan medeniyet tartışmalarının merkeziliği ortadadır. Medeniyet meselesi, bazen "İslam mani-i terakki değildir" gibi bir apolojinin, bazen "gerçek medeniyet yalnızca İslam'dır" gibi bir hücumun sarkacına yerleşir. İslam Medeniyeti inşası, İslam'ın bazen ideolojik, bazen milli-kültürel anlatılarının, mütefekkirlerin ise toplu kabulleniş ya da toptan reddediş

---

[372] Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012). III. neslin benzer kaygılarla yazılmış diğer kitapları için bkz. Özel, *Üç Mesele*; Yusuf Kerimoğlu (Hüsnü Aktaş), *Kelimeler Kavramlar* (İstanbul: İnkılâb Basım Yayım, 2015); Rasim Özdenören, *Kafa Karıştıran Kelimeler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

[373] "Ali Bulaç 'Medeniyet'i Anlattı," 8.3.2010. https://on5yirmi5.com /inanc/dinler/ali-bulac-medeniyeti-anlatti/ adresinden 31.1.2019 tarihinde erişilmiştir.

[374] Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 156.

[375] Ali Bulaç, "Din, Medine, Medeniyet," 25.10.2010. https://www.haksozhaber.net/din-medine-medeniyet-18493yy.htm adresinden 1.1.2020 tarihinden erişilmiştir.

[376] Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek,* 158-159.

tavırlarının önemli bir aracı olmuş, üzerinde kalem oynatılması elzem görülmüştür. Bu bağlamda Çağdaş İslam Düşüncesinin en önde gelen kavramı medeniyettir dense abartılmış olmaz. Medeniyet meselesine en çok mesai harcayan düşünür ise tarihsel sosyolojik bir analiz ile ondan bir tarih felsefesi çıkarmaya gayret eden ve bunu büyük ölçüde başardığına inandığımız Sezai Karakoç'tur.

2.2. Karakoç'un Düşünce Dünyasında Medeniyetin Üç Atlısı: Toplum, Din ve Kültür

Bir arada olmak ve bir arada kalmak insan hayatının devamı için öngörülen asgari şartların başında gelir. *Gemeinschaft-gesellschaft*, geleneksel-modern, doğu-batı, dini-seküler ve sair kavramsal/kuramsal yaklaşımlar kendi içinde köklü parametrik farklar barındırsa da üzerinde uzlaştığı ortak ön kabullerden bir tanesi insanın varoluşu itibariyle sosyal/politik bir canlı olduğudur. *İnsan*ın etimolojik kökeni, bir taraftan ünsiyet sahibi oluşuna, bir taraftan nisyanına dikkat çeker. Hatta her ikisine de zira insan, ancak ünsiyet sahibi olarak nisyanını giderebilir. Bir yönüyle sosyolojik, bir yönüyle teolojiktir kelime ve henüz kelimenin kökeninde fizik ve metafizik, beden ve ruh, toplum ve din birbirine perçinlenir.

Kelimeden şeye/dilden dünyaya geçildiğinde de manzara aynıdır. İnsan(lar)ın bizzat varlığı, bu varlığa ilişkin mekândaki birlikteliklerini geniş manasıyla dini olan ile kurar ve devam ettirir. Zira din; nomos, hüküm, kural, yargı, yasa vb. öncelikli anlamlarıyla insanın *dünya-kurma* kaynağı olduğu kadar gelenek, kültür, sünnet, tao vb. kavramlarla olan kuvvetli bağları üzerinden *dünya-sürdürme*nin de temelini oluşturur.[377] Hâsılı, toplum insan olmanın, din ise toplum olmanın zorunluluğudur.

Geleneksel kozmoloji ve İslam siyaset felsefesi paralelinde Karakoç da, toplumu her yaratığın kendi cinsinden olana bağlı ve muhtaç olması üzerinden zorunlu görür. Ona göre bir ağaç, bir hayvan ya da bir insan tek başına kendisine yeterli değildir. Elbette insanların birbirine muhtaçlığı, toplu olma zaruriliği, daha yoğun, karmaşık ve iç içe bir şekilde gözlemlenir. Zekâ gelişimi, iş bölümünün ve uzmanlaşmanın artması gibi etkenler Karakoç'a göre toplumlaşmayı da daha belirgin hale getirir. Tüm canlı ve cansız varlıkların yaşamak için birbirine bağlılıkları kâinattaki büyük birliği ve ahengi oluşturur.

[377] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 112.

Karakoç'a göre toplum organik bir varlıktır. Yaşar, gelişir, hasta olur ve ölür. Aile, cami, okul, ordu, bürokrasi, "manevi ocaklar" gibi temel kurumlar üzerine oturur.[378] Kurumları "doldurarak canlandıran, birbirine tam bir ahenk havasıyla bağlayan, her birine hakkı kadar yer veren",[379] kısaca toplumu ayakta tutacak olansa onun ruhudur. Ruhsuz/mekanik bir toplum icadı, tohumsuz bir ağaç hayal etmek kadar imkânsızdır.[380] Kurumlar ne kadar mükemmel bir sistemin parçası olursa olsun, ruhtan mahrum kalmalarını Karakoç, damarlarında özsu dolaşmayan bir ağaca benzetir ve uyarır: tohumsuz ağaç muhal, susuz ağaç ise ölüme mahkûmdur. Bir başka ifadeyle ruh, toplumun hem kuruluşunda hem işleyişindeki temel şarttır. "İlahî kattan, vahiy yoluyla peygamberlere bildirilen ideal toplum modelleri"[381] dediği bu ruh dindir.

Karakoç'un düşünce dünyasının merkezinde medeniyet, medeniyet fikrinin merkezindeyse din/inanç yer alır. Elbette Karakoç modern zamanlara doğmuştur. Kullandığı her kavram, giriştiği her eylem gibi din de modernitenin şeyleştiren/ideolojileştiren rüzgârından kaçınamaz. Gerçekten de modern sosyolojik paradigmada din, özne ile arasındaki makul mesafeyi koruması üzerinden "inancın" nesneleşmesini haddi zatında barındırır.[382] Zira sosyolojinin ve ideolojinin kalıplarına dökülür.[383] Artık sorgulanmaksızın organik olarak yaşanılırlığından çıkmış ve alternatif bir toplumsal proje biçiminde formüle edilmiştir.[384] Bu manada dinin sosyolojik/ideolojik bir fenomen olarak bizzat Aydınlanma'nın ürünü olduğu söylenebilir.[385] Yine de Karakoç'ta din, nesneleşmiş bir aydınlanma fenomenine değil, hikmetin kadim anlamlarına yönelir. Söylem ve eylem, ilim ve amel, kâl ile hâl uyumu çabası olarak özetlenebilecek bu durum, din söz konusu olduğunda en yoğun halini alır. Belki de bu sebeple Cemal Süreya, Karakoç için "inancının çılgını" tabirini kullanır.[386] Karakoç, din üzerine bir ilim adamı titizliğinde derinlemesine incelemeler ve tartışmalar yapar fakat inceleyerek tartışmanın değil, yaşayarak yaşatmanın peşindedir. Dosdoğru ve "çılgınca". "Yalnız yazmazlar" der, "Ortadoğu'nun gerçek kalemleri" olarak adlandırdığı Müslüman

[378] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 102-103.
[379] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 103.
[380] Karakoç, *Sütun*, 598.
[381] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 95.
[382] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 22.
[383] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 180.
[384] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 234-239.
[385] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 18-22.
[386] Cemal Süreya, *99 Yüz İzdüşümler-Söz Senaryosu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 309.

düşünce adamlarından bahisle. "Yazdıklarını yazmadan önce yaşarlar, yazdıktan sonra yine yaşarlar".[387] İnancın anbean yaşanılır oluşu, gündelik hayata tüm doğallığı ile sirayet edişi onun fikirlerinde medeniyete can suyunu veren yegâne formüldür.

Medeniyet ve din arasındaki etimolojik bağ[388] elbette Karakoç'un da malumudur fakat söz konusu din olduğunda onun medeniyet fikri, etimolojik bir bağdan ziyade, ontolojik ve epistemolojik bir zemine açılır. Zira inanç, toplumun hem kurucu hem sürdürücü unsurudur. Toplumun kurucu unsurudur çünkü bilginin temelini oluşturur. Bu bağlamda Karakoç'un romantiklerle aynı düşüncede olduğu söylenebilir.[389] İnanç, toplumsallığın sürdürülmesini ise daha çok oluşturduğu *asabiye* üzerinden sağlar. Toplum ancak inancın temelindeki bilginin ve birlikteliğin harmonisi ile kurulabilir.

Daha önce de belirtildiği gibi Karakoç insanın yaşadığı tüm krizleri Tanrı ile bağlarının kopması üzerinden temellendirir. Bu sebeple ilk yazılarının yayımlandığı 1960'lardan 1990'lara tüm dikkatini din üzerine yoğunlaştırmış, sayısı otuzu aşan düşünce kitaplarının ilkine "İslam" ismini vermiştir. İlk baskısı 1967 yılında yapılan *İslam*, namı diğer "Diriliş Nesli'nin İlmihali",[390] uzun bir medeniyet tahlilinin, içe dönük bir sorgulayışın ve nihayetinde diriliş düşüncesinin girizgâhı niteliğindedir. Karakoç'un, düşüncesiyle başlatıp aksiyonuyla devam ettirdiği bu uzun tahlili sonlandırıp sonlandırmadığı elân şüphelidir. Kesin olansa dini zihinlerde, gönüllerde ve hayatın her aşamasında yerli yerine oturtmadan medeniyet fikrinden bahsetmenin mümkün olmadığıdır. Karakoç, din ve inanç ile neyi kastettiğini kitabın ilk cümlesinde Âli İmran Suresi'nin 19. ayeti ile peşinen beyan eder: "Allah'ın indinde din İslam'dır."

Karakoç, İslam anlatısını iki şekilde sürdürür. Bunlardan ilki onun tam da "tahlilci" vasfının gerektirdiği gibi diğer dinlerle karşılaştırdığı, Hz. Adem'den kendi zamanına kadar "sosyolojik" parametrelerle gözlemleyebildiği ve toplumsallığa sıkı sıkıya perçinlediği İslam'dır. "Şeytan, Nemrut, Firavun, Ebucehil, Deccal düzeninin zıddı bir düzen vardır. Bu düzen meleklerin, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in ve Hz. Mehdi'nin düzenidir.[391]Akılla akılüstünün, duyguyla aklın, ruhla kalbin, eşyayla ruhun, insanla tabiatın, dinle dünyanın, öte dünyayla bu dünyanın, eski çağlarla yeni çağların,

[387] Karakoç, *Sütun*, 551.
[388] Kutluer, "Medeniyet," 296.
[389] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 136.
[390] İlhan Kutluer, "Diriliş Nesli'nin İlmihali," *İlim ve Sanat*, no. 7 (1986).
[391] Karakoç, *Sütun*, 596.

tarihle tabiatın, inançla zekanın en iyi dengede bulunduğu bir düzen vardır. Ve bu düzenin adı, İslâm düzenidir."[392]

> Allah'ın yolu tektir; o da İslam'dır. Tek başına kendine yeter bir medeniyettir. Saf, katışıksız bir mutluluğun hayat tarzıdır. İslam'ın ne kapitalizme, ne sosyalizme, ne faşizme, ne komünizme ihtiyacı vardır. O ekoller, aksayan yanlarını İslamla karşılaştırarak anlayabilirler.[393]

Görüldüğü gibi İslam'ı medeniyet, kültür, ideoloji, dünya görüşü, düzen vb. kavramlarla birlikte anmaktan çekinmez. Zamanının sağ-sol, kapitalizm-komünizm gibi leitmotif ideolojik kutuplaşmalarından ayrılsa da yazdıklarıyla modern bir savununun çeperini hazırlar izlenimi verir. Fakat yine de din anlatısını inceltmeyi ve derinleştirmeyi, bu sayede dinin şeyleştirilmemesi gerekliliğini bir kez daha vurgulamış olur. "İslam, Allah'a yönelmiş ruh, arınmış gönül, kurtulmuş zihin, yanlışlıklara düşmemiş akıl ve ulvîleşmiş ahlak demektir."[394]

İslam, tarih içinde birçok medeniyet hamlesi yapmıştır. Bu noktada Karakoç'un medeniyet terimini –İslam ile yan yana da ansa- zaman ve mekân ile mukayyet kullandığı görülebilir. Hz. Peygamber'in gelişi ile beraber Medine medeniyeti, temel ve başlangıçtır. Sonrasında Şam ve Bağdat şehirlerinin medeniyetleri gelir. Endülüs Medeniyeti yine ayrıca zikredilmelidir. Hint İslam, Türk medeniyetlerinin de ayrı bir yeri vardır. Selçuklu medeniyeti, Osmanlı medeniyeti, Maveraünnehir medeniyeti hepsi birer medeniyet atılımıdır.[395] Tüm bu medeniyetlerin ruhunu veren elbette İslam'dır. İslam onun için hem bütünlüklü ve zaman mekân ötesi bir medeniyetin, hem de zaman ve mekânda değişiklik gösteren farklı medeniyetlere ruhlarını veren temelin adıdır.

Karakoç'un düşünce dünyasındaki İslam, yalnızca bir "anlatı/öğreti" olmanın çok ötesindedir. Bu noktada İslam'ı kastederek bizzat Allah'ın adını andığı, O'nun varlığı ile katılaşmanın kıyılarından döndüğü üslubu devreye girer. İslam'ı tanımlarken, "Allah'a yönelmiş ruh" tabirini kullanır. İnsanı ancak İslam özgür kılar demez fakat "insanı ancak Allah özgür kılar" der. Bu ince ve önemli bir ayrımdır zira "İslam", sıradan bir kavrama dönüşerek nesneleşebilir (ve birçok yazarın elinde nesneleşmiştir de) Oysa İslam'ın bilgisi onu şeyleştirmemelidir. Bu sebeple "Allah" lafzının titizlikle kullanılması okura

[392] Karakoç, *Sütun*, 642.
[393] Karakoç, *Sütun*, 302.
[394] Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 52.
[395] Karakoç, Sütun, 303.

tekrar tekrar Yaratıcısı ile olan bağlarını hatırlatır. "Annemin bana öğrettiği ilk kelime, Allah şahdamarımdan yakın bana benim içimde" diyerek başlar çocukluğunu anlatmaya.[396] İslam'ı aramayan değil "Allah'ı aramayan insan, neyi bulacaktır?" diye sorar *Kıyamet Aşısı*'nda. Elbette Allah adına konuşmaz, Allah adına hükmetmez. "Dinimizde bunun böyle olduğu söylenmiştir" diyerek seviyesini daima korur. Böylece okur, Karakoç'un İslam anlatılarında İslam'ı yalnızca tahlil etmez ve İslam'ın sadece bir *dünya görüşü* olma seviyesine düştüğünü hiçbir yazısında göremez zira tahlil ettiği İslam, tüm çıplaklığıyla yüzleştiği ve yüzleştirdiği ise Allah'tır.

Karakoç, yazılarında İslam'ın tek din olduğu üzerinden tahlillerini yapmazdan evvel diğer dinlerin aslında din olmadığını belirtir. Hristiyanlık ve Yahudilik gibi tek-tanrılı dinlerden, Budizm, Taoizm, Brahmanizm ya da Yunan politeizmi gibi çok tanrılı dinlere kadar birçok inanç sistemini ele alır, tutarsız yanlarını tartışır ve İslam dışındaki tüm şıkları kesin bir dille eler. O dini, "insan ve toplumun bütün hayat fenomenlerini insana bağışlanmış özgürlük sınırlarını da zedelemeden düzenleyen ve yöneten ilahî düzen" olarak tanımlar.[397] Bu noktada ilk bakışta dinin tarifine en çok yaklaşanların - çıkışlarından günümüze birçok tahrifat ile din olma özelliklerini kaybetseler de- Hristiyanlık ve Yahudilik olduğunu belirterek[398] ehli kitap üzerinde daha fazla durur.

Karakoç, Yahudiliğin zamanla evrensellik boyutunu kaybederek bir millet ütopyasına dönüştüğünü belirtir. Bir Tanrı'ya inanış vardır fakat bu Tanrı İsrail'in tanrısıdır. Ahiret inancı tamamen kaybolmuş, din, Yahudilerin Yahudi olmayanlara hükmetmesini sağlayan siyasi bir araca dönüşmüştür. Dünya gücünü ellerinde bulundursalar da hala "Babil esaretinin kompleksi" içindedirler. Bu kompleks onları en küçük hümanist kırıntı taşımayan bir dünya görüşüne hapsetmiştir.[399] Karakoç'a göre bu Yahudi milliyetçiliğidir.[400]

Ona göre Hristiyanlığın da özellikle ilk günah duygusu üzerinden Tanrı hakkındaki fikri olumsuzdur. İyiliği kötülüğe baskın ve başat olan bir tanrı değildir Hristiyanlığın tanrısı. O, insanı doğuştan suçlu yarattığı için kötülüğü baskın ve başattır. Her seferinde baba mahkûm eder, oğul kurtarır, kutsal kitap mahkûm eder, papaz kurtarır, "Din" mahkûm

[396] Karakoç, *Gün Doğmadan*, 97.
[397] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 55.
[398] Karakoç, *İslam*, 8
[399] Karakoç, *Sütun*, 286.
[400] Karakoç, *İslam*, 9.

eder, Hristiyanlık kurtarır. "Merhamet edebiyatı yapan bir tiran felsefesi" olarak tanımlar Hristiyanlığı.[401] Dışarıda çan sesleriyle insanı aptallaştırarak kiliseye tıkan Hristiyanlık, günah çıkarma deliği, buhur kokusu, loşluk ve mum isleri gibi öteki silahlarıyla da içerde bekler. Bu büyük bir ruh soygunudur.[402] Tıpkı Kierkegaard gibi[403] o da mantıksız ve estetikten yoksun bulur Hristiyanlığı. Dahası, bir insan olan "oğul" ve kötücül "baba" Hristiyanlığın iç oluş mantığını ister istemez mutlak gerçeklikten Yunan menşeli bir katarsis sistemine dönüştürmüş, dinden geriye yalnızca bir ahlak ve psikolojik tatmin mekanizması kalmıştır.[404] Hristiyanlığın henüz en başından araçsallaşması, onu inananların gözünde "hayatın kefareti" konumuna düşürmüştür.[405]

Tanrı'nın oğul figürü ile somutlaştırılması, Karakoç'a göre Hristiyanlığın onulmaz yaralarının bir diğer sebebidir. Bizzat insan bedeni üzerinden var olan Tanrı anlayışı, ucu materyalizme kadar uzanan bir varlık telakkisinin de baş sebeplerindendir. Heidegger'in ifadesiyle Batı felsefesi özelinde "varlığın bir var olana indirgenmesi" probleminde Karakoç, hissenin büyüğünü oğul figüründen yola çıkarak Hıristiyanlığa ayırır. İlerleyen sayfalarda görüleceği gibi Karakoç, Doğu-Batı, Müslim-Gayrimüslim demeden geçmiş günü sıkı bir elekten geçirir, yine de Hristiyanlığı XX. yüzyılın suçlular listesine yazmaktan geri durmaz.

Görüldüğü gibi Karakoç'ta Yahudilik ve Hristiyanlık, İslam'ın yanında iki ayrı aşırılığı temsil eder. Ona göre, din olma vasfını kaybetmiş sistemlerin toplum, kültür ve medeniyet inşalarının da çürük olacağı ortadadır. Toplumsal dengeyi ve medeniyetin sürekliliğini yalnızca klasik kozmolojinin itidal/ölçülülük ilkesine binaen iki aşırılığın ortasındaki vasat yolu temsil eden İslam kurabilir. İslam yalnızca Hristiyanlık ve Yahudiliğin değil, Doğu-Batı, Sağ-Sol, Ateizm-çoktanrıcılık gibi tüm aşırılıkların ortasını temsil eder. Bir başka ifadeyle her hali orta/vasat/merkez olan İslam'ın eksenine oturmayan Doğu, Batı, Sağ, Sol vb. tüm yollar aşırılığın izlerini taşır.[406] Bu sebepledir ki "Allah'ın indinde din İslam'dır" ayeti ile başladığı *İslam*'ı, İslam'ın özgünlüğü ve "Üçüncü" (ana/orta) yol olma vasfını vurgulayarak bitirir:

---

[401] Karakoç, *Sütun*, 287.
[402] Karakoç, *İslam*, 49.
[403] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 179.
[404] Karakoç, *İslam*, 9.
[405] Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 21.
[406] Karakoç, *İslam*, 100.

> İslam, bu anlamda ne doğulu, ne batılıdır. Onların dışında ve üstünde, kendi başına var, suigeneris, […] mutlakçılık ve rölativizmin altın sulh noktasını yakalamış, geçmişle gelecek arasına soylu çelik köprüyü kurmuş bir din ve dünya görüşüdür. Doğu bir akıl miyopluğu, Batı bir akıl hipermetropluğu iken İslam, sıhhatli bir aklı kucaklar. Bu yüzden doğru görebilmek için, Doğunun, bir Batı gözlüğü, Batı'nın da bir Doğu gözlüğü takması gerektiği halde, İslam'ın ve müslümanların, ne Doğu ve ne Batı gözlüğüne ihtiyacı vardır. İslam, hakikati çıplak görmek demektir. […]
>
> İslamı sırf doğulu ve sırf batılı veya ikisinin uyuşması saymak yanlıştır. İslam ortadadır, ortalama değildir. Doğunun ve Batının yanında Orta, Sağ ve Sol diye adlandırılan Kapitalist ve Komünist dünyalar yanında Orta; Tanrıtanımazlıkla çok tanrıya tapıcılık arasında bir Allah'a inanıcılık olarak Orta. Ne ifrat, ne tefrit, Orta. Başın ve yüreğin, bir vücudun simetrik yapısında, eksen etrafına düşmesi gibi orta.[407]

İslam ortadır. Bu sebeple Karakoç çağının tüm bireysel/toplumsal/politik savrulmalarını İslam ile dengeler. Özellikle *Farklar, Sütun, Sûr, Gün Saati* gibi günlük yazılarının derlendiği kitaplarının hemen her sayfasında ve diğer birçok düşünce kitaplarında bu tutumundan izler vardır. Köylerde ve şehirlerde alkol tüketiminin alabildiğine yaygınlaşmasının, rüşvet, yalancılık, ahlaksızlık gibi bozuklukların, toplumsal-siyasi çatışmaların, yanlış hükümet kararlarının, çok daha temelden toplumu sarsan modernist-kurucu devlet aklının, eksik maarifin, bilgisiz matbuatın ve hepsinin altında yatan sebep ibrenin İslam'dan sapmasıdır. Bu yersiz mesafe toplumda çatlaklara ve hatta yıkıntılara sebep olsa da İslam tek başına tüm bu problemlere göğüs germeye kadirdir. "Bütün sloganlar, 'Allah'tan başka ilâh yoktur' prensibinin önünde yok olmaya mahkûmdur." der ve bâtılın yok olacağını haber veren ayet-i kerimeyi hatırlatır: "Hak geldi, bâtıl yok oldu. Zaten bâtıl eninde sonunda yok olmaya mahkûmdur."[408] İslâm bir "aşktır" Karakoç'un gözünde. "Yoldur. Anlamdır. Sestir. Ülküdür. Varoluştur."[409] Bu sebeple problem ister gündelik, isterse de çok daha metafiziksel olsun çözümü mutlaka İslam'a açılır. İslam'ın bu denli aşkın kullanılarak tüm boşlukları doldurması, onu Karakoç'un düşünce dünyasında silikleştirmez. Elbette her yerde olanın görünürlüğü imkânsızdır. Aşkın olanın dünyeviliğini sağlayabilmesi, hatta bir dünya kurması ve sürdürebilmesi için "soğuması" şarttır.

> Bir ilâhî ışık huzmesi ki, doğrudan, merkezin en yakıcı yerinden gelir, fakat melekût âleminde biraz "soğur", peygamberler katında "el dokunulur" hale gelir, insanlara şifa saçan "ideal sıcaklık" derecesine iner.[410]

---

[407] Karakoç, *İslam,* 99-100.
[408] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II,* 44.
[409] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü,* 9.
[410] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II,* 55.

> Kur'an gelmeseydi, kâinat ve varlık, her türlü yaradılış, sırrı çözülemez bir tılsım, bir büyü gibi kalırdı.[411]

Tüm insanlık için bir Tanrı mesajı olarak inen İslam, indiğinde artık bir Tanrı düzenidir de.[412] Bir yönüyle mutlak ile bağlıyken, tarihin içinde ve zamanla ifade edilmiş cephesiyle dünyaya aittir. Ezeli ve ebedi olan Allah tarafından vahyolunmuştur ve fakat Allah, onu da faniliğin ve yaratılmışlığın risklerine maruz bırakmıştır.[413] Karakoç'un İslam'ı derin bir medeniyet açılımına döktüğü yer tam olarak burasıdır. İslâm zaman ve mekân üstü bir din olduğu kadar, zamana ve mekâna içkin de bir medeniyettir.[414] Tüm insanlığın tarihi kadar kadim, tüm insanlığı dönüştürecek kadar da merkezdedir. Bu sebepledir ki Karakoç, özelde Müslümanların genelde ise tüm insanların yaşadığı toplumsal krizi bir medeniyet krizi olarak görür.[415] Krizin ve kritiğin detaylarına geçmezden evvel medeniyete dair son kriteri ise kültürdür zira yaşanılan kriz, dinden ve toplumdan bağımsız olmadığı gibi kültürden de bağımsız değildir.

Sosyal bilimlerin zor kavramlarından bir tanesi olarak kültür, basitçe "özgül bir grubun değerler, adetler, inançlar ve pratikler bileşiği" olarak tanımlanabilir.[416] XIX. yüzyılda, Protestan kilisesi kökenli antropolog E. B. Tylor kültürü, "bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku ve toplumun bir üyesi olarak bireyin kazandığı diğer tüm kabiliyet ve alışkanlıkları içeren karmaşık bütün" olarak tanımlar.[417] Tanımın çok geniş bir ölçekte yapıldığı ortadadır zira "diğer tüm yetiler", Eagleton'ın ifadesiyle "pervasızca her görüşe açıktır" ve toplumsal olan ile kültürü özdeş hale getirir.[418] Yine de kültür, medeniyet gibi karmaşık, bulanık ve kolayca tarih-dışılığa kayabilen bir kavrama nazaran, toprağın ekilip biçilmesi, işlenmesi, ikamet etmek, korumak gibi Latin kökenli, "müşfik"[419] ve –görece-

---

411 Karakoç, *Samanyolunda Ziyafet*, 63.
412 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, 46.
413 Karakoç, *Gün Saati*, 227.
414 Karakoç, *Gün Saati*, 227.
415 Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 72-73.
416 Terry Eagleton, *Kültür Yorumları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 46. Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn 1952 tarihli kitaplarında kültürün yüz altmış dört adet tanımını vermiştir. Bkz. Alfred Kroeber and Clyde Kluckhohn, Culture, *A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge: The Harward University Printing Office, 1952), 43-72.
417 Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, C. 1, (London: John Murray, 1871), 1.
418 Eagleton, *Kültür Yorumları*, 46.
419 Arendt, doğayı işlemek manasının doğaya karşı müşfik bir tutumu anlattığını ve doğayı insan tahakkümüne sokmayı amaçlayan tüm girişimlerle keskin bir karşıtlık içinde olduğunu belirtir. Benzer şekilde Simmel de, kültürün doğal olanı kendi potansiyeli doğrultusunda "yetiştirdiğini/işlediğini" ve böylece kusursuzlaştırdığını söylemesi, Arendt'in bahsettiği "şefkatli ilişki" ile aynı kapıya açılır. Bkz.

somut anlamlardan doğar. Bu anlamlar hem somuttur, hem de birikimsel ve tarihseldir. Belki de bu sebeple Eagleton, günümüzün popüler söylemlerinden "kültürel materyalizm"in etimolojik açıdan gereksiz bir tekrar içerdiğini söyler.[420] Kültür, XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca "ürün yetiştirilmesi"nden "zihin yetiştirilmesi"ne açılarak[421] somut ve soyutun birbirine geçtiği bir yapıp etmeler diyalektiğine dönüşür. Öğün'ün ifadesiyle "kültür zaman ve mekân tutunumlu bir eylemeler dünyasıdır." Bir yönüyle insanın –ve yalnızca insanın-[422] doğayı dönüştürme pratiklerini, bir yönüyle de bu sürece müdahil kişi ve gruplarla olan bağlarını ortaya koyar. Tabii ki bu sarmal tek dereceli işlemez. Tabiatı dönüştürme süreçleri "edebiyatların, efsanelerin, ve bil'cümle sanatların ve inanç ve değerlerin, ve niyet, özlem ve arzuların, üslup, dil, tarz ve tavırların dünyasına gebedir.[423] Kısaca kültür, genler aracılığıyla aktarılamayan her şeydir"[424] ki bu tanım Eagleton'ı iddiasında haklı çıkarır: tıpkı *insanlık* gibi, bir kavram olarak *kültür* de Aydınlanma aklının ölü ilan ettiği Tanrı'nın boşluğunu kapamakla görevli en maharetli vekildir.[425]

Her ikisi de kavramsal olarak Batı'dan gelmesine rağmen medeniyet ve kültür arasında yeri geldiğinde birbirini tamamlayan, yeri geldiğinde birbirini dışlayan anlam örüntülerinden bahsedilebilir. Eagleton, bu iki akraba kavram arasındaki çatışmanın, gelenek ve modernlik arasında süregelen çekişmenin bir parçası olduğunu belirtir.[426] Gerçekten de medeniyet, çıkışı itibari ile daha ziyade Fransa, Katoliklik ve rasyonalizm ile ilişkili iken, kültür daha çok Almanya, Protestanlık ve romantizmden güç alır. İlkinin banisi *Ansiklopedi* okuru aristokratlar, üst düzey din adamları, hukukçular ve benzeri idarecilerdir ki medeniyet onların gözünde siyasi, ekonomik ve teknik bir çerçeveyi ifade eder. Odağında ise ulus ötesi/evrensel hedefler vardır. Diğer taraftan kültür, toplumsal

---

Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında,* çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 287; Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür,* çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 330-340.

[420] Eagleton, *Kültür Yorumları*, 10.

[421] Raymond Williams, *Kültür*, çev. Suavi Aydın (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 8-9. Arendt ise Williams'tan farklı olarak kültürü ruh ve akıl ile ilgili konularda kullanan ilk kişinin Çiçero olduğunu belirterek kültürün zihin yetiştirilmesi ile olan bağlantısını yaklaşık iki bin yıl geriden başlatır. Bkz. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 287.

[422] Simmel'e göre *kültür'ün uygun nesnesi sadece insandır; çünkü bünyesinde kusursuzlaşma talebinin en baştan beri var olduğunu bildiğimiz tek varlık odur.* Simmel*, Bireysellik ve Kültür*, 332.

[423] Süleyman Seyfi Öğün, *Günlük Hayatın Kültürel Yansımaları* (Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2006), 2, 96-97.

[424] Eagleton, *Kültür Yorumları*, 46; Cevizci, "Kültür," *Felsefe Sözlüğü*, 1048.

[425] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 12.

[426] Eagleton, *Kültür Yorumları*, 21.

kökeni çok daha mütevazı kişilere dayanır. O, dinsel, sanatsal ve entelektüel olanla daha sınırlı bir alana aittir ve ulusal/yerel olanın altını çizer.[427] Bu sebeple özellikle XIX. yüzyılın sonlarında kültür, Aydınlanma evrenselliğinden ve dolayısıyla sömürgeci, emperyalist bir var oluş tarzından güç alan medeniyetin zıddı,[428] ılımlılığın ve çok yönlülüğün eşanlamlısı olarak[429] kendini ortaya koyar. Öyle ki medeniyetin mekanikleşmesi ve tekniğin insanı yok etmesini önlemek, bazı XX. yüzyıl Alman yazarlarına göre ancak "gerçek spiritualite"yi temsil eden kültür ile mümkündür.

Türkiye'de özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren açılımlanan medeniyetin kültür ile olan ilişkisi, evvela yukarıda bahsedilen anlam ayrımlarının bir devamı olarak okunmalıdır. Kültürün Batı'ya ait tarihsel serencamı içinde yerelle ve "biz" ruhu ile kurduğu sıkı dirsek teması, bu topraklarda öncelikle Ziya Gökalp'in kaleminden güç alır. Hatırlanacağı üzere Gökalp, medeniyetin herkesin ortak paylaştığı ilmî düşünce ve değerlerden oluştuğunu; bu sebeple tarihsel materyalizmi haklı bularak toplumların birbirini taklit yoluyla "muasırlaşacaklarını" öngörüyordu. Kelimenin toprağı işlemek anlamına binaen *hars* olarak çevirdiği kültürün ise milli ve yerli olması gerektiğini savunur. Ona göre kültür, kişilerin vicdan melekesini oluşturur ve "niçin yaşamalı?" sorusunu yanıtlar. Hedef, medeniyet içinde yaşarken kendi milli/kültürel dayanışmamızı oluşturmak; çağdaş medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez bir Türk-İslam kültürü yaratmaktır.[430] Bu çağrının, Çağdaş İslam Düşüncesini halen meşgul eden "Batı'nın ilmini alıp, ahlakını bırakma" düsturuyla çok benzer kapıları açtığı ve çok benzer kapılara açıldığı ortadadır.

Batı, Müslüman düşünürleri bugüne kadar daha çok "alınması caiz ve gerekli yönü" ile yani tekniği ile meşgul etmiştir. Hikmetin Müslüman'ın yitiği olduğu, bu sebeple nerede olsa alınması gerektiğini belirten hadis-i şerif, İslamcılığın azımsanmayacak fazlalıkta düşünürleri tarafından Batı'nın ahlakının bırakılıp tekniğinin alınmasına yorulmuştur. Karakoç tartışmada öncelikle hali pürmelalimize dikkat çeker. Ona göre hasbi bir hakikat araştırmasından ziyade Batının saldırılarından kurtulabilmek yolunda tekniği kavrama

[427] Elias, *Uygarlık Süreci*, 74-130; Eagleton, *Kültür Yorumları*, 18; Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 38.
[428] Williams, *Kültür*, 19-20.
[429] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 107.
[430] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2018), 31-37.

çabamız, Batıyı "ayıklamanın" bu kadar kolay olmadığını Müslümanlara göstermiştir. Ona göre medeniyetin elemanlarını tekniğinden ayırmak mümkün değildir.[431]

Türkiye'de Gökalp sonrası kültür tartışmalarına baktığımızda Nurettin Topçu, Erol Güngör gibi sınırlı sayıda ismin bu konuda kalem oynattıklarını görüyoruz. Kısaca değinmek gerekirse; Topçu'nun daha önce medeniyeti büyük oranda teknik ile bir tutarak eleştirilerini yönelttiğini görmüştük. Ona göre "hikmet, tekniği de kucaklar. Lâkin teknikten hikmet çıkmaz."[432] Topçu, modern medeniyetin insanı makineleştiren, kendi doğasından koparan yönünü dizginleyebilecek yegâne kuvvetin kültür olduğunu savunmuştur. Topçu kültürü, milletin "bütün fertlerinin sahip olduğu, hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleri" olarak tanımlar. Basitçe medeniyeti beden, kültürüyse ruh olarak görür ve kendisinden beklendiği üzere bedenin ruha itaat etmemesinden yalnızca utanç duyar. Hatırlanacağı üzere Gökalp de benzer alegoriler kullanmıştı fakat aradaki fark oldukça anlamlıdır. Gökalp, ilmi genel manada beynelmilel bir değer olarak kabul ettiği için, medeniyetin ilmiyle –ve elbette tekniğiyle- birlikte var olabilen bir millî kültürden bahsedebiliyordu. Topçu ise -özellikle metodik manada- ilmi kültürün kısımları arasında sayar. O, medeniyet ile kültür arasında açık ara kültürden yana ve kültürden vareste bir medeniyeti reddetmeye hazırdır.[433]

Güngör de Topçu'ya benzer şekilde "bir toplumum karşılaştığı problemlere karşı ürettiği çözüm yollarının gerisindeki zihniyet veya manevi kıymetler bütünü ya da kısaca milli hayatın yarattığı değerler" olarak tanımladığı kültürü toplumun manevi nizamı olarak görür. O, İslamcıları da dâhil ederek Gökalp neslinin medeniyet ile kültür arasında günün ihtiyaçlarına binaen yaptıkları mutat tevili tutarsız ve suni bulmuştur.[434] Örneğin din gibi bir realitenin Gökalp sosyolojisinde kolaylıkla kültürden yana sayılması, ona göre kültürün medeniyetle olan girift ilişkisini anlaşılmaz kılar. Öncesi nesline eleştirilerine rağmen medeniyetin teknik/teknoloji üzerinden, "tek istikametli ve ileriye doğru" hareketli olduğu, maddi ve manevi toplumsal nizam ve benzeri ön kabulleri,[435] Güngör'ü kültür meselesinde Gökalp'in çizdiği paralele yerleştirir. *TDV İslâm Ansiklopedisi'*nde

[431] Karakoç, *Sütûn*, 266.
[432] Nurettin Topçu, *Var Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 111.
[433] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 19-30.
[434] Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (Hisar Kültür Gönüllüleri, 2003), 4-17.
[435] Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 33, 105-107.

"kültür" maddesinin doğrudan medeniyet başlığına yönlendirmesi, kültürün görece daha az alaka çektiğinin basit bir göstergesidir.

Karakoç, medeniyet ve kültür ayrımı tartışmaları çerçevesinde öncelikle medeniyet ve kültürü ayrı kategorize eden görüşe karşı çıkarak Gökalp'ten ayrılır. O, -elbette medeniyet meselesini kendi fikriyatının merkezine koyduğundan dolayı- kültürün medeniyete içkin olduğunu belirtir. Kültürü, zemininde din olan inanış, duyuş, düşünüş ve hareket ediş faaliyetlerinin somut halde ortaya çıkışı, *bir yoğurma ruhu* olarak tanımlar.[436] Karakoç'a göre her medeniyete kendi kültürü eşlik eder. Medeniyet, kültüre dayandığı için kültür olmadan oluşamaz zira kültür medeniyetin işler halidir.[437] "Bir toplum, bir kültür üretir. O kültürden bir medeniyet doğar."[438]

Karakoç'a göre bir yoğurma ruhudur kültür ve sözü ruhtan açmak söze İslam ile devam etmeyi zorunlu kılar. Haddi zatında bireysel ya da toplumsal kurucu unsurlar söz konusu olduğunda ilk sırada yine ve daima İslam'ın olduğunu söylemek Karakoç düşüncesinin nakaratlarındandır. Bu sebeple ona göre yerli kültürümüzün -de- temelinde İslam yer alır. "Hatta tek yerli kültürümüz İslam'dır."[439] O, ruhuna yabancı kültür aşılanmış olanları bir kez de kültür üzerinden uyarır. İslam'ın "terki mümkün olmayan kültürümüz" olduğu gerçeği böylece iyi bilinmelidir.[440]

> İslam kültürü bir ilahi kaynaklı kültür olarak insanlığın kültürüdür. Nasıl Hristiyanlık sami bir ırkın ortasında çıkmakla beraber bütün Latin, Cermen ve Anglo-sakson dünyasının malı olmuşsa, İslam da, Arabistan'da doğmakla beraber bütün bir Türklük, Acem, Hint, Afrika dünyasının malı olmuştur. Birince derecede insanlığın malı olan İslam, ikincilikle de Ortadoğu'nun orijinal kültürüdür. O zamanın yabancı kültürü olan Roma kültürüne karşı, Ortadoğu'nun yerli kültürü olarak çıkmış ve yabancı kültürü koğmuştur. Böylece yabancı kültürün istilasına karşı ilk savaşı açan ve zafere ulaşan, çağımızın kültür savaşlarına ilk örnek olan, İslam'dır.[441]

2.3. Estetik, Düşünce ve Ahlak Üçgeninde Karakoç'un Medeniyet Algısı

Karakoç için İslam medeniyeti terimi, elbette öncelikle bir ifadelendirme biçimidir. Fakat daha da önemli olan nokta, bu kavramsallaştırmanın aynı zamanda Elias'ın yukarıda dikkat çektiği gibi "bir kolektifin ifadelendirme gereksinimine yanıt" olduğudur. "İslam

[436] Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu III Kutlu Millet Gerçeği* (İstanbul: Diriliş Yayınları), 2015, 20
[437] Sezai Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 10.
[438] Karakoç, *Çıkış Yolu III,* 19.
[439] Karakoç, *Sütûn*, 363.
[440] Karakoç, *Sütûn*, 364, 365.
[441] Karakoç, *Sütûn*, 364.

medeniyeti", Çağdaş İslam düşünürlerinin yaklaşık yüz elli yıldır kullandığı en temel ifade biçimlerinden bir tanesidir.

Karakoç, medeniyetin fizyolojisi olarak gördüğü kültüre nazaran medeniyeti, yalnızca anatominin ötesinde, canlı bir organizmaya benzetir.[442] "Medeniyet organizmasının" onun fikriyatında güzellik, doğruluk ve iyilik olmak üzere üç temel ilkesi vardır. Bunlardan güzellik, genel manasıyla sanatsal ve estetik kaygıları; doğruluk, inanç, felsefe/düşünce ve bilimi; iyilik ise ahlak alanını kapsar.[443] Karakoç'un hayatını adadığı *Diriliş* düşüncesi İslam Medeniyetinin ihyasından, medeniyetin ihyası ise estetik, düşünce ve ahlak üçgeninin tamamlanmasından geçer:

> Yeni bir medeniyet atılımı gerekli. Bu ruhun dirilişiyle olacaktır. Bilim aşkıyla, yeni baştan klasikleri aşkla, sevgiyle gündeme getirmekle olacaktır. Yeni bir aydın tipi belirmelidir. Yeni bir düşünce ve idealist hayat tarzı benimsenmelidir.[…]
>
> Diriliş tezi bu yolu açmanın tezidir. İslam ülkelerinde aydınların medeniyet fikrine, bu fikrin gerçeğine dönüğü için yeni bir özveri yolu. Manevi yolda, erdem yolunda ilerleyen kuşaklar, bilim, edebiyat ve sanatın doğu ve batı envanterinden hareket edip, yeni çığırını bulacak çilekeş düşünürler, bilginler, yazarlar, şairler ve sanatçılar kuşağı ufukta gözükmelidir. İslam'ı, medeniyet kavramını, doğu, batı düşüncelerini yeni baştan ele alıp inceleyecek bir kuşak. […]
>
> Yeniden bir bütünleşme, ancak, medeniyetimizin dirilişiyle olacaktır. O zaman düşünceler birleşecek ve yaşamak için bir ortam ve dayanak bulacaktır. Yoksa, medeniyet olmaksızın, inançlar ve düşünceler askında kalır, havada erir, kaybolur. Onları yaşatacak olan bilim, düşünce ve sanat eserleri, ideal hayatı ve tümüyle medeniyettir. Medeniyet (elbet gerçek medeniyeti kastediyorum), yaşatan fondur düşünce ve inancı, düşünceye ve inanca.[444]

Karakoç, öncelikle medeniyetin tanımı itibariyle tüm insanlığa hitap eden bir tarih olgusu olduğunu söyler.[445] Ona göre medeniyet,

> insanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirmesi çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir.[446]

Diğer bir tanımda şöyle der:

---

[442] Karakoç, *Düşünceler I,* 9-10.
[443] Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II Medeniyetimizin Dirilişi Dört Konferans* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 83.
[444] Karakoç, *Düşünceler I,* 21-22.
[445] Karakoç, *Düşünceler I,* 7.
[446] Karakoç, *Düşünceler I,* 9.

> Medeniyet, bir topluluğun maddi ve manevi alanlarına, edebiyat, güzel sanatlar, fikir ve felsefe, müsbet bilgiler, teknik ve ahlak alanlarına, aynı yöne, aynı neşeyi, aynı hüznü, aynı hızı, aynı ölülüğü ve diriliği, aynı motifleri aynı dozlarla veren ruhî güçtür."[447]

Görüldüğü gibi Karakoç medeniyet ile öncelikle bütünlüklü bir toplumsal arayışın, bütünlüklü çalışmalarını ve bu çalışmalar neticesinde ortaya çıkan bütünlüklü bir toplumsal varoluşu kasteder. Bu varoluşun temelinde insanoğlunun teleolojik yapısı vardır ona göre ve bu *telos* "Tanrı'nın istediği yaratık" olmaktır. Kendi ifadesiyle "medeniyet, insanın, bu amacını, en üstün olanda gerçekleştirmesi, onu sürekli kılması faaliyetleri ve bunun anıtlaşması, kurumlaşması, kalıcı kılınmasıdır."[448] Medeniyet hakikat ile, hakikat ise yalnızca Tanrı ile var olabilir.[449]

Terminolojik olarak medeniyet kelimesinin bir kavram kargaşasına yol açtığını ve düşünürleri yanılttığını Karakoç da kabul eder. Ona göre medeniyet kavramı biri tüm insanlığa hitap etmesi açısından, diğeri de bir tarih terimi olarak ve tarihte somut olarak adlandırılmış medeniyetler yönünden ele alınabilir. Hz. Âdem ile başlayıp günümüze ve bundan sonra da insanlığın sonuna kadar sürecek ve hakikatle bağlantısını hiç kaybetmemiş olan İslam Medeniyeti ile tarih sahnesine çıkmış diğer medeniyetler arasında bir ilişki vardır. Belirli bir tarihsellikle kayıtlı medeniyetler, tarih ve zaman içinde bir ideal olarak Medeniyet'i arar. Bu bağlamdaki denemeleri, sosyolojik gerçeklikleri Medeniyet'in gerçekleşmiş parçalarını oluşturur. Böylece reel medeniyetler meydana gelir. Medeniyet ideali de uzun vadede bir reel medeniyet olur fakat onun arayışından tarihi-sosyolojik medeniyetler doğar. "İnsanlık medeniyeti" medeniyetlerin birbirine eklenmeli bir dokusunu sunar. Karakoç, bu değişim, dönüşüm, başkalaşım sürecinin Hegel'in tez-antitez-sentez sisteminden çok boyutlu ve karmaşık bir yapıda sürdüğünü belirtir.[450]

Karakoç'a göre insanın ideali ve amacı ilahî kaynaklıdır.[451] Medeniyet, en gerçek anlamını ve kaynağını vahiyde bulur. Bu sebeple diğer medeniyet türlerinden ayırmak için Karakoç "vahiy/hakikat medeniyeti" tabirini kullanır. Diğer medeniyetler ilk insandan beri sürekliliğini koruyan hakikat medeniyetine yaklaştığı ölçüde *yükselerek*

[447] Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, 62.
[448] Karakoç, *Düşünceler I*, 10-11.
[449] Karakoç, *Gün Saati*, 113.
[450] Karakoç, *Gün Saati*, 235-239.
[451] Karakoç, *Düşünceler I*, 10.

"Yitik Cennet"e yaklaşmış, uzaklaştığı ölçüde de *düşüşlerini* hazırlamış olur.[452] Ona göre medeniyetler, kaynağı vahiy, kurucuları peygamberler olan tek bir medeniyetten doğmuşlardır.[453] "İslam medeniyeti" tabiri tam olarak bu noktada karşımıza çıkar. İlk insandan itibaren gelen bir inanç ve medeniyet olduğunu söylediği İslam; Babil, Mısır, Yunan ve Roma Medeniyetleri zincirinin hem murisi hem varisi konumundadır. Ona göre Babil, Mısır, Yunan, Roma ve sair medeniyetler, hakikat medeniyetinin en mükemmel ve üstün hali dediği[454] İslam medeniyetinin ekseninden çıkmış, bozulmuş, yozlaşmış halleri durumundadır.

> Temel model, peygamberlerin oluşturduğu modeldir. Daha sonraki modeller, temel modeli başka şartlarda ve zamanlarda aramaktan dolayı bir çeşitlenme göstermişlerdir. […] Peygamber sitesi ebedi modeldir. Ama değişik zamanlarda mekânlarda, iklimler ve çağlarda, ülkeler ve şartlarda ister istemez, model, başka bir görünüm altında ortaya çıkacaktır. Buna razı olmaz da, görünüşün en ayrıntılı durumuna kadar tıpı tıpına geçmişi canlandırmaya kalkışırsanız, asıl amacı kavramıyorsunuz, bizzat sistemin ruhunda mevcut olan ilahi rahmeti görmüyorsunuz demek olacaktır. […]
>
> Her yüzyılda bir yenileyeceğinin geleceği müjdesi, bu model stilizasyonuna, yeni bir üslub sergilemesine izin ve işarettir[455]

İnsanlığın bazı üzeri tozlanmış dönemlerine rağmen temelde İslam medeniyetinin varlığını sürdürdüğü tezi, medeniyet kavramını, belli bir sosyo-politik dönemin öznesi olmanın ötesinde kendine has bir tarih felsefesi meydana getirmenin imkânına yaklaştırır. Bu, Karakoç'un medeniyet düşüncesini özgün kılan en önemli meseledir. Çağdaş İslam düşünürlerinin neredeyse tamamı, İslam medeniyetini bir zamana ve mekâna hapsederek İ. Özel'in yerinde eleştirilerine maruz kalır. Oysa Karakoç için medeniyet tarihsellik ile kalıba dökülmesi imkânsız, ilk insandan beri süregelen bir varoluşun hem meyvesi hem zemini konumundadır. Meyvesidir çünkü medeniyet bir yönüyle belirli bir sosyo-kültürel/politik/ekonomik sürecin sonucudur ve fakat bu sonuç elde edildiğinde insanın fiziksel ya da metafiziksel tüm varoluş mücadelesinde kendisinden destek aldığı bir zemine dönüşür:

> Her insan, her toplum, her medeniyet kendi inanç ve güvenini kendisi sağlamak zorundadır. Bu dünyada küfürle iman arasında, gerçekle yalan arasında, güzelle çirkin arasında, iyiyle kötü arasında bir yarış vardır. Adeta, eşit şartlarda. Bu, savaşın ve yarışın ciddiliğinin samimiliğinin şanındandır. İnsan kendi emeğiyle koruyacaktır

[452] Karakoç, *Yitik Cennet*, 139-140.
[453] Karakoç, *Düşünceler I*, 16.
[454] Karakoç, *Yitik Cennet*, 82.
[455] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, 109.

> imanını bile. Bir toplum ve medeniyet de neye sahibse, büyük bir çaba göstererek onu koruyacaktır. Böylece başlangıçta bir veri, armağan da olsa, o, bir çabayla korunduğu, bu uğurda az zahmet çekilmediği için sonuçta kazanılmış bir değerler toplamı olacaktır.[456]
>
> Bir Cennet bağışlanmıştır insana. Ve Cennetin bekçiliğini, koruyuculuğunu yapma onurundan da mahrum edilmemiştir insanoğlu. Ne büyük onurdur bu.[457]

Görüldüğü gibi Karakoç, medeniyeti aşkın olana bağlasa da sosyolojik gerçekliğinin mutlaka altını çizer. Buna kısaca zamanı ve zemini dikkate almak da denilebilir. Bu dikkat ona üstadı tarafından "tahlilci" sıfatını vermiştir. Bu dikkatle Karakoç, İslam medeniyetini zaman ve mekân boyutunda özgün bir tarih felsefesi ve dolayısıyla tarihsel sosyolojisi ile ortaya koymaya gayret etmiştir.

2.3.1. Yitik Cennet ve Zaman

Sezai Karakoç'un ilk kez 1976 yılında kaleme aldığı *Yitik Cennet*, medeniyet tartışmasını yaptığı en özgün eseridir. Hz. Âdem ile başlatıp Hz. Muhammed ile bitirdiği kitabında tarihi, medeniyet tahlillerinden, halen içinde bulunulan medeniyet krizini de Peygamber tarihinden güç alarak harmanlar ve yeniden yorumlar. Elbette yanlış anlaşılmak istemez. Amacı Peygamberlerin misyonunu, medeniyet sosyolojisi ya da felsefesine indirgemek değildir. Aksine medeniyet düşüncesinin/sosyolojisinin/felsefesinin ancak Peygamberler tarihi ile birlikte düşünülürse anlam bulacağına inanır. Bir bütün olarak medeniyet fikriyatına ruh verebilmektir amacı.[458] Ve bu bütüncül istek, yazılarının birçok yerinde Karakoç'a metafizikle fiziği, felsefeyle sosyolojiyi, düşünceyle hareketi birlikte ele aldırır. "Konumuz, metafizik diye tanımlanabilir bazılarınca" der ve devam eder. "Bir bakıma, doğru. Fiziği aşan bir hakikatın habercileri, toprakta da olsa, öteye ait işaretlerle izlerini bırakırlar."[459] Kendi tabiriyle insanı tüketme, tükenme ve tüketilme üçgeninden koruyan bu *izler* -Peygamberlerin izleri- onun bütüncül medeniyet arayışına da ismini veren *Yitik Cennet*'e götürecektir.[460] Bu nokta önemlidir zira Çağdaş İslam düşüncesinde nübüvvetin önemini aydınlanma ile gelen rasyonel düşüncenin aksine felsefi bir merkeze alarak çağdaş sorunları irdeleyen ikinci bir eser yoktur. Karakoç'un İslam felsefesi konusundaki birikimi malûmdur. Bu bağlamda onun, *Yitik Cennet* ile özellikle İbn

[456] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 64.
[457] Karakoç, *Yitik Cennet*, 140.
[458] Karakoç, *Yitik Cennet*, 142.
[459] Karakoç, *Yitik Cennet*, 142.
[460] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 39-42.

Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin[461] çağdaş ve kendine özgü bir yorumunu denediğini düşünüyoruz.. Karakoç'un geçmiş ile şimdiyi birleştiren bu çabası, onun yeni bir tarih felsefesi kurma gayreti içinde olduğunu gösteren en temel metindir.[462]

Bilindiği gibi tarih felsefesi, tarihin temel yasaları, anlamı ve amacı gibi bütüncül problemler üzerinden kendini inşa eden disiplinin adıdır. Birçok yapısal faktörün, aktörün ve olayın etkisiyle şekillenen tarih, farklı ön kabullerle farklı devirlere ayrılabilir. Muayyen zamanların birbirinden farklılaşması, Alman romantiklerinin *zamanın ruhu* dediği özel şartlarla rabıtalıdır. *Vakt-i merhun, leitmotif* gibi kavramlarla da kısmen ifade edilebilen bu durum, belli bir dönemin eğilimlerini, yaşam zevklerini, tutumlarını görebilmek açısından hayli anlamlıdır. Bununla birlikte tek bir ağaca odaklanmak, ormanın tümünü gözden kaçırma ihtimalini de beraberinde getirir. XX. yüzyılda Annales Tarih Okulu, zamanın ruhunu çok daha geniş bir yelpazede arayarak bu olası kompartmanizm problemine önemli bir şerh düşmüştür. Bugün bu sayede yalnızca XX.[463] ya da XIX.[464] değil, geriye doğru gidildikçe XVIII-XI. yüzyıllar arası dönemin yeterince "uzun" oldukları kabul edilmekte.[465] Üstelik her birinin birbirine zincirleme bağlandığı ilişkiler ağı düşünülürse tarihi hadiselerin anlaşılmasının, ancak bu uzun yüzyılların dönüşüm seyrinin bütünlüklü, Braudel'in ifadesiyle "uzun süreç"[466] olarak incelenmesinden geçtiği görülecektir.[467] Bu sayede olay yerine olgu, benzersiz yerine tekrarlanan, hızlı değişim yerine yavaş değişim ve böylece "kazanım, inşa ve birikim yanı daha yüksek bir tarih anlayışı" ortaya çıkar.[468]

---

[461] İbn Arabî, Hz. Peygamber'i merkeze alarak, yirmi yedi Peygamber ve onların hikmetleri üzerinden bu metni kaleme almıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*. Karakoç'a göre İslam'ın Yunan felsefesi, Haçlı Seferleri, Moğol saldırıları gibi büyük krizlerle yüz yüze geldiği XII. ve XIII. yüzyıllar; Aydınlanma düşüncesinin tüm ağırlığıyla hissedildiği ve İslam'a saldırıların neredeyse hiç kesilmediği XIX. ve XX. yüzyıllar ile benzerlik gösterir.

[462] Tarihi medeniyetler perspektifinden yeniden ele alma konusunda Karakoç da kendi çabasını yeni bir tarih tezi olarak adlandırıyor. Bkz. Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 60.

[463] Giovanni Arrighi, *Uzun Yirminci Yüzyıl,* çev. Recep Boztemur (İstanbul: İmge Kitabevi, 2016).

[464] Taylor, *Seküler Çağ*, 497-554.

[465] Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 171-178, 281-293.

[466] Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 52.

[467] Taylor'ın Seküler Çağ'da gösterdiği gibi sekülerleşme ya da gelenekten kopuştan ziyade bugün geleneğin dönüştürülmesine işaret ettiği anlaşılan Modernlik [süreçleri] bunun bariz örneklerindendir. "Dinsel" ile "dinsel olmayan"ın karşılıklı kırılganlaşmalarına dayanan Sekülerlik ya da antik /asrî ayrımına dayanan Modernlik, çağdaş metinlerde XV.-XVI. Yüzyıla (Bkz. Taylor, *Seküler Çağ*.), Aydınlanma'nın henüz akabindeki metinlerde ise VI. yüzyıla kadar indirilebilmektedir. Bkz. Görgün, *İslam-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*,42-52.

[468] Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, 14.

Karakoç, *yeni* olarak tanımladığı bu tarih felsefesinde öncelikle zaman kavramı üzerine yoğunlaşır. Zira yalnızca zaman bilinci, tarihi ve insanı anlamlandırabilir. Karakoç'a göre cennetten dünyaya, eşya ve mekân hakkında bilgili olarak gelen insanoğlunun yabancılığını çektiği ilk unsur zamandır.[469] O, "insan ruhunun eşyaya işlenmesindeki düzenlilik olarak gördüğü zamanı, insanoğlunun soyutlama ve somutlama arasında kurduğu bir köprü" olarak tanımlar. Bu köprü yalnızca insana ve insanla kurulur. Yalnızca insan, zamana sürekli olarak yenilik aşılayabilir. Bu nedenle zamanı, uzayın değil, ruhun bir çizgisi, bir boyutu olarak görür. "Ruh doğurur onu, ruh geliştirir, ruh öldürür."[470]

Karakoç'a göre İslam dünyasının birkaç yüzyıldır yaşadığı bunalımın kökeninde, bu zaman bilincini kaybetmesi yatar. Bu sebeple zamanı İslam aydınlarının çözeceği çağdaş bilmecelerin en büyüklerinden biri olarak görür.[471] İnsanın zamana olan yabanlığına geçmiş zaman, gelecek zaman gibi Karakoç'un yalancı ve yapay olarak niteledi̇ği[472] zihinsel bölmeler de eklendiğinde, insanoğlunun zaman ve tarih bilinci konusunda, daha da ötesinde kendi varoluşu konusunda bocalaması kaçınılmazdır.

Karakoç'a göre *geçmiş*, anlam ve değer yüklüdür ve bugünden uzak değildir. Aksine bugün ile kök ilgisi ve ilişkisi kuran, irtibatı güçlü, sürüp gelen bir geçmiş[473] Karakoç'un zihninde daima şimdiki zamanda yer bulur. Zamanla ve tarihle kişisel ve toplumsal düzeydeki hesaplaşmalar, şimdiki zamanı elde etmenin tek garantisidir. Dellaloğlu'nun belirttiği gibi geçmiş zamanın şimdiki zamana yaklaşmasından ve şimdiki zamanı bütünlemesinden geniş zaman doğar. Bu bütünlük güçlü ve derin bir tarih bilinci barındırır.[474] Esasında tarih şuuru tam da bu demektir: "sadece 'geçmiş'in geçmişliğini bilmek değil, fakat onun 'hal'de var olduğunu anlamak demektir.[475] Bu manada Karakoç, geniş zamanın adamıdır, fakat kendine özgü şerhini düşmeyi ihmal etmez. Ahirete kadar uzanan, önce ahirete uzanan bir geniş zamanın adamıdır.

> Kim, geçmişini unutmuşsa, geleceğini de unutsun. Kim, geçmişi değerlendirip anlamlandıramıyorsa, geleceğin amansız sislerinin gerisindeki silueti de fark edemeyecek ve ona nasıl hazırlanılması gerektiğini bilemeyecektir.

---

[469] Karakoç, *Yitik Cennet,* 43.
[470] Karakoç, *Makamda,* 29.
[471] Karakoç, *Gün Saati,* 16-18.
[472] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü,* 25.
[473] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü,* 25.
[474] Dellaloğlu, *Poetik ve Politik,* 152.
[475] Aktaran Dellaloğlu, *Poetik ve Politik,* 257.

> Şimdiki zamanı, önce ahiret, sonra dünya ve daha sonra geçmiş ve gelecek zamanlar açısından değerlendirmemiz gerekir.[476]

Onun geniş zamanı, geçmiş zamanın yanında *gelecek* zamanı da içine alarak şimdiki zamana yaklaştırır. Görüldüğü gibi Karakoç hem geçmiş zamanı hem gelecek zamanı şimdiye yaklaştırmaktan bahseder fakat bu bir "carpe diem" fetişizmi değildir. Her an şimdiyi anlamlandıran ve yöneten kendi tabiriyle "Tanrı bilinci, Tansı sevgisi ve Tanrı korkusu" olmalıdır.[477] Bu kavramların tasavvufi düşüncede *marifetullah*, *muhabbetullah* ve *takva* anlamlarına geldiği açıktır.

Elbette zamanı şimdinin içinde, Allah'ı bilerek, severek ve O'ndan sakınarak, bütünlüklü bir şekilde algılayabilmek kolay değildir. O, zamanın bükülmelerine bu bilinçle vakıf olanları *kahraman* olarak adlandırır.[478] Bir zaman kahramanlığından bahseder. Olağan şartları, zaman ve mekânı zorlayan kişidir kahraman. Sonsuzluğa olan susuzluğunu toplumun yüreğine aşılar.

> Gelecek zaman, bir sonsuzluk duygusuyla birlikte kahramanın yüreğine çarpar çarpar durur. Hep gelecek zamanda yaşar kahraman. Derece derece gelecek zamanı şimdiki zaman gibi yaşanır hale getirirler kahramanlar. Kahramanların birincisi olan Peygamberimiz, Hendek Savaşı'nda külünkle kaya arasından sıçrayan kıvılcımlarda, İran'ın, Bizans'ın feth edileceğini, onları feth eden orduları gözleriyle görmüştü. Hazreti Ömer de, Medine'de hutbesini verirken, minberden, Sariye'nin kumandasındaki ordunun sıkıştığını görmüş, dayanamayarak, hutbenin arasında: "Ey Sariye, dağa, dağa!" diye haykırmıştı. Öyle anlatılır ki Sariye Hazretleri de bir ses duyarak, bu sesi duyarak dağa çekilmiş ve düşman imhasından orduyu kurtarmıştı.[479]

Görüldüğü gibi zamana, mekâna ve ruha tasarrufta üstün kişidir kahraman. Fakat bir "Godot beklentisi" değildir Karakoç'un kastı, zira ona göre kahraman her insanın kendi içinde olan bir "fetih ruhu, zafer tohumu"dur.[480] Bu bağlamda onun kahramanı Annales Okulu'nun tanımına yakındır zira kahraman ulaşılmaz bir tarihi karakter değil, tarihi değişim üzerine potansiyel etkisi diğer herkes kadar gerçekçi olan insandır.[481] İleride detaylandıracağımız üzere Karakoç, bütün bir diriliş düşüncesini bir yönüyle bu kahramanı çağırma işi olarak görür.[482]

---

[476] Karakoç, *Yapı Taşları ve kaderimizin Çağrısı II*, 115-116, 153.
[477] Karakoç, *Gün Saati*, 281.
[478] Kahraman ile alakalı bkz. Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 64-70.
[479] Karakoç, *Sütun*, 342.
[480] Karakoç, *Sütun*, 342-344.
[481] Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, 14.
[482] Karakoç, *Sütun*, 342-344.

Karakoç, tarihin her konuda sürekli olduğunu belirtir.[483] Elbette onun da kırılma noktaları ve kesitleri vardır. Bu kesitlerin kendi iç dinamikleri ve birbirleriyle kurduğu ilişkiler göz ardı edilerek tarihin ve toplumun anlaşılması mümkün değildir. Önemli olan tarihin kendi çevrimselliği içerisinde sürekliliği ve dönüm noktalarını yakalayabilmektir. Dünün haçlıları bugün yerini Amerika ve Avrupa önderliğindeki kapitalist dünyaya, dünün Moğolları bugün yerini Çin ve Rusya önderliğindeki komünist dünyaya bırakmıştır.[484] Olanlar, olacağı da gösterir.[485]

> Şu dünyada ne kadar çok eski duygu yaşanıyor! Bernard Show'un "İnsan, üstün insan" piyesinde olduğu gibi, insanları, çağın zarından soyup tarihi birimlerine irca ederseniz ne göreceksiniz: İsrail aynı İsrail'dir. Hazreti Musa'ya isyan eden, ifratla tefrit arasında gidip gelen, Mısır köleliğinden Babil esaretine, esaretlerden amansız hınçlara gelip giden aynı İsrail. Altın aynı altın ve altını elinde tutan İsrail, aynı İsrail. Batı, dişleri dökülmeye yüz tutmuş, yüz çizgileri iyice artmış, ihtiyarlığından elinden kamçığı düşürmeğe başladığı halde, hala esir kamçılama zevkinden kendini mahrum etmek istemeyen aynı romalı. Amerika, evden kaçan ve sonra eve dönünce evi de handiyse sefahatına boğacak olan aynı "müsrif oğul". Ruslar, vahşetin kızıl bandı arkasına saklanmış barbarlığın kasırgası.[486]

Farklı zaman ve uygarlıklar içinde toplumsal değişim döngüsünün parametreleri üzerinde epeyce kafa yorulduğu ortadadır. Modern/ilerlemeci tarih felsefesinin aksine döngüsel tarih felsefesinde "geçmiş," yobazlığa/irticaya değil şimdinin ve geleceğin anlaşılması için önemli bir anlam zeminini temsil eder. Bu manada İbn Haldun'un *medeniler ve bedeviler* üzerinden açıkladığı toplumsal değişim, Pareto'nun *Seçkinlerin Dolaşımı* teorisi gibi örnekler sayılabilir. Bu noktada Karakoç da "tarihi spiritüalizm diyalektiği" kavramını kullanır. Toplumsal dönüşüm kanunu ya da kısaca *sünnetullah* odur ki zalim zulmüne ya da kişi küfran-ı nimete devam ettikçe –ki bu da zulümdür- kendi kuyusunu kazar. Zulmün içinde, bir tohum gibi zulmü yok etmeye hazır toplumsal olaylar silsilesi de saklıdır. Böylece "eden bulur."

Karakoç, tarihi kesitlerin genel manada üç periyottan oluştuğunu belirtir. *Katı dönem* dediği birinci periyota keskin sınıflaşmalar, kuvvetin hakkı yok ettiği peşin yargı sistemleri, genel bir zulüm ve baskı havası hâkimdir. Genel bir bozuluş hali hâkimdir topluma. "Batıl inanç, gerçek inancın; peşin hüküm, aklın; şeytanî sapıklık, sağduyunun; kötülük, iyiliğin; tören ve biçim, ruh ve özün; hayat ölümün ve ölüm hayatın; duygu

[483] Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 11.
[484] Karakoç, *Sûr*, 22.
[485] Karakoç, *Sûr*, 40.
[486] Karakoç, *Sütun*, 295-296.

hezeyanı, gönül saflığının; zincir, sevginin; ve kırbaç, çiçeğin yerini almıştır."[487] "Bunalım dönemi" olarak adlandırdığı ikinci periyotta tablo yavaş yavaş değişmeye başlar. İlk dönemin ezilişleri, zulümleri ruhlarda bir bunalımı biriktirir. "Bir kurtuluş bekler insanlar hep. Ama bunun hakkında net ve kesin bir fikirleri yoktur. Uzun vâdeli çözümleri dinlemezler bile. Hep güncel, kısa vâdeli ve yüzeyde olan reçetelere sarılırlar."[488] Yine de dirilişin müjdecisi olan *uyanış* bu dönemde başlar. Bir farkındalık halinin ilk adımlarıdır uyanış fakat tek başına kurtuluşu getirmez. Kendi tabiriyle gerek şartıdır fakat yeter şartı değildir.[489] Kendi yaşadığı döneme de adını veren üçüncü periyodaysa Karakoç "diriliş dönemi" der. Bu dönemde;

> katı düzen çökmüş, toplum ve insanlık yeter bir süre bunalım dönemini yaşamış, şimdi yeniden diriliş dönemine girmiştir. İnkâr, red ve tanımama, her diriliş hareketine yöneltilen ilk silahtır. Fakat kabuğunu zorlayan bir tohum gibi her şarta karşı, o büyüyecek, serpilip gelişecektir. Kendi insanını getirip çoğaltacak ve sonra kitlelerin değişim ve dönüşümü başlayacaktır.[490]

Elbette Karakoç'un bahsettiği bu dönemlendirmeleri keskin bir mekaniklik içinde düşünmemek gerekir.

Karakoç, tarihsel sosyolojik akış içerisinde toplumların katı dönemden diriliş dönemine geçişi süresince "düşünce, ilham ve ideal" olmak üzere üç ayrı devre tanımlar. Bir başka ifade ile katı dönem ile diriliş dönemi arasındaki sürece, düşünceden ilhama, oradan da ideal döneme geçiş eşlik eder. Katı dönemde neredeyse ölmeye yaklaşmış toplumlar, içinde bulundukları baskı halini her şeyden önce düşünce ile aşabilirler. Öncelikle düşünce ile katı dönemden kurtulunabilir. Karakoç'un burada düşünce ile kastettiği akıl ve dolayısıyla insanın aklını kullanabilme yetisidir. Kendisinden beklendiği gibi o, mücerret bir akla değer vermez. Sürekli kullandığı ak-kara dikotomisi düşünce için de geçerlidir. Akıl vecd ile, aşk ile, Allah önünde eğilmek ile eğitilirse ilahi silahlarla, kalkanlarla donanmış olur.

> Böylece, o, ruhumuza bir açılım, kalbimize bir gelişim, vaktimize bir uygarlık, varoluşumuza bir ışık ve bir aydınlık getiren ilahî bir nimet olur. […] Yoksa düşünmeyi, itiraz, inkâr ve kuşkuyla sınırlarsak, o vakit, ortaya, hedefe varmayan, amaca ulaşmayan, "kara düşünce" diyebileceğimiz bir varoluş kâbusu ortaya çıkar."[491]

---

[487] Karakoç, *Diriliş Muştusu,* 109-110.
[488] Karakoç, *Diriliş Muştusu,* 111.
[489] Karakoç, *Sütun,* 484-485.
[490] Karakoç, *Diriliş Muştusu,* 113.
[491] Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 156.

İnsanı içine düştüğü bunalımlardan yalnızca vahyin izinde düşünme kurtarabilir. Düşünce dönemi yeterince geliştiğindeyse bu dönemin üstünde bir ruh katı oluşturan ilham dönemi başlar. "İnsanoğlu bu kata erince, düşünce verimi kesilmez, tam tersine misilsiz bir zenginlik, temizlik ve yücelik kazanır." "Dehanın" "ibda ve inşa aşkı" dediği ilhamla yüzyılların birikimi patlak vermeye başlar. Karakoç'un kastettiği -bireysel dehayı da kapsayan- dehanın toplumsal bağlamıdır. Toplumlar da tıpkı bireyler gibi zaman zaman fevkalade bir varoluş muhtevasına sahip olurlar. İşte bu dönemlere Karakoç ilham dönemi der. Bunalım dönemleri bir yandan düşünce ve ilham dönemlerini içinde barındırırken bir yandan da yükselmenin son basamağı olan *ideal dönem*den küçük örnekler vermeye başlar. Kendi tabirleriyle "düşünce ve ilham tabanına oturmamış bir ideal, askıntıda ve havadadır. Sun'idir, köksüz ve cılızdır. […] Önce belki ihmal edilmiş bir köşede başlar ideal türküsü. Sonra, dağlardan dağlara yankı yapa yapa genişler ve tüm dünyaya yayılır." Bu dönem ancak, Karakoç'un "olağanın bütün kayıt ve sınırlarını küçümsemeden olağanüstü'ye yönelmiş değişim kahramanları, kısaca diriliş erenleri" olarak tanımladığı idealistler topluluğunun varlığı ile kurulabilir. Toplumsal bir bunalımın sancıları içinde, düşünce ve ilhamın çarklarından geçerek ideal dönem, diriliş dönemine bağlanır.[492]

Katı dönem, bunalım dönemi ve diriliş dönemi mikro ve makro düzeyde birbiriyle kesişir, birbirinin içinden çıkar ya da birbirini tamamlayabilir. Örneğin katı dönem, kendi içinde bir alt katı dönemi, bunalım dönemi ve diriliş dönemini, diriliş dönemi yine kendi içinde küçük katı dönemleri içerebilir. Üstelik bu kesitlerin uzunlukları birbirleriyle uyumlu olmak zorunda da değildir. Uzunca bir katı dönem kısacık bir bunalım dönemine, bu kısa dönem yüzyıllar süren bir ideal döneme (diriliş dönemi) ve sonrasında tekrardan katı bir döneme açılabilir. Tarih bir *fraktal* gibi hem kendi içinde hem de bütünlüklü olarak anlamlı sarmallardan, iç içe dünyalardan oluşur. Elbette tarih de dâhil tüm toplumsal olgular, geometrik bir terimle anılırken dikkatli kullanılmalıdır. Cemal Süreya, Karakoç hakkındaki satırlarını "şemsiyesi yok" diye bitirir.[493] Şemsiyesiz Karakoç'un insan ve toplum söz konusu olduğunda, bir "geometri sağnağı altında"[494] da olsa, cetveli ve cetvele inancı yoktur.

[492] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 156-167.
[493] Süreya, *99 Yüz*, 309.
[494] Mustafa Muharrem, "Geometri Sağnağı Altında Sesler ve Sezai Karakoç."

Bu genel tarihi kaidelerden sonra Karakoç'un içinde yaşadığı çağı nasıl yorumladığına gelebiliriz. Karakoç, XVII. yüzyıldan bu yana dünyanın çok ve hızlı dönüştüğünün farkındadır.[495] Yaşadığı yüzyılın sorunlarını, köklerini, sosyo-politik koşullarını XVII. yüzyıldan da öte Rönesans'a kadar uzatır, Rönesans'ın ekonomik/felsefi/teknolojik kırılmalarıyla düşünür. *Yeniçağ* olarak adlandırdığı[496] kabaca XV.-XX. yüzyıllar arası dönem, onun sosyolojik tahlillerinin zeminini oluşturur. Ona göre Rönesans ile birlikte söz konusu olan, Batıyı ve ondan sıçrayarak dünyayı saran bir "varoluş bunalımı"dır.[497] "Batı, problemin ağırlığını zihninde, hep eski alışkanlıkları gereği politik veya ekonomik plana kaydırıyor. Görünüşte böyle olmakla birlikte, […] gerçekte, […] metafizik problem, uygarlık problemi olarak ortaya çıkmış bulunuyor."[498] Karakoç'a göre Rönesans, antik Yunan'a dönüş gibi görünse de gerçekte özünde İslam'a karşı bir savunma girişimidir. Özel'in tabiriyle "kendi topraklarına tıkılmış" Avrupalının öncelikli meselesi, entelektüel bir Grek ilgisinden ziyade, uzun yıllardır beslediği "yenilmez Türk" korkusu ve düşmanı yenme duygusu ile açıklanabilir.[499] Bu sebeple Karakoç'a göre Rönesans'ın gelişiminde en az Antik Yunan'ın etkisi kadar İslam dünyası ile olan sosyo-politik, askeri ve kültürel hesaplaşmanın da merkezi bir rolü vardır. Avrupa'nın Roma'dan beri hiçbir zaman kaybetmediği, Hristiyanlıkla alçakgönüllülük kisvesine büründürerek makyajladığı gurur ve benlik duygusu,[500] Rönesans sonrası dönemde özellikle teknik alandaki üstünlüğünü kabul ettirmesiyle beraber yeniden gün yüzüne çıkmıştır.

İçinde yaşadığımız geçici, değişken, pürüzlü dünyanın önemini "aslolan ahirettir" diyerek vurgular Karakoç. Ona göre öncelikli bilinmesi gereken, öte dünyanın, bu dünyadan bakan gözlerle, bu dünyadan hisseden kalplerle kurulduğudur. Buradayken "ora"dan bakabilen, iki âlemi birleştirip tek âlem yapan "erenleri" baş üstünde tutar fakat insanların çoğunun bunu yapamayacağının farkındadır. Çok halis niyetler ile toplumsal olayların sosyolojik kalıplara sığmayacağına, toplumsal gelişmenin olağan seyrinin ötesine geçilebileceğine, ilahî yardımın olağan ve olağanüstü boyutlarına inancı tamdır fakat yine

[495] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 40, 133
[496] Karakoç, *Farklar*, 46.
[497] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 15.
[498] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 19.
[499] Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 58.
[500] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 28.

de sosyolojik esaslar üzerinden yola koyulmayı zorunlu görür.[501] Mademki şimdi, buradan, bu dünyadan bakmaktayız, "dünya kavgasına, dünya için ve dünya adına değil, Allah için katlanmalı ve katılınmalıdır."[502] Zira bu dünyada küfürle iman, gerçekle yalan, güzelle çirkin, iyiyle kötü arasında ihmale gelmeyen, şakası olmayan, eşit şartlarda bir yarış, bir savaş vardır. Şartların eşit olması, savaşın ve yarışın ciddiliğini ve samimiliğini gösterir.[503] İnsana bir imtiyaz verilmemiş, yalnızca çalışana yardım edileceği sözü verilmiştir. Bu noktada Karakoç'un sözleri, ilk nesil İslamcıların tespit ettikleri toplumsal atalet, tembellik, ümitsizlik gibi konularda "İnsan için çalıştığından başkası yoktur" ayeti kerimesini kullanmaları ile paraleldir fakat Karakoç, bir farkla ince bir detayın altını çizer: Çalışmak, "düşmana güç yettiği ölçüde kuvvet hazırlamak" zaferin değil, ilahi rıza ve yardımı elde etmenin nirengi noktasıdır.[504] Öncelikli hedef, öncelikli niyet zafer değil, ilahi rıza ve dolayısıyla ilahi yardımdır. "Bana yürüyerek gelene, ben koşarak gelirim" hadis-i kutsisini inananların çabasının şart olması ile tefsir eder ve uyarır: Adım atmayan yenilmesine yenilecektir fakat daha önemlisi, adım atmayana Tanrı rızası da yardımı da nasip olmayacaktır. "Öyleyse insan çalışmalı ve sadece Allah'ın rızasını düşünmeli, sonra O neyi kader olarak tayin etmişse ona tevekkül etmeli"dir.[505]

Karakoç'a göre İslam ülkeleri yıkılıp virane olmuşsa, bu Müslümanların ilahî yardımı çağırmayı bilememelerinden, bunun için gerekli gayreti göstermemiş olmalarından, tövbe etmeye yanaşmamalarındandır. Düşmanların maddi çabalarla, yalnızca dünyevi çalışmalarıyla kendilerine çektikleri -ve Allah'ın da vadettiği- yardım, böylece Müslümanlarınkini aşmış, talih tersine dönmüş, Allah'ın âdil ismi tecelli etmiştir.

> Allah kimseye zulmetmez, mü'min olsun, kâfir olsun. Ancak insanlar Allah'ın vadettiği yardımı gereğince çağırmamakla gurura düşerler ve kendilerine zulmetmiş olurlar. Müslümanlar Tanrı'ya karşı suçları yüzünden ezilmeyi hakkederler, en ağır ceza olarak düşmanları eliyle cezalandırılırlar.[506]

Kısaca "ceza amelin cinsindendir" der Karakoç ve öncelikli çaresi itiraf ve samimi bir tövbedir.

> Günahımızı itiraf etmek istemiyoruz kendi kendimize bile. Suçsuz olduğumuzu sanıyoruz. İslam Âleminin her köşe bucağında olup bitenlerin, Batı cinayet ve

[501] Karakoç, *Sûr,* 153.
[502] Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü,* 28.
[503] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I,* 65.
[504] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I,* 53; Karakoç, *Sütun,* 372.
[505] Karakoç, *Sütun,* 372.
[506] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 57.

> katliamlarının bütün Müslümanları ilgilendirdiğini, bugün birine yapılanın yarın öbürüne yapılacağını görmezlikten geliyoruz. […] Ancak unutmayalım ki, tövbe yoluna gidilmedikçe, gösteriş veya tören olarak değil, ta gönülden, samimi tövbe çığırı açılmadıkça gerçek kurtuluştan bahsetmek bile abestir.[507]

"Akif'in "Ağzım kurusun... Yok musun ey adl-i İlâhî!" serzenişiyle bitirdiği hayret ve isyan dolu satırları[508] yazmasına sebep olan olaylar, onun düşüncesinde bir sonuç, ne eksik ne fazla ilâhî bir hakkediştir. "Bu bizim cezamızdır. Tarihi cezamızdır. Kime ne diyelim; cezamızı çekiyoruz."[509]

> Öyleyse ilk planda anlayış çerçevemizi bize Yaradan'ın müstehak olduğumuz yaşama tarzını vereceğini ve hatta şimdiden vermiş bulunduğunu kavrayacak biçimde değiştirmemiz gerek. […] Biz neye razı oluyoruz ve ne karşılığında?[510]

İsmet Özel, "ne oldu da, nasıl oldu da bu hale geldik, bu duruma düştük?" gibi sorulara Türk milletinden başka cevap arayan milletin olmadığını savunur, çünkü "dünyada devesi kaybolmuş Türklerden başka millet yok" der.[511] "Düştüm. Düşmeyi öğrendim. Kim benim kadar düşmenin anlam ve dehşetini bilebilir?" diye sorar Karakoç.[512] Aynı paraleldeki "devlet nasıl kurtulur?" sorusu, Türk modernleşmesinin ana hattı olduğu gibi, Türklerin/Müslümanların modern dünyadaki kaybının büyüklüğünü de her seferinde hatırlatır. Kanuni her seferinde haklı çıkmıştır. Bu topraklarda, halk içinde devletten daha muteber bir nesne yoktur. Bu sebepledir ki XVII. ve XVIII. yüzyıl layiha yazarları, bütün bir Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi devlet adamları merceğine her seferinde devleti almıştır. Yeni Osmanlılar ile başlayan Anayasa romantizmi, Devlet merkezli bir toplumsal kaygının/tasavvurun hukuki izdüşümü değilse nedir? Karakoç da "Nasıl yıkıldık?" diye sorarak başladığı "Medeniyetimizin Büyük Krizi" başlıklı yazı dizilerinde, kaybedişin uzun bir tahlilini yapar.[513] Ön kabulü, karşılaşılan krizin bir medeniyet krizi olmasıdır. Bütün başımıza gelenlerin sebebini büyük bir medeniyet sahibi iken bunu kaybetmemizde arar.[514] Medeniyet krizi, İslam tarihinin en büyük, en ciddi ve

[507] Karakoç, *Sûr*, 165-166; Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 207.
[508] Ersoy, *Safahat*, 197-198.
[509] Karakoç, *Sütun*, 522, 620.
[510] İsmet Özel, *İrtica Elden Gidiyor* (İstanbul: TİYO, 2019), 262.
[511] İsmet Özel, *Türküm Doğruyum İntikamım Ülkemdir* (İstanbul: TİYO, 2020), 64.
[512] Karakoç, *Sûr*, 111.
[513] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 59-157.
[514] Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 131-132.

en kapsamlı krizidir. Bu sebeple temel tez, İslam âleminin inanç, ahlak, estetik ve bilim gibi her alanını derinlemesine masaya yatırmayı hedefleyen medeniyet tezidir.[515]

Özünde vahiy olsa da İslam medeniyeti de diğer tüm medeniyetler gibi tarihi ve sosyolojik kanunların, faniliğin ve yaratılmışlığın risklerinin etkisi altındadır.

> Ezeli ve ebedi olan, düşmeyen ve kalkmayan, ölmeyen ve dirilmeyen, değişmeyen ve bozulmayan, benzersiz ve eşsiz olan yalnıza Allah'tır. […] Tanrı'dan başka hiçbir şeyin varoluş açısından tam bir güven içinde olmadığının açığa çıkması, anlaşılması için, İslam medeniyetinin dahi öbür medeniyetlerin risklerinden vareste, müstesna olmaması takdir edilmiştir.[516]

Müslüman coğrafya da tıpkı diğer medeniyetler gibi yüzyıllardır irili ufaklı birçok kriz yaşanması bunun en açık örneklerindendir. Peygamberimizin vefatı, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi siyasi kargaşalar, XI. yüzyıl Yunan felsefesi ile bağlantılı zihni ve fikri bunalım, Moğol ve Haçlı akınları, Endülüs'ün düşmesi gibi ciddi sosyo politik sonuçlar doğuran olaylar derin çatlaklara sebep olmuştur. Elbette zorluğun peşi sıra kolaylık da gelmiş, Müslümanlar krizi atlatabilmişlerdir. Fakat imparatorluk yıkılmadan yaklaşık üç yüz yıl önce yaşanmaya başlayan ontik kriz, Karakoç'a göre yalnızca İslam âleminin değil, bütün insanlığın karşılaştığı en geniş, en derin ve en köklü krizdir.[517]

"Bir bozgunda başlayan bozuluşlar vardır, bir bozuluştan doğan bozgunlar vardır. Düzelmesi çetin olanı da asıl ikinci bozuluşlardır."[518] İslam coğrafyasına baktığında "bozulabildiğimiz kadar bozulmuş, yıkılabildiğimiz kadar yıkılmışız" der Karakoç.

> Yer yer çürümüş, blok blok çökmüş, gevşemiş, kopmuş, durmuşuz. Bozuluşun her türlüsüyle bozulmuşuz. Ölüm kasırgaları kaç kere esmiş ülkemizin üstünden, zaferlerimize denk yenilgiler tadmışız. Çağların kırbacını yemişiz. Ölüm sınırlarına çok yaklaşmış, belki de ölümden beter şartlara mahkûm olmuşuz.[519]

Açıktır ki ölümden beter şartlar ile Karakoç, XVII. yüzyıldan Birinci Dünya Savaşı ile devletin yıkılma ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen kuruluş aşamasındaki sosyo politik sancıların tümünü kasteder. Bu noktada Karakoç da klasik Osmanlı layiha yazarları ile benzer bir başlangıç hedefi göstererek Kanuni döneminde "kurdun" içeri girdiğini ve uzun bir sürede dev yapıyı içten yiyip bitirdiğini belirtir. Fakat kurdu içeri alan sebep başkadır. Osmanlı'nın çöküş hikâyesinde ticaret yollarının değişmesi, sanayi

---

[515] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 72.
[516] Karakoç, *Gün Saati*, 227-228.
[517] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 66-71.
[518] Karakoç, *Sütun*, 479. Bozuluş ile alakalı ayrıca bkz. Karakoç *Sütun*, 478-484.
[519] Karakoç, *Sütun*, 483-484.

devrimi ve benzeri birçok sebep sayılabilir. Bu sebepler Karakoç'a göre çöküntüyü hızlandıran faktörlerdir. "Asıl sebep" der Karakoç, "sâfiyetimizi, inanç halisliğimizi, umut ve aşkımızı, ilim sevgimizi, inceleme yetimizi kaybetmeğe başlamamızdır."[520] Zira ruhça gerekli veya yeter aktivite içinde olunmadığında bir toplum yıkılmaya başlar. "Nice yüksek duygu, fedakârlık, aşk ve erdemle ayakta duran medeniyet, yavaş yavaş bu yüce duygu ve eylemler kabuk bağlayınca, ölümcül tehlikenin önüne birdenbire gelir."[521] Kanuni dönemi bir zirvedir ve fakat "her şeyin tam bir ihtişam içinde göründüğü ana bitişik bir devriliş vardır."[522]

Hz. Âdem ve Havva'nın yüzyıllardır anlatılagelen cennetten düşüş hikâyesi, Karakoç'ta modern düşünce ile İslam topraklarına giren ontolojik krizin girizgâhı oluverir. Yukarıda bahsi geçen "teknik üstünlük" ile "Batının soluğunun gelmesi" olarak adlandırdığı modernleşmenin/batılılaşmanın ilk zamanlarını, Âdem ve Havva'nın cennette şeytanla karşılaştıkları ilk an imajıyla düşünür. Cezbedici tekniğiyle Avrupa; yılan, tavus ve şeytanın rolüne bürünmüştür.[523] Böylece ilk düşüşünü cennette yaşayan insanoğlu, ikinci düşüşüne batının soluğunu içine çekmesiyle başlar. Karakoç'un öncelikle altını çizdiği nokta, soluğun/şeytanın içerden ya da dışardan gelmesinden ziyade kendisine yabancı bu çağrıyı dinleyen bir kulağın hemen içerde hazır olmasıdır.[524]

"Batıya karşı batılılaşmak" İslam dünyasının Tanzimat ve Islahat dönemleri boyunca yaşadığı değişimin ilk sinyalidir.[525] Karakoç'a göre Batı'ya meyil, belli bir pasifliğe kendini koyuveren bir umutsuzluk halinden doğmuştur. Batıya "aktif, kritik edici ve ayıklayıcı bir ruhla eğilememek" İslam âlemini bir medeniyet kıskacına sokmuştur.[526] Üstelik İslam âleminin batı üzerine yürürken Batılılaşması yalnızca Doğuyu değil, tek kurtuluşu İslam olan Batıyı da mahvetmektedir.[527]

Karakoç, topluma bir aşağılık duygusu aşıladığını belirttiği Avrupa'nın "ilerlediği", İslam dünyasının "gerilediği" tezine karşı çıkar. Teknik manada İslam âleminin, Osmanlı Devleti'nin gerilemediğini, yavaş yavaş *ilerlediğini* savunur. Avrupa'nın teknik alanda

[520] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 82.
[521] Karakoç, *Yitik Cennet*, 36.
[522] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 76.
[523] Karakoç, *Sûr*, 48.
[524] Karakoç, *Yitik Cennet*, 7-8.
[525] Karakoç, *Sütun*, 349.
[526] Karakoç, *Sütun*, 349-350.
[527] Karakoç, *Sütun*, 293.

dev adımlar attığı aşikârdır. Fakat Osmanlı söz konusu olduğunda XVI. yüzyıldan daha "ileride" bir XVII. yüzyıl ve ondan da ileride bir XVIII. ve XIX. yüzyıl vardır. "Üç yüz yıl Batı'ya doğru ilerledik, üç yüz yıl da onu kaybetmemek için savunduk" diye özetler.[528] Osmanlı tarihinin evrelerini yükselme, duraklama ve gerileme diye adlandırmaktan ziyade "yükselme, ilerleyip olgunlaşma ve çökme" olarak isimlendirir.[529] Kendi tarihsel adlandırması açısından bu tasnif, diriliş döneminden tekrardan katı döneme, ideal dönemden tekrardan düşünce dönemine geçme olarak görülebilir.

Karakoç İslam dünyasının düşüş sürecine girmesini ticari, siyasi, askeri sebeplerle elbette anlatmıştır. Fakat düşüşün öncelikli sebebini "dünya doygunluğu" olarak isimlendirir. Özellikle Abbasiler ve Endülüs Medeniyeti boyunca Müslümanlar bir refah, incelik ve zenginliğe erişmişlerdir. Bu aynı zamanda onların dünya nimetlerinin ötesini daha yoğun bir şekilde aradığı noktadır ki "manevi ekoller" böylelikle daha da canlanmıştır. Müslümanlar bir noktadan sonra "doydukları dünyayı" bırakmaya başlamışlardır. Diğer taraftan da dünyaya, mala, toprağa, servete aşırı ihtiraslı bir düşman tanımlar Karakoç. Onların Müslümanların her manadaki varlıklarına karşı aşırı tutkusu, Müslümanların dünyayı değersiz görmesini bir kez daha pekiştirmiş, adeta "bizim döndüğümüz yola, bunlar yeni giriyorlar" psikolojisi yaratmıştır. İslam coğrafyasının güçlü ve parlak olduğu dönemde bu tavır anlaşılabilir. Fakat Müslümanların sönük dönemlerinde dünya doygunluğu dünyayı tamamen hor görme ya da dünyaya taparcasına kapılma gibi iki büyük hataya dönüşmüştür. Oysa dünyayı hor görerek terk eden de dünyaya tapan da sonunda onun esiri olur. Karakoç bu noktada meşhur kuralı bir kez daha hatırlatır; haddini aşan zıddına düşer. Bu sebeple "Müslümanlar dünyayı dünya için değil, ahiret için, kendi ilahi medeniyetleri için bırakmamalıydılar" der. Dünya ebedi hayat için araçsallaştırılmalıdır. O günlerden sonra zaman zaman parlak dönemler yaşanmışsa da İslam uygarlığı eski altın çağına hiçbir zaman dönememiştir.[530]

[528] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 37.
[529] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 76. Yusuf Oğuzoğlu da çalışmasında Osmanlı Devleti'nin gelişim aşamalarını üçe ayırarak inceler. Kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar olan süreci *En Klasik Dönem* olarak adlandırır. Bu döneme vakıf kültürü hâkimdir. XV. yüzyılın ortalarından XVII. yüzyıla kadar olan döneme mutlak merkeziyetçilik hâkimdir. Son iki yüzyılı ise kurumsal yozlaşma ile tanımlar. Bu tasnif Karakoç'un yükselme, olgunlaşma ve çökme ayrımına oldukça paralel bir yaklaşımdır. Bkz. Oğuzoğlu, *Osmanlı Devlet Anlayışı*.
[530] Karakoç, *Gün Saati*, 232-234, 241-242.

Karakoç'un geçmişe yönelik özeleştirel toplum anlatısı sosyolojik bir tahlilin peşindeyse de yer yer ütopik denilebilecek kadar iyimserliğe kaçar. Milletin dinine, dindarlığına dair naif ve bazen yersiz ön kabulleri vardır. Bu yönüyle genel manada olmasa da yer yer bireysel ve toplumsal ölçekte oldukça abartılmış, tarihsel-sosyolojik kaynaklardan doğrulanamayan romantik tarihçiliğe kaydığını görüyoruz. Örneğin kendi çocukluğunda içki, zina, fuhuş, kumar gibi şeylerin toplumda yaygın olmamasından, toplumun istisnai olarak bunlara meylinden bahseder.[531] Oysa o yıllardan daha da önce Said Nursi, halkın gönlünden İslami kaidelerin, duyarlıkların gittiği tespitini yaparak çoktan "ikinci Said" dönemine geçmiştir. Ondan yıllar sonra İ. Özel, halkın ekserisinin inançlı Müslüman olduğuna dair varsayımı alenen reddeder.[532] Halkın ne denli bozulup bozulmadığı elbette göreceli bir tespittir fakat bu konudaki eleştiriler XVIII. yüzyıla kadar götürülebilir. (Özel'in bunu asr-ı saadete kadar götürdüğü ve bu sebeple de "medeniyetten" Allah'a sığındığı unutulmamalıdır.)

> İslam toplumu gerçekten geçmişte şuur uyanıklığının adeta anıtıydı.
>
> Onu ayakta tutan da bu şuur uyanıklığı idi. Her kişide devletin tümüne ait bir sorumluluk duygusu yerleşmişti.
>
> Her Müslüman, devleti kendi omuzunda taşırcasına bir ağırbaşlılık ve görev duygusuna sahipti.
>
> Ordu ve halk düzeni, gönüllerdeki birlik, aydınlık ve uyanıklığın dışa vurmuş şekliydi. Kalblerdeki, kafalardaki ve ruhlardaki ahenk ve şuur, dışa vurunca devlet ve millet örgüsü oluyordu.
>
> Geçmişteki İslam yönetimlerinde, halkın devlete katılışı, bugün bile erişilmemiş bir seviye ve derecede idi.
>
> İslam toplumunun aynen yaşadığı çağlarda gerçekte devlet ve millet ayni şeydi. Her Müslüman kendini devletin ayrılmaz bir parçası sayardı. Hatta onun içinde erimiş olarak düşünürdü kendini. Devlet var oldukça var sayardı kendini. Millet ve toplumla da öyleydi.[533]

"Tarihi spiritüalizm diyalektiği" uyarınca zafer kibre, kibir gevşeme ve yenilgiye kapı aralar. Bu manada galip (Batı) mağrur olmuş, zulmetmiş ve sonunu hazırlayıcı olayları kendi eliyle başlatmıştır. Diğer taraftan ise Kanuni dönemi ve Osmanlılar ile temsil edilen diriliş döneminde kendi içinde gevşeme, dünya nimetlerini dünya için kullanma, kâfir karşısında gurur belirmeye başlamıştır. Böylece İslam âlemi nefsine zulmetmiş, kendini kaybederken kaybolmuş, kaybolunca düşmana da kaybetmiş ve elinden nimeti alınmıştır.

---

[531] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I,* 105.
[532] Özel, *İrtica Elden Gidiyor,* 233-235.
[533] Karakoç, *Sûr,* 65.

Karakoç'un bu konudaki tüm tahlilleri, *kayboluş*, *kaybediş* ve *diriliş* arasındaki tarihi çevrimselliğe bir işarettir.

Çevrimsellik, Karakoç açısından keskin kompartımanlara ayrılmamış, bütünlüklü, iç içe bir tarih anlayışı içerisinde seyreder. Bu manada Braudel'in tarihsel metoduna benzerlik gösterir. Bilindiği gibi Braudel, tarih açıklamalarının çoğulluğunu, tarihsel zamanların çeşitliliğine dayanarak tarihe özgü bir diyalektik içinde uyumlu hale getirir. Bu noktada "olayların hızlı akan zamanı, dönemlerin uzayan zamanı, uygarlıkların ağır aksak, tembel zamanı" olmak üzere şimdiyi açıklayan üç katmandan bahseder ve ekler: "yakın bir geçmişle, az veya çok uzak bir geçmiş, şimdiki zamanın çoğulluğu içinde karışmaktadırlar; yakın bir tarih, bize doğru hızlı adımlarla koşarken, uzak bir tarih, bize yavaş adımlarla eşlik etmektedir."[534] Karakoç'un da şimdiki zamanı yakın ve uzak tarihlerin izleri ve işaretleri ile doludur. Bu bağlamda o, tarihi şimdiki zamandan geriye doğru giderek görmeyi daha doğru bulur. XX. yüzyılın en önemli kırılma noktalarını dünya savaşları üzerinden tanımlar. Ona göre Birinci Dünya Savaşı bir çağı kapatmış, İkinci Dünya Savaşı yeni bir dönemi açmıştır. İkisi arasındaki dönem bir geçiş dönemidir.[535] XX. yüzyılı uzun XIX. yüzyıl, onu da Rönesans'tan itibaren Avrupa'da görülen değişimler belirlemiştir. Bu bağlamda Avrupa ve dünya tarihi açısından imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform, Aydınlanma, Endüstri Devrimi gibi gelişmelerin önemini o da zikreder. Her birinin sosyal, ekonomik, politik ve kültürel alanlardaki derin etkileri su götürmez bir gerçektir. Bununla beraber uzun yüzyıllarla, derin sosyo-politik analizlerle masaya yatırdığı kaybediş hikâyesi, onun düşünce ufkuna bir girizgâhtır denilebilir. Ufkunun sınırları ise insanlığın son ve temel kırılma noktası olarak adlandırdığı VII. yüzyıla dayanır. Yukarıda Avrupa tarihi merkezinde zikredilen olaylar, ona göre VII. yüzyılda başlayan yeni dönemin içinde olmuş birer alt gelişmelerdir. "Dönemlerin uzayan zamanı" ifadesindeki "dönem"in başlangıç kırılmasıdır bu. Böylece yeni/son dönem, Karakoç'a göre Hz. Muhammed aleyhi's-selâm ile başlar.[536]

"Asr-ı saadet" olarak adlandırılan ve genel manada "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır" meâlindeki hadîs-i şeriften ilham alarak adlandırılan zaman

[534] Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, 19-23.
[535] Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, 133.
[536] Karakoç, *Gün Saati*, 210; Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 89.

dilimi, Karakoç nazarında tarihin adeta bir merkezi, tarihi çevrimselliğin ana kurucusu konumundadır. Asr-ı saadet Karakoç için, geçmiş güzel günleri romantize eden nostaljik bir araç, bir evvel zaman ütopyası olmanın çok ötesindedir. Onu bir altın çağ güzellemesi ile ananlardan daha çok özler fakat içinde kutsal kişi ve olay örüntülerini barındıran bu kutsal zamanı özlemi ile araçsallaştırmaz, tüketmez ve kendine yabancılaştırmaz. Karakoç için asr-ı saadet, tüm örnekleriyle geçmişe ve geleceğe açılımı yapılması gereken, tarihin son kırılmasının tüm örnek olaylarını özünde barındıran bir mucizevi döneme işaret eder. O, asr-ı saadeti zamana öyle perçinlemiştir ki bu birliktelikten yeni bir tarih felsefesi çıkarır. Bu sayede asr-ı saadet zamanda zamanla kaybolmaz, fakat zaman asr-ı saadet üzerinden geçmiş ve geleceğe açılır. Ânın tüm kılcal damarlarında kendine yer bulan saadet asrı, şimdiye yeni bir zaman bilinci hediye eder.

Hz. Muhammed'in gelişi, yaşanmış ve yaşanacak tüm olayların en büyüğü ve en önemlisidir. Zira O, eskiye/geçmişe ve yeniye/geleceğe dair tüm gerekli esasların bilgisi ve pratiği ile donanmıştır. Başta ve en temelde Allah'a iman olmak üzere iman ve eşyanın tüm esasları, doğru ve yanlışın bilgisi(ni barındıran *Kitap*), toplumsallığın şartları ve geri kalan her şey, boşluk kabul etmeksizin ancak Hz. Peygamber üzerinden gelir. İlahın Allah olduğunu, kitabın Kur'an-ı Kerim olduğunu, meleklerin olduğunu, peygamberlerin gelip geçtiğini, ahiretin ve hesabın geleceğini, cenneti ve cehennemi ve varlığa dar geri kalan her şeyi O söylemiştir. Yukarıda bahsi geçen *uygarlıkların ağır aksak zamanı*nın gözle görülmesi çok zor olan değişim çizgisi, Hz. Âdem ile başlar, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. Yahya ve Hz. İsa aleyhimü's-selâm ile devam eder. Hz. Muhammed ile son ve esas anlamına kavuşur.[537] Hz. Peygamberinin gelişi, zamanın ve tarihin çevrimselliğini, geçmiş ve gelecek zamanı kendine katarak geleceğe taşır.

Hz. Peygamber'den önceki dönemlerin tüm kırılmaları O'nun vesile ile tekrardan canlandırılır ve şimdiki zamanda yenilenir. Tarihin çevrimselliği söz konusu olduğunda, birey, Örnek Peygamber'e Kur'an-ı Kerim ve O'nun yaşantısı üzerinden yaklaşmalıdır. Geçmişten, tarihin kuluçka dönemlerinden güç alınmalıdır ve bu manada en yoğun dönem Hz. Peygamber dönemidir. Ancak bu güç sayesinde toplum ve zaman daha doğru bir şekilde yakalanabilir. Böylece zaman dönüştürdüğünü dönüştürür ve sonrası için bir anlam örüntüsü haline getirir. Bu sebepledir ki O'ndan sonra gelen tüm olaylar Hz.

[537] Karakoç, *Yitik Cennet*; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 512-524.

Peygamber ile birlikte gelen anlam örüntüsüne murabıttır. Hz. Peygamber'in bu denli merkezi oluşunu, İbn Arabi de "hakikat-ı Muhammediye" kavramı ile ifade etmiştir. Diğer bütün "mertebeler" varlık sebeplerini ve bilgilerini O'ndan alır. Karakoç ve İbn Arabi arasında, *Fusûsu'l-Hikem* ve *Yitik Cennet* arasındaki merkez ortak nokta budur.

> O, Cennetin bir kapısı değil, Cennet'in ta kendisidir.
>
> Cennetin sekiz rahmet kapısıyla ilintili olarak andığımız sekiz peygamber ve onlara bağlı peygamberler, birer kurtuluş kapısı olarak hep O'na açılırlar.
>
> Hazreti Âdem, her ne kadar ilk insan ise de, gerçekte O'nun hakikatından bir tecelli idi. Bu bakımdan, öncelik, nur-u Muhammedî'de, hakikat-ı Muhammedî'de bulunuyordu. Sadece bu nur ve hakikat, yaradılış sırrı ve hikmeti gereği, Hazreti Âdem'le perdelendi.
>
> Her ne kadar, insanlığı, Hazreti Nuh, kurtuluş gemisine aldıysa da, hakikatte asıl Kurtuluş Gemisi O'nun getirdiği İslam'dır. Nuh'un Gemisi O'na işaret etti. Rahmet perdelerinden bir perde oldu.
>
> Hazreti İbrahim, O'nun Milleti'ni kurdu, O'nun adına putları kırdı. O'nun sevgisi ve sevgililiği ile Allah'ın Dostu oldu; Hazreti İsmail'e beden kurban koçun, O'nun sürüsünden, gayb sürüsünden geldiğini bildi.
>
> Hazreti Yusuf'un hükümranlığı, O'nun tedbirinden bir nişan verdi.
>
> Hazreti Musa, O'nun Toplumundan, Toplum kuruculuğundan bir muştuydu. Hazreti Musa'ya "sen göremezsin" dendi. Bu, "O görecek" demekti.
>
> Hazreti Süleyman, O'nun Devleti'ni Levh-i Mahfuzdan yeryüzüne indirmek ve nakşetmekle görevliydi. Peteği yerleştirmekti ödevi. Balözünü O dolduraktı peteğe günü gelince.
>
> Hazreti Yahya, umutsuzluğun en kabarık bir anında, O'nun sesini yükseltti. Tebliğ sesini. Kılıçtan keskin sesi. Şehadeti, O'nun zuhurundan bir haberdi. O'na inen "kalk ve korkut" buyruğunun somutlanışıydı.
>
> Ve O'nun muştu cephesi, Hazreti İsa'da göründü. "Muştula!" kutsal buyruğunu duymuştu Hazreti İsa. O'na yönelen buyruğunu.
>
> Her peygamber, O'nun bir cephesiydi. Bütün cepheler O'nda bütünlendi. Bu yüzden, "din O'nda tamam oldu."[538]

İkinci olarak Hz. Peygamber'in gelişi ile anlaşılması gereken Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ladır ki geriye doğru tarih, ileriye doğru insan düzelir. Ona göre Kur'an-ı Kerim geçmiş insanların/toplumların durumlarını/hikâyelerini bazen düzeltir, bazen hatırlatır, bazen reddeder. Zaman ve insan arasındaki ilişkiyi ancak Kur'an düzeltebilir.[539] Zira "geçmiş zaman geleceklerin üzerine yürümesin diye, şimdiki zaman, parçalanıp yok

---

[538] Karakoç, *Yitik Cennet,* 130-131. Hz. Peygamber'in insanın en kâmili, özü ve tüm özelliklerin kendisinde toplandığına dair dair bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* 235, 512-524.
[539] Karakoç, *Sütun,* 197.

olmasın diye, Kur'an, zamanın yorumunu ve anlamını getirmiştir."[540] Kur'an, hem Ahd-i Atîk'i hem Ahd-i Cedid'i içinde bulundurarak[541] kutsal kitapların tahrif edilmiş kısımlarını haddi zatında düzeltir. Aktarılan kıssalar geçmişe dair bilgileri düzeltmekle kalmaz, yalnızca aktarılmaları sebebiyle gelecek toplumlar için de örneklik teşkil ettiklerinin ispatıdırlar. Aktardığı olay ne kadar *eski* ya da *güncel* olursa olsun, tarihin döngüselliği içerisinde herhangi bir şimdi ya da gelecek ile bağlantısını her seferinde gösterir. Bu sebepledir ki İbn Abbas'ın "Devemin yularını kaybetsem Kur'an'da bulurum" dediği rivayet edilir. Ve bu sebepledir ki Karakoç'a göre Kur'an'dan mahrum, vahiyden uzak insanlar ne yapsalar eksiktir.[542]

Karakoç'a göre Kur'an ile evren arasında varlığı ve gerçek manada *Var olanı* göstermeleri açısından doğrudan bir ilişki vardır. Kur'an kâinatın harflere dökülmüş, kâinatsa Kur'an'ın şekle bürünmüş halidir.

> Dünya, haşr gününde hesaba çekilse, Kur'an-ı Kerim'in kendisine gönderilmesini bir kurtuluş belgesi, bir şan belgesi olarak ileri sürer ve beraat eder.[543] Karakoç'a göre var olmak bir mesajı olmaktır. Varlık, yaratıcının bir mesajıdır. Bunun içindir ki, açık ve ebedi mesaj Kur'an'da, güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar, dağlar, yaratılan her şey "ayet" olarak anılır. Kur'an, kelimeler çerçevesindeki mutlak mesajı; Kâinatsa, kabartma harfler gibi yanyana duran, mutlak mesajın tam konkre hali olarak; Mutlak Birliği açıklayan yaratıkların bütünüdür.[544]

Kur'an-ı Kerim, "İslam medeniyetinin özü, tohumu, İslam halklarının değişmez, tabii, fıtrî anayasasıdır."[545] İleride görüleceği gibi adına diriliş dediği değişim veya oluşumlar "Kur'an'a dönüşle" başlayacaktır.[546] "Kur'an'a dönmek," onu "anayasallaştırmak" iliklerine kadar pozitivizmin, rasyonalizmin ve modernizmin sularından içmiş, kendi anlam dünyasını diğer tüm anlam dünyalarının üzerinde gören, tartışmayı anlamaya, anlamayı yaşamaya tercih eden, düzelmeden düzeltmenin bayraktarlığını yapan zamane mottosu ile karıştırılmamalıdır. Kur'an'a dönmek, ona yeniden yaklaşmak, onu aramak ve bulmaya çalışmaktır. "Bulmaya çalışmak" Karakoç'un bahsi geçen selefi bakış açısından ayrılışının satır aralarındaki naif beyanıdır. Üstelik bu çaba, geleneksel

[540] Karakoç, *Sütun*, 145.
[541] Karakoç, *Sütun*, 410.
[542] Karakoç, *Sütun*, 314
[543] Karakoç, *Sütun*, 144.
[544] Karakoç, *Farklar*, 10.
[545] Karakoç, *Sütun*, 497.
[546] Karakoç, *Sûr*, 76.

anlayışta olduğu gibi belirli bir usul ve esas üzerinden iletilmelidir. Bunu Karakoç, "en yetkililerin eser ve derslerinden faydalanmak suretiyle" şartına bağlar.[547]

İnsan, toplum ve medeniyet için dirilmek ancak Kur'an ile, Kur'an'daki vahiy diriliği ile mümkündür Karakoç'a göre. Kur'an ki insanlığın hocası, önderi ve koruyucusudur.[548] Kur'an ki ölümle karşılaşana bir teselli, inanç, düşünce ve davranışta sağlam bir ölçü, ayağının altından toprağın kaydığını hissedenler için sağlam bir ip, sözü, anlamı, tevili, hikmeti, kıssası ayrı ayrı şifa olan bir merhemdir. Teklifiyle insanı, hükümleriyle toplumu, kıssalarıyla tarihi mükemmeliyete ayarlar.[549] Bu bağlamda Karakoç, kendi sosyo-politik fikirlerini yalnızca geçmiş ümmetlerin kıssaları üzerinden düşünmez. Kur'an'daki yalnızca geçmiş örneklerden değil, geleceğin, yani ahiretin de tasvirlerinden kendi fikrine pay çıkarır. Onun için başta bizzat ölüm olmak üzere, kabir bekleyişi, diriliş, Kıyametin kopması, hesap verme, Cennet tasvirleri, Cehennem sahneleri ve tüm *öteler*den gelen haberlerin, şimdiyi, hali hazırda yaşadığı toplumu, diriliş düşüncesini ve medeniyet tasavvurunu besleyen bir tarafı vardır. En başta kendi düşüncesini *diriliş* gibi bir kavramla isimlendirmesi bunun en açık örneğidir. Fakat Karakoç, detaylarda da bu damardan beslendiğini gösteren yorumlar yapar. Örneğin, Nisa suresinin 56. ayetinde geçen "Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz" mealindeki ifadenin, ona göre "iç gözleri ile bakabilenler için" ruh ve düşünce dünyasında da benzeri durmadan görülür. Batıyı taklit yoluna saptığı günden beri Müslümanlar, derileri yenilendikçe ateşin karşısına götürülen suçlular gibi dış şartlar ve ruh halleri içinde kavrulup durmaktadır. Bu bir ilahi uyarıdır ve uyarı görmezlikten ve anlamazlıktan gelindikçe deriler tekrardan yanar, yenilenir ve yine yanar.

> Düşünce, edebiyat ve politika alanında canlanmaya yüz tutan her çizgi, boy vermek isteyen her kabiliyet, kısa bir süre içinde yanan deri gibi kavruklaşıyor, sönüyor, gölgeleniyor. Varoluşun karanlık yanına geçiyor. Varlığımızın aydınlık yanı dediği, ışığı, eser aşkını kaybettiğimiz günden beri içinde cinlerin, hem de mümin olmayan cinlerin cirit attığı bir geceyi içimizde büyütüp duruyoruz.[550]

Bu bir ilahi uyarıdır ve derilerin yenilenmesinde halen kurtuluşa bir imkân vardır. Fakat uyanışın yalnızca yüzeyde/deride kalması ve kalbe inmemesi bir şey ifade etmez. Tam

[547] Karakoç, *Sûr*, 76-77.
[548] Karakoç, *Sütun*, 313.
[549] Karakoç, *Sütun*, 314.
[550] Karakoç, *Sütun*, 443.

tersine yalnızca azabı şiddetlendirir. Karakoç, İslam ülkelerinde zaman zaman görülen ufak canlanışları bu kabilden yalnızca derilerin dirilişine benzetir ve uyarısını yeniler.

> Taklitten kurtulup gerçek düşünce hayatı yeniden kuruluncaya, olup bitenleri gerçeğiyle değerlendirecek bir düşünce merkezi doğuncaya kadar da bu azap sürüp gidecektir. Derileri yanmaktan kurtaracak, ateşin işlemeyeceği, yakamayacağı bir sağlığa ve sağlamlığa eriştirecek olan kalbin ve ruhun dirilişidir.[551]

Hz. İbrahim kıssasını örnek gösterir. Onu ateşin yakıcılığından koruyan, ateşi ona karşı utandıran, ruhunun ve kalbinin diriliğidir. "Mucizeler hikmet ve ibrettir de. Yankıları milletlerin ve ümmetlerin hayatında da aynen görülür. Her Müslümanın hayat akışında da anlamlarıyla sürüp gider." Böylece Karakoç Kur'an ile ayetten kıssaya, kıssadan mucizeye, mucizeden topluma, gündelik hayata, geçmişe ve geleceğe gidiverir. Her fırsatta ötede olacak her şeyin, hafif ve ufak bir benzeriyle, bu dünyada hatırlatıldığını hatırlar ve o da hatırlatır. "İnsan, Kur'an'ı aramaktadır. Kur'an da insanı beklemektedir."[552]

> Kur'an'dır diriltici olan.
> Yol gösteren, yol açan.
> Kaybolan vakti uyandıran.
> Korkulacak olandan korkutan.
> Umut veren, muştu taşıyan.
> Karanlık olana ışık saçan.
> Işıtan, aydınlatan.
> Baş ve önder Kur'an'dır.
> Ayetlerinden ab-ı hayat taşan Kur'an'dır. İnanın. İnanın ve dirilin. Dirilin ve kendinize gelin arkadaşlar.[553]

Hz. Peygamber'in gelişi ile yeni bir dönem açılması demek, Nebi aleyhi's-selâm'ın ve ashabının yaşamlarında görünen olay örüntüsünü, kısaca *sünnet*'i kurucu asli unsur olarak işaret eder. Bu dönemde yaşanmış tüm olaylar, savaşlar, barışlar, fetihler, yenilgiler, geçmişteki çevrimselliğe örnek teşkil ettiği gibi gelecekte yaşanacak benzer olaylar için de birer ebedi modeldir.[554] Zira "Peygamberlerle birlikte anlamlar geldiği gibi, olayları açıklayan özel olaylar da gelir. İnsanoğlunun doğru yola dönmesi için peygamberler gönderildiği gibi onların silahı olarak eşya ve olay düzenlerinin yeni dizileri de

[551] Karakoç, *Sütun*, 444.
[552] Karakoç, *Sütun*, 477.
[553] Karakoç, *Sütun*, 324.
[554] Sezai Karakoç, *İslamın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 48.

bağışlanır."[555] Tarih kendi diyalektiğini VII. yüzyılın "yeni dizileri" üzerine inşa etmiştir. Geçmişe yönelik, örneğin, şöyle der:

> Kur'an-ı Kerim'in Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'i de içinde bulundurması gibi, Dinin, İslam'ın çıkışına kadarki tarihi, özüyle ilk çıkış yıllarında yaşanmıştır. İslam'ın ilk ilanı Hazreti İbrahim'in çıkışına benzer, daha doğrusu, o misyonu içinde taşır. Mekke dönemi Hazreti İsa'nın çıkışına benzer, daha doğrusu o, o misyonu içinde öz bir durumda taşır. Medine'deki ilk yıllar, Hazreti Musa dönemine benzer, daha doğrusu o dönemi içinde taşır. Hicret, Hazreti Musa'nın kendine inananlarla birlikte göçüşünü de özet olarak içinde bulundurur. Dinin Peygamberimize gelinceye kadarki geçirdiği gelişmeler, özleri ve anlamlarıyla Peygamber döneminin içinde bir kere daha yaşanmıştır. Bu çileler ve şanlar, yaşanmış ve aşılmıştır.[556]

Aynı kuruculuk gelecek için de geçerlidir. Aşağıdaki uzun alıntıya bakalım:

> Bedir Savaşı ebedi modeldir. İnanç tam, güven tam, sabır tam, cihad tam olduğu anda, zafer de tamdır. Uhut, Bedir'in fotoğraf sanatındaki negatifi gibidir. Akın siyahı. Bu temel elemanlardan biri bir parçacık da olsa eksikse (söz gelimi, sabır yeterli değilse), zaferlerin en kesini bile yenilgilerin en acıklısına dönüşebilir. Tarih boyu bütün yenişlerimizde Bedir'den bir koku, bütün yenilgilerimizde Uhut'tan bir koku vardır. Yani, Bedir de, Uhut da sürekli modellerdir. Ne Bedir bitmiş, ne de Uhut. Tarih boyu bütün zaferlerimiz Bedir'in bir devamı, yenilişlerimiz Uhut'un bir devamıdır. Bedir ve Uhut tarihin içine girdikten sonra çağlar boyunca ilerlemekte ve arkalarında derin bir iz bırakmaktadırlar. Hendek savaşıysa, Bedir'le Uhut arasında bir köprüdür. Bir yöne geçişli, Bedir yönünde geçişli bir köprüdür.
>
> Çağımızdaki İslam savaşçısı da ya Bedir, ya Uhut ya Hendek savaşını yapacaktır. […] Birkaç yüzyıldır Uhut modeli savaşlar veriyoruz. Savaşlarımız çok kısa süreli ihlaslarımıza karşı bir Bedir görünüşünü alıyorlarsa da, hemen arkasından, Uhut'un kalın bir lav örtüsü gelip onu kaplıyor. Uhut savaşları vere vere Hendek modeline yaklaştık. Bugün dünyanın dört bir bucağında İslam inancı yavaş yavaş tutuşan bir Hendek savaşının ilk kımıldanışları içindedir. Bu kez Bedir en önce değil, en sonra gelecektir. Her yandan, tam bir düşman hendeğiyle çevrili bulunuyoruz. Onlara göre bu son imha savaşıdır. Bize göreyse, varlığımızı artık bir daha inkâr edemeyecekleri kadar net bir hale getireceğimiz bir ispat savaşıdır. Bedir bir tez, Uhut bir antitez, Hendek ise sentezdi. Başlangıcın diyalektiği elbet böyle olacaktı. Şimdi sonun diyalektiğinde antitezin saldırısı (Uhut serileri), sentezin yani varlığımızın savunması (Hendek serileri –ki şimdi o dönemdeyiz-), sonunda da tezin zaferi (Bedir'in dirilişi) gelecektir. […]
>
> Bütün İslam ülkelerinde, İslam varolma savaşını yapıyor. Bu savaş tam bir Hendek savaşı şartlarını taşıyor. Klasik modele uygun olarak, zaman zaman safımızdan bir savaşçı, bir kahraman hendeği aşarak destanını yapıyor ve bu uğurda can veriyor. Bunun en beliğ örneği, Şehit Seyyid Kutup örneğidir. Amerika'da, Afrika'da, Asya'da ileri atılanlar belki geri dönmüyorlar ama İslam'ın varlığını da kanlarının en koyu rengiyle tarihe yazıyorlar. [557]

[555] Karakoç, *Yitik Cennet*, 39.
[556] Karakoç, *Sütun*, 410-411.
[557] Karakoç, *İslam'ın Dirilişi*, 48-50.

VII. yüzyılda İslam'ın son Peygamberinin gelmesi, tarih açısından son büyük evre olduğu gibi, bu dönemde yaşanmış en temel kırılma da *Hicret* olayıdır. Diğer tüm olaylar bir tarafa Hicret'in İslam tarihi açısından merkeziliği, yalnızca Karakoç'un değil, henüz Hicret'in akabinde Hz. Peygamber ile birlikte birçok sahabenin de ortak kanaatidir. Zira Hz. Ömer döneminde Hicretin başlangıç kabul edilmesinin resmiyet kazandığı bilinmektedir.[558] Karakoç da kıyamete kadar sürecek olan yeni zamanı, "yeni medeniyet devresini"[559] Hicret ile başlatır.[560] Bu reaksiyoner bir dini takvim göndermesi değildir. Karakoç'un kendine has tarih felsefesi burada düğümlenir. Mekke'den Medine'ye yapılan kutlu yolculuk, tarihin kırılma noktaları baz alındığında insanoğlunun elindeki son büyük kırılmayı ifade eder. Hicret sonrasındaki tüm sosyo-politik gelişmeler, bir iç kırılma, son büyük zaman diliminin alt parçalarıdır.

> Peygamberler, sahabe, havariler, Ashab-ı Kehf zamanı. Asıl zaman onların zamanı. Sen hangi zamanda olursan ol, olduğun zamanı, onların zamanına bitiştir, onların zamanına dönüştür. Durmadan kendi zamanından o zamana pencereler aç. Onların zamanındaki ebedi bahar ve dirilik havası, o pencerelerden senin zamanına dolsun. Zamanını onların zamanıyla, kendini onlarla dirilt, ruhum.[561]

Hz. Peygamber ve Halifelerin dönemi, vahyin doğrudan doğruya gerçekleştiği bir dönemdir. Sonrasındaki Emevi, Abbasi, Endülüs, Selçuklu, Babür ve Osmanlı gibi İslam medeniyetinin açılımları, bir vakitler gerçekleşmiş rüyaları yeniden yaşatan dönemler olmuştur. Vaat edilmiş zaferlerin belirli sebeplerle gerçekleşmemesi, aradaki kesinti yıllarında toplumun hafızasında, ruhunda birikip yeni bir hamle yapmasını da beraberinde getirmiştir. Vahyin geniş manadaki Hz. Âdem'den itibaren, dar manadaki Hz. Peygamber'den itibaren gelen sürekliliğini ve elbette tüm manasıyla geçerliliğini gösterebilmek, zamana ve tarihe bu bakış açısıyla bakabilmek, Karakoç'un Yitik Cennet kavramsallaştırmasının da çekirdeğini oluşturur.

Karakoç'a göre Osmanlı medeniyeti, İslam'ın ruhundan ilham alarak gerçekleşen son medeniyet hamlesidir. Bu medeniyet hamlesinin eve, mahalleye, şehre, devlete, kısaca mekâna nasıl baktığı, Karakoç'un medeniyet incelemesindeki bir diğer temel uğraşı olmuştur zira zaman, mekânla bükülür. İnsanoğlunu zamana açacak, onun ruhunu

---

[558] Kasım Şulul, "Hicri Takvimin Ortaya Çıkışı," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 10, no. 4 (Aralık 2002): 158-166.
[559] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, 110.
[560] Karakoç, *Yitik Cennet,* 139; Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 89; Karakoç, *Gün Saati,* 210.
[561] Karakoç, *Makamda*, 30.

besleyecek ya da köreltecek, zamanı insan için bir nimet ya da külfet haline getirecek ana etkenlerin başında mekân gelir.

2.3.2. "Ortadoğu," Anadolu ve Şehir: İslam Medeniyeti ve Mekân İlişkisi

Şehir bir kere daha cehennem bir kere daha cehennem
Yanar mıyım ona yaklaşmayı denesem
S. Karakoç

Medeniyet kavramsallaştırması nereden tutulursa tutulsun bir zaman ve mekân sınırlamasını da beraberinde getirir. İster XVIII. yüzyıl Fransız kavramsallaştırması üzerinden, ister bu kavramsallaştırma ile bağlantılı ya da bağlantısız kelimenin etimolojik çağrışımları üzerinden düşünülsün medeniyet tanımlarını aynı paydada buluşturacak gerçek, medeniyetin cennette kurulmadığı ve kurulmayacağıdır. O yalnızca dünyaya ait bir varoluşsal toplamdır. Bu sebeple İslâm medeniyeti dendiğinde mekân algısının öncelikle bu dünya ve öte dünya ayrımı üzerinden kurulduğu ve bu dünyadaki çabanın bir toplamı olduğu hatırlanmalıdır. Dünyayı tanımak, mikro ve makro ölçekteki mekânların tahlilini yapabilmenin ilk koşuludur.[562] Kasım Küçükalp'in dediği gibi, "dünyanın ontolojik statüsünü temyiz etmeden, insanın dünya içre varlığının anlamını düşünmek mümkün değildir."

Karakoç için dünyanın birbiriyle zıt iki anlamı vardır. Bir taraftan dünya [hayatı] ilahi kudretin, sanatın ve sırrın tecelligâhıdır. İnsan, eşya ve bir bütün olarak hayat Allah'ın işaretlerindendir. Bu yönüyle Karakoç, ilahi bir sur üfürülmesiyle, hayatın mutlak dirilişten bir şerh olduğu görüşündedir.[563] Bu yönüyle eşya, ahireti ve Yaratıcısını her zaman hatırlatan bir mahiyete sahiptir. Dünya ve içindekiler bir taraftan da hayatın süsünü, ziyneti ve bu manada nefsin arzularını temsil eder. Bu yönüyle de ahireti unutturur. Dünya imtihandır.

Karakoç'un soyut, her şeyiyle kabul ya da reddedilmiş bir mekân anlayışı yoktur. Mekânlar iyiye, doğruya ve güzele bir imkân vesilesidir ve bu imkân imanın olduğu her yerde bulunur. Bu sebepledir ki İstanbul, Bursa, Erzurum, Diyarbakır ve sair tüm şehirler İslam ordusu fethetmeden önce yabandır. Dağ, ilerleyen sayfalarda bahsi geçen ötelere açılmadığı sürece yalnızca bir dağdır. *Kaldırımlar şair*inin dizelerinde kaldırımlar bir

[562] Karakoç, *Çıkış Yolu* I, 116.
[563] Karakoç, *Sûr*, 10.

"yoldaş", bir "anne", bir "eşe" dönüşürken yolun kıvrımları *kabre* çıkar. Zira şairin ufku sonsuzluk ve öte dünya motifleriyle örülmüştür. Mekânı anlamlı kılan ilk ve öncelikli detay ötelere açılan bu mü'min şuurudur. Bu sebepledir ki o, Nuh'un gemisini "minyatür bir hakikat sitesi" olarak görür.[564] Bu mü'min şuuruyladır ki Karakoç'ta mekân, ilk ve öncelikle bir mü'minin ayak bastığı zemin olması üzerinden anlamlanır.

Yüzyıllardır mü'minlerin üzerlerinde yoğunlukla yaşadıkları İslam coğrafyası, Karakoç'a göre mekânda orta, dengeli ve kıvamlı olanı temsil eder. İslam'ın amelî ve itikadî dengeliliği, coğrafyada da kendini gösterir. Bu minvalde "Doğu" ve "Ortadoğu" olmak üzere Müslüman coğrafyanın isimlendirilmesinde iki ana kavram kullanır. Üstadı N. Fazıl gibi o da Doğu kavramını İslam'ın ana coğrafyasını nitelemek için kullanmaktan çekinmez. Fakat İslam Doğu ya da Doğu İslâm demek değildir. Ona göre Doğu, iç içe geçmiş iki doğudan oluşur.

Kısaca Ortadoğu[565] olarak adlandırılan İslam coğrafyası, Karakoç'un Yeni Doğu/İslâm Ülkesi dediği yerdir ki Doğu'nun mutedil yönünü temsil eder. Bu, Karakoç için böyle olduğu gibi Batı için de böyledir. C. Levi-Strauss "İslam, Doğunun Batısıdır" der.[566] Ortadoğu "Extreme Orient"e nazaran hem mekânsal, hem anlamsal olarak daha yakın bir doğuyu/uzağı temsil eder.[567] Elbette bütün bu mekânsal konumlandırmalar görecelidir. Karakoç bu minvalde Ortadoğu'yu daha çok "orta"ya yerleştirir. Doğusunda Çin ve Hint örneklerinde kendini gösteren; statik olmayı, değişmemeyi temsil eden *Eski Doğu* mutlakçılığı; Batısında iyi ve değerli olana dair algısını rölativizm ve değişim üzerine bina eden Avrupa vardır.[568] Ortadoğu, İslam ile yeniden dirildiğinde Doğu'nun ve Batı'nın savrulmalarından sıyrılarak "Gerçek Doğu" olacaktır.

"Ortadoğu yalnızca bir coğrafyanın adı değil, kendimize bile itiraf etmeye korktuğumuz kimliğimizin menşeidir."[569] "Bir parça Avrupalı yanımız da olsa" der, "bilmeliyiz ki, biz Asyalıyız."[570] Ya da yeri geldikçe "biz Ortadoğulular" diye başlar söze.[571] İtiraf ya da

---

[564] Karakoç, *Yitik Cennet*, 49.
[565] Karakoç Ortadoğu'nun Müslümanlarca verilen bir isim olmadığının farkındadır. Bu coğrafyaya "Özülke/İslam Ülkesi" denilmesi gerektiğini düşünür. Fakat gördüğümüz kadarıyla bu isimlendirmeye takılmaz. Ortadoğu üzerinden *Yeni*/*Eski*/*Gerçek Doğu* gibi kavramsallaştırmalar yapmaya devam eder.
[566] Aktaran, Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 255.
[567] Dellaloğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar*, 92.
[568] Karakoç, *İslam*, 98-99.
[569] Karakoç, *Farklar*, 26.
[570] Karakoç, *Yapı Taşları ve kaderimizin Çağrısı II*, 45.
[571] Karakoç, *Sütun*, 264, 274, 611.

kabul edilemeyen kimlik, sürekli kendisi olmakla başkası olmak arasında sıkışmış modernleşme toplumlarının yazgısıdır. Zira modernleşme bir tür kendimiz olmaktan utanmanın hikâyesidir.[572] Oysa birçok açıdan Ortadoğu Karakoç'a göre coğrafyası, geçmişi ve kimliği ile eşsizdir. Onun Ortadoğululuk üzerinden açılan kendilik ısrarı, evrenselcilik karşıtlığı olarak anlaşılmamalı, aksine yerelin ve evrenselin de kalitesini artıracak bir öz-bilinç olarak okunmalıdır. Zira "büyük peygamberlerin yurdudur Ortadoğu. Büyük vizyonların iklimidir. Sürekli bir mucize toprağı gibidir. Onun doğumu insanlığın doğumu, onun ölümü insanlığın ölümüdür." İmanın da inkârın da en şiddetlisi bu topraklarda görülmüştür. Ruh müspet ve menfi manada en büyük çizgisini Ortadoğu da çekmiştir. "Öbür bölgeler, Ortadoğu'ya göre ruhça hadım edilmişçesine fakirdir. Ortadoğu'ysa ruhça zengindir. İflas ettiği zaman bile. Zenginliği de eşsiz, iflası da."[573]

Karakoç açısından Ortadoğu içerisinde Türkiye ve Anadolu'nun ayrı bir yeri vardır. "Üç Türkiye" başlıklı yazısında Türkiye'nin üç halinden bahseder: "Türkiye, Türkiyeleri ve Türkiyemiz." Yani olan, oldurulmak istenen ve olması gereken Türkiye. *Türkiye* daha çok coğrafi bir yeri ifade ederken *Türkiyeleri* ve *Türkiyemiz* ayrımı, bu coğrafyaya verilmek istenen iki ayrı yönün ifadesidir. Ona göre "bütün mesele, Türkiye'yi, Türkiyeleri olma yolunu kapayıp Türkiyemiz yapmaktır."[574] Ayrımı nettir. Karakoç'a göre Türkiye, Batının güdümünde ve hedefinde "Türkiyeleri", Anadolu'nun kadim "İslamî mayasında" ise "Türkiyemiz" olur. Sahiplendiği Türkiye'nin başka bir ülke tarafından doldurulması imkânsız tarihi bir misyonu vardır.[575] Bu bağlamda Anadolu'ya özel bir anlam atfeder. Onun "kapandığımız son sınırlar olan cefa ve vefa yurdu"[576] olarak tanımladığı Anadolu, Doğu ile Batı'nın karşı karşıya gelip durakaldığı, kalkan kalkana çarpışıp kalakaldığı yerdir. Doğu ile Batı her zaman Anadolu'da kılıç kılıca, fikir fikire, göğüs göğüse gelmiştir ve her zaman bir medeniyetin kurucu zemini olmuştur. Beklenen de bu olmalıdır zira "medeniyet tam da ötekiyle karşılaşılan yerde mümkündür."[577]

Anadolu'ya mistik bir anlam yükler Karakoç ve bunu yaparken "Anadolu kadını" imajından bol bol yararlanır. "Toplumdaki "ana" bir yanıyla tabiat, bir yanıyla gelenek

[572] Dellaloğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar,* 26.
[573] Karakoç, *Sütun,* 291.
[574] Karakoç, *Farklar,* 14.
[575] Karakoç, *Sütun,* 611.
[576] Karakoç, *Sûr,* 86.
[577] Besim F. Dellaloğlu, *Sosyolojik Nazar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 78.

demektir. Tabiatla geleneğin kaynaşması yani. Ana, olağan akış demektir."[578] Öncelikle bir annedir Anadolu. "Ne kahkaha ile gülmüştür var oldu olalı. Ne de katıla katıla ağlamıştır. Anadolu hep gülümser; saadette mesut mesut, felâkette mahzun mahzun."[579]

> İnsanın trajik kronolojisini, tabaka tabaka, damar damar toprağında taşır. Üstü de şehir, altı da şehir olan bir ülke ki, kimi zaman, harabereleri mamurelerinden, ölüleri sağlarından, hayalleri gölgelerinden, görüntüleri taş ve toprağından fazladır. O ülke ki, neşesi acısının içinde, güneşi eriyen karlar içinde, geyiğin ayağı kurdun ağzında…
>
> Anadolu kadar, Doğu'yla Batı'nın kapıştığı, küfürle İslam'ın çarpıştığı bir başka toprak yok.
>
> […]
>
> Anadolu'da yeniden göğerdi hakikat medeniyeti İslam. Güler yüzlü, sakin, korkusuz insanlar, güvenli kentler yaptılar […].[580]

Klasik kozmolojideki harmoni, Karakoç için Anadolu'nun sesinde bir senfoniye dönüşür. "Bu senfonide, inanç, güven, gerçeğe teslim oluş, acıma ve sevme ve zafer sesleri vardır." Karakoç'un kendine has özgün yolunda Anadolu'nun birçok açıdan kurucu/ besleyici yönlerini görmek mümkündür. Ona göre çağdaş dünyaya teklif edilen alternatif sosyo-politik yolun özgünlüğü, Anadolu'dan taşınan harç ile doğru orantılıdır. Sese kulak vermemizi ister. Anadolu kendi içinde mistik bir zaman ve mistik bir ses barındırır.

> Anadolu'yu dinlemek, dünyanın iki ucundan radyo dalgalarıyla birbirine çarpan, bıkkınlık veren bir tekrar içinde yankılanan iki sesin yanına üçüncü bir ses koymak, bu bulanık ve çılgın ses düellosunu bir kılıçla ikiye bölmek ve bir savaş sonundaki kalıntı ve döküntüleri andıracak o ses ölülerini bir eğrelti otu fosili halinde yurt sınırlarından dışarı atmak demektir.[581]

Derin Anadolu vurgusuna rağmen Karakoç'u Anadoluculuk ile anmak oldukça zordur. O, enternasyonalist bir İslâmcılığı saçma ve çocukça bulan[582] düşünürlerin aksine, ölçeğinde öncelikle *Darülislam*'dan mülhem "Özülke" olarak adlandırdığı tüm Ortadoğu ve İslam coğrafyası yer alan enternasyonel bir mütefekkirdir. Karakoç'un İslam coğrafyası söz konusu olduğundaki tavrı nettir. Bir soru cevap sırasında Hatay'ın Haleplilere ait olduğu savunusuna verdiği cevap: "Halep ve Şam ne kadar bizimse Hatay da, Konya da, hatta İstanbul da onlarındır" diye anlatılagelir. O her fırsatta İslam

---

[578] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 50.
[579] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 172-173.
[580] Karakoç, *Mevlâna*, 8-11.
[581] Karakoç, *Farklar*, 7-9.
[582] İsmet Özel, "Türk kimliğine daha çok vurgu," Yenişafak, 11 Nisan 2000. https://www.yenisafak.com/arsiv/2000/nisan/11/iozel.html

toprakları üzerindeki modern çizgilerin suni olmasından bahseder. Westfalya'dan bugüne şekillenen ulus-devlet yapılanmasına köklü bir eleştiridir sözleri.[583] "Sınırlar sun'i, rejimler sun'i, hedefler sun'idir."[584] Birlik idealinden bahsederken "Bir Müslüman neden İstanbul'dan Şam'a, Şam'dan Bağdat'a, Bağdat'tan İstanbul'a pasaportla gitsin. Atalarımızın ortaklaşa kurduğu bu şehirlere bir Müslümanın girip çıkması için, hangi hakla yönetimler engeller koyabiliyor?" diye sorar.[585] Elbette Misakı Milli içine doğmuş, "biz-onlar" ayrımını milli sınırlarına indirmiş nesillerin bunu anlaması zordur. "Suriyeliler", "Afganlılar" gibi ötekileştirmelerin doruk noktasına ulaştığı bu günlerde ise imkânsıza yakındır desek abartılı olmaz. Fakat onun gözünde İstanbul, Diyarbakır, Konya Erzurum, Bursa gibi şehirler ne ise; Şam, Bağdat, Semerkand, Şiraz, Buhara, İslamabad, Karaçi, Kahire, Kuala Lumpur, Bingazi, Darü's-Selam gibi şehirler de odur. Karakoç'un *Özülkesi* tüm İslam topraklarıdır.

Şüphesiz medeniyeti gündeme getirecek olan ilkeler, kurallar, kamusallık, yurttaşlık gibi kavramlarıyla şehirli bir kamusal hayattır. Medeni olmak en temelde şehirli olmaya açılır.[586] Karakoç'a göre de Medine ve Medeniyet'in -ki aynı birliktelik *civitas* (politik olarak inşa edilmiş şehir) ve *civilization* (medeniyet) üzerinden de okunabilir[587]- etimolojik birlikteliğinin ötesinde "varoluşları ve varoluşlarına anlam veren eşyayı ve zamanı yorumlama yönünden adeta bir kan bağı vardır."[588] Şehir ve medeniyeti birbirlerini tamamlar, zira birbirlerine muhtaçtırlar. Şehirler medeniyetlerin canlı ve toplu sergi alanlarıdır. Medeniyetler kurduğu şehirler ile kendini ele verir.[589] "Aslan yatağından", medeniyetler şehirlerinden belli olur. Diğer taraftan şehirler de kurulduktan sonra ruha etki eder. İçinde yaşayan insanları yönlendirir ve böylece medeniyeti etkiler. Şehirler ruhlarımızı yansıtırken ruhlarımızdan da pay alır. Kentin yaşam ve ölümü, uygarlığın yaşam ve ölümüne çıkar. Bu açıdan Karakoç için, örneğin, İstanbul'un uzayıp giden çarşıları, kesilen çınarları, bir beton yığınına dönüşmesi toplumsal ruhumuzu göstermeye yeter. O, taşın çimentoya, ahşabın kömür yüzlü brikete dönüşümünü, un ufak oluşunu, şehirlerin ruhlarımızdan bir parça taşıması ile düşünür. Biz ruhumuzu un ufak

[583] Akif Emre, *Portreler Kitaplar ve Dergiler* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 152.
[584] Karakoç, *Çıkış Yolu I*, 74.
[585] Karakoç, *Yapı Taşları ve kaderimizin Çağrısı I*, 204.
[586] Dellaloğlu, *Sosyolojik Nazar*, 28-29, 106.
[587] Öğün, *Politika ve Kültür*, 132.
[588] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 59-60.
[589] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 63.

ettikçe taşlar da ufalanır, taşlar ufalanıp şehirlerimize müdahil oldukça ruhlarımızı ufalar.[590] Şehirler ruhlarımızı yansıtır ve ruhlarımızdan pay alır.

Elbette ruhu olanın görevi de vardır. Karakoç'a göre şehirlerin işi, ebedilik ile uğraşmaktır. Tarih boyunca şehirler, kimi zaman taşın, mermerin ve tuğlanın, kimi zaman ahşabın, kimi zaman altın ve gümüşün şehirleri olagelmiştir. Tıpkı şimdilerde çeliğin ve çimentonun olması gibi. Fakat şehirlerin en kalıcı olanları ona göre metafiziği olanlar, öteye, ebediliğe, ciddi bir varoluş kaygısı ile sarılanlar olmuştur. Bu sebeple şehirler ya bir ebedilik metafiziği oluşturmalı ya da oluşmuş olan metafiziği yansıtmalıdır. Dünya her yönünden toplanıp şehre, şehir insana, insansa Allah'a yönelmeli, şehirler bu havayı insana bir soluk alınır iklim ve mevsim yapmalıdır.[591]

Karakoç'a göre şehirlerin de kendi içinde tarihi bir ruhu ve bu ruha bağlı bir misyonu vardır. "Şehirlerin de inanmışı, inkârcısı, nihilisti, ate olanı vardır. Toplam anlamıyla kent, ya imanı, ya isyanı haykırır."[592] Tarih boyunca Yunan şehirlerinde estetik, Roma şehirlerinde egemenlik, İslam şehirlerinde de erdem somutlaşır.[593] Unutulmamalıdır ki Sezai Bey erdemi seküler bir ahlaki zeminde ele almaz. O erdemin özünün takva, yani Allah rızası, Allah korkusu ve Allah sevgisi olduğunu belirtir.[594] Müslümanların yaşadığı şehirler bu bağlamda erdem ve estetiğin, egemenlik ve ülkünün altın sentezleri olan şehirler olagelmiştir. Örneğin Şam cesaret, şecaat ve kudretin; Bağdat ilim, fikir ve merhametin; İstanbul birliğin, adaletin, devletin; Mekke mucize ve sabrın, doğruluk ve bereketin; Medine ölçü ve selametin şehridir.[595] Dolayısıyla insana ve topluma olan etkileri de birbirinden farklıdır.

Zamane şehirlerinin geldiği yer bellidir. Paris, Londra, New York gibi modern kentler Rönesans sonrası Batı uygarlığının kentleridir. Üniversite, meydanlar, katedraller ve sair mekânlar Karakoç'a göre bu şehirleri "modern site" olarak damgalar. Fakat Batı ruhu geometrinin sınırında durmayıp fiziki hızın ötesini, yani zamanı, yapıcılığın bir unsuru haline getirince, şehirlerde de durum değişmiştir.[596]

---

[590] Karakoç, *Diriliş Muştusu,* 104.
[591] Karakoç, *Diriliş Muştusu,* 106-107.
[592] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü,* 41.
[593] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 204.
[594] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I,* 111.
[595] Karakoç, *Çağ ve İlham I,* 86.
[596] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 205.

> Artık siteler bir anın ebediliği izlenimini, mükemmelliğin erişilmiş uç noktasındaki görüntüyü değil, akıntı halindeki, dinamik bir anlamı belirten merkezler oldu. Trenler, metrolar, yollar, makina ile dopdolu yollar, şehirlerin yeni kanının dolaştığı can damarlarının simgeleri gibi, kentlere ve kentlerden kentlere yayıldılar. […] Modern Batı sitesi, insanı önce objeleştirdi, sonra da tayf haline getirdi. Artık insanlar düşünmüyor, kentler düşünüyor. Kentler karar veriyor insanlar yerine. İnsanlar savaşmıyor, kentler savaşıyor. İnsan onlara biçim vermiyor, onlar insana biçim veriyor adeta. [597]

İslamcı düşünürlerin modern şehir hayatına bakışları bu noktada benzerdir. Modern kentler insanın ruhunu beslemekten uzak, fıtraten yaban ve yabancı olarak görülür. Yabancılaşır ve yabancılaştırır şehirler. Yalnızca bürokrasi değil, bürokrasinin işlediği bütün bir kent başlı başına bir *demir kafes*tir. Modern kent *mekaniği* iledir ki *büyü bozulur*. *Anomi* ve *nihilizm* şehrin ve şehirli insanın normaline dönüşür. Özel'in tabiriyle "kaba solgun kağıtlar sunar şehrin insanı. Günün ışığı hesaba katılmadan yapılan evleriyle, mehtabı hiç düşünmeden kurulan aydınlanma düzeniyle, çirkinliğin estetiği haline gelen yeni şehirler, hangi irfanın barınmasına elverişli bir yurt olabilir?"[598]

Karakoç'a göre çağdaş şehirler bir taraftan geleneksel anlamlarını sürekli yitirirken, bir taraftan da yeni bir anlam kazanamamaktadırlar. Kentler niceliksel olarak büyümektedir fakat niteliksel olarak yok olmaktadır. "Gülleri var, kokmaz. Gül, kokusundan ayrılmış. Gül, ağacın üstünde kokusuz. Koku, kimya zehirine bata bata ekşileşmiş, acılaşmış olarak şişede, gülsüz. Evet, büyük şehirde, gül kokusuz, koku gülsüz."[599] der Karakoç. Şehirler insan ve eşya plastiğinin, insan ve eşya zehrinin ve insan ve eşya keşmekeşinin gölgesinde ölmektedir.

> Kentlere akan kalabalıkları, onların yeni bir anlamı için yeter kanıt saymak, sosyologların tarihi yanılgısı olacaktır. Bu değişim, otomatik olarak, yeni kent doğurmaz. Aslında, çağımızda, kentleşme denen olay, gerçekte bir kentleşme değil, tabiatın ölümünden doğan bir illüzyondur. Tabiat, kent-dışı oluyor ve oradan insanlar kentlere doluşuyorlar. Ancak, bu, sağlıklı bir kentleşme olmadığından giderek kentlerin de ölümüne sebep oluyorlar. İnsanlar, kentlere, bir kentli olmaya gelmiyorlar, tam tersine kentlere sürülüyorlar. Bir sürgündürler onlar kentte. Giderek, onlardaki bezginlik ve yılgınlık, sürgünlük ruhu, kentleri de zehirlemekte ve öldürmekte. Kentlerin ruhu kirlenmekte ve ölmekte. Uygarlıkların anıtlaşmış amaçları olan kentler, amaçsızlığın yıkıntıları haline gelmektedir.[600]

[597] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 205.
[598] Karakoç, *Sütun*, 629.
[599] Karakoç, *Sütun*, 226.
[600] Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 105.

Sezai Bey bir şehir planlamacısı değildir fakat bir düşünür ve politikacı olarak şehrin bu kalabalığına söyleyecekleri olmalıdır ve vardır. Parti programının 136. maddesinde belirttiği gibi öncelikli sorun göçtür. Anadolu'nun özellikle köylerinden İstanbul, Ankara gibi büyük şehirlere göçün önü, geniş sosyo-ekonomik önlemlerle iyileştirilmediği sürece çözümler gündelik kalacaktır. Bu bağlamda başta doğu, güneydoğu ve orta Anadolu olmak üzere yerel üretim, ticaret ve eğitim ağları geliştirilmeli, fabrikalar ve sanayi bölgesi meskûn olmayan ve tarıma elverişsiz bölgelere kaydırılmalı, temizlik, gürültü ve görüntü kirliliği gibi konularda şehir hayatının gereklilikleri halka öğretilmelidir.[601] Ayrıca büyük şehirlerin Türkiye geneline düzenli bir şekilde yayılması da şarttır. Bu bağlamda Karakoç, 21 Haziran 2019 tarihli ve "Çeşmeler Ağlıyor, Gözyaşısız" başlıklı basın bildirisinde Anadolu'nun yüksek yerlerinde eski İstanbul'dan ilham alınarak milyonluk yeni şehirler kurmanın, bu sayede halkı yerinde tutmanın, İstanbul ve Anadolu arasında bir ruh bağı kurmanın ve Anadolu'yu boşaltmamak gerektiğinin altını çiziyor.[602] Merhum "Bilge Mimar" Turgut Cansever'in de aynı doğrultuda 1975 yılında yaptığı bir röportajda "her biri üç dört milyon nüfus taşıyacak, altı yedi metropolün daha geliştirilmesi" gerekliliğine vurgusu göz önüne alınırsa (İstanbul nüfusu o yıl 3.9 milyondur) Karakoç'un da yeni şehirler kurma konusundaki tespitinin yerindeliği anlaşılabilir.

Bu kalabalık manzarasıyla hem şehre hem Karakoç'a oldukça karamsar bir ruh hakimdir. Mısralarında şehrin her tarafından ölmekte olduğunu yazar ve fakat şiirin ilk ve son satırları şehir için umudun imkânını da işaret eder.

Ölen şehirlerdir Taha değil
Kuruyan nehirlerdir
Lambadır sönen kış dökülmüş içine
Sonbahar yaprağı ırmağı emmiş
Asfalttır çekilen sıva bereket toprağının
Bu Taha'nın ölümü değil yürüyüşü mezarların
[…]
Saksılarda kömürü soluya soluya can vermiş çiçek
Sevgiliye uzatılmış ama sevgili ölmüş
Baba demiş hasta çocuk ama baba gitmiş
Kapı çalınmış ama kimse yok önünde
Belki bir yabancılık belki bir rüzgâr çalmış

[601] Yüce Diriliş Partisi Parti Programı, 136. madde. http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/ adresinden alınmıştır.

[602] 21 Haziran 2019 tarihli ve "Çeşmeler Ağlıyor, Gözyaşısız" başlıklı basın bildirisi. http://yucedirilis.org.tr/cesmeler-agliyor-gozyasisiz/ adresinden alınmıştır.

Dağ çingenelerine ısmarlanan fallardan
Bir daha bir haber alınamamış
Bu yıl baharda menekşeler bile açmamış
Anneler kirazları beklerken
Bir bardak suda ölüm kaynamış
Ölen şehirlerdir Taha değil[603]

Bu hengâme ortasında *Taha,* belli belirsiz haykırsa da şehri yıkıntı halinden kurtaracak öncelikle ve bizzat yine *Taha*/insandır.[604] Cansever, şehrin kurucu sebebini ararken iki insan tanımı yapar; bir tarafta Hristiyan telakkiye göre dünyaya bir ceza sonucu cennetten gelmiş ve dünyayı bir ceza mekânı olarak algılayan insan; tam karşısında ise cezayı hak etmişken tövbe edip affa mazhar olan, Allah'ın dünyadaki halifesi olarak dünyayı/mekânı hüsnü muhafaza etmeyi vazife edinen insan.[605] Elbette şehri varlığı ile kurtaracak olan ikincisidir. Zira örneği ve önderi Hz. Peygamber'dir. İbn Arabi'nin *Fusûs*'unda bahsettiği gibi Hz. Peygamber, bütün hikmetlere sahip olmasının yanında ilaveten iki hikmete daha sahiptir. Bunlar *ferdiyetin yüceliği* ve *güzellik sevgisi*dir.[606] Cansever her iki kavramın da doğrudan mekânın ihyasına yönelik açılımlarını yapar. Ferdiyetin yüceliği, ona göre, şehrin her evinin tekrar şekillenebilmesi, her evin komşu evle doğru bir ilişki kurması ve her evin mimarisinin iddiasız, belirli bir sadelik ve vakar içerisinde olması demektir. Aynı şekilde güzellik sevgisi de şehrin ruhuna, kuruluşuna ve işleyişine hakim olmalıdır.[607] Tüm bunları yapmaya muktedir olan, örneği Hz. Peygamber olan insandır. *Taha,* Peygamber sevgisinin içinde tüm hikmetleri barındıran bereketi ile şehri diriltecektir. Karakoç ile uzun yıllar hemhâl olmuş biri olarak Rasim Özdenören üzerinden cisimleşen, Peygamber sevgisi ile çağ içerisinde dertlenen tüm *Taha*'ların şehre bir esenlik borcu vardır.

İnsanın kendi imkânının ardından Karakoç, modern şehirleri kurtaracak iki mekâna işaret eder; dağ ve cami. Ona göre dağ, yalnızlığı, düşünceyi, riyazet ve murakabeyi sembolize eder.[608] Dağ yekpare doğadır. Bu sebeple Karakoç dağ metaforuyla şehrin yeşilini, doğaya açılan/açılması gereken yönünü de vurgular. Dağ; betonlaşmayı, ağaç kesimini

[603] Karakoç, *Gün Doğmadan,* 351-353.
[604] Selahattin İpek, "Bir Şairin Varoluş Serüveni: Taha'nın Kitabı," *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no 73 (Ocak, 2003): 103.
[605] *Bir Şehir Kurmak Turgut Cansever'le Konuşmalar*, haz. Aynur Can, Mahmut Doğan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 26.
[606] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 512-524.
[607] *Bir Şehir Kurmak Turgut Cansever'le Konuşmalar*, 105.
[608] Sezai Karakoç, *Yunus Emre* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 31.

ve her türlü doğal olmayan büyümeyi de engelleyecektir. Diğer taraftan dağ, kitleleri aşmanın, kalabalıklardaki peşin hükümlerin, önyargıların, dahası evrenin ötesine varmanın somut yeridir. "Yeri sarsıntısız tutmak için" yaratılan dağlar ruhu da sarsıntılardan korur ona göre. Hz. Nuh'un gemisi bir dağa inmiş, Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda yol gösterilmiş, Hz. İsa meşhur vaazını bir dağda vermiş, Ashab-ı Kehf bir dağ mağarasına kapanmış, Hz. Peygamber'e Cebrail Nur Dağı'nda görünmüştür. Modern özne dağın bu anlamından habersiz Ağrı Dağı'nda Nuh'un gemisini bir "müze serüveni" içinde aramakta, dağı yalnızca tabiatın bir parçası olarak görmektedir.[609] Oysa "ben"in olgunlaşma alanıdır dağ.[610] Ve dağdan ovaya doğru inildikçe, insanın terk ediş ve düşüş hikâyesi başlar. Dağdan inen şehir ve insan "makamdan" da aşağıya düşmüştür.

> Yeni şehir, dağı bir engel sayıyor ve dağdan kaçıyor. Suyunu dağ verse de, o, dağa gönlünü vermiyor. Dağların hakkı denizlere bağışlandı yeni çağlarda. O da, bir dağın düzeyini andıran deniz açıklarına değil… Denizlerin karayla birleştiği yerlerde yaptığı çamurdan randevulara, plajlara.[611]

Cami ise medeniyetin doğduğu ve kamusal alanda sembolize edildiği esas mekândır. İslam sanatının, yani ruha işleyen güzellik ve metafizik öğelerin mekana yansıması öncelikle cami üzerinden olur. Güzellik sevgisinin sanata ve mekâna yansımasını cami temsil eder. Toplumsal manada da devlet, sosyal hayat ve bireyler yüceliğini oradan alır. İnsanların yeniden inanmalarının, dönüşmelerinin ve ruhlarının birbirine kaynaşmasının merkezi camidir.[612] Bu manada "cami, toplumun kalbidir. Oraya dokunulamaz. Caminin aldığı bir yara, kalbin aldığı bir yaradan farksızdır."[613] Dağ ve cami şehrin ölü ruhuna hayat verecek iki ana mekândır.

Karakoç şehirleri, medeniyetin bu yaşam alanlarını ve içindekileri, geçmiş zamandaki kurucu ve koruyucu günlerine binaen ve gelecek felaketlere önlem olsun diye kendi sembolizmi içerisinde harmanlar ve İslam coğrafyası adına uyarılarda bulunur. O, tüm İslam dünyasını İslam'ın üç atlısı dediği üç şehir ile sembolleştirir. *Teşhis* sanatı bağlamında kullandığı alegoriler, semboller iç içedir. Anlatımı nesir ile şiir arasında, mekân ve insan arasında, şehirler ve ibadetler arasında sürekli salınır. Ona göre İslam

[609] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 38.
[610] Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, 104-105.
[611] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 39.
[612] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 52-53.
[613] Karakoç, *Sütun*, 559.

âleminin dirilişi için üç şehir, "metafizik bir kamçıya" muhtaçtır. Bu şehirlerden ilki Şam'dır. "Ey Şam!" der Karakoç,

> Ey İslam Medeniyetinin Gözbebeği! Ey Aziz Şehir! Ey peygamberler kenti! Ey, İslam'ın en büyük günlerinde, Ona, dolayısıyla dünyaya başkentlik etmiş kent. […] Sen ki medeniyetler başkentisin, nasıl olur da Avrupa gibi, Rusya gibi senin yanında çocuk denecek geçmişe sahip ülkelerin önünde eğilirsin? Başını eğdiğin zaman paha biçilmez tacının yere, ayaklar altına düştüğünün farkında olmuyor musun? […] Sırtına bu kamçıyı, senden intikam almak için değil veya sana hakaret olsun diye değil, seni uyandırmak için, seni doğru yola yöneltecek olan çileyi çekesin diye indiriyorum. […] Kalbinin hazinelerine vurulmuş kilitleri kır ve yavaş yavaş boynuna geçirilmiş manevi esaret zincirini kopar, parçala. Ve içinden, bütün peygamberlerin çilelerinden bir çile çıkart. Oruç çilesini, "riyazet" çiçeğini aç, gülünün kokularını ortalığa saç."[614]

Karakoç, yine kendine has toplumsal okumasını, gündelik bir ibadetin yanına bitiştirir. İslam'ın üç atlısı dediği üç şehri, İslam'ın üç atlısı dediği üç ibadet ile anar. Şehirlerin dirilişi ile ibadetlerin ihyasını farklı görmez. Ölçeğinde şehirler ve devletler varken birden insana, insan varken birden topluma dönüverir. Şam, orucun, yani arınmanın, ruhu damıtmanın kapısıdır. Oruç ile şehir teslim olur. Oruç ile dünya insanda ölür ve oruç ile insan dünyanın ölümünde dirilir. Şam ne kadar önemli ise oruç da o kadar önemlidir. Orucu, "orucu, oruca, oruçta ve oruçtandır" diye özetlemiştir Karakoç. Peygamberler mirası bu şehri ancak Peygamberler mirası oruç temsil edebilir.

Karakoç'un kamçısı ikinci olarak Bağdat'ın üzerinde gezer. Bu kutlu şehir de İslam'ın ikinci atlısı olan namazı içinden çıkarmalıdır. Şam ruhu tüm kirlerinden temizlerken yine İslam devletine uzun yıllar başkentlik yapmış Bağdat, kendi ifadesiyle *"arınmış ruhun yerine olumlu özü yerleştirecek akıncılar kolunu doğurmalıdır."*[615] *Ş*am orucun nuruyla ruhumuzdaki yalancı fenerleri söndürürken, Bağdat özü namazda sembollenen İslam ruhunun ışıklarını yakar. Şam "Lâ", Bağdat "illâ"dır. Biri atarak arındırır biri üzerine koyarak. Şam ve Bağdat, oruç ve namaz, hadisi şerifte geçtiği gibi birbirini tamamlayan iki kanattır.

Sacayağının üçüncüsünü ise İstanbul tamamlar. Karakoç en şiddetli kamçıyı İstanbul'un üzerine indirir. Zira son başkent olarak İstanbul, İslam dini/öğretisi/medeniyet ve hayat tarzının inanç, düşünce, ahlak, sanat ve edebiyat merkezi idi ve tekrardan görevine dönmelidir. Kurulduğu günden beri "hep bir medeniyetin, hatta Batıya karşı Doğunun

[614] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 35-36.
[615] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 36-37.

sözcüsü, yuvarlak masası ve kürsüsü olmuştur." İstanbul olmasaydı tarih, dünya ve insan şimdiki hallerinden mutlaka farklı olurdu. Bir insan kılığına bürünseydi şehirler, "en aydınlık yüzlüsü, en sevimlisi, en derini, en cazibi"nin İstanbul olacağını savunur Karakoç.[616] Tüm bunlara rağmen Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra geçirdiği şok geceleri, İstanbul'a adeta geçmişini unutturmuş, onu anlamsız bakışlarla yüzünü bir doğuya bir batıya dönen bir insana çevirmiştir. Bu şaşkınlıkla "üçüncü atlıya" tüm anlamlarıyla cihat etmek düşer. Orucu, namazı, tüm ibadetleri ile cihad etmekten başka çaresi yoktur İstanbul'un. Karakoç için bu ibadetler yalnızca dar ve ıstılahi anlamları ifade etmez. "Onu çevreleyen ve geliştiren hayatı da kastediyorum bu kelimelerle" der ve ekler:

> Her Müslüman, kıyamet atlılarından biri gibi, ya Oruç Atlısının, ya Namaz Atlısının, ya Cihad Atlısının arkasında görev safında yerini almalıdır. Ya ruh aynasının pasını temizleme işçisi olmalı Müslüman, ya o aynada tecelli edecek olanın görülebilmesi için gerekli ışığı, aydınlığı sağlayan fabrikanın emekçisi veya bizzat o aynada en güzel şekilde görünecek can'ın hazırlayıcısı, kollayıcısı olmak.
>
> Aynayı ortaya çıkaran ve pasından arıtan olmalı Şam. Aynayı aydınlatan olmalı Bağdat. Ve aynada görünen olmalı İstanbul.[617]

Görüldüğü gibi Karakoç için İstanbul'un manası "sacayağı" olmaktan ziyade sacın *tözü* olmaya daha yakındır. Şam ve Bağdat/ oruç ve namaz, kuşun kanatlarıyken İstanbul/cihat kuşun manasıdır. Karakoç jeopolitik, tarihi, kültürel, dini ve daha birçok sebeple İstanbul'u o kadar önemli görür ki onun hakkının başkent[618] olmak olduğunu savunur. Son başkent İstanbul'dur. Ankara, İstanbul'un işgalinden dolayı zorunlu olarak başkent olmuştur. Sonradan da sınıra yakın olduğu ve dolayısıyla yine işgal edilmesi gerekçesi ile başkent yapılmadığı söylenmiştir. Oysa Karakoç'a göre bugünkü silahlar ve savaş teknikleri bu coğrafi avantajı son derece azaltmıştır. Elbette başkentin taşınmasında birçok zorluk çıkabilir, fakat İstanbul'un başkent olmasıyla kazanılacak Büyük Devlet özelliği ve avantajları yanında buna katlanmak gerekir.[619]

Şam, Bağdat ve İstanbul; oruç, namaz ve cihat; zaman, mekân ve uzay-zaman; somut, soyut ve varlık; tüm bunların hepsi Karakoç'un düşünce dünyasında birlikte düşünülmek zorundadır. Tüm varlığın bir ve tek olması, bu birliktelikte varlığın hayat bulması, bir

---

[616] Karakoç, *Farklar*, 123.
[617] Karakoç, *Çağ ve İlham* II, 39.
[618] İstanbul'un başkent olması durumunda Ankara'ya ne olacağını da cevaplamıştır. Karakoç, Ortadoğu'nun ilim merkezi yapılmasını teklif eder Ankara için. Ankara'nın hakkı İstanbul'un dipnotu olacak kadardır.
[619] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 213-215.

modern derviş olarak Karakoç'u, üstat kabul ettiği İbni Arabi ile bütünler. Bu anlamda Karakoç'un kendine özgü bir tarih felsefesi ortaya koyduğu *Yitik Cennet* kavramsallaştırması, mekân algısı ve bunların İslâm medeniyeti ile birlikte düşünmesi, klasik kozmik bütünlük anlayışının modern bir açılımı olarak okunabilir.

2.4. İslam Medeniyetinde Özne Tartışması

Sosyo-politik alandaki haklar ve sorumluluk dengesi, failliği ve etkileşim alanı düşünüldüğünde İslam toplumunda kimin özne olarak konumlandırılabileceği tartışılabilir. Şüphesiz olası şıklar, Müslüman-gayrimüslim, birey-cemaat, yöneten-yönetilen gibi birçok farklı düalizmleri ve bunların alt kırılmalarını da barındırır. Muhtemel her bir politik konumlandırmanın toplumsal etki alanı bağlamında özneliği vakıadır. Yöneticinin/padişahın/emirin/halifenin politik özne olma vasfının XIX. yüzyıla gelene kadar tartışmasız başat olması da. Özellikle Fransız Devrimi sonrası "reayanın" siyasi alana adım adım yaklaşması, yönetilenlerin de özneliğini ön plana çıkarmış, "millet" dikkate alınması icap eden modern politik bir varlık haline gelmiştir. 1860'lara gelindiğinde Yeni Osmanlılar'ın meşrutiyet talepleri ve sonrasında gelişen, II. Abdulhamid karşısındaki muhalif atmosferle beraber millet/halk *askeri* sınıftan farklı, başlı başına politik bir özne vasfını alır.

M. Akif Ersoy'un "Üç yüz bu kadar milyonu canlandıran îman, Olsun mu beş on sersemin ilhâdına kurban?" dizelerinden de anlaşılabileceği gibi, Çağdaş İslam Düşünürlerinin birçoğu, bu bağlamda halkı yöneticilerden ayırarak, genel kitlenin dinen yozlaşmamış, saf dini inancını/ahlakını koruduğunu varsayar. Buna göre halk saf inancını korumuş, yönetimdeki "beş-on bozuk kişi" memleketi zora sokmuştur. Hastalığı bu şekilde tanımlamanın ardından gelecek reçete de bellidir: yöneticileri/rejimi/anayasayı değiştirmek. Yeni Osmanlılar ile başlayan anayasa romantizmi, esasında II. Meşrutiyet ile maksadına ermiş, fakat İslam coğrafyası açısından değişen hiçbir şey olmamıştır. Oysa Said Nursî'nin 1923 sonrasına denk gelen ikinci döneminde altını çizdiği gibi, bozukluk yönetimde değil, milletin kendisindedir. Yönetim, milletin bir aynasıdır. Müslüman düşünürlerin bu tespiti yapabilmeleri için II. Abdülhamid gibi büyük bir padişahın halledilmesi, Osmanlı gibi büyük bir devletin yıkılması, dini hassasiyetlerle kurulan yeni devletin kısa bir süre sonra Hilafet gibi büyük bir kurumsallığı kaldırması ve devamında kamusal alandaki tüm dini hassasiyetlerin asgari düzeye cebren indirilmesi beklenmiştir.

Bu tarihi arka planla düşünüldüğünde Cumhuriyet döneminde doğan düşünürler için İslam âleminin sorununu yalnızca yönetim tabakasına indirgeyebilmeleri çok da mümkün olmamalıdır ve büyük oranda olmamıştır da. Bu sebeple halka/yönetilenlere/Müslüman topluma bir kez de politik özneliğin doğrudan aktörü olarak eğilinmelidir.

2.4.1. Mikro Ölçekli Kaybedilmiş Özne: "Biz Ortadoğulular"

Karakoç'a göre insanlığın var olduğu andan beri dünya iyilerin ve kötülerin tarafı olarak ayrılmış ve dolayısıyla iyinin ve kötünün medeniyeti olarak iki kutup oluşmuştur. İyi, doğru ve güzel bir tarafta; kötü, yanlış ve çirkin diğer taraftadır.[620] Karakoç'un "biz"ini oluşturan etkenlerin başında bu temel ahlaki aidiyet yer alır.

"Biz-onlar" ayrımında dışarıda olan "onlar", bir muhatap değildir. Taraflar *öteki* olmaklığı hasebiyle karşı karşıya dahi gelemez. "Biz" asabiyesi ile bağlı olanlar, kendi sınırlarından uzaklardaki "onlara" seslenir. Karakoç ise bu ayrımı "biz-siz" ayrımına çevirir. Kendi mahallesine tavrında olduğu gibi kendinden olmayana da tavrı cesur ve nettir. Onu öncelikle muhatap alır. Bir gaibe değil muhataba seslenir. Eğilip bükülmez, herhangi bir tevile ihtiyaç duymaz. Bu karakteriyle henüz yirmi yaşında yerini ortaya koyan aşağıdaki satırları yazmıştır. Kendilerini İslam karşısında konumlandıranlar ile Müslümanların karşı karşıya gelme sahnesinde, "siz" geçici değer yargılarıyla hayatlarını ören, hakikatten kopuk, rüyalarında yaşayan, bir oyun yeri olan bu dünyada oyalanan, öz yerine kabukla, görüntü ve şekille uğraşanları; "biz" ise kendilerine yapılan saldırıları ve zulümleri onurlu ve hicapla karşılayan, hüzünlü, azimli ve şevkli, ölümden sonra hesabın adaletine güveni ile müminler cemaatini temsil eder.[621]

> *Siz hürsünüz; siz şartsız ve kayıtsızsınız.*
> *Bir balığın, bir siyah, bir kara balığın*
> *İncecik kılçığı üzerine yemin edersiniz;*
> *[…]*
> *Siz siz üzre yeminler edersiniz.*
>
> *Biz hayret eder, kuvvet eder, dudağımızı bükeriz;*
> *Dudağımızı kör makaslarla dilim dilim ederiz.*
> *[…]*

[620] Karakoç, *Sûr*, 58.
[621] Murat Sönmez, "Şahdamar," *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no 73 (Ocak, 2003): 71.

Biz inkâr eder, inkârı severiz
Bayram hediyenizi iade ederiz
Biz mahcup ve onurlu çocuklarız
Başımızı kaldırıp bir bakmayız
Siz rüyalarınızda yaşayıp dursunuz
Siz güvercinleri gözlerinden vursunuz
Siz ekmeğin hamurunu, aşkın hamurunu samandan yoğursunuz
Siz rüyalarınızda yaşayıp dursunuz

[…]

Siz kalbe hançer gibi giren
Siz kalpten ağaç gibi çıkan
Siz bize şahdamarımızdan yakın
Siz yüzükler içindeki kan
Siz inançların sedef kabuğunu
Ebabil kuşlarının gagalarıyla kıran

Bununla beraber üzülmediğinizi biliyoruz
Gün gelecek toprağın altına uzanacağız
Her gece saat beş sularında sizi
Toplardamarlarımızın içinde bekleyeceğiz[622]

İyi, doğru, güzel gibi kavramlar, Karakoç'ta modern entelektüelin neo-pagan zihin ikliminin baskısına pabuç bırakmaz. Ona göre dünya ve "dünyalılık" öncelikli olarak bir mekânın değil, bir aidiyetin isimlendirmeleridir. Dünyada yaşar fakat dünyalı değildir. "Sürgün ülkeden" yazarken de "Anla Monna Rosa, ben öteliyim…" derken de hep bu gurbetlik bilinci ile yazar. Vuslata erdiği ana kadar hep bu sıla hasreti ile yaşadı, okudu ve yazdı dense abartılmış olmaz. Bu sebeple Karakoç, Ergani'den, Doğu'dan ya da Ortadoğu'dan, Türkiye'den, İslam coğrafyasından ve hepsinden önce *öteli*dir. "Dünyada bir garip veya yolcu gibi ol" nebevî buyruğu Karakoç'u teslim almıştır. "Ötesi" olmayana derin, "öteli" olmayana bizden demez. Elbette ötesi olmak, dünyanın geçici olduğuna, ötesinde bir hayat olduğuna, hesaba, ödüle ve cezaya, tüm bunları bildiren varlıklara, tüm bunların yazıldığı kitaplara ve hepsini var edene, kısacası amentü esaslarına iltisaklıdır. Karakoç'un tüm sosyo-politik anlamlarıyla "biz" çizgisi, *ötesi* ancak bu şekilde çizilmiş *ötelileri* içine alır.

Modernleşme boyunca, özellikle Batı'nın tekniğinden başlayarak açılan ve basitçe "Batı'nın iyi yanlarını alıp kötüyü bırakma" olarak çözüme kavuşturulan meselede, Karakoç, neyin nereye kadar alınabileceği hususunda Müslümanların bocalamış ve kuşkudan kuşkuya kendini salıvermiş olduğunu belirtir. "Artık, o, ne eski mutlu

[622] Karakoç, *Gün Doğmadan*, 41-43.

doğuludur, ne de yeni batılı. Batı ile doğu arasında sallanan, yerinden oynatılmış, ama yeniden oturacağı sağlam toprağı da bulamamış bir insandır. İnkârcı değil, inançlı değil, sarsılmış bir imanın kuşkulu gözleriyle bakan bahtsız çocuktur o."[623] Karakoç'un elindeki tek özne adayı, kaderi bu bahtsızlık ile yazılan [Müslüman] *Ortadoğulular*dır.

Karakoç'a göre inancı zayıflatılmış, bilgi kaynağı karartılmış, davranış bütünlüğü sarsılmış, ahlakı parçalanmış Ortadoğuluların elinde kalan son sağlam yanı kendisinin kalp köşesi[624] dediği gönülleridir. Burada Karakoç'un kendine has üslubu devreye girerek *Millet*in en temel öznesi olan *Ortadoğulu* hakkında bir karakter analizine kolları sıvadığını görmekteyiz. "Ortadoğulunun duyarlığı eski zamanlarda olduğu gibi sürüp gitmektedir. Belki eski şiddetinde değil. Belki eski kültürün yüceliklerinden kopmuş veya koparılmış, ama bu kalb duyarlığı ölmemiştir."[625] Zekâsı sezgiye yakın, hayale batık bir şair zekâsıdır Ortadoğu insanının. Gören değil, gösterendir. Sevinci masumluğa, üzüntüsü mazlumluğa bitişiktir. Büyük savaşlarda yenilmez, fakat alelade bir haydutun tuzağına düşüverir. "En umutsuz olduğu sanılan bir anda, Ortadoğulu kendisini yağdan kıl çekercesine bitişin içinden sıyırabilir ve yepyeni bir kuruluşa gidebilir. […] Ortadoğulu için en iyi durumda bile birdenbire başlayan ve bir türlü durdurulamayan bir yıkılış ve bir çöküntü olabilir. Savaştan yıkılmaz, gurbetten yıkılır Ortadoğulu." İslam dünyasının ana din yorumuna vücut veren üç ana ırk olarak[626] Araplardan düşünce üstünlüğünü, Acemlerden duygu yeniliğini ve Türklerden davranış üstünlüğünü almıştır Ortadoğu insanı.[627] Ve hepsinden önemlisi onun ruhudur. Esasta yalnızca ruhu vardır ve bu ruh yerine göre zekâ, yerine göre duyuş, yerine göre de davranışa dökülür. Karakoç'a göre Batıya karşı silkinmede bu ölmemiş duyarlık rol oynamıştır ve oynayacaktır.

2.4.2. Makro Ölçekli Realist Özne: "Ortadoğulu"dan "Millet"e

Türkiye'nin en radikal ideolojik kamplaşmalarına bilfiil şahit olmuş, ömrünün son otuz yılını da bir siyasi parti lideri olarak geçiren Karakoç'un kimliksel aidiyetinde hiçbir

[623] Karakoç, *Sütun*, 266.
[624] Karakoç, *Sütun*, 267-268.
[625] Karakoç, *Sütun*, 268. Karakoç esasında Avrupalılar ve Asyalılar arasındaki esas farklardan birini *duygu soyluluğu* olarak tanımlar. Ayrımı milletler arası ontolojik bir ayrımdır. Yumuşak davranma, reddedememe, utanma gibi duyguları da içinde barındıran bu duygu inceliği hali İslam coğrafyasının güçsüz olduğu zamanlarda Karakoç'a göre Batı tarafından istismar edilmiştir. Ortadoğulu insanın kalp duyarlığı, daha geniş ölçekteki bu duygu soyluluğu ile alakalıdır. Bkz. Karakoç, *Sütun*, 354-356.
[626] Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 150.
[627] Karakoç, *Sütun*, 289-292.

zaman partililik olmamıştır. Her ne kadar Müslümanlar dönem dönem "dışarıdan" *MSPci, Nurcu, Humeynici, Erbakancı, Akpli*; "içeriden" sosyalist, antikapitalist, komünist, muhafazakâr, milliyetçi, liberal Müslüman/İslam olarak kategorize edilegelmişlerse de Karakoç'un kimliksel kavgasında bu ve benzeri bir tavsif yoktur. O, hayatının önemli bir bölümünü İslam'ın sosyalizm, komünizm ve kapitalizm ekseninde kıyaslandığı yıllarda geçirmiş ve fakat İslam'ın ayrı ve bambaşka olduğunu yazılarında işlemekten geri durmamıştır. Ucuz, partizan kavgaların ortasında, politik birlik idealini, ideolojik eklektizmlere terk etmemiştir. Şiirlerinde görünen çocuksu saflık, duruluk ve doğrudanlık, politik aidiyetinde alçakgönüllü bir dindar şuura açılır. *Biz* olmanın en kalın sınırını böylece "inancımıza göre bütün Müslümanlar tek millettir" diyerek çeker.[628]

Öncelikle belirtilmesi gereken nokta Karakoç'un millet kavramsallaştırmasının modern bir ideoloji olarak milliyetçilik ile hiçbir anlamlı bağlantısı yoktur. Bilindiği gibi "milliyetçilik, modern çağda siyasetin en poetik formudur."[629] Bu yönüyle Karakoç'un düşüncelerinden milliyetçilik ile dirsek temasında olması beklenebilir. Zira o da yaşadığı çağın siyasetine klasik dünyadan esinlenerek bir estetik katmanın peşindedir. İlaveten Karakoç, milliyetçilerin yerli ve yabancı birçok sembol ismi gibi,[630] öncelikle *milletin ruhuyla* meşgul olmuştur. Üstelik girişte belirttiğimiz gibi en canlı tartışmalarını, en verimli yıllarını İslamcılık düşüncesinin muhafazakar-milliyetçilik döneminde (1960-1980) yaşamıştır. Buna rağmen fikirlerinde, milliyetçilik ile ne doğrudan kimliksel bir aidiyet ne de kavramsal bir birliktelik kurmamıştır.

Karakoç'a göre Avrupa'da milliyetçilik bir birleştirici unsur olarak doğmuştur. Küçük parçalar bu sayede birleşip bir halk ve devlet kurmuşlardır. İslam coğrafyası ise milliyetçilik akımıyla beraber hali hazırda devam eden birlikteliklerini kaybetmiştir. Tek halk oldukları halde, şimdi halklar haline gelmişlerdir. Batılılar ve solcuların bu bölge insanlarından hep "halklar" diye bahsettiğini söyler. Oysa bu bölgede tek bir halk vardır.[631]

Millet açısından ikinci önemli nokta onun halk kavramıyla farkıdır. Sezai Bey, millet ve halk kavramlarının pratikte aynı içeriğe sahip olduğunu düşünür. Aralarındaki farkı

[628] Karakoç, *Çağ ve İlham* II, 111; Karakoç, *Sûr*, 94.
[629] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 121.
[630] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 121.
[631] Karakoç, *Gün Saati*, 287.

bilinçlilik ve örgütlülük üzerinden açıklar. Millet halkın daha bilinçli ve örgütlü halidir. Ortadoğu'daki halk, çok eski zamanlardan beri yaşayan bir insan topluluğudur. İslam ile birlikte bu topluluk bir millet haline gelmiştir.

> Halk, sosyolojik bir varlıktır. Milletse, bir medeniyet seviyesine ermiş, siyasi bilincine kavuşmuş ve onu elde etme ve koruma önlemlerini düşünen halka verilecek addır. Yani millet hemen devleti çağrıştırır. Millet, ilkel ya da gelişmiş, mutlaka bir devlet gereksinimi duyan, bir ortak ideale sahip, devleti ve varoluş amacını zorunlu gören halktır.[632]

Karakoç millet ve halk[633] gibi kavramları milliyetçilik üzerinden değil, geleneksel anlamından kopmayarak "din", "izlenen, gidilen yol" manalarında kullanmıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de on beş farklı yerde geçen millet kavramı, ekseri "millet-i İbrahim" tabiri üzerinden İbrahim aleyhi's-selâm'ın dini üzere olan tevhidi yolu işaret eder. Karakoç da bu kullanımın dışına çıkmaz. Aynı inancı paylaşan Müslümanlar bir millettir.

Karakoç'a göre millet kavramını ilk defa getiren Kur'an ve İslam olmuştur. Ondan önce elimizde kalan İncillerde geçen millet kavramı İsrail ırkının dışında kalan toplulukları anlatan bir kelimedir.[634] Millet en genel manada İslam milleti ve küfür milleti olarak ikiye ayrılır.

> İslam milleti, ilk insandan başlayarak, bugüne kadar, Allah'ın varlık ve birliğine inanan, peygamberleri ve kutsal kitapları tanıyan, kendi dönemlerindeki peygamberlerin getirdikleri vahiy gerçeklerini benimseyerek onların istediği bir düzeni gerçekleştiren bütün insanların meydana getirdiği büyük inanmışlar topluluğudur. Bu bağlamda millet, İslam topluluğunun objektif adıdır.[635]

İslam milleti, ona göre "birbirinizden ayrılmayın, bölünmeyin, parça parça olmayın. Allah'ın ipine sımsıkı sarılın." ayetinde geçen bölünmez parçalanmaz tek bütünü ifade eder.[636] Bu bütün ne coğrafyada, ne zamanda, ne de mekânda bölünemez. "Millet, yalnız

---

[632] Karakoç, *Gün Saati*, 284.

[633] Milletin daha bilinçli olduğu, halkın bilinçsiz olduğu anlamına gelmez. Çağın moda kelimelerinden dediği halkın "yaratış", "yaratık" gibi anlamları üzerinden nispeten inançlılığa uzak olmayan bir anlamı olduğunu belirtir. Kelimenin Batı dillerinde dünyaya yapışık, din ile bağı olmayan bir bağlamının olduğunun farkındadır. Aynı şekilde halk, gündelik dilde içi boşaltılmış ve değersizleştirilmiştir ve Karakoç düzeltmeye bu noktadan başlar. Halk ruhu olan bir kavramdır. Halka değer veriliyorsa halk kelimesi de yerinde kullanılmalı, övüyormuş gibi yapıp "avam" gözüyle bakılmamalıdır. Halk ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Karakoç, *Gün Saati*, 282-287.

[634] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 117.

[635] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 118.

[636] Karakoç, *Sûr*, 165.

kalanlarla değil, ölenlerle de bir millettir. Ölenlerle de, evet ölenlerle de. Yani ölmeyenlerle."[637]

2.4.3. Evrensel-Ütopik Özne: Milletten Ümmete

Karakoç ümmeti, milletin bir alt dalı olarak tanımlar. Adına millet denen büyük tarihi topluluğun, her bir Peygamber'in bölümüne denk düşen topluluklara ümmet denir. Hz. Musa'nın ümmeti, Hz. İsa ümmeti, Hz. Peygamber'in ümmeti gibi. Bir başka ifade ile ona göre ümmet ve millet kavramları aynı topluluğun birbirini bütünleyen iki kavramıdır. Millet iman ve inanca bakarken, ümmet peygamber ve tarih açısından değerlendirilir.[638] Bu bağlamda Hz. Peygamber'den sonra yaşamış inanan ve inanmayan bütün insanlar O'nun ümmetidir. Müslümanlar, O'nun davetine icabet etmişler topluluğu olarak *millet*in ümmet içerisindeki reel toplamını ifade ederken, gayrimüslimler ise *ümmet*in İslam'a davet edilen potansiyel kolunu temsil eder. Karakoç ümmet kavramını hem dar (inananlar/*ümmet-i icabet*) hem kuşatıcı (inananlar ve inanmayanlar/*ümmet-i icabet* ve *ümmet-i da'vet*) anlamlarda kullanmıştır. Böylece ümmet için çalışmak, Karakoç düşüncesinde bir taraftan Müslümanların zamane içerisindeki sorunlarına çözüm aramak manasına gelirken, diğer taraftan da insanlık idealine hizmet etmek demektir. Ümmetin ütopyası da buradan gelir. Millet inanç yönünden bir homojenliğe ulaşmış topluluğu gösterse de ümmetin tüm insanlığa mal oluşu onu evrensel ve ütopik kılar.

Ortadoğulu, millet, ümmet gibi kavramsallaştırmalar, modern zamanlarda Müslüman öznenin dağınık kimliksel aidiyetini yeniden toparlamak için Karakoç ve birçok düşünür tarafından vurgulanmıştır. Açıktır ki dünyanın aktüalitesinde politik özne olabilmenin yolu, "ben/biz olmak"lığa çizilen sınırların gerçekliği ve güncelliği ile doğrudan alakalıdır. Binaenaleyh, politik düşünce, öznenin ancak gerçekçi ve sınırlarını bilen bir toplumsal okumasında tutarlı bir politik harekete dönüşebilir. Bu manada İslam milleti, Karakoç'un bütüncül medeniyet düşüncesinden politik hareketine geçişin; "Ortadoğulular"a açılan yönüyle gerçekçi-politik, ümmete açılan yönüyleyse evrensel-ütopik öznesi konumundadır. İslam milletini politik bir özne olarak konumlandırmak, politik hareketin düşünsel arka plandaki son girizgâhıdır.

[637] Sezai Karakoç, *Piyesler I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 61.
[638] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 119.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HAREKET

Attın attın ama sen atmadın, sen atmadın. Allah attı, Allah attı.
Enfâl Suresi, 17.

Amel edilmeyen ilim, pratiği yapılamamış teori ya da eyleme dönüşmeyen düşünce, Karakoç açısından bir eksiklik göstergesidir. Zira amel ilmin, pratik teorinin, eylem ise düşüncenin tamamlayıcı cüzüdür. Karakoç'a göre çağla ilginin kopmaması için bir taraftan inanç, düşünce ve duyguda derinleşme, incelme ve sağlamlaşma yoluyla zenginleşme devam etmeli, bir taraftan da bunlar realiteye "nakşedilmeli"/işlenmeli, böylece aksiyon sürmelidir. Müslümanların, "düşüncede ve edebiyatta çağın en ileri yapılarını kurmadan, insanoğlunun kalbini titretmeden, insana yeni bir mutluluk aşılamadan, inançları tam yaşar hale getirmeden aksiyonda sürekli ve köklü bir başarıya" ulaşacaklarını sanmaları tam bir aldanış halidir.[639] Bu sebepledir ki Karakoç'un politik düşüncesinin merkezinde yer ala medeniyet kavramını, politik hareketinde direniş ve diriliş kavramları tamamlar. Biz de her iki kavramı hareket başlığında ele almayı uygun gördük.

Hareket, "sosyal bilimlerde, belli bir alanda belli bir değişikliğin yapılmasını isteyen bireylerin ya kendi başlarına ya da belli kişilerin önderliğiyle gerçekleştirdikleri toplu gösteriye, belli bir sonuca erişmek isteyenlerin örgütlü topluluğuna" karşılık gelir.[640] Hareketin örgütlü topluluk üzerinden açılan anlam haritası, Karakoç için birlik, direniş, parti, devlet gibi kapıları aralar.

Tekrar hatırlatmak gerekirse Karakoç'un politik tasavvurunun merkezinde din, dinin merkezinde ise kişinin Allah ile kurduğu organik ilişki yer alır. Bu durum onun siyasi hareketi için de geçerlidir. İnançtan bağımsız bir düşünce olamayacağı gibi, düşünceden bağımsız bir politik hareket de olamaz. Modern toplumsal hareketlerin merkezinde elbette, toplumu, biçtiği kalıp doğrultusunda, kendi rasyonel iradesiyle değiştirme gayretinde olan *insan* ve onun tahakküm çabası vardır. Karakoç'un politik-toplumsal hareketi, Hz. Hâcer'in *Safa* ve *Merve* tepeleri arasındaki *sa'y*ine benzer. Harekete korku

[639] Karakoç, *Sütun*, 534.
[640] Cevizci, "Hareket," *Felsefe Sözlüğü*, 798.

ve ümit, çaresizlik ve çare arayışı hâkimdir. Su bir ihtiyaçtır, aranmaması durumunda hayati bir damar kaybedilir. Fakat suyu verecek olan koşu değil, çabanın samimiyetidir. Bu sebepledir ki politik yazılarında birçok defa Enfâl Suresi'nin 17. ayetini kendine has üslubuyla yeniden ve yeniden hatırlatır: "Attın attın ama sen atmadın, sen atmadın. Allah attı, Allah attı."[641]

Alman romantiklerinin öncü isimlerinden Fitche, eylemci öznenin üzerinde ısrarla durur. Ona göre "insan yaşamı yalnızca düşünce alanında kalan bilgiye bağlı değildir. Yaşam eylemle başlar."[642] Bilgi, nasıl yaşanacağını bilebilmek konusunda bir araçtır. Amaç bilmek değil, o bilgiyi pratiğe aktarabilmektir. Novalis de benzer düşüncededir. "Yaptığımız ölçüde biliriz."[643] Elbette Alman romantiklerine kadar gitmeye gerek yoktur. Hadis-i şerif ortadadır, "bildiğiyle amel edene Allah bilmediklerini de öğretir." Sezai Bey açısından politik hareket, belirli bir kıvama gelmiş düşüncenin tamamlayıcısıdır. Olgunlaşmadan politik harekete geçmek bir vebal olduğu gibi, düşünceler belirli bir seviyeye geldikten sonra harekete geçmemek de bir vebaldir. Politik hareket, Karakoç açısından modern toplumu neden sonuç ilişkisi içinde okumanın, oyunu kurallarınca oynamanın doğal bir sonucudur. Düşüncenin zamanı gelince bir harekete bağlanması, onun gözünde bir gereklilik, hatta bir zarurettir. Müsebbibu'l-esbab'ın görülemediği yerdeki neden sonuç ilişkisi ise kıymetsizdir. Uyarısını yineler: "Attın attın ama sen atmadın, sen atmadın. Allah attı, Allah attı."[644]

Politik hareket, elbette politik özne/fâil olmanın bir getirisidir. Bu anlamda hareketin geometrik bir doğası olduğunu söylemek gerekir. Nihayetinde hareket, ölçebilir ve ölçülebilir olma iddiasını da içinde taşır. Politik hareketin ileri aşamalarında sağ ya da sol faşizmin beklediğini söylemeye artık gerek yok. Faşizmin ileri aşamalarında insan bedeni üzerinden metrik hesap yapmaya varan bir ölçü fetişizminin beklediğini de. Turgut Uyar'cası "her şeyi düzeltmeye kalkışmanın yok ettiği"dir. Küçük adamların nasıl büyük adamlara dönüştüğünü ayne'l-yakîn gözlemleyen Karakoç, belki de bu yüzden politik hareketinde öncelikli olarak "büyük fail" olmanın da "her şeyi düzeltmeye kalkışmanın" da hesabında değildir. Küçük niyetlerin büyük fiillere kapı aralayacağına inanarak yola

[641] Karakoç, *Sütun*, 289.
[642] Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 32.
[643] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 123.
[644] Karakoç, *Sûr*, 141.

çıkar. Kendi sakinliğinde yolda kalmayı, hızlı adımlarla yoldan çıkmaya tercih eder. Her şeyden ve herkesten önce Fâil-i mutlak, genel manada Müslümanların politik hareketinin de fâilidir ve Karakoç bir kez daha uyarır: "Attın attın ama sen atmadın, sen atmadın. Allah attı, Allah attı."[645]

Karakoç'un siyasi hareketinin merkezinde diriliş kavramı vardır. Fakat diriliş yalnızca direnme yolu üzerinden mümkündür. İlk adım direniş olmazsa diriliş gerçekleşemez.[646] Onun politik hareketi iki taraflıdır. Karakoç'un lügatinde *direniş* ilahları reddetmenin, *diriliş* Allah'ın ilahlığını kabul etmenin karşılığıdır. Direniş de diriliş de tek başına anlamsızdır. Zamanın şartlarına bir taraftan direnilmeli, bir taraftan da diriliş için adımlar atılmalıdır. "Bir direniş seddi kurmak, bir diriliş hunisine çevirmek ruhu: Ruh arınmasının iki yüzü. Kötülüklerden arınmış, iyiliklerle donanmış olma."[647] Kendi tabiriyle direniş tarlayı temizleyecek, diriliş tohumu ekecektir.

3.1. Direniş

Direnmek, dirilmeye açılabilmenin ve diri kalmanın öncelikli gerek şartıdır. Her *inanmış insan* potansiyel bir kahramandır Karakoç için. İnanan insan, aktüeline yaklaştıkça çağ yükü de artan insandır ve bu yüke direnmelidir. Zira direndikçe kahraman olmaya bir adım daha yaklaşır. İnanmış her adam öncelikle kendi çağına direnmelidir.

> İnanmış adamın çağla durumu, kıldan ince, kılıçtan keskincedir. Çağı aşarsa anlaşılmayacaktır. Çağın akışına uyarsa zaman içinde eriyip gidecektir. Çağ gelsin bana yetişsin diye bir kıyıya çekilirse, çağ onu aşacaktır. Dinamizme yeniden dönüş güçleşecektir. Öyleyse ne yapacaktır inanmış insan? Hem çağın önünde gidecek, hem çağ kendisine yetişsin diye onun elinden tutacaktır. Çağ uyusa ve onun hiç farkına varmasa bile o aksiyonuna devam edecektir. Yılmayacaktır, umutsuzluğa düşmeyecektir. Güçlükler onu pişirecek, anlaşılmamalar onu daha anlaşılır ve aydınlık yapacaktır.[648]

Hz. Nuh'un durumuna benzetir Karakoç inananların durumunu. *Peygamber, Gemi* ve *Tufan*, Karakoç'un dilinde direnişin, dirilişin ve kurtuluşun anahtarlarındandır. Daha önce de Hz. Peygamber üzerinden bahsi geçtiği gibi, genel manada Peygamberler ve yalnızca onu örnek alanlar, çevresinin her türlü engellemelerine karşı hakkıyla direnebilirler. Yavaş yavaş işlemenin –dikkat edilmelidir ki *işletme* ile arasında yalnızca bir harf vardır-

[645] Karakoç, *Sûr*, 64.
[646] Karakoç, *Sûr*, 115.
[647] Karakoç, *Sûr*, 74.
[648] Karakoç, *Sütun*, 532.

ve nakşetmenin mimarlarıdır onlar. Etraf geminin neden yapıldığını anlamaz, alay eder, eğlenir, engeller koyar fakat insanları birdenbire bastıran bir tufandan ancak önceden gemisini hazırlamış olan Nuh kurtarır. *Gemi* ise Karakoç'un kendine has metodunu ortaya koyduğu en temel alegorilerin başında gelir. Felaket çanı çalana kadar gözler gemiyi inkâr eder. Fakat gün gelip de sular yükseldiğinde, gemi herkesin gözleri önünde tek umut kapısı olarak yükselir.[649] Gemi yapmak ve gemi olmak, bir *sel* karşısında –yine dikkat edilmelidir ki sel metaforunu daha önce Akif insanlığı işaret için kullanmıştı- ateş gibi tepkisel olmamanın, su gibi taklidi metotları reddetmenin ve yalnızca kendine has yolu gayret göstererek ortaya koymanın adıdır. Açıktır ki Karakoç'un imgelemi ve eylemciliği, İslam coğrafyasında siyasal bağımsızlığın kazanılabilmesi için önerilen İslami köklerine bağlı eylemciliğin reaksiyoner muhtevasından farklıdır. Geminin payına sularla boğuşmak, tufandan korunmak ve korumak vardır. "Allah'ın razı olduğu kişiye tufan bile bir sığınaktır."[650]

> Suya ateşle karşı çıkılmaz. Coşkun su ateş kayalarını bile ilkin söndürür, sonra sürükleyip alıp götürür. Suya suyla da karşı çıkılmaz. Çünkü: o su da öbürüne katılır ve beraber akarlar öfke kanalında. Suya gemiyle karşı çıkacaksın. Su istese de istemese de omuzlarında taşıyacak gemiyi. Suyun üstünde suyla beraber akacaksın, sularda yuvarlananları teker teker kurtaracaksın.[651]

Yaşadığı coğrafya, zaman, kültürel imkânlar ve imkânsızlıklar göz önüne alındığında bir direniş çağıdır Karakoç'un zamanı. "Ortadoğulu'nun açmazı" olarak kaleme aldığı durumlar, direnişin altının çizilmesiyle hitama erer birçok defa. Bir direniş coğrafyasıdır yaşadığı yer. Zalimin karşısında olmak için de, mazlumun yanında kalmak için de direnmelidir. Direnmek öncelikle bir yer belirleme meselesidir. "Orada olmamak" ve "burada kalmak" direnmenin iki önemli anahtarıdır. Burada sebat etmenin yolu orada olmaya karşı olmaktan geçer. Kabul reddi de içerir dense vurgu hafif kalır. Kabul ret ile başlar. Daha kışkırtıcı ifade etmek gerekirse, reddetmeden kabul edilemez. Bu manada Karakoç için direnmek öncelikle "şah inkârlar"a açılır.

3.1.1. *"Şah İnkârlar" ya da Olmaya Direnmek*

Şah bir inkâr, batıl düşüncenin öncelikle büyüğüne yakışır. Bu minvalde karşı direncin bel kemiğini modern düşünce ve onunla gelen bütün bir anlam haritası oluşturur. Salt

[649] Karakoç, *Sütun*, 532-533.
[650] Karakoç, *Yitik Cennet*, 37.
[651] Karakoç, *Sütun*, 431.

rasyonalizm, Tanrı'dan kopuk bir hümanizma, materyalist bir varlık anlayışı şah inkarları hak eder. Modern düşüncenin düalist yapısı düşünce zenginliğinin önündeki en büyük engellerden bir tanesidir. Evet ya da hayır üzerinden, iki alternatifli bir şekilde giden bir düşünce ikliminde, düşünmeyi ve düşündürmeyi yerli yerine oturtabilmek mümkün değildir. Yaşadığı coğrafyanın en büyük açmazlarından bir tanesi bu renk sıkalasız siyah-beyaz düşünme tarzıdır. Müslüman düşünürlere düşen görev, önce bu yeni/ara düşünce durumlarını bulmak, sonra da onları hiç olmazsa üzerinde düşünülebilir alternatifler olarak kabul ettirmektir.[652] İki kutuplu bir düşünce tarzı, peşin hükümlerin kol gezmesine, insanların peşin hükmün otoritesi altında kısır bir döngüden çıkamamalarına sebep olur. "Bir şeye karşı" direnilecekse, bu öncelikle modernizmin her seferinde biz-onlar, dost-düşman, ben-öteki, özne-nesne gibi dikotomilere dönüşen düşünce tarzına karşı olmalıdır.

> İslam ülkelerine çöken bu uzun tarih kışı ne zaman sona erecek ve diriltici bahar soluğu bu kavruk toprakların üzerinden ne vakit geçecek?
>
> Kendi üstüne bin kilitle kilitlenmiş olan deha kıvrımları, ne zaman, bir gül, açılan bir gül gibi mavi gök ve temiz hava içinde güneşe yükselecek?
>
> İslam güneşine sunacak kendini kısırlaşmış, çölleşmiş toprağımız, hangi gün?
>
> Mekke-Medine-Bağdat-Şam-İstanbul-Şiraz medeniyet kavisi, hakikat hilali ne zaman tekrar insanlığın ruh âlemini aydınlatacak?[653]

Karakoç Müslüman aydınların, kendilerini bu sorulardan koparan, zoraki aktüel kılınmış tüm zamane meşguliyetlerine direnmeleri gerektiğini savunur. Direncin bir sonraki önemli noktasını medyatik kirlilik oluşturur. Gazeteye, radyoya, televizyona, reklamlara sürekli olarak direnilmelidir. Kendi dünyasına güveni ve vakarı, Müslümana, ruhuna ve bedenine zararlı her şeyi boykot ettirmelidir. İnsanları henüz sevmesini öğrenememiş Avrupa, her şeyiyle boykot edilmelidir. "İnsanlığın boğazından ellerini çekene kadar" boykot edilmelidir. Bu direnci ancak "kendi konusunu hiç gözden kaçırmayan, kendi davasından üstün dava bilmeyen ve kendi milletinin ölüm kalım durumunu gören şuurlu Müslümanlar gösterebilir."[654]

3.1.1.1. Ana-Öteki Olarak Batı: Karanlıkta Bir Kurt ve Nefesi

Politik bağ sürecinin dinamizmasını bir yandan toplulukları değerleri ekseninde sembolik bir sınırla birbirinden ayıran, bir yandan da bu ayrım vesilesiyle topluluk üyelerini

[652] Karakoç, *Sütun*, 270-271.
[653] Karakoç, *Sûr*, 113.
[654] Karakoç, *Sûr*, 113-115.

birbirine bağlayan *öteki* kavramı oluşturur. Benliği aşıp "gözlerinin tüm çıplaklığı içinde insan"la karşılaşmayı mümkün kılan, sosyo-politik hakları göz ardı edişmiş/silinmiş kişileri/grupları potansiyel bir tehlike olarak görmeyerek etiği hem epistemolojik hem de ontolojik olarak önceleyen[655] *öteki,* siyasetin ilişkisel boyutunu anlamada kritik bir yere sahiptir.

Sezai Bey toplumsal olayları açıklarken kullandığı birçok kavramında ak-kara ayrımına gitmiştir. Ak-kara ayrımı Karakoç'un İslam'ın zulüm-nur dikotomisinden yola çıkarak devşirdiği temel ötekileştirme metodudur. Daha önceden "biz-onlar" ayrımını "biz-siz" ayrımına dönüştürdüğünü söylemiştik. Öteki olarak karşısına en geniş manada *öteleri* engelleyenleri, yani inanmayarak inananların da yoluna çıkanları koyar. "Karakardanadamın Destanı" başlıklı yazısında inanmayanları kara bir kardan adama benzetir. Görünenden başkasına, gayba, fizikötesine inanmayanlar, tıpkı kardan adam gibi sağır, kör ve dilsizdir. Kanı, kalbi ve beyni yoktur. İnkârın ve reddin heykelidir *karakardanadam*. Bu yüzden kardan adamın tek imtiyazı olan beyaz/pak olma imtiyazından bile mahrumdur. Yaşamını güneşsizliğe borçludur ve güneş çıkınca eriyecektir.[656] Onun politik ötekisi ya da "kara kardan adamın destanı" inancın olmadığı ve engellendiği yerde başlar.

İki dünya savaşı arasında İmparatorluğun parçalanmasıyla başlayıp yeni kurulan ulus devletin modernist devrimleriyle devam eden hadiseler, Müslüman düşünürlerin içinde bulundukları zamanı *karanlık, gece, kış, yangın* gibi imgelerle; geleceği ise *aydınlık*, *fecir, sabah, bahar* gibi imgelerle tasvir etmelerine sebep olmuştur. Âkif bir taraftan "Yâ Râb, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı?" diye sorarken bir taraftan da "Âtiyi karanlık görerek azmi bırakanları" zemmeder. Said Nursî "kışta" geldiğinden yakınırken, ardıllarına "cennet gibi bir bahar" müjdeler. Kaldırımlar, "kara sevdalı eşine" "bir karanlık sokakta" yoldaşlık eder. İ. Özel ise "karlı bir gece vakti bir dostu uyandırmanın" peşindedir. Yumruğu, "gecenin" karşısında çözülmesin ister. Karakoç "habis bir kış" ortasında "karakardanadama" eriyeceğini, "güneşin" nasıl olsa çıkacağı güveniyle bildirir.

> Ne uzun bir geceymiş bu Ya Rabbi! İki yüz yıl süren bir gece. Hala da tükenmeyecekmiş gibi koyu koyu dalgalanan, ışığa, aydınlığa direnen gece!

[655] Ahmet Cevizci, "Öteki," *Felsefe Sözlüğü,* 1295-1296.
[656] Karakoç, *Farklar,* 98-99.

> Ne kırımlar, ne zulümlar, ne aldanışar gördük, bu, yüzyılların kara gecesinde! Aldatıcı umutlar, yalancı şafaklar gördük. Hayal kırıklıklarının en korkunçlarıyla karşılaştık. Tüm islam dünyası olarak ezildik, yakıldık, boğulduk.
>
> Bu karanlığın karanlığı geceyi artık sona erdir Tanrım! Biz de tüm İslam alemi olarak, ışığı ve aydınlığı, güneşi ve gündüzü görelim.[657]

İslam dünyası açısından tüm bu karanlık ve beraberinde gelen kötücül imgeleminin genel inançsızlık başlığı altındaki muhatabı topyekûn Batı imajıdır. Batıdan ve batılılardan bahsederken, babasından dinlediği bir çocukluk hatırasını şu şekilde aktarır:

> Babamdan dinlemiştim:
>
> "Çocukluğumuzda oturduğumuz şehir Zülküfül Dağında idi. Evimizin bitişiğinde ufak bir ağılımız vardı. Bir kış, baktık ki arada bir hayvan eksiliyor. Bir, iki, üç. Bunun üzerine babam, durumu anlamak için geceleri ağılda beklemeğe karar verdi. Bir gece, elinde petrol lambası, bir elinde de bir sopa, beklerken, ağılın giriş yerinden içeriye bir kurdun daldığını görür. Meğer ağıla dadanan bir hırsız değil, bir kurtmuş. Kurt içeri girince, hayvanlar panik içinde bir oraya bir buraya koşuşup duruyorlarmış. Babam kurda sopayı yapıştırmaya başlar. Biz bu sırada ahırda bir takım koşuşmaların ve gürültülerin olduğunu duyunca oraya bakmaya gittik ve babamın kurtla karşı karşıya kaldığını görünce, evde de yardım edecek büyük yaşta erkek bulunmadığından kasabanın kahvesine yardım istemeğe koştuk. Sonra kahvedekilerle birlikte dönünce babamın kurdu öldürdüğünü gördük. Babam, kurtla çarpışmasını şöyle anlattı: kurt, benim elimde lambayı görünce, üstüme atılıp beni paralamaya girişmedi. O, bütün gücüyle lambayı söndürmeğe çalışıyordu. Ben bir elimle lambayı onun üfürerek söndürmesinden kurtarmak için mümkün mertebe uzakta tutuyor, öte taraftan sopayla onu dövmeye çalışıyordum. Kurtsa, tıpkı bir insan gibi, durmadan ağzını uzatarak lambayı söndürmeye çalışıyordu. Bütün dikkat ve gayretini ilkin lambayı söndürmeye yöneltmişti. Fakat o bütün bu uğraşmalarına rağmen lambayı söndürmeyi başaramadan ben onu öldürebildim."[658]

O, babasının bu çocukluk anısını imgelemi bol bir alegoriye dönüştürür. Batı *kurt,* zamane *karanlık*, Kur'an ve İslam ise düşmanın tüm dikkatiyle söndürmeye gayret ettiği lambadır. Karakoç, bir elinde lamba, karanlıkta fecri bekler. O Batı imajını öncelikle "ey Batı, terör ehramlarının sfenksi. Kargaların kızgın cehennemi. Ey alevlenmiş ruhumun kanına susamış korkunç vampir! Kalbi mühürlenmiş ülke!"[659] seslenişiyle karşısına alır. İslam dünyasının inancının zayıflamasında, bilgi sağlamlığının yıkılmasında, davranış bütünlüğünün sarsılmasında, ahlakının parçalanmasında, şahsiyet teşekkülünün önüne engel koyulmasında hep ve öncelikle Batı vardır.[660] Yapılacak ilk iş, Batı'dan asla bir dost olmayacağını anlamaktır.[661] Fakat bu som bir Batı düşmanlığı değildir. Amaç uzun

[657] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III,* 12.
[658] Karakoç, *Kıyamet Aşısı,* 139-140.
[659] Karakoç, *Piyesler I,* 16.
[660] Karakoç, *Sütun,* 266-267.
[661] Karakoç, *Sûr,* 58.

vadede Batı'yı da Doğu'yu da kurtarmaktır. "Batı'yı Batı'ya rağmen kurtarış" der. Tam "Asya masallarına yaraşır bir kahramanlık"tır bu.[662]

Karakoç'un Batı düşüncesi üzerinden açılan politik ötekisi en temelde ideolojilerdir. Her ideoloji bir "düşünce köleliğine/kültür köleliğine" açılır.[663] Bu kölelik savaş esareti altında olmaktan, elleri kolları bağlı olmaktan çok daha zor bir durumdur. Kültür kölesinin zindandaki bir mahkûm gibi belki elleri kolları bağlı değildir fakat zihni bağlıdır. Elleri değil fakat ruhu kıpırdanamayacak şekilde zincire vurulmuştur.[664] Karakoç'a göre ideolojiler insanları kendi ülkelerine, halklarına, kültürlerine, gelenek ve ahlaklarına, kısaca kendi hayat tarzlarına yabancı ve düşman yapmaktadır.[665] Başta zamanının popüler akımlarından olan Batıcılık ve Marksizm olmak üzere, komünizm, sosyalizm, liberalizm, kapitalizm, kısaca skalanın hem sol hem sağ akımları, topyekun batıya ait düşüncelerdir. Türkiye'yi de etkisi altına almış sol ve sağ olarak addedilen modern akımların hepsi, Karakoç'a göre soldur. Batılı anlamda sağcılık solculuk demektir Karakoç için. O sağcılığı ve solculuğu yalnızca Kur'an'daki tabirleriyle kabul eder.[666] Bu manada sağda yalnızca inanç vardır. Sağ'ın her iki tarafı da inkâr, her iki tarafı da soldur.

Hatırlatmak gerekir ki Karakoç lügatinde Batı, Modernite eleştirisinin müşahhas ismidir. Bu sebeple tüm ideolojiler ötekidir. O, ideolojileri ayrı ayrı değerlendirir ve tenkit eder. Fakat "küfür tek millettir" fehvasınca hepsini topyekûn karşısına alır. Adam Smith ile Marks, Kapitalizm ile Komünizm, sağcılık ile solculuk, Amerika ile Rusya tek bir yerden çıkma, modern dönemin hakikat karşıtlarıdır.

3.1.1.1.1. Kapitalizm

Batı'nın ekonomik yönünü kapitalizm temsil eder. Ona göre kapitalizmin teorik altyapısında Yahudilik ve Hristiyanlık vardır.[667] Bir eşyayı, bir malı, bir bölgeyi ele geçiren insanın artık onun "ilahı" olması psikozunu Karakoç Hristiyanlıkla ilişkilendirir. Zira ona göre Hristiyanlıkta Tanrı'nın yalnızca ruhi bir tasarruf gücü vardır ve fakat dünyaya müdahil değildir. Bu durumda eşya ona sahip olan insanla baş başa kalır.

[662] Karakoç, *Çağ ve İlam II,* 17.
[663] Karakoç, *Sütun,* 391-393.
[664] Karakoç, *Sütun,* 393.
[665] Karakoç, *Çıkış Yolu I,* 105.
[666] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü,* 13.
[667] Karakoç, *Ruhun Dirilişi,* 169.

İnsanlar adeta küçük eşya ilahlarına döner.[668] Kapitalizmin bu ilahlıkla bağlantısı olduğunu düşünür. Kapitalizm görünüşte serbestlik ve özgürlüğe bürünmüştür fakat ekonomik ve siyasi alandaki kurumlaşan kuvvet odakları, tekelleşmeler, kendi tabiriyle ruhun kıpırdanamayacağı bir zincir ağına dönüşür. "Maddeye, kaba güce sahip olanlar, olmayanları hegemonyası altına alıp ezer, sömürür, yok eder."[669]

Karakoç'a göre kapitalizm modern felsefi ayağını ise daha çok liberalizm oluşturur. Daha çok bir ideoloji olarak ele alır liberalizmi ve kapitalizmden ayrı düşünülemeyeceğini belirtir. Zira liberalizm "kapitalizmin fonudur" ona göre.[670] Karakoç'un gözünde batıcılığın kılık değiştirmiş bir hali olan liberalizmin, bireysel özgürlük vaatleriyle parçalayıcı ve bölücü bir etkisi vardır. Liberalizmin ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, inanç özgürlüğü ya da özel mülkiyet gibi konulardaki vurgularına Karakoç'un da itirazı yoktur fakat o, bu özgürlükleri doğrudan liberalizme ya da herhangi başka bir ideolojiye bağlamaz. İslam'ın herkese verdiği haklardır bunlar. İleride görüleceği gibi onun devlet konusundaki fikirleri de dağıtıcı-sosyal devletin birçok özelliğini bünyesinde barındırması açısından liberalizm ile taban tabana zıttır. Karakoç liberalizmin hem devlet hem birey hem de toplum konusundaki serbestliği ve hepsinden önemlisi bireyin inançtan kopuk, Tanrı tanımaz yönünü destekliyor oluşunu eleştirir. Liberalizmin İslam âleminin önündeki en büyük tehlikelerden biri olduğunu belirtir.

Karakoç'un kapitalizm eleştirisi ekonomik alanı önemsemediği anlamına gelmez. Çağın şartlarına bakıldığında ekonominin öneminin farkındadır. Bu farkındalığı ile henüz 1968 yılında İslam ortak pazarını dillendirir. Ona göre İslam'ın kendine has bir ekonomik görüşü vardır.

> Bu ne kapitalist, ne komünist yapıdır. Ne de ikisinin barışmasından doğan bir sistem. Kendi dünya görüşümüzden çıkan, hürriyet içinde gelişmeyi sağlayan, özel mülkiyeti, serbest teşebbüsü, miras hakkını değerlendiren, buna karşılık öldürücü rekabeti, sermayenin emeği ezmesini önleyen, insanın tabiatına aykırı olmayacak, bir ölçü dâhilinde iktisadi eşitliğe bir marj tayin eden kendine mahsus bir sistemdir İslam'ın iktisat sistemi.[671]

İslam'ın ekonomik görüşleri üzerine önce gerekli teorik tartışmalar yapılmalı, daha sonra bunlar pratiğe aktarılmalıdır. Bu konuda iki temel prensip üzerine duruyor Sezai Bey;

---

[668] Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü,* 30-31.
[669] Karakoç, *Ruhun Dirilişi,* 40-41.
[670] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 101.
[671] Karakoç, *Sütun*, 46. Ayrıca bkz. Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü.*

helal kazanç ve *imkânların hep zenginlerin elinde dönüp durmaması* ilkesi. Bu bağlamda zekat hali hazırda zenginlerden fakirlere servet transferini öngörmektedir fakat gerekirse bununla da yetinilememeli, zenginliğin hep belli kesimlerde dönüp dolaşmaması için önlemler alınmalıdır.[672]

Karakoç bireysel yaşamında ruhsattan değil azimetten yana olan,[673] zahit bir düşünürdür. Toplumsal tahayyülünde azimete dayalı bir Müslüman topluluğu görmek ister. XIX. yüzyıl üretim kapitalizminden sonra XX. yüzyıl tüketim kapitalizminin, meta fetişizmlerinin ve elân sanal fetişlerin çemberinde üçüncü kat yabancılaşmanın yaşandığı, tüketimin ontolojik bir değer kazandığı[674] çizgide söylediklerinin tek karşılığı ütopya olarak algılanabilir. Kaldı ki Karakoç bu konuda yalnız da değildir. N. Topçu "Yunus gibi yaşamaya adanmayan bir dini hayatın, kapitalizm ve tüketim ile buluşacağını" söylemez mi?[675] "İslami hassasiyeti olan insanlar zeytin ağaçlarından yana çıkmalıydılar" diyen İ. Özel değil midir? Karakoç da bu eksende, her türlü aşırı tüketimi ve lüksü israf, dolayısıyla haram görür. Müslümanların toplumsal statüsüne göre harcamalarının artabileceği, yaşantılarının farklılaşabileceği görüşüne katılmaz. Ekonomi, faiz, lüks, tüketim gibi konulardaki görüşlerinin, bugün, Müslümanların "mümin mühendislikten tatilci dindarlığa evrilen"[676] ve kapitalizmle hiçbir sorununu olmadığının rahatlıkla görülebildiği[677] günlere "söylenecek mısralar"ı vardır. Kapitalizmin maddi konfora ve lükse erişim talebi oldukça yüksek, "mahalleler üstü" yeni toplumsal gerçekliğine de.

3.1.1.1.2. Komünizm

Cumhuriyet dönemi İslamcılığının 2000'lere kadar gelen süreçte genellikle *muhafazakarlık-milliyetçilik dönemi* (1925-1960), *radikal ve entelektüel İslamcılık* (1960-1980) ve *uyum ve entegrasyon dönemi* (1980-) olmak üzere üç nesil üzerinden incelendiği malûmdur. Türkiye İslamcılığı ve "Türk sağı" açısından[678] özellikle muhafazakar-milliyetçilik döneminde komünizm eleştirileri yoğunlaşmaktadır. N. Fazıl,

[672] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 75.
[673] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 93.
[674] Öğün, *Politika ve Kültür*, 60.
[675] Öğün, *Politika ve Kültür*, 206.
[676] Öğün, *Politika ve Kültür*, 29.
[677] Dellaloğlu, *Sosyolojik Nazar*, 123.
[678] İslamcılığın 1940'ların ortalarından 1970'lere kadar olan milliyetçi-muhafazakar seyrinin aynı zamanda "sağ"da konumlandırıldığını, Türk sağcılığının taşıyıcı sütunlarından biri olduğunu söylemek mümkündür. Bora, *Cereyanlar*, 437.

Büyük Doğu satırlarında "komonizma"ya dair ekonomik, toplumsal, ahlaki ve dini yönde tehdit alarmları verirken,[679] N. Topçu da komünizm eleştirilerine *Anadolu Sosyalizmi* kavramını geliştirerek devam eder.[680] Hem Kısakürek hem Topçu eleştirilerinde komünizmin daha çok materyalizmi temel alarak dini değerleri reddetmesini vurgulamaktadır.

Karakoç'un Komünizm eleştirileri doğaldır ki Marksizm ve sosyalizm ile iç içedir. O Marksizmi inancın zayıfladığı inkâr alanlarında biten bir "düşünce mantarı" olarak niteler. İnanç olmayan yerde Marksizm ortaya çıkar. "Nihilizmin ve anarşizmin çocuğu olan Marksizm, inançsızlık ve anarşi sütüyle beslenir ve büyür."[681] "Asıl afyon, din değil, marksizmdir."[682] Bu afyondan en azından terminolojik bakımdan Karakoç dâhil dönemin Müslüman düşünürlerinin de etkilendiği ortadadır. Sömürü, emek, sınıf, sosyal adalet, alt-üst yapı, yabancılaşma, kültür, kapitalizm, emperyalizm ve daha birçok marksist kavram dönemin Müslüman düşünürlerince de konuşulup tartışılmaktadır.[683] Karakoç'un da en genç ve dinamik yıllarını hem dünyada hem Türkiye'de solun en güçlü olduğu zamanlarda geçirdiği düşünüldüğünde Marksizmin kavram haritasından etkilenmemiş olması beklenemez.

Karakoç Marksizm'i Batının özeleştirisi olarak görür[684] fakat yine de samimi bulmaz. Batı emperyalizmine tepkisiz kalındığı için, Rusya'da, Çin'de ve sair birçok yerde ezilen Müslümanların yanında olmadıkları için, Ortadoğu'da İsrail gibi kapitalizmin ve emperyalizmin öncü ezici gücü olan bir devletin propagandasından geri kalmadıkları için samimi bulmaz Marksizm'i.[685] Marksizm de Batı'nın genel tavrına uygun olarak İslâm'a ve Müslümanlara yaşam hakkı tanımamaktadır. Batı ve Marksizm, Müslümanların varoluş hakkını çiğnemekte adeta yarışmaktadır.[686]

Karakoç Marksist teoriyi en temellerinden reddeder. Öncelikle marksizmin insan tanımı da ekonomi tanımı da hatalı ve eksiktir. Ekonomiyi bir insan meselesi değil, bir işçi

[679] *Büyük Doğu Dergisi*, 18.02.1944, C.: 2, S: 18, 2; C.: 2, S: 19, 2; C.:2, S:20, 5; C.:2, S.23, 5.
[680] Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 227-302; Kavram ile alakalı bkz. Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).
[681] Karakoç, *Sütun*, 178.
[682] Karakoç, *Sütun*, 177.
[683] Çakır, *Ayet ve Slogan*, 268, 297-299.
[684] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 78.
[685] Karakoç, *Sütun*, 563.
[686] Karakoç, *Sütun*, 547.

meselesi olarak ele alır. İnsan, Marksizm'e göre yalın bir insan değil, "fabrikadaki insan"dır. Bir işletme insanıdır Marksizm'in insanı.[687] Ve kölelikten kurtulmak için özgürlüğü yok etme paradoksudur Marksizm.[688]

Diğer taraftan, Karakoç'a göre ekonomi toplumun alt yapısında değil üst yapısında, sebep değil sonuçtur. Bir toplumun ekonomik durumu bozulduğu için o toplum gerilemez. Toplum gerilediği için ekonomisi de bozulur.[689] Ekonomik durum elbette bir kez oluştuktan sonra o da etki edecektir topluma ama temel olan fikir ve ruhtur.[690] *Kültürel hegemonya*yı sosyolojik manada *ekonomi-politik hegemonya*nın önüne koyar. Elbette Marksist/post-Marksist bir toplumsal anlatının peşinde değildir. O, yalnızca Marksizme itirazları üzerinden bu terimlere başvurur ve dinin *altyapı*, ekonominin *üstyapı* olması üzerinden tam zıt bir sosyoloji savunur. Ruhu yok sayan, materyalist bir toplumsal anlatıya değer vermez. İnsanoğlunun varoluş temeline ekonominin konması, çağın ana yanılgısı ve gittikçe bozulmasının, yozlaşmasının belli başlı kaynağıdır.[691]

İslam'ın sağa mı sola mı yakın olduğunun bolca tartışıldığı zamanlarda Karakoç kapitalizm ile komünizmi aynı derecede eleştirir, zira her ikisinin de İslam karşısındaki tutumunun aşağı yukarı aynı olduğunu düşünür. Yine kendine has üslubuyla benzetmeler kurar. "Ekonominin Leyla ile Mecnunu" der, "ama sığ bir Leyla ve basit bir Mecnun." Allah her ikisini de birbirine muhtaç etmiştir. Biri olmadan diğeri yaşayamaz. Her ikisi de İslam'a hayat hakkı tanımaz. Kapitalim toplumdan yola çıkarak ferdi, komünizm ise fertten yola çıkarak toplumu ezer.[692]

Sosyalizm de Karakoç'a göre Batı saplantısının yeni bir türünden başka bir şey değildir.[693] Liberalizm kapitalizmin fonu olduğu gibi sosyalizm de komünizmin fonudur.[694] Üstelik sosyalizmin mülkiyetsiz zeminin de insanın ahiret yönünü tıkayan bir tarafı vardır. Zira yalnızca dünya malından makul bir paya sahip olanlar dünya ile aralarına sağduyulu bir mesafe koyabilir. Mülksüzlüğün de aşırı mülke sahip olmanın da varacağı yol dünyaya dalıp ahireti unutmaktır.

---

[687] Karakoç, *Farklar*, 144-145.
[688] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 77.
[689] Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 117.
[690] Karakoç, *Çıkış Yolu I*, 31.
[691] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 53-54.
[692] Karakoç, *Sütun*, 229.
[693] Karakoç, *Sütun*, 137.
[694] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 101.

Karakoç'a göre komünizm de Batı'ya dâhildir. "Üzerine doğu cilası vurulmak istenmiş bir batı kalbi"dir Komünizm.[695] Batı'nın doğusudur ona göre.[696] Batının son icadı olarak, "İslam'ın yayılışını durdurmak için sokulmuş ve batılıların da el altından desteklediği bir bölücülük akımı" olarak tanımlar.[697] Birbirine ne kadar zıt görünürlerse görünsünler kapitalizm ve komünizm aynı hasta ruhun, değişik şartlarda ortaya çıkmış iki halidir. Emperyalizmin iki kanadı olarak görür Karakoç. "Komünizm, içi dışına çıkmış kapitalizmden başka bir şey değildir" ona göre. Her ikisi de bazen eşyayı, bazen insanı ilahlaştırır. İlki bunu toplum üzerinden, ikincisi birey üzerinden gerçekleştirir.[698] Her şeyden önce her şeyin Allah'a ait olması, İslam ve kapitalizm, komünizm gibi diğer ideolojiler arasında ontolojik bir farklılık doğurur.

> Ne kapitalizm, ne komünizm, bırakın bunları. Dirilin ve kendinize gelin arkadaşlar.
> Ne Nietzsche'nin çılgınlık nöbetleri.
> Ne Freud'un cinsiyet kitabeleri.
> Ne Marx'ın öç ve kin sahifeleri.
> Dirilin ve kendinize gelin arkadaşlar.
> Bozulmuş, darmadağın olmuş Ortadoğu bahçeleri.
> Kim bozmuş bu bahçeleri? Düşünün.
> Kim soldurmuş güneşini.
> Düşünün. Dirilin ve kendinize gelin arkadaşlar.
> Bakmayın buz gibi keserek gelen, kuzeyden gelen karayale.
> Aldanmayın karayel hayallerine.
> Kanmayın batıdan gelen saralı rüzgâr birsamlarını.
> Kollayın kendi baharınızdaki sabayı.
> Sabah rüzgârını.
> Dirilin ve kendinize gelin arkadaşlar.[699]

Kapitalizm ile Marksizm'i karşılaştırırken bir soygun sahnesinde bir soyguncu grubu canlandırır hayalinde Karakoç.

> Bir kayanın dibine bir soyguncu grubu çömelmiştir. Aralarında bir paylaşma vardır. Eşkıya reisi, reis olduğu için, tertip hakkı olarak, cesaret, teşebbüs, buluş, toplayış ve kumanda ediş hakkı olarak aslan payını ister. Yamaklarıysa, "hepimiz insanız, hepimiz kardeşiz, şunu eşit olarak, yani insanca paylaşalım" derler.
>
> Elbet, eşkıyanın ve eşkıya yamaklarının aklına kervanın, gerçek soyulanların hakkı gelmez, yani eşkıya ve eşkıya yamağı olmaya tenezzül etmeyenlerle, eşkıya ve eşkıya yamağı olamayanların hakkı unutulur gider.[700]

[695] Karakoç, *Sütun*, 501, 536.
[696] Karakoç, *Farklar*, 116.
[697] Karakoç, *Sütun*, 570.
[698] Karakoç, *İslâm*, 88.
[699] Karakoç, *Sütun*, 323.
[700] Karakoç, *Farklar*, 145-146.

3.1.1.1.3. Devrim

Modernizmin alelacele kurgulanmış toplumsal çizgileri, üzerinde mutlaka devrimcinin fırça darbesinden izler taşır. Modernleşme toplumlarında bu izler şüphesiz daha belirgindir. Eşsiz bir tablonun peşindedir devrimci fakat zihnindeki imajinasyon toplumsal gerçekliğe bir türlü uymaz. Eserini sabahın erken vakitlerinde tamamlamak ve onunla iftihar etmek ister. Önceleri umudunu kaybetmez. Zira öğlenin sıcağında boya çabuk kurur ve üstüne bir beyaz fon çekerek baştan başlamanın imkânı devrimciye güven verir. Fakat her darbede işler biraz daha karışır. Şizofrenik ruhunda her revizyonla artan telaşı, fırçaların daha sert ve hızlı inmesine sebep olur. Ne de olsa ihtilalcinin "ilerideki" toplumlara yetişebilmek için kısıtlı bir zamanı vardır. Artık ne fırçasını temizler ne de boyanın kurumasını bekler. Fırça izlerini silmek için paletine aldığı son renklerle birlikte tablo da keşmekeşin kabartma haritasına dönmüştür. Devrimcinin elinde kalan, bitmiş boya tüpleri, kırık fırçalar ve yırtık bir tuvaldir. Hedef artık çok güzel bir tablo yapmak değil, ortaya çıkardığı bu tablonun gerçek bir şaheser olduğunu duyabilmektir. Her devrim ikindi vakti despotizme ram olur.

Karakoç, devrim/ihtilal kavramını ve kavramın Türkiye'de algılanışını, "devrimcileri" ve bağlantılı birçok konuyu özellikle *Sütun* satırlarında genişçe incelemiştir.[701] Kendi politik yazınında devrimi; Fransız Devrimi, Bolşevik Devrimi ve daha çok Kemalist devrimleri kastetmek için kullanır. *Büyük Doğu* ve *Sebilürreşad* gibi dergilerde görülen, esasında İslamcılığın 1950'ler sonrası seyrindeki ana damarlardan biri olan anti-kemalist rövanşizm arzusu[702] onda yoktur. Karakoç reaksiyonerliği aşmak ister. Bu sebeple yalnızca tahlil ederek yanlışları gösterebilmenin peşindedir. Ona göre [Kemalist] devrim, karakteristiği batıcılık olsa da Batının köküne inememiş, temellerini kavrayamamış, XX. yüzyıl Türkiye'sinin geçirdiği belli bir devrimdir.[703] O, Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası kaotik şartlar ile düşünür devrimleri. "Bir tarih kıyameti"ne bitişiktir devrimler[704] ve üzerine koptuğu şeyleri un ufak etmesine kıyamet. Belki de bu sebeple 1960'larda yazdığı satırlarda "kırk yıllık tecrübenin kıraçlığı" diye anar devrimleri. Zira devrim,

[701] Karakoç, *Sütun*, 249-264.
[702] Bu "rövanş" duygusu ile alakalı Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu, Sadık Albayrak, Abdurrahman Dilipak, Hasan Hüseyin Ceylan gibi isimler sayılabilir. Bora, *Cereyanlar,* 437-441.
[703] Karakoç, *Sütun*, 250.
[704] Karakoç, *Sütun*, 472.

ilerleme gibi kavramlar kendi tabiriyle insanları dondurarak toplumsal bir buzullaşma, kireçleşme ve çölleşme başlatır.[705]

"Halk için, halka rağmen"dir Türk devrimleri fakat ortada halk için olduğunu gösteren hiçbir evrensel idea yoktur Karakoç'a göre. Kendilerini halka kabul ettirememelerinin hıncıyla, bir güçsüzlüğün dinmek bilmez öç duygusuyla doludurlar. Batı'yı ne kendi sindirebilir ne muhatabına sindirtebilir. Ve bu başarısızlık öfkesini daha da artırır. Karakoç'a göre "millete karşı hareket yaşamaz. Millete doğru hareket yaşar."[706] Bu manada politik hareket, toplumsalın bir uzantısıdır. "Halk için halka rağmen" gibi jakoben bir iddia ise, henüz başında politik alanın içinden konuşarak, toplumsal olanın belirleyiciliğini ıskalamıştır.

Türkiye'de devrimcilerin ana hedefi çağ dışı addettikleri dini yıkmak, din duygusunun canlanışını durdurmaya çalışmaktır. Amerika'dan Avrupa'ya, Asya'dan Afrika'ya ülkelerin dindarlıkları birçok alanda kendini gösterirken, ülkemiz devrimcisinde din düşmanlığı bir saplantı haline gelmiştir.[707] Devrimler toplumu inancından ayırmaya gayret etmiş, fakat bu çabası bir fayda getirmediği gibi insanları büsbütün hareketsizliğe ya da zaman ve enerji israfına sürüklemiştir. "Halbuki" der, "iman, zamanın içinde zaman, enerjinin içinde enerji biriktirir, yorulan zamanı ve enerjiyi dinlendirir. Zamanın kendisinde, enerjinin kendisinde değil, onları harekete getiren imandadır hareket sırrı."[708] Yalnızca Türkiye değil, tüm "Ortadoğu dindardır. Onun için bu bölgede dini küçümseyen, dine toz kondurmaya kalkışan her sistem iflas edecektir."[709]

Süreklilik noktasında toplumsal bir karşılığı yoktur devrimin. Zira özü itibariyle sürekliliğe aykırıdır. "Süreklilik, hakikatin değişmez özelliklerindendir."[710] Gelenek demektir süreklilik. Oysa devrimci geleneğe savaş açmıştır. Gelenekleştiği gün kendi ipini de çekmiş olur. Tamamlanmış olmanın (ya da tamamlanamamış mı denmeliydi?) ve savunmaya geçmenin paradoksunu yaşamaktadır Türk devrimleri. Zira değişmediğinde eleştirdiği geleneğe, sürekli devrim ideali ile hareket ettiğinde ise Marksist bir çizgiye sürüklenmenin hafakanları basar. "Devrimi bitmiş kabul edip de, gerçekleştirdiklerinden

[705] Karakoç, *Sütun*, 442.
[706] Karakoç, *Sütun*, 612-613.
[707] Karakoç, *Sütun*, 616-617.
[708] Karakoç, *Sütun*, 272.
[709] Karakoç, *Sütun*, 627.
[710] Karakoç, *Sütun*, 622.

yaşama imkânı olanları yaşatma niyeti ise, oldukça yumuşaklık, itidal ve hoşgörü ister ki, günümüz devrimcilerinde bu tutumdan eser yoktur."[711] Yazdıkları XXI. yüzyıl "devrimcilerine" de halen şifa niteliğindedir.

> Türkiye'deki devrimci, genel devrim kavramının sürekli öncüsü anlamına gelmez. Sayılabilir belli değişiklikleri gerçekleştirerek kapanmış bir devrimi dogma olarak benimsemiş kişidir devrimci. Yani bu görünüşüyle, devrim, "kapalı bir devrim", "kapanmış bir devrim"dir. Bu anlamda tutucuların en tutucusudur devrimci. Yani devrimci, açık bir devrimciliğin değil, belli bir devrimin adamıdır. Zaten yüzyılımızda gerçekleşmesini geleceğe bırakmış ve anlamını gelecekten alacak geniş, genel ve soyut anlamdaki devrimcilik kalmamış, devrimci belli bir devrimin partizanı olmuştur.
>
> […]
>
> Devrimci her şeyden önce devrimler üzerine düşünmemektedir. Devrimin düşünce kaynakları nelerdir? Batının hangi ekolüne bağlanabilir? Bağlandığı ekol varsa bu ekolün düşünce tarihi içinde değeri ve yeri nedir? Bu ekolün batı düşünce tarihi içinde gelişimi nasıl olmuş ve bugün nereye varmıştır? Bu ekol yılıkmış mıdır, ayakta durmakta mıdır? […] Bugüne kadar bütün bu ve benzeri sorunun cevabı sorulmalı ve araştırılmalı değil miydi? Devrim üzerine düşünme yanlış mıydı? Elbette değil. Kritik negatif tavır almak demek değildir. Kritik, esere dâhildir. […] Devrimci bizde daima devrimin kritiğinden korkmuştur. Bunun psikolojisi araştırılmaya değer. […]
>
> Devrimci devrimin üzerine düşünmediği gibi devrimin kaderini yakından ilgilendiren sağ ve sol doktrinler üzerinde de düşünmemektedir. Sola karşı aşağılık duygusu içinde hayrandır. Sağa karşı da gereksiz bir gurur ve öçle düşmandır. Sola neden hayrandır ve sağa neden düşmandır, bunun sebebini araştırmış değildir. […]
>
> Devrimcinin psikolojisi en katı anlamında dogmatik bir yapı taşımaktadır. Devrimci, devrim ve sağ, sol doktrinler üzerine düşünmediği gibi, batının bugünkü gerçek durumu, batıdaki yeni düşünce eğilimleri, öbür ülkelerdeki gelişmeler, nihayet türk insanının düşünce ve duygu gelişmesi, yaşadığı hayat hakkında da bir fikri yok gibidir. Daha kötüsü bu konuları araştırma kaygısını da taşımamaktadır. Yalnız düşünce tembelliğinden değil, rahatının bozulacağından da ürkmekte, sağ düşünceler önünde mektebe başlamaktan korkan bir çocuk gibi titremekte, hatta böyle bir çocuğun normal olarak duyacağı merak duygusunu da taşımamakta, İslâm deyince başına cinler üşüşmekte, İslâm'ın adını duyar duymaz peşin hükümlerin kalın taş duvarları arkasına çekilmekte…[712]

Bitmez bir vehim içindedir ihtilalci ve XX. yüzyıl tarihimiz bunun en açık göstergesidir. Yukarıdaki alıntının devamında "asıl vehimliler, Sultan Abdülhamid'i vehimle suçlayanlardı" der Karakoç. İttihatçıların on yılda bir imparatorluğu batırmalarına sebep olan bu vehimleri sanki Türk politik hayatına miras kalmıştır. Bugün de devrimciler vehim ekip vehim biçmektedirler Karakoç'a göre. Kısaca *Viva Zapata!* der.[713] Yıkılan

[711] Karakoç, *Sütun*, 259.
[712] Karakoç, *Sütun*, 249, 252-254.
[713] Karakoç, *Sütun*, 255.

tiranlığın korkusu ve vehmi her seferinde devrimciye yeniden miras kalır. Üstelik bu vehim kitleselleşmiştir de. Kendi tabiriyle bir demagoji cinayeti işlenmektedir İslâm'a karşı, her zaman ve her yerde insanın kurtuluşunun, yükselmesinin ve yücelmesinin kendisine bağlı olduğu İslam'a karşı.[714]

3.1.2. *Muhibbân-ı İnkâr ya da Kalmaya Direnmek*

Direnmek diğer yönüyle bir sabiteye bağlanma durumudur. Ötekine karşı durmak gibi, olduğu yerde durabilmek için de bir direniş gerekir. Karakoç bunun yolunun birlik olmaktan geçtiğini düşünür. Reddetmek bir duruştur fakat direniş için yeterli değildir. Batıl olanı inkâr edenler ve bu inkârı sevenler bir bütün olduklarının farkına varmalıdırlar. Birlik şuurunun tohumu direnişin her iki manasının da yaşanmasından geçer. İnancı engelleyenlere karşı "şah bir inkâr"la başlatılan direniş, kendi varlığının anlamını görenler, bu anlamı sevenler ve bu anlam üzerinde ısrar edenlerin bir araya gelmesi direnişi ile sürdürülmelidir. Karşı direniş, ancak bir birliktelik şuuru ile bütünlenirse politik manada İslam coğrafyasının birliğinden, Karakoç'un ifadesiyle dirilişinden bahsedilebilir.

3.1.2.1. Ânın Tasviri, Birlik ve Parti Meselesi

Bir ters-yüz oluşun hikâyesidir XX. asrın hikâyesi. Kadim dünyanın tedebbürü, tarihe hız verme gayretinde yerini teaccüle bırakmıştır. "Eski köye yeni âdet" gelmiş, bilim paganlaşmış, pagan bilimselleşmiştir. Anneler "efendilerini" doğururken, ebeveynler çocuk, çocuklar ebeyn yerine geçer. Belki de bu sebeple Hobsbawm XX. asrı *Aşırılıklar Çağı*[715] olarak isimlendirir. XX. asır Karakoç'a göre de altüst oluşlarıyla maluldür. İnsanın kendini özgür sandığı fakat aslen köle olduğu bir yüzyıldır. Hasta kendini doktor, doktor kendini hasta sanar. Karakoç XX. asra en çok yakışan kelimenin "buhran" olduğu kanaatindedir.[716] "Bir çağ ki, onda ne ortaçağın o huzurlu imanı, ne 18 ve 19 miladi asırlarının o kendine güvenen inkârı var"dır.[717]

---

[714] Karakoç, *Sütun*, 256.
[715] Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Everest Yayınları, 2020).
[716] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 32.
[717] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 44.

Türkiye söz konusu olduğunda Çağdaş İslam düşünürleri, anın tasvirinde *Şeyh Efendi'nin rüyasındaki Türkiye*'ye[718] birçok açıdan benzer bir tablo çizer. Türkiye'nin yasal/bürokratik/hegemonik panoramasında sınırlar siyah ve boğucudur. "Devletin baskı aygıtları" da "ideolojik aygıtları"[719] da özellikle kamusal alanda Müslümanların aleyhine işler ve işletilir. Müslümanların en temel hakları/özgürlükleri; bazen bir mevlit vesilesiyle, bazen Risale-i Nur okuyarak, kısıtlanmaktadır.[720] Zira dönem laikliğin "en kesin bir suç jeneratörü gibi işletildiği" bir dönemdir.[721] Karakoç da kitabı toplatılanlar ve yazdıklarından yargılananlar kervanına çoktan girmiştir. Savcılık ifadeleri, meşhur 163. madde cezalıları sınırların siyah rengine verilebilecek ilk örneklerdendir.

XX. yüzyıl İslamcılık içindeki hemen tüm ehl-i kalem, çağın tüm baskısına rağmen umudunu kaybetmez, Türkiye topraklarını rüyadaki gibi *yeşil* görür. Müslümanların bundan çok daha kötülerine; "iki yüz yıllık karartıcı propagandaya, savaşların her türlüsüne, Birinci Cihan Savaşı'na, en aşırı reform ve devrimlere, ansızın bastıran bir ihtilale" dayanmaları, gelecekte daha çok ayakta olacaklarının da teminatıdır.[722] Yaşadığı dönemde oluştan varoluşa geçiş sancıları sürüp gitmektedir.[723] Bu hali son varoluş savaşı olarak nitelendirir.

---

[718] Kitaba ismini veren ve yeni kurulmuş Cumhuriyet Türkiye'sinin dünya içindeki konumunu birçok açıdan resmeden rüyayı Kara şu şekilde aktarır;

II. Abdülhamit döneminde Şeyhülislâmlık'ta görev yapmış Şeyh Rahmi Baba 1930'lu yıllarda şeyh ve halife arkadaşlarını gizlice Anadolu'nun bir kasabasına davet eder. "Kahriye" okunacak, yani "Ya Kahhâr" zikri çekilerek Mustafa Kemal'in ve rejiminin "kahr u tedmiri" için dua edilecektir. Davet kabul görür ve gizlice toplanılır.

Kahriyenin okunacağı sabaha birkaç saat kala Şeyh Efendi bütün niyetlerini altüst edecek bir rüya görür:

Bir dünya haritası. Ortasında Türkiye. Türkiye toprakları dünyanın diğer bölgelerinden bariz bir şekilde ayrılırcasına yemyeşil. Fakat etrafı, sınırları simsiyah, hayli kalın, lâkin alçak duvarla çevrili. Peygamber Efendimiz haritanın başında ve insanların gözü önünde dünyayı yeniden taksim ediyor; şurayı şuna, burayı buna verin diye emirler veriyor, etrafındakiler de gerekeni yapıyorlar.

Mustafa Kemal, Trakya bölgesi gibi bir yerde duruyor. Yüzü Peygamber Efendimiz'e dönük değil ve duruşundan anlaşıldığına göre mahcup ve tedirgin bir durumda; bu yüzden Efendimiz'e bakamıyor. Sıra Türkiye'nin kime verileceğine geldiği zaman Şeyh Efendi gözlerini beş açıyor ve pürdikkat kesiliyor. Peygamber Efendimiz yüzünü çevirmeden yalnız eliyle işaret ederek "burayı şuna verin" buyuruyorlar. *Burası* dediği Türkiye'dir, *şu* dediği de Mustafa Kemal'dir. İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 9.

[719] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. 5. Baskı, Çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2019).

[720] Karakoç, *Sütun*, 30.

[721] Karakoç, *Sütun*, 52.

[722] Karakoç, *Sütun*, 38.

[723] Karakoç, *Sütun*, 465.

> 20. yüzyılda, biz doğu çocukları, kendimizi bu son varoluş savaşına adamak zorundayız. Düşünce köleliğine savaş açmak zorundayız. İnsan olmanın tek onuru buradadır. Gerisi kölece bir yaşayış.[724]

Karakoç'un tıpkı halefleri ve çağdaşları gibi İslam dünyasının güncel sorunlarına dair en önemli gördüğü meselelerin başında birlik gelir. Fakat birlik Karakoç düşüncesinde öncelikle ve zorunlu olarak İslam coğrafyasının sosyolojik topografyası üzerinden temellenmez. İdeolojik ya da aksiyolojik bir argümanın kurucu malzemesi olmanın çok ötesindedir. İslam'ın en büyük prensiplerinden biri olarak birlik, her şeyden önce âlemdeki kozmik bütünlüğün bir ifadesi olarak evrenin ontolojik prensiplerindendir. Bu manada birlik, öncelikle Allah'ın birliğini ve tüm varlığın Allah'ın buyruğuna sımsıkı kenetli bir birlik olma halini ifade eder.[725] Vahdet içindeki kesret, kesret içindeki vahdete tabidir.

Elbette Karakoç için de birlik olmanın politik, ekonomik, askeri, kültürel birçok yönü vardır fakat birlik için öncelikle bir birlik şuuruna ermek gerekir. Bu şuur ona göre "Allah'ın ipine, Kur'an'a, İslam'a sımsıkı bağlanmak" demektir[726] zira "Allah'ın eli topluluk üzerindedir."[727] İslam dünyasının kurtuluşu için öngördüğü bütün bir birlik ideali, bu ilahi emrin bir uzantısıdır. Fakat o, ilk dönem İslamcıların bazılarında görüldüğü gibi, birlik idealini mezheplerin birleştirilmesine (telfik) bağlamaz. Bu yönüyle de İslamcı söylemin ana modernist çizgisini temsil eden Afgani, Abduh, R. Rıza[728] gibi isimlerden net bir şekilde ayrılır.

Karakoç'a göre politik manada birlik olmak, kendi tabiriyle "lokmayı büyütmek" Müslüman coğrafya açısından kurtuluşun temelidir. "Kapitalist ve komünist ideolojilerin dünyayı ezen zulümlerine son verecek olan, ancak, İslam dünyasının büyük, etkin ve bağımsız birliğidir."[729] Müslümanların siyasi ve ekonomik alanda bir araya gelmesi idealini *Diriliş*'teki ve diğer dergi ve gazetelerdeki yazılarında 1960'tan bu yana "İslâm Paktı", "İslâm Bloku", İslâm Ortak Pazarı" gibi kuruluşlarla tekrarladığını belirtir.[730]

> Yapılacak tek iş, din, tarih, kültür, şartlar, tabii, coğrafi yakınlığımız hatta birliğimiz olan İslam ülkelerini en kısa zamanda, bir Blokta birleşmeğe çağırmak ve bu Blokun lideri

[724] Karakoç, *Sütun*, 393.
[725] Karakoç, *Sütun*, 379.
[726] Karakoç, *Sütun*, 381.
[727] Karakoç, *Gündönümü*, 26.
[728] Bu isimlerle alakalı bkz. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 427-633.
[729] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 25.
[730] Karakoç, *Sûr*, 89.

olarak, bütün bölgenin haklarını aramak ve korumak için Batının karşısına çıkmak, Batıyla eşit şartlarla anlaşmaktır.

Tek çare budur!.. Tek çıkar yol budur.[731]

Bin yıllık ömrüm olsa, ömrüm boyunca konuşmam ve yazmam nasibimde varsa, hep Müslümanların birleşmesinden, bir araya gelip şuurlu birliklerini oluşturmasından bahsederim. Bundan bıkmam ve yılmam. Çünkü: bundan daha büyük bir dâva bilmiyorum. Tüm faaliyetim, islâmın bir savunması ve bu savunmanın özü de, Müslümanların uyanıp dirilmeleri, birleşmeleri ve kendilerini dış âleme karşı koruma gücüne ermeleri yönündedir zaten.[732]

Batı dünyasının, İslam dünyasını amansız bir sağ-sol çatışmasının içine atması, bölünme ve parçalanmayı da hızlandırmış, İslam ülkelerinin teker teker yok edilmelerinin de önünü açmıştır. "Böl ve yut" politikaları tüm tahribatı ile XIX. yüzyıldan aldığı bayrağı XX. yüzyılda da devam ettirmektedir. Müslümanların öldürülmelerinden birlik şuurunun ilhamını alır Karakoç. Zira "hayatın hayat olması için, önce ölümün şuuruna varmak şarttır." Bu şuurla, ölen yalnızca yurdu için değil bütün İslam ülkeleri uğruna öldüğünü bilmeli, kalanlar yurdu için ölen bir Müslüman olduğunda bizim için de öldü diye düşünmelidir.[733] Bütün Müslümanların tek bir vücut olduğunu bildiren hadis-i şerifi bu noktada anar. "Vücudun bir bölümündeki yarayı bütün vücut onarmaya koşmaz ve çalışmazsa hiç şüphesiz bütün vücut yara bere içinde kalacaktır."[734] Bu sebeple Karakoç, İslam âleminin öncelikle kalben ve sosyo-politik manada birleşmesini zorunlu görür. Ona göre İslam dünyası; Avrupa, Amerika ve Rusya'nın anlaşmalarından doğan hücum hattıyla karşılaşacağı yeni bir döneme öncelikli olarak birleşme kararı alarak girmelidir. Önce birtakım federasyonlar kurulmalı, daha sonra federasyonlar konfederasyona çevrilmelidir.

Müslümanlar, Rusya'da, Çin'de, Hint'te ve ülkeri işgal edilen her yerde, her haktan mahrum, hor ve hakir durumdadırlar; çarçabuk kendilerine gelip, Doğu Asya'da Doğu İslam Federasyonu, Ortadoğu'da Orta veya Merkez İslam Federasyonu ve Afrika'da Batı İslam Federasyonu ve daha sonra bu federasyonları sinesinde toplayan Büyük İslam Konfederasyonu'nu kuramazlar ve buna kültür temeli olarak, geçmişte olduğu gibi, insanlık amaçlı islam ülküsünü canlandırıp ruharda ateşleyemezlerse, bu hayat memat çözümüne eremezlerse, ölüm, yok olma ve esaret, mukadderdir.[735]

[731] Karakoç, *Farklar*, 63.
[732] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 92.
[733] Karakoç, *Sütun*, 584.
[734] Karakoç, *Sütun*, 549-550.
[735] Karakoç, *Çağ ve İlham IV*, 106.

> Kur'an'ın çağırdığı birlik ideali artık Müslümanların hayat memat meselesi olmuştur.
> Ya hep bir araya gelip var olmak için direniriz.
> Veya teker teker yok oluruz, yok ediliriz.
> Tarihin sûru bütün gücüyle bunu söylüyor. [736]

Tüm bu saldırılara rağmen Batılı devletler zaman zaman kendi aralarındaki ihtilaflardan dolayı da olağanüstü fırsatlar sunmaktadır. Karakoç bu minvalde İkinci Cihan Harbi'ni örnek gösterir fakat İslam camiası henüz hazır olmadığı için fırsatı değerlendirememiştir.[737] İslam dünyası askeri birlik konusunda öncelikle bir savunma anlaşması yapmalıdır ona göre. Herhangi bir İslam ülkesine saldırı olursa, ona hep birden karşı durulmalıdır. Karakoç, 1990'ların başında yazdığı yazılarda körfez ülkelerinden sonra sıranın Irak'a geleceğini söyler. Teker teker yok oluşu engellemenin tek yolu bu savunma anlaşmasının imzalanmasıdır.[738] Bu bağlamda

> Öteden beri devam eden MEDENİYETLER SAVAŞI'nın – ona "Çatışma" demek onu çok küçültmek olur. – bir anı, bir parçası ve ruhların bir aynası, bir gösterge işaretidir. Bir kere daha kafalara dank etmelidir ki, bir Medeniyetler İttifakı ya da Dinler Arası Diyalog yok, maalesef İslâm'ın doğuşundan bugüne kadar, Batı'nın ve Doğu'nun, kesilmeyen ve çağlar ve yüzyıllar boyu süren, tarihi alt üst eden, şehirleri ve medeniyeti yıkıma uğratan saldırısı vardır.
>
> Bu saldırı, Birinci Dünya Savaşında büyük İslâm Devleti olan Devletimiz Osmanlı Devleti'ni yıkmış, İkinci Dünya Savaşından sonra da, bu kez, tüm İslâm ülkelerinin işgaline yönelmiştir.
>
> Afganistan'da, Irak'ta, Kafkasya'da, hatta Afrika'da ve tüm İslam ülkelerinde, açık ya da gizli, dolaylı ya da dolaysız bu istilâ ve saldırı, bu, İslâm'ı yok etme savaşının iz ve eserleri, tesir ve tahribi göz önündedir. Bu istilâ ve saldırının durması için Batı'dan medet umanlar daima hüsrana ve hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Batı ile uzlaşma imkânı olduğunu sanan bu kişiler, böylesi tavırlarla sonunda devletin batmasını önleyemeyen son dönem Osmanlı vezirlerinin durumuna düşeceklerdir. [739]

Ona göre çözüm, "İslam dünyasının, en azından, Batı'nın Nato'su gibi bir askerî güç, Avrupa Birliği gibi bir siyasi birlik oluşturması ve böylece Doğu ile Batı arasında hür ve bağımsız yaşamaya kavuşmanın gereğini yerine getirmesidir."[740] Bu bağlamda Müslümanlar kendi düşünce ve isimlendirmeleriyle, değişmiş tüzük ve programlarıyla

---

[736] Karakoç, *Sûr*, 90-91.
[737] Karakoç, *Sütun*, 172.
[738] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 197-198.
[739] 4 Haziran 2010 tarihli "Büyük Milletimize" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/buyuk-milletimize/ adresinden alınmıştır.
[740] 4 Haziran 2010 tarihli "Büyük Milletimize" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/buyuk-milletimize/ adresinden alınmıştır.

İslam İşbirliği Teşkilatı'nı bir nevi "İslâm Birleşmiş Milletler Topluluğu"na; Ekonomik İşbirliği Teşkilatı'nı da "İslam Güvenlik Konseyi" gücüne çevirmelidir.[741]

İslam coğrafyasının birleşme aşamasında bir diğer önemli kriter ekonomik birliktir. Bu noktada ekonomi yeni baştan düzenlemeli, Batılı kurumlar ve onların yerli uzantıları, kendi tabiriyle bit ayıklar gibi ayıklanmalıdır. Faizin her türlüsü yasaklanmalı, zekat bir sosyal adalet kurumu olarak yürürlüğe konmalı ve işletilmelidir. Bu bağlamda tam bir maliye ve vergi reformunu gerekli görür. Bütün İslam ülkelerinin ekonomisi birbirine açık olmalı, bir İslam ortak pazarı öncülüğünde ihracatta, ithalatta, işçi değişiminde ve hammadde alışverişinde öncelik İslam ülkelerine verilmelidir. İlaveten bu ülkeler arasında İslam sermaye piyasası, İslam kambiyo teşkilatı ve İslam para ünitesi tesis edilmeli, bir iş birliğinden ziyade iş bölümü tanımlanmalıdır. Tüm bunların kurucu unsurunun İslami bir birlik şuuru olduğu unutulmamalıdır.[742]

> Önce, bir "İslâm Ortak Pazarı" kurulmalı, bir "İslâm Parası," "İslam para birimi" doğmalı, bütün İslam dünyasında o para kullanılmalı, İslam dünyası, büyük ortak projelerle kendine mahsus sanayiini kurmalı, Müslümanların ekonomik dirilişi gerçekleştirilmelidir. Bu, elbet, kültür ve siyaset açısından dirilişle paralel olmalıdır, İslam'ın Dirilişi dediğimiz, Müslümanların çağ içinde ayağa kalkmaları tarihî olayı bu olacaktır.[743]

Karakoç'a göre zamane politik şartlarında yaşamak için büyük olmak bir zorunluluktur. Birlik bu manada büyümeyi de beraberinde getirecektir. Gökalpçilik, Baasçılık, Nâsırcılık vb. akımlar bu gerçeği gözden kaçırarak yerel kalmışlardır.[744] Büyük olmanın yolu devletten, devlete giden yol partiden geçer.

Cemil Meriç, "iktidar aydından hoşlanmaz" der. Haklıdır da. Meselenin Avrupa ya da Asya'ya, XX. ya da X. yüzyıla, Müslümanlara ya da gayrimüslimlere has bir tarafı yoktur. Sokrates'in savunması ile N. Fâzıl'ın savunması günün sonunda aynı muktedir hoşnutsuzluğun hanesine yazılır. Engizisyon Galileo'yu, Mansur da Ebu Hanife'yi hapsetmiştir. İktidar olmak daha çok toplumsal ortalamayı, çoğunluğu yakalamakla ilintilidir. Aydının doğasında ise çoğunluğun ötekisi olmak vardır. Herkes tarafından

---

[741] 23 Temmuz 2021 "Kurban Bayramı Kutlaması" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/kurban-bayrami-kutlamasi/24/01/ adresinden alınmıştır.
[742] Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 59-60.
[743] 3 Mayıs 2008 tarihli "İslam ve İktisat" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/islam-ve-iktisat/ adresinden alınmıştır.
[744] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 187.

kabul edilen bir haksızlığa isyan etmek yalnızca onun harcıdır. Doğruyu söylerken dokuz köyden kovulur. Kovan iktidardır. İktidarın ötekine karşı hoşnutsuzluğu sebebiyledir ki Hz. Peygamber cihadın en faziletlisinin zalim sultanın yanında hakkı söylemek olduğunu belirtmiştir. Peki, aydın iktidardan hoşlanır mı? Batı felsefesi içinde mesele enikonu tartışılmıştır. Yeri ve zamanı ne olursa olsun, meselelerini her seferinde İslam'a dayandırma gayesi ve gayreti ile yaşayan insanlar için ise soruya verilecek cevap olumsuza çok daha yakın görünüyor. Aydın, belki iktidarın getirdiği toplumsal hizmetin hazzından hoşlanabilir. Hesap sorulurken hesabı verebilmenin mükâfatı cezbedicidir. Fakat iktidar olmanın her karış toprağı ilahî uyarılarla, tehditlerle dolu iken iktidardan hoşlananın en azından henüz "aymamış" olmasından bahsedilmeli değil midir? Aydın için bile toplumsal sorumluluğun yüklediği yük, muktedir olmanın hazzına baskın değilse hesap verme şuurundan söz edilemez. O halde Karakoç'un siyasi parti kurma ve bunu kararlılıkla sürdürme davranışını nasıl anlamak gerekir?

Karakoç parti kurmayı özellikle birlik düşüncesinin aksiyona geçmiş hali olarak ele alır. Siyaset adamı bir taraftan toplumun yönetilmesi alanında eleştiri ve yeni teklifler getirmeli, diğer taraftan düşünce ve teorik çıkışları, uygun zamanda aksiyona akmalıdır. Aksi halde sözler askıda kalır.[745] Demokrasilerde düzenli ve kurallara uygun bir gruplaşmanın da kuralları vardır. İllegal hareketlerden taraf değildir Karakoç. Peygamberler, İslam büyükleri her zaman halka açık olmuşlardır, kendilerinin ne olduklarını söylemişlerdir. Bu sebeple öncelik, bu birlikteliğin kanuni altyapıya uygun olarak sağlanmasıdır. Ona göre birliği başlatacak aksiyon, vakıf ve dernekler ile de sağlanabilir fakat parti yapılanmasının daha uygun bir zemin olduğunu söyler.[746] Birliğe giden yolda parti bir zorunluluktur ve bir görevdir.[747]

Elbette her örgüt gibi parti içerisinde de birçok problem çıkma ihtimali vardır. Bu noktada Karakoç, öncelikle particilik konusunda sık sık uyarılarda bulunur. Siyasi partiler her şeyden önce bir araç olduğunun bilinciyle kurulmalıdır. Partiler düşmanlık ve kin duygularıyla değil, karşılıklı yarışma biçiminde gelişmelidir.[748] Amaç halka hizmettir. Liderin diktatörlüğü, gereken danışmayı uygulamaması, parti mensuplarının karşısında

[745] Karakoç, *Sütun*, 105.
[746] Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 163.
[747] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 50.
[748] Karakoç, *Farklar*, 48-49

layüsel davranması, mensuplarca putlaştırılması, partinin iddiası ne olursa olsun sahteliğine dalalettir. Siyasi partiler de elbette sevgi, saygı ve itaat çerçevesinde işler fakat hiçbiri körü körüne, kayıtsız ve şartsız olmamalıdır. Bu sebeple "genç insana on öğüt saymağa kalksam, birincisi "putlaştırmayacaksın!" olurdu"[749] der. Parti milleti kendine sevdirme, milletin güvenini kazanma yoludur.[750]

Sezai Bey için milletin yeniden bir olmasının yolu öncelikle aydınlardan geçer. Halkı yönlendirecek, eğitecek, onlara örnek olacak bir kadro bulunmalıdır. Milleti bu "aydınların şuurlu hareketi" kurtaracaktır.[751] Bir milletin yazgısı, aydınların yazgısına bağlıdır. Elbette onlarla halk arasında bir fark yoktur. Aydınlar da milletin çocuklarıdır. Halkına bağlı, halkıyla bütünleşmiş, saygılı, erdemli, medeniyeti her yönüyle diriltmeyi hedef alan aydınlar ister.[752] Ona göre parti öncelikle bu doğrultuda aydınlardan oluşmuş bir düşünce partisidir. Parti, "milletin ruhu"yla bağlı bir "ideal kadronun" metafizikten ahlaka, sosyo-politik yapıdan ekonomiye kadar geniş bir yelpazedeki "düzenleme atılımı" ve "aşkının eseri" olmalıdır. Bu bağlamda ülke genelinde şubeleşmeli, bir ilim, sanat, fikir, ahlak ve iman "ocağı" olarak kendisini sürdürmelidir.[753]

Elbette politik partilerin amacı iktidara gelebilmektir. Sezai Bey, iktidarın boşluk kabul etmediğini, bu sebeple de Müslümanların siyasi alanı bir problematik olarak ele almaları gerektiğini, "boş bırakma"nın doğru olmadığını söylüyor.[754] Bu konuda da yalnız olduğu da söylenemez. Kendisinin de fiilen politik hayata girmeye hazırlandığı 80'li yılların sonu ve 90'ların başında, İslam ve siyaset konusu çeşitli dergi ve gazetelerde daha fazla işlenmeye başlamış, "yönetime talip olmak" daha sık dillendirilir olmuştur.[755] Fakat politik duruşu bağlamında Karakoç, Machievellist değildir. Partinin yalnızca olması gerektiği yerde olması ve politik iktidara bir adım daha yakın ol(a)maması, onun gözünde bir kayıp değil, hikmetli bir bekleyiştir. Halka kendini sevdirme yolunda, henüz halktan bir talep gelmemişken, henüz ülke aydınları oluşamamış, oluşsa da halkı cezbetmiyorken yapılması gereken iş, aydınları kendi bünyesinde toplayarak politik mücadeleye devam

[749] Karakoç, *Sütun,* 337.
[750] Karakoç, *Sütun,* 239.
[751] Karakoç, *Çıkış Yolu I,* 99.
[752] Karakoç, *Çıkış Yolu I*, 118-119. Konu ile alakalı detaylara çalışmamızın "Devlet Adamı ve Kadro Meselesi" başlığında yer verilmiştir.
[753] Karakoç, *Çıkış Yolu II,* 103-10, 162.
[754] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II,* 147.
[755] Çakır, *Ayet ve Slogan,* 36-42.

etmektir. “Her şeyin bir vakti vardır.” Bu yönüyle iktidar Müslümanların elinde olmadığında işlerin daha kötü gideceğine yönelik kalıp İslamcı tavrın[756] dışındadır. Karakoç’un merkez-sağa kaymayı bir çözüm olarak görmediği ortadadır. Diğer taraftan kendi tabiriyle “solu seçmek” intihar demektir.[757] Demokrat Parti-Adalet Partisi-ANAP çizgisinde süregelen merkez-sağ partileri “yamalı bohça” olmakla, bir idealin taviz vermez kadrosuna erişememekle eleştirir. Bir iki kişinin gayreti, halkın sevgisiyle birleşmiş, böylece bir netice alınacakmış hissi doğmuştur. Bu boşuna bir his ve hayal, bir “fecr-i kâzip”tir. Birbirine zıt düşünce adamlarının aynı partiye doluşmaları, bir fikir çilesi çekmemiş olmaları bu partilerde her seferinde çözülmeyi de hızlı getirmiştir. Bu bağlamda kendisi bir siyasi parti kurarak, öncelikle inanç ve fikir temelli bir alternatif oluşturmak istemiştir.

Karakoç’a göre parti, siyasal ve toplumsal bir kurumdur. Bu sebeple şeyhlik-müritlik ilişkisinin bu alana karıştırılmaması gerekir. Malumun ilamı da olsa, çok partili dönem Türkiye’sinin DP/AP-Nur Cemaati, MSP/RP-İskender Paşa, ANAP-Erenköy, MHP-Menzil ve benzeri daha birçok farklı/çapraz “uzlaşılar”[758] üzerinden görülebilen parti-tarikat/cemaat ilişkileri düşünüldüğünde, uyarısı yerinde ve manidardır. Belki de bu sebeple ne Diriliş Partisi, ne de Yüce Diriliş Partisi gizliden ya da açıktan hiçbir cemaat/tarikatın oyunu al(a)mamıştır. Dini duyguların parti adı altında saptırılıp istismar edilebilme ihtimali, Karakoç’u bu tarz birliktelikler kurmaya hiçbir zaman yanaştırmamıştır.

Karakoç’a göre partiler de dâhil, ölçeği fark etmeksizin tüm örgütsel faaliyetlerde liyakat esastır. Bu sebeple politik partide şahsi çıkar, mevki ve şöhret gibi sebeplerle bulunan kişilerle amansızca mücadele edilmelidir. Emanetlerin ehline verilmesi, tüm dalkavukluklardan, kabiliyetsiz insanlara görev verilmesinden, şahsi çıkar ilişkilerinden kaçınmayı gerektirir.[759] Gerçek parti, kişilikleri yok eden, kitleyi sürü gibi bir lider etrafında çevreleyen bir kuruluş değil, toplumu her kademesinde kucaklayan bir yapıda olmalıdır. Tepkiden değil, idealden doğmalıdır.

> Bir siyasi partinin ülkeye gerçekten hizmet sunabilmesi için, o ülkenin geçmişini çok doğru ve iyi bir şekilde yorumlaması, hâlihazırını tam değerlendirmesi (sadece

[756] Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, 26.
[757] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 143.
[758] Çakır, *Ayet ve Slogan*. Bora, *Cereyanlar*, 423-513.
[759] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 198-201.

> ekonomik bakımdan değil, manevi bakımdan da), geleceğe yönelik, idealizmle realizm sentezi bir plan ve program oluşturması şarttır.[760]

Elbette partiler kendi propagandalarını yaparlar. Belki içinde bulundukları politik kavga "harp hiledir" ölçüsünden de "dengeli" olarak yararlanmalarını gerektirir der Sezai Bey. Fakat bu sınıra çok dikkat edilmeli, parti yalana değil hakikate dayanmalıdır. Şahıslar da partiler de geçicidir. Ebediyen kalacak olan yalnızca hakikattir.

3.1.2.2. Diriliş Partileri: Kuruluş, Tüzük ve Program

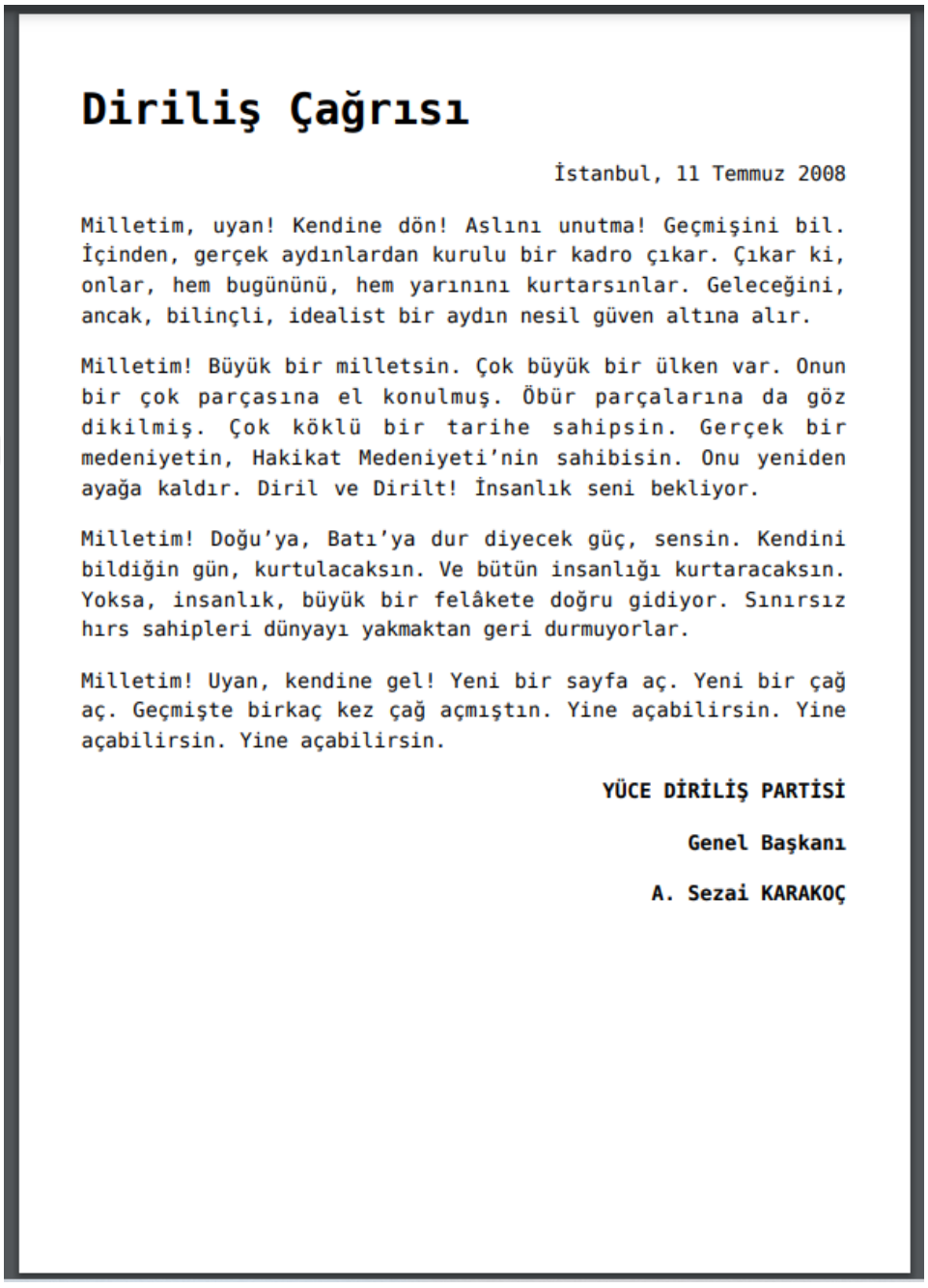
Sezai Karakoç 26 Mart 1990 yılında, "güller açan gül ağacı" amblemiyle Diriliş Partisi'ni (DİRİ-P) kurarak, "fikir kulübü" yaftalamaları ve "oyları bölme" suçlamaları arasında[761] resmen siyasete atılmıştır fakat parti üst üste iki seçime mazeretsiz olarak girmediği gerekçesi ile 18 Şubat 1997 yılında kapatılmıştır. On yıllık bir aradan sonra 16 Nisan 2007 yılında Yüce Diriliş Partisi kurulmuştur. Parti tüzüğünün ilk maddesinde belirtildiği gibi partinin kısaltılmış adı: YÜCE DİRİ-P, işareti "dolunay, güller açmış gül ağacı ve yol"dur. Her iki partinin de genel başkanlığını vefatına kadar Sezai Karakoç üstlenmiştir. 23 Nisan 2007 tarihli basın bildirisinde partinin amacı "milletimizin en yüce bir varlıkla var olması, en seviyeli ve nitelikli bir hayatla birlikte geçmişinden tam haberli olarak geleceğini güven altına almış olması, bölgesinde ve tüm dünya ölçüsünde barış ve huzur içinde yasaması için gerekli manevi ve maddi tüm atılımları bir sistem dahilinde gerçekleştirmek" olarak belirtilmiştir. Parti 2009 yılında 1. Olağan Kongre'sini yapmış ve kurulduğu günden beri faaliyetlerini sürdürmektedir.

Sezai Bey politik konulardaki görüşlerini parti internet sitesinden yayınladığı basın bildirileri aracılığı ile duyurmakta idi. Bu bildiriler genelde o hafta mutat olduğu üzere cumartesi günü yapılacak olan parti konuşmalarının özeti niteliğindedir. Örneğin 1 Mart 2008 tarihli "Toplumsal Şuuraltı ve Devlet" başlıklı basın bildirisinin ilk paragrafı "Bugün, Partimizin İstanbul İl Merkezinde yapacağımız konuşmanın konusu, "toplumsal şuuraltımız ve devlet"tir." şeklindedir. Bu konuşmalar/bildiriler din, toplum, ülke, rejim, iktisat, başörtüsü, devrim, İslam birliği gibi çok çeşitli konularda yapılagelmiştir.

Basın bildirilerinin ayrıca bazen parti mensuplarına, bazen devletin bir kurumuna, bazen tüm İslam âlemine ya da milletine yönelik olduğu görülüyor. Halen İstanbul İl

[760] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 32.
[761] Çakır, *Ayet ve Slogan*, 240-241.

Teşkilatı'nın duvarında asılı olan ve Diriliş düşüncesinin genel bir çağrısı niteliğindeki basın bildirisi aşağıdaki gibidir.



Diriliş Çağrısı

İstanbul, 11 Temmuz 2008

Milletim, uyan! Kendine dön! Aslını unutma! Geçmişini bil. İçinden, gerçek aydınlardan kurulu bir kadro çıkar. Çıkar ki, onlar, hem bugününü, hem yarınını kurtarsınlar. Geleceğini, ancak, bilinçli, idealist bir aydın nesil güven altına alır.

Milletim! Büyük bir milletsin. Çok büyük bir ülken var. Onun bir çok parçasına el konulmuş. Öbür parçalarına da göz dikilmiş. Çok köklü bir tarihe sahipsin. Gerçek bir medeniyetin, Hakikat Medeniyeti'nin sahibisin. Onu yeniden ayağa kaldır. Diril ve Dirilt! İnsanlık seni bekliyor.

Milletim! Doğu'ya, Batı'ya dur diyecek güç, sensin. Kendini bildiğin gün, kurtulacaksın. Ve bütün insanlığı kurtaracaksın. Yoksa, insanlık, büyük bir felâkete doğru gidiyor. Sınırsız hırs sahipleri dünyayı yakmaktan geri durmuyorlar.

Milletim! Uyan, kendine gel! Yeni bir sayfa aç. Yeni bir çağ aç. Geçmişte birkaç kez çağ açmıştın. Yine açabilirsin. Yine açabilirsin. Yine açabilirsin.

YÜCE DİRİLİŞ PARTİSİ

Genel Başkanı

A. Sezai KARAKOÇ

Yüce Diriliş Partisi'nin amacı, üyelik şartları, teşkilatlanması, işleyişi gibi başlıkları açıklayan parti tüzüğü[762] dokuz bölümden oluşmaktadır. Kuruluş amacı şu şekilde belirtilmektedir:

[762] http://yucedirilis.org.tr/parti-tuzugu/

> MADDE 2- Yüce Diriliş Partisi, toplumun bağrından doğmuş olma şuuru içinde, iç ve dış tarihî-sosyolojik şartları göz önünde tutmayı ihmal etmeksizin, ülkemiz ve milletimizin, mânen ve maddeten, en iyi, en doğru, en güzel ve en yüce bir güç ve seviyeye ermesi, kimliğinin, bağımsızlığının, bütünlüğünün ve tüm haklarının tam anlamıyla korunması, böylece bugünün ve yarınının güvence altına alınması, insanlığa katkısının, geçmişte olduğu gibi, günümüzde ve gelecekte hiçbir ülkeninkinden geri kalmamak üzere, en yüksek dereceye çıkarılması amacını taşıyan, bu amaca varmak için kişilerin haklarını en geniş kapsamıyla tanımanın ve gelişimlerini sağlamanın mutlak gereğine ve önemine inanan, daima gerçeğe değer vermeyi ilke edinen, bilime dayalı düşünceler çerçevesinde ilerlemeyi metot bilen[763] siyasî bir kuruluştur. Partinin amacı ve bu amaca varmak için izleyeceği yol, programında ayrıntılarıyla açıklanmıştır.

Benzer şekilde parti programı da *Giriş*, *Gerekçe*, *On Altı Bölüm* ve *Sonsöz'den* oluşan 153 maddelik bir metindir.[764] Karakoç parti hedefini öncelikle aydınları bir araya getiren bir teşkilatlanma olarak görür. "Hiçbir zaman, siyaset için siyaset veya zanaatkarlık haline gelmiş siyaset için değil, güncel siyaset için değil, milletimizin yeniden dirilişi, aydın kadronun derlenip toparlanması, bir araya gelmesi için çalışılmıştı ve çalışılacaktır."[765] Bu teşkilatta diriliş ve hakikat aynı gerçekliğin iki yüzüdür ona göre. Parti programının ilk maddesi "ana ilkemiz, hakikattir" der. Bilimin hakikate götüren temel araç olarak tanımlanması (madde 2), toplumsal barış için aydınlarla halkın kaynaşması hedefi (madde 4), genel amacın hakikat, adalet ve fazilet olarak tanımlanması (madde 5), "maddi" kalkınmanın temeline "manevi" kalkınmanın konulması (madde 6), ihtilal, devrim gibi tepeden inmeci yolların tümüyle reddedilmesi (madde 7), devletin iyiliği destekleme, kötülüğü engelleme, milli birliği sağlama, kişisel hakları koruma hususlarındaki merkeziliği (madde 11-14), tüm yurttaşların eşit oluşu (madde 15) gibi unsurlar ilke ve amaçları belirtmesi açısından dikkate değerdir. Programın diğer bölümlerindeyse başkanlık sistemi ile kuvvetler ayrımının birlikteliği (madde 16-17), seçim barajının kaldırılması (madde 26), kapitalist ve komünist devlet tiplerinin reddedilmesi (madde 30), zaruretler dışında avcılığın yasaklanması (madde 42), köyden kente göçün önüne geçebilmek için uzun süreli tedbirler alınması (madde 136) gibi konular ele alınmıştır.[766]

---

[763] Burada Karakoç'un *ilerlemeyi* tarihsel anlamda değil, bilimsel gelişmeler anlamında kullandığının altını çizmek gerek.
[764] Parti Programı için bkz. http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/
[765] Karakoç, *Çıkış Yolu I,* 119.
[766] Tüm maddeler için bkz. http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/

Elbette parti programı, basın açıklamaları ve beyanatı Karakoç'un politik fikrini yansıtan en temel metinlerdendir. Bu metinler, aynı zamanda Karakoç'un şahsi özellikleri ile birlikte düşünüldüğünde onun bir siyasi lider olarak portresi tamamlanmış olur. Sezai Bey her şeyden önce bir mütefekkirdir. Fikrini siyasi alana da açmayı zorunlu gören bir mütefekkirdir. M. Meeker'in çizdiği tipik Müslüman aydını kalıbı birçok açıdan Karakoç için de geçerlidir.

> Köken olarak taşralıdır, kendisi kentlidir, eğitim görmüştür, orta yaşın genç dönemindedir ve Batı'ya aşinadır. Medyada İslam'ın sözcüsü olarak görülür ve laik sözcülere özünde paralel kabul edilir. Batı'ya asimile olmayı da, batılı değerlere göre değerlendirme yapmayı da reddederek farklı bir İslami bakış önerir; modern hümanist, bilimsel ve laik düşünce, rehberi din olmadığı sürece tehlikelidir.[767]

Bu manada Karakoç da tipik bir Müslüman aydındır. Karataş'ın ifadeleriyle "tipik bir Anadolu insanıdır. İnanışıyla, masumiyetiyle, soyluluğuyla, saflığıyla. Hatta fakirliğiyle."[768] Her büyük insanda olduğu gibi onun da hayatında zıtlıklar, anlaşılmaz noktalar vardır. Şairi anlamanın şiiri anlamaktan çok daha zor olduğu ifadesi onu anlamaya çalışırken çoğu zaman ete kemiğe bürünür. Sert mizaçlı görünmesine rağmen güler yüzlüdür. Şair aksiliğinden her şair kadar o da nasiplenmiştir. Sessizdir. Parti programından görüldüğü gibi gürültüyü onunla "savaşacak" kadar sevmez. Mütevazi ve ulaşılabilirdir. Bir yönüyle halkın içindedir, bir yönüyle kendi köşesine çekilmiştir. Denilebilir ki çocukluğundan kalma bir yalnızlık, çocukluğundan kalma hüzünler ömrünün sonuna kadar ona eşlik etmiştir. Bu durumu hatıratında şu satırlarla anlatır.

> Yoksulluk, harp yılarının getirdiği sıkıntılar, rejimin dine karşı tutumu, ülkenin içinde bulunduğu genel yoksulluk ve umutsuzluk, ortaokul ve lisede müdürlerin anlattığım şekilde davranışları ve sözleri, ailemizden olan ölümlere bir de küçük ağabeyimin ölmesinin eklenmesi, sürekli bir hüznün yüreğime konuk olmasına sebep oldu. Ve bu bende bir nevi tabiat haline geldi.[769]

Bir politik lider olarak Sezai Bey disiplinlini, düzeni, ciddiyeti ve hatta resmiyeti sever. Japonya ve Almanya kalkınma örneklerinde her iki ülkenin de ortak iki yönünün organizasyon ve disiplin olduğunu belirtir.[770] Disiplin ciddiyeti Karakoç'u Zizek ve Gunyevic'in tanımlarına birebir uyan bir "radikal" yapar. "Radikal olmak, bedelini

---

[767] Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993), 25.
[768] Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, 132.
[769] Sezai Karakoç, "Hatıralar XXXIV," *Diriliş Haftalık Düşünce, Edebiyat ve Siyaset Dergisi*, 30, no. 34 (Mart, 1989): 7-8.
[770] Karakoç, *Çıkış Yolu III*, 171.

ödemeye hazır olmak, fedakarlıklar yapmak ve bu durumda disiplinli bir çileciliği bir hayat tarzı olarak kabul etmek ve benimsemek demektir." "Tüm ciddi radikaller gibi."[771]

3.1.2.3. Karakoç'ta Devlet Algısı

Kendini bilen Rabbini bilir, teosentrik dünyanın hikmete dayalı ilim anlayışını özetleyen kuşkusuz en beliğ cümlelerinden. Her yolun Yaratıcıya çıkması, çalışmamızın birinci bölümünde göstermeye gayret ettiğimiz gibi kadim dünyanın temel özelliklerinin başında geliyor. Özellikle XVIII. yüzyılla birlikte Avrupa merkezli rasyonel düşüncenin tüm insanlığı etkileyecek şekilde yayılmaya başlaması, hikmete dayalı bütünlüklü ilim anlayışının da parçalanmasını ilan etmiştir. Descartes ve Kant'ı bir kez daha hatırlatmakta fayda var.

Modern özne öncelikle Descartes'ın tornasından geçse de Kant ile asıl rasyonel halini alır. *Cogito* özneyi saf gerçeklik olarak kabul ettiği için aynı zamanda ontolojik bir yorumdur. Gerçeğin bilgisi dolayımsız ve zihinde içkindir. Kant ise özneye duyu bilgisini ve deneyimlemenin önemini ekleyerek onu daha rasyonel ve bilimsel hale getirir. Aydınlanmanın ruhuna paralel olarak aklın rasyonelliği, düşünen öznenin bizzat varlığından daha önemli ve anlamlıdır. Böylece Descartes'ın *cogito ergo sum* mottosu ile ontolojik zemininden kopartılan özne, Kant'ın *sapere aude!* parolasında modern epistemolojik rüştüne erer, teosentrizmden homosentrizme geçişte zincirin en önemli halkaları tamamlanmış sayılır. Böylece XVII. yüzyıla kadar kendini bilmesi üzerinden Rabbini bilen insan, XVIII. yüzyılda bizzat kendini bilmiş olmanın gururunu yaşar.

XIX. yüzyıldaysa özellikle Hegel'in etkisiyle modern devlet devreye girer. Artık kendini bilen Rabbini değil devleti bilecektir. Mükemmel varlık/en üst otorite olmak, önce bizzat insana, daha sonra ise devlete devredilmiş, *bilmek* bu sefer de devlet uğruna araçsallaştırılmıştır. Kadir-i mutlak Tanrı, kadir-i mutlak yasa koyucu haline gelmiştir.[772] Hakların yeniden insana bir *beyanname* ile devredilmesi için iki büyük dünya savaşı geçmesi gerekecektir. Üstelik beyanın *insan* nezdinde ete kemiğe bürünüp bürünmediği, *post* ya da *neo* ön-ekleriyle malum, XIX. yüzyıl artığı zamanlarda bir hayli tartışmalı görünüyor. Modern özne-nesne ilişkisine bile rahmet okutacak bir tüketme-tükenme

[771] Aktaran Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 320.
[772] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 41.

çukuruna açılan postmodern/neoliberal zamanlarda "kendini bilen devleti bilir" denilebilir mi, elân bu da tartışılır. Fakat halen elde kaldığı kadarıyla modern öznenin Rabbini bilemediği gerçeği derin bir problematik olarak öylece durmaktadır. Karakoç'un devlet tasavvuru açısından bu sorunun oldukça anlamlı hatta merkezi olduğu söylemek gerekir. Kendini bilen Rabbini bilmelidir ve ona göre devlet, bu yönelişteki en önemli araçların başında gelir. Zira insanlar gibi toplumlar da erekseldir.

Karakoç, tıpkı toplumu zaruri gördüğü gibi devleti de zaruri görür.[773] Ona göre devletle medeniyeti özdeşleştirmek mümkün değilse de, birbirinden ayırmak da mümkün değildir. Kendi ifadesiyle "devlet İslam medeniyetinin büyük dayanağı, desteği, eşsiz meyvesi ve devamının en büyük garantisi, medeniyet de devletin varoluş sebebi, hikmet kaynağı, yaşama kuvveti, üzerine oturduğu kaidedir."[774] İslam medeniyet ve kültüründe devlet, ideal insanın ve toplumun doğması için öngörülen en önemli vasıtaların başında gelir. Karakoç'un devlete bakışı açısından unutulmaması gereken noktaların en önemlisi budur: devlet çok önemlidir ve fakat insanı yaşatma noktasında bir vasıtadır. *İnsanı yaşat ki devlet yaşasın* düsturunu kendi politik tasavvuru içinde Karakoç da sürdürür.

Hatırlanacağı gibi Karakoç, siyaseti, "insana ve eşyaya imanı nakşetme eylem ve direnişi" olarak tanımlamakta idi. Bu noktada "imanı eşyaya nakşetmek" olgusunun somuttan soyuta doğru açılan bir anlam örüntüsünü haddi zatında barındırdığını belirtmek gerekir. Somut manasıyla insan dışındaki varlıkları niteleyen eşya/nesne, daha önce bahsi geçtiği gibi Karakoç'un düşünce dünyasında modern özne-nesne ayrımına itirazını temellendirdiği bir konuma sahiptir. Bu minvalde eşya, tıpkı insan gibi ontolojik bir krizin içindedir ve onu içine düştüğü krizin döngüsünden kurtarabilmenin yolu ona imanı yeniden nakşetmekten, yani imanın verdiği bir bakışla ona bakmaktan, imanlı gözlerle onu görmekten geçer. Zira ancak o zaman insan, tabiat ve Allah arasında doğru bir ilişki kurulabilir. Ancak o zaman ayet-i kerimelerde geçen Allah korkusundan yuvarlanan taşlar, Hz. Süleyman ile konuşan karıncalar, göklerde ve yerde ne varsa Allah'ı zikrettiğini belirten tesbih ayetleri ve daha nice modern/rasyonel felsefi gözlüklerle bakılarak görülmesi imkânsız metinler ve olaylar kavranabilir. Ancak o zaman zamanenin cansız, kıymetsiz, atıl ve alakasız gördüğü eşya, *şeyleşmiş olmaktan* sıyrılır ve insana

[773] Karakoç, *Yapı Taşları ve kaderimizin Çağrısı I*, 99.
[774] Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 87.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu gerçeğini hatırlatır. İnsan, hesap verme ve hesap sorma şuuruna bir adım da eşya üzerinden yaklaşmış olur.

Eşyanın/nesnenin soyuta açılan penceresinde ise her türlü toplumsal tahayyül, tasavvur ve kavram örüntülerine işaret eden bir imkânın olduğunu belirtmek gerekir. Esasında tıpkı "toplumsal kavram" söz öbeğinde olduğu gibi, millet, cemiyet, kültür ve sair *kavram*ların her biri başlı başına birer soyutlamadır. Politik manada toplumsal soyutlamaların zirvesinde ise elbette devlet yer alır. Kanuni "halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi" derken aynı nesne/eşya anlam örüntüsü içinden seslenir. Somuttan soyuta doğru gidebilen bir anlam haritasında Karakoç da eşyayı ucu toplum, devlet, medeniyet, insanlık gibi kavramlara gidebilen bir soyutlama içinden kullanmış görünüyor. Bu minvalde insan ile beraber eşyaya da açılan *imanı nakşetmek eylem ve direnişi* politik alanda devleti de içine alan bir genişlikte okunmalıdır.

Politik olarak iki kutuplu zamanlarda, İslam'ın sağa/Batı blokuna/kapitalizme mi yoksa sola/Doğu blokuna/komünizme mi daha yakın olduğu tartışmalar sürerken, Karakoç, İslam'ın devlet açısından da kendine has, üçüncü yolu haddi zatında içerdiğini savunmuştur. Karakoç'a göre devlet, ne liberalizmdeki gibi ekonomik yapıya karışmayan, yalnızca zenginin hakkını koruyan; ne de sosyalizmdeki gibi eşyada ve insanda istediği tasarrufu yapan bir yapıya sahiptir. Ona göre "devlet, İslam'da kendisine dayatılabilen, boykot edilebilecek, tenkit ve kontrol edilebilecek, her olayı dinamik olarak gözleyen, gerektiğinde her vakaya karışan, kıymetlerin elde edilme ve dağıtılmasında olanca verimlilik ve eşitliği sağlamaya çalışan, peşin olarak hiçbir sisteme bağlanmayan, ana sisteme ve şartlara göre elastiki bir kadrodur."[775] Karakoç'a göre bir misyonu, bir mesajı, ideali, en az yüz yıllık bir planı vardır büyük milletlerin ve devletlerin.[776] Devletin ana karakteri ne politik ne ekonomik ne de güvenliğe dayalıdır. Karakoç'un devlet tasavvuru kendi tabiriyle bir idea devleti, İslam ideası devletidir.[777] Açıktır ki bu mesaj/ideal, devlet geleneğimizde *ila-i kelimetullah* olarak ifade edile gelmiştir. Ortadoğu'da büyük ve güçlü bir devleti bu ideal çerçevesinde yeniden oluşturmak ona göre bir zorunluluktur.

[775] Karakoç, *İslâm*, 85.
[776] Karakoç, *Farklar*, 11.
[777] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 48.

Latince *status* kökeninde durağan, statik olan gibi anlam örüntülerinin aksine *devlet,* Klasik İslam siyasal düşüncesinde mutluluk, zenginlik talih, değişmek, halden hale geçmek, tedavül etmek, gibi döngüsel hareketli bir özden kurulur. İlk dönem İslam filozoflarından itibaren insanın toplum içindeki yaşamının zorunlu olması bağlamında, toplumsal/medeni yaşam için de devlet fıtri ve zorunlu görülmüştür. Devlet, tıpkı bir insan gibi başlangıcı ve sonu olan, geçici ve canlı bir organizma olarak tanımlanmış; kuruluş, büyüme ve yıkılış gibi belirli merhalelerden sonra öleceği belirtilmiştir.[778]

Klasik İslam düşüncesinde devletin devamlılığına dair olmazsa olmaz üç temel başlığın öne çıktığı görüyoruz. Bunlar adaletle hükmetmek, emaneti ehline vermek ve istişaredir.[779] Karakoç da devlete dair fikirlerinde bu üç ilkeyi olduğu gibi aktarır ve kabul eder. Bu bağlamda devletin en temel ilkesi adalettir. Bireysel ahlakın toplumsal düzeydeki yansımasını adalet kavramı temsil eder. Daha önce bahsi geçtiği gibi adalet, klasik kozmolojik anlayışta güzelliğin gövdesini oluşturur. Politik manada hem kişisel hem toplumsal eylemin tüm açılımlarında kendine yer bulur. Toplumsal düzenin sağlayıcısı ve sürdürücüsü olarak devletin de başat prensiplerindendir. Peygamberimizin "adalet mülkün temelidir."[780] sözünü hatırlatır. Devlet olmanın temelinde adalet yatar. Bu sebepledir ki inançsızlığın cezası teklif sırrınca geciktirilmiştir fakat adaletsizliğin cezası geciktirilmemiştir.[781] Bu, siyasetname geleneğinde tekrarlanan zulm ile devletin baki olamayacağı vurgusudur.

Karakoç adaleti "hakikat idealinin toplum ilişkilerine yansıması" olarak tanımlar.[782] Adalet, genel manada toplumun ayakta durabilmesi için her şeyin yerli yerindeliğini vurgularken, bizzat yönetim alanında hukukun uygulanmasına matuftur. Lewis, geleneksel görüşte devletin hukuku yaratamayacağını, devletin bizzat kendisinin hukukun yarattığı ve varlığını sürdürmesine izin verdiği bir olgu olduğunu hatırlatır.

---

[778] Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 99-109. İslam filozoflarının bu konudaki genel görüşleri için bkz. Şenol Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi," içinde *İslam Siyaset Düşüncesi,* ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 129-202.

[779] Ziyauddin Rayyis, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi,* çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995); Maverdi, *El-Ahkamü's-Sultaniye İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017); *İslam Siyaset Düşüncesi*.

[780] Hadis olması da muhtemel olan bu sözün Hz. Ömer'e ait olduğu bilinmektedir. Kadim devletlerin hepsinin kabul ettiği hikemi bir prensip olduğu ise kesindir.

[781] Karakoç, *Sütun,* 139.

[782] Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 148.

Devlet(liler)in görevi hukuku korumak, hakim kılmak, uygulamak ve sürdürmektir.[783] Karakoç da İslâm devletlerinde, siyaset ve yönetimlerin hukukun denetimine gönüllü olarak tâbi olduğunu belirtir. "Hukuk, büyük saygınlık içinde görevini yapmış, İslâm toplum ve devletlerini ayakta tutmuş ve bu durum, Batı'nın her cepheden gelip İslâm ülkelerini etkilemeleri dönemine kadar sürmüştür."[784] Adaletin tersi olan zulüm İslam'ın reddettiği ve lanetlediği en büyük kötülüktür ve büyük bir vebaldir.

Devletin sacayağının ikincisi emanetleri ehline vermek meselesidir. Modernleşme boyunca emanetlerin ehline verilmesi birçok Müslüman düşünür tarafından tartışılmaya devam etmiş, hiçbir zaman siyasi alanın dışında addedilmemiştir. Karakoç'a göre de emaneti ehline vermek tek başına, bir işi, bir ülkeyi ve topyekûn insanlığın kurtuluşunu sağlayabilecek kuvvettedir. Devlet işinde bu prensibi uygulamayan bir ülke, zulmün pençesinde kıvranır. Bununla beraber emaneti ehline vermenin yalnızca politik bir yönü yoktur. "Her yerde ve her işte, manevi ve maddi alanlarda, düşüncede, siyasette, edebiyatta, ekonomik ve teknik alanda, emaneti ehline vermek, her Müslümanın göz önünde tutacağı birinci ilahî prensiptir."[785] Devlet bir emanet olduğu gibi, en başta ruhumuz olmak üzere her şey bize emanettir. Ve onu teslim alabilecek ehliyet, yalnızca dinde ve güzel ahlakta bulunur. Karakoç *ehliyet*e salt dini bir anlam vermez, liyakat ve ahlak olarak tanımlar ehliyeti. Ancak liyakat ve ahlakın -ki Kur'an ahlakıdır- bir arada bulunmasından bir "emanet şuuru" oluşabilir.[786] Bunun gibi canlı ve cansız varlıklarıyla bütün dünya, insana emanettir ve bu emaneti Müslümanların olanca ehliyetiyle sorumluluklarına almaları gerekir. Zira önce Allah, sonra Müslümanlara karşı sorumludurlar.

Emaneti ehline vermeyi yalnızca İslam gerçekleştirebilir. Zira modern düşüncenin uzantıları olarak ne Kapitalizmin ne komünizmin ne demokrasinin ne de bir başka ideolojinin bir emanet şuuru yoktur. Kapitalizm, emaneti mülk bilir ve sahip çıkamaz. Komünizm ise emaneti putlaştırır. İnsanı emaneti yönetmeye ehil görmez. Demokrasinin ise isteyip de henüz ifade bile edemediği idealin adıdır emaneti ehline vermek Karakoç'a göre.

---

[783] Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 53.
[784] 5 Nisan 2008 tarihli "Hukuk" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/hukuk/ adresinden alınmıştır.
[785] Karakoç, *Sütun*, 650.
[786] Karakoç, *Gündönümü*, 54-64.

Emaneti teslim alan yöneticiler ise mutlaka danışarak, milletle ve aydınlarla istişare ederek işlerini yapmalıdır. Bu sacayağının da sonuncusudur. Her şeyi ben bilirim düşüncesiyle hareket edenler, istişare yapmayanlar emanete de ihanet etmiş, milleti ve devleti felakete sürüklemiş olurlar. [787] "İnançlı, erdemli, âdil, danışmalı, yerinde barışçı, yerinde savaşçı, yoksulu, yetimi, zayıfı gözetici, zulme aman vermez, servetin sadece belli ellerde dolaşımına razı olmaz, görevleri ancak ehline ve layığına verir bir devlettir İslam devleti."[788] Ve bu devletin oluşumu zorunludur.

İslamcılık düşüncesi içerisinde devlete ile alakalı tartışmalar, şüphesiz "Halife sonrası şartlarda"[789] çok daha yoğunlaşmıştır. Türkiye'de ve İslam coğrafyasında İslamcılığın özellikle radikal-entelektüel (1960-1980) dönemi, devlet bağlamında hilafet, İslam devleti/küfür devleti, imamet, ideoloji, devrim, inkılap, hâkimiyet/egemenlik/hüküm, tağut, darü'l-İslam/darü'l-harp, huruç gibi hem geleneksel hem modern, politik dozu yüksek kavramların sıkça işlemesine şahit olmuştur.[790] 1990'lara kadar uzanan dönemde, Kemalist inkılapların rövanşından, Hilafetten, İran İslam Devrimi'nden, Humeyni'den, siyasi parti ve ideoloji incelemelerinden, "yaklaşmakta olan" İslam Devleti'nden, silahlı mücadeleden çok çeşitli yazı ve görsellerle bahseden İslamcı dergilere göz atmak politik havanın ağırlığını anlamak için yeterlidir.[791] Buna göre İran Devrimi'nden sonra sıra Türkiye'dedir. Batı düşmanlığının tam ortasından konuşan *zeitgeist*, modern devletin neredeyse bütün kodlarını üzerinde taşıyan "İslami bir devleti" müjdelenmektedir.

Türkiye'de Müslümanların modern devletin parametreleriyle örülü bir devlet kurmalarının imkânına yönelik ilk ciddi eleştiriler de yaklaşık aynı dönemlere denk gelir. Liste başında İsmet Özel vardır. Özel'in sıkıntı yaşadığı yalnızca modern-ulus devlet değil, başlı başına, tüm dikey ve yatay düzlemlerde iktidardır ve bu iktidarın sınırlarını

---

[787] Karakoç, *Çıkış Yolu III*, 74.
[788] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 75.
[789] Aktay, "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı."
[790] Elbette bu tartışmalar 1960-1980 dönemine özgü tartışmalar değildir. Belirli oranlarda değişerek, dönüşerek bugün de devam ettiği bir gerçektir. 1990'lardan itibaren uyum-entegrasyon tartışmaları ile birlikte İslamcılığın iktidara tırmanışının Müslümanlar üzerinde olduğu kadar kavramlar üzerinde de dönüşümlere sebep olduğu açıktır. Bugün artık, bu değişimin seyrini, kırılma noktalarını, eklemlenmelerini inceleyebilmek, ayrı bir çalışma olacak çapta bir gayret gerektiriyor.
[791] Bu konuda İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bünyesinde yürütülen ve her açıdan çok kıymetli bir emek eseri olan İslamcı Dergiler Projesi'ni anmakta yarar var. Proje kapsamında 400'e yakın İslamcı derginin, 20.000'den fazla sayısının dijitalleştirilmiş olması araştırmacılar açısında muazzam bir veri tabanı oluşturmaktadır. Konu ile alakalı projenin veri tabanı üzerinden başta *Büyük Doğu*, *Diriliş* ve *Hareket* dergileri olmak üzere *Hilal*, *İktibas*, *İslam*, *Mavera*, *Ribat* gibi dergilere bakılabilir. Daha birçok derginin bazen alenen yürüttüğü, bazen satır aralarında kalmış tartışmaları araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

dahi belirleyebilmek kapsamlı bir çalışma gerektiriyor. Müslümanların tek merkezi "Wall street" olan, Wallerstein'cı anlamda "bir dünya sistemi"nin[792] içerisinde, modernist kodlarla iktidara doğru "yürümeleri," en hafif tabirle bir yanılsamadan ibarettir. Benzer şekilde Ali Bulaç da İslamcı kitlenin iktidar zehirlenmesi yaşadığından dem vurur. *Medine sözleşmesi/vesikası* ve modern devlet açılımları üzerinden hâkim değil hakem devlet taraftarıdır.[793] Abdurrahman Arslan da modern devlet içerisinde "iktidar olmak" ile alakalı ciddi problemlere işaret eder. Bütün insanlığın başına bela olacak "hariçten verili" bir iktidar olmanın değil, fıkıhla, "içeriden" kurulmuş bir hayatta "iktidar yaratmanın" peşindedir.[794]

Devlet konusundaki belki de en dikkate değer akademik çıkışlardan biri Profesör Wael B. Hallaq'tan gelir. Modern çağda bir İslam devleti kurmak yazara göre imkânsızdır. Zira modern ulus-devletin ve İslami yönetimin özneleri, "iki ayrı ahlaki, politik, epistemolojik ve psiko-sosyal dünya" kavramsallaştırmasına aittir. Modern devletin coğrafi, sistematik ve epistemolojik soy kütüğü münhasıran Avrupalıdır.[795] Weberyen biçimde şiddet tekeli, toprak, egemenlik, yasa, bürokrasi, otorite, yurttaşlık gibi özellikleri üzerinden tanımlanan[796] devlet, aynı zamanda sömürgeci temellere dayanır. Hallaq bu noktada modern devletin kuvvetler ayrılığı, tüzel kişilik, halk egemenliği gibi özelliklerinin klasik bir İslami yönetim ile uyuşmazlık gösterdiğini söylüyor. Dahası modern devletin kendine has, seküler ve sivil bir ethosu, bir inanç ve değerler sistemine sahip olduğunun, bu ethosun ise İslam'ın öngördüğü ahlak ile taban tabana zıt olduğunun altını çiziyor. Dolayısıyla modern dünyanın hâkim koşullarında İslami bir yönetim ona göre sürdürülebilir değildir.[797]

Modern zamanlarda Müslümanların onları koruyacak (ve korumayacak), haklarını gözetecek (ve gözetmeyecek) bir devlet ile olan bağlarının, birçok açıdan ve tekrardan

---

[792] İsmet Özel, *Cuma Mektupları I* (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1989), 78; İsmet Özel, *Cuma Mektupları III* (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1990), 95-102.

[793] https://alibulac.net/2020/12/09/ali-bulac-devlet-hakim-olmayi-birakmali-hakem-olmali/ adresinden alınmıştır.

[794] Arslan, *Yeni Bir Anlam Arayışı*, 295-307, 522.

[795] Avrupa'nın modern devletin kuruculuğundaki rolü ile alakalı özellikle İngiltere ve Fransa örnekleri üzerinden yapılmış bir çalışma için bkz. Joseph R. Strayer, *Modern Devletin Kökenleri*, çev. Eraslan Candan (İstanbul: Say Yayınları, 2020).

[796] Christopher Pierson, *Modern Devlet*, çev. Neşet Kutlu, Burcu Erdoğan (İstanbul: Chiciyazıları Yayınevi, 2014), 22-52.

[797] Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet Modern Çağda Bir İslam Devleti niçin Mümkün Değildir?*, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Kitap, 2019).

incelenmesi elzem görünüyor. Şüphesiz Müslümanların bu noktada gidecekleri daha epey yol var. Hallaq, modern devletin imkân ve imkânsızlıklarına, modernist bir yolun açmazlarına dikkat çekiyor ki bu çabasında haklı olduğunu belirtmek gerekir. İslam coğrafyasında devlet dâhil bir şeyleri yıkıp, "daha İslamisini" kurma psikozunun fikri yönden çocuksuluğu, açmazları ve imkânsızlığı artık ortada (olmalı)dır. Fakat Modern bir devlet ile Müslümanca yaşanılmaya gayret edilen hayatların birlikte düşünülmesinden başka gerçekçi bir çözüm görünmüyor. Hallaq'ın modern devletin İslam karşısındaki konumu açısından getirdiği haklı eleştirilerin Müslüman dünyada anlaşılıp anlaşılmadığı meçhuldür. Şüphesiz bunda İslam coğrafyasının Batılı kavramları anlama ve kritik edebilme konusundaki derinliğinin halen yetersiz olması başat sebeptir. Yine de Hallaq'ın modern devletin tüm "gayri İslamî" realitesine rağmen yapılması gereken nedir sorusunu ortada bıraktığı görmezden gelinmemelidir.

Karakoç'a göre ise modern devletin/küresel sistemin boşluk kabul etmeyen yönü, "çıkış kapısının" kendi içinde aranmasını da zorunlu kılar. Bu sebepledir ki kendi tabiriyle başlarındaki "devletçiklere" rağmen o, Müslümanların askeri, ekonomik ve kültürel manada birlik olmalarının getirdiği zorunluluğu, modern(liği seyreltilmiş) bir devlet ile düşünmekte ısrar eder. Şüphesiz bu ısrarında gelenek ve modernlik arasında gördüğü sürekliliğin, dolayısıyla bütüncül bir bakış açısının girift kodlarıyla baş etmek zorunda olmanın da payı büyüktür. Diğer bir ifade ile; Hallaq Modern olan ile Geleneksel olan arasında net bir ayrım çizerken Karakoç'un sosyo-politik okuması modernin, kadim olanın/geleneğin dönüştürücüsü olduğu iddiasına çok daha yakındır. Bu sebeple başlı başına devletin kodlarını Hallaq'ın yaptığı gibi[798] Batıda/modernitede -ya da Doğuda/gelenekte- aramak onun tarihi sosyolojik anlayışına uymaz. Sezai Bey'in yekpare, kendinden menkul bir Doğu, Batı, Devlet ya da Modernite kabulünün olmayışı, İslam Devleti'nin Modernite ile olan uyumsuzluklarını aşabilmedeki/yumuşatabilmedeki temel dayanağıdır.

Karakoç'a göre esas zorunluluk -Hallaq'ın ABD'den net göremediği belki de- Müslüman coğrafyanın aktüalitesinden doğar. Rusya, Yunanistan, İsrail ve bunların arkalarındaki batılı emperyalist ülkeler olmak üzere birçok farklı devletin siyasi emelleri Karakoç'a göre bu zorunluluğun ana itici kuvvetidir. Kaldı ki İslam coğrafyasında iktidar üzerinden

[798] Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 96.

geçmişe doğru açılımı yapılabilecek bir devlet-toplum okumasında iktidar/devlet/hilafete dair ortaya çıkmış problemlerin yalnızca modern döneme hasredilemeyeceği açıktır. Fıkhın kamu hukuku ve özellikle politik alandaki *zaruretleri* söz konusu olduğunda Müslümanların *maslahatını* gözeten esnek yorumları, iktidarın teori ve pratikteki hatalarını "kabul edilebilir" bir seviyeye indirmiştir/indirmek zorunda kalmıştır. Mamafih modern devletin de aşılmaz, İslam fıkhı ile çelişkili teorik duvarları var olmasına vardır. Fakat bu duvarlar yalnızca XX. yüzyıl bağlamında bile İslam coğrafyasında yaşanmış işgallerden, Filistin'in duvarlarından, Irak ve Suriye'nin yıkıntılarından ya da Çin'in ablukasından daha çetin değildir. Hasılı, İslam coğrafyası ya da bir başka Batı dışı sosyolojik bütünlük açısından devlet dâhil getirdiği tüm anlam örüntüsü ile beraber modernitenin "imkânsızlıkları" ve "uyumsuzlukları" ne ilk ne de sondur. Bu sebeple Sezai Bey Ortadoğu'ya ait güçlü bir devletin, "kendilik şuurundan" hiç kopmaması gerektiğinin altını çizerek, modern felsefeye ve modernleşme sancılarına rağmen kurulmasından yanadır.

Karakoç, modern devlet açmazını *yerlilik* vurgusuyla yumuşatmak ister. Güçlü bir Ortadoğu/İslam Devleti, yerli bir devlet olarak, yalnızca Müslümanlık ideali etrafında kurabilir. Çünkü Ortadoğu'nun bütün ırklarının ortak dini, kültür ve hatırası İslam'dır. Böyle bir bütünde hiçbir ırkın bir diğerine üstünlük iddiası söz konusu değildir. Bu Ortadoğu'nun devletidir. Ona göre Hulefa-yı Raşidin Devri, Emevi ve Abbasi, Selçuk ve Osmanlı Devirleri Ortadoğu'nun yerli büyük devlet devirleridir. Osmanlı Devleti'ne Devlet-i Aliyye denmesi bundandır. Bu sayededir ki Ortadoğu bin üç yüz sene, Birinci Dünya Savaşı'na kadar kendi devrini yaşamıştır. Savaş sonrası Ortadoğu'daki parçalanmadan ve Rusya, İsrail, Yunanistan, Amerika ve Avrupa gibi ülkelerin her türlü baskılarından ve kötü emellerinden kurtulmak isteniyorsa Müslümanların kendi büyük devletlerini bir kez daha tarih sahnesine çıkarmalarından başka çareleri yoktur.[799] Bu minvalde Türkiye'nin kurucu ve taşıyıcı bir yükü vardır. Tanzimat'tan bu yana mesajını kaybettiğini belirttiği Osmanlı devleti, çökme döneminde, "mesajını" ilkin biçimlere hapsettiği, canlılığını koruyamadığı, daha sonra da ona güvenini yitirdiği için batmıştır.[800] Kendi tabiriyle Ortadoğu'nun şah damarı olarak, Türkiye'nin Ortadoğu'dan kopması, Ortadoğu'nun da başı kesilmiş bir horoz gibi can çekişmesine sebep olmaktadır. "Biz

[799] Karakoç, *Sütun*, 415.
[800] Karakoç, *Farklar*, 12.

Ortadoğu'da ananevi yerimizi aldığımız gün, Ortadoğu da dünyanın şahdamarı olacaktır."[801] Bunun için ise güçlü bir devlet şarttır.

Karakoç, devletlerarası hukukun her konuda reel güce dayandığının farkındadır. Bu yüzden aktif politik havaya aykırı, güce ve propagandaya öncelik vermeyen, susarak da durum almasını bilen, abartısız politik tavrını devlet söz konusu olduğunda bir tarafa bırakır. Mütevazı hedefleri yoktur. Müslüman coğrafyanın kurtuluşunu, güçlü ve cihanşümul bir Ortadoğu devletini kuracak birliği sağlamakta görür.[802] Zira Karakoç'a göre Ortadoğu milletleri, genel olarak büyük ve birleşik bir devlet isteyen tarihi-sosyolojik yapıdadır. Bu gerçek Mısırlılardan, ilk Mezopotamya devletlerine, Asurlulardan, Perslere, Romalılara ve Peygamber Efendimiz devrinden Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar izlenebilir.[803] Bu bağlamda Müslümanları köklü Ortadoğu devletlerinden bir duvar gibi ayıran Ortadoğu sınırları da devletleri de sun'îdir. "Biz Ortadoğulular […] bu sınırları ortadan kaldırıp her konuda birleşmedikçe, kendimize gelemeyeceğiz" der Karakoç, "kendimizi bulamayacağız, bize yakışan bir ülkünün gerçekleştiricisi onurlu bir hayata kavuşamayacağız. Bilelim. Bunu iyi bilelim."[804] Devletin sınırları, Afrika'nın batısından, Asya'nın doğusuna; daha net ifade ile Cebelitarık'tan Cava Adası'na kadar[805] en az on milyon km^2 toprağa sahip, iki yüz elli milyon nüfuslu,[806] bütün Müslümanları çevreleyecek şekilde yeniden diriltilmelidir.[807] Bu coğrafyayı "Özülke" olarak adlandırır.[808]

Karakoç'un devlet konusundaki realizmi, yukarıda bahsi geçen "büyük kılıcın karşısına daha büyük kılıçla çıkma" açmazına Karakoç'un da düştüğü zannını oluşturabilir. Karakoç devlet konusunda "daha büyük kılıcı" zorunlu görür hatta bu konuda devleti ve medeniyeti *ağır sanayi*nin koruyabileceğini söyler, güçlü bir ekonomi ve nükleer silahlar öngörür.[809] Müslümanların zayıf olduğu vakitlerde kendi inancından olmayan toplumlara nasıl insafsızca ezildiği ortadadır. Bu sebeple Müslümanlar hem kendilerini hem de mazlum halkları korumak ve kollamak adına kuvvetli olmak borcundadır. Allah'ın

[801] Karakoç, *Farklar*, 26-27.
[802] Karakoç, *Yapı Taşları ve kaderimizin Çağrısı I*, 214.
[803] Karakoç, *Sûr*, 92.
[804] Karakoç, *Sütun*, 35-36.
[805] Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 157.
[806] Karakoç, *Çağ ve İlham IV*, 104.
[807] Karakoç, *Sûr*, 37.
[808] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 63.
[809] Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 109.

halifesi olarak bu onların ödevidir.[810] Fakat bu güç mutlaka milletin kendi özgün, iradi ve en önemlisi ahlaki altyapısı ile desteklenmelidir. Zira yalnızca bu altyapı gücü ayakta tutar. Bu sebeple devletin öncelikli durağı hem yönetenler hem yönetilenler açısından ahlak ilkesinden kopmamaktır.

Karakoç'un devlet tasavvuru tıpkı düşüncesinde olduğu gibi haktan ziyade sorumluluğa yakındır. Devlet bir güç olmak demektir ve gücün artması tıpkı geleneksel İslam siyasal düşüncesinde olduğu gibi[811] yalnızca yetki ve sorumluluğu artırır. Aynı şekilde Karakoç'a göre devletin halkı ile olan ilişkisinde liberalden ziyade sosyal devlete daha yakın olduğu görülür. Devlet müdahil olmayan pasif bir yapıda değildir. Dağıtıcı ve denetleyicidir. Gerektiğinde bir plan dâhilinde bütün ekonomiyi düzenleyebilir.[812] Diğer taraftan devlet, her türlü ideoloji ve propagandaya karşı, kamusal alanın tüm mekânlarına yerleşmelidir.[813] Kültür, inanç ve ahlak hayatını izlemeli ve kontrol etmelidir. Bu yönüyle Karakoç devletin ideolojik aygıtlarının sonuna kadar kullanılmasını savunur. Ve yine bu yönüyle modern devletin kuşatıcı/gözetleyici paradigması ile bir sorunu yoktur.

Devleti kuracak, geliştirecek ve sürdürecek olanlar devlet adamlarından başlamak üzere tüm halktır. Karakoç, siyasetin tedrici sorumluluk halkalarını bir kez de rejim tartışmasında hatırlatır. Onun politik argümanında görece daha az eğildiği meselelerin başında siyasi rejimin ne olması gerektiği gelir. Zira daha önce bahsi geçtiği gibi, Cumhuriyet öncesi politik gelişmeleri ilme'l-yakîn, sonrasını ise ayne'l-yakîn görmüş bir düşünür olarak Karakoç için, politik sorunların rejim değiştirilmesi üzerinden halledilebilecek bir yönü yoktur. Halledilseydi, Meşrutiyetle de Cumhuriyetle de demokrasiye geçişle de hallolurdu, der. Fakat rejimler politik sorunları çözmeye kâdir değildir. O, devlet için siyasi rejimi bir kap/zarf olarak görür. Bu bağlamda ona göre "bazı yönetim biçimlerini" almak ve kendi özümüze göre kullanmak kaçınılmazdır. Bunu kabul etmediğimiz için İslam âlemi küçük devletçikler halinde kalmış ve halkı da sürekli zarar görmektedir.[814] Rejimler, muhtevası insanın kendi medeniyeti olan biçimlerdir ve öncelik her zaman biçime değil, içeriğin düzeltilmesine verilmelidir. Elbette kaliteli sular, kaliteli kaplarda taşınmayı hak eder, fakat kabın kalitesi suyun kalitesizliğini örtemez. Bu sebeple

[810] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü,* 53.
[811] Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi,* 27.
[812] Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü,* 44; Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 56.
[813] Karakoç, *Çağ ve İlham III,* 153.
[814] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II,* 127

rejim tartışmalarında öncelikle altını çizdiği nokta rejimin biçimselliği ve işlevselliğidir. Karakoç'un rejim meselesinde esas dikkat çektiği hususlar daha çok halkın politik kültürel kodlarında olmayan yönlerin rejimden de ayıklanması, olan yönlerin rejime dâhil edilmesi gerekliliği hususundadır. Bu bağlamda aşağıdaki satırlarda, Karakoç'un İslam coğrafyasında benimsenen yeni rejim olarak *demokrasi* ve ötekileştirilen eski rejim olarak *hilafet* hakkındaki fikirlerini aktarmaya çalıştık.

Karakoç'a göre demokrasinin farklı yönlerden değerlendirmesinde anlaşmazlıkları çıkmasının esas sebebi, demokrasiden farklı şeyler anlaşıldığının ve kastedildiğinin farkına varılmamasıdır.[815] Tarihi ve sosyal bir gerçeklik olarak ele alındığında demokrasinin tarifinden ziyade tarih içindeki görünümüne ve farklı topluluklarda nasıl anlaşıldığına bakılması gerekir. Bu manada Karakoç'a göre bir yaşama tarzı ve bir hükümet şekli olmak üzere iki türlü demokrasi vardır. İlk manadaki demokrasi bir dünya görüşü, bir medeniyet tarzı ve daha fazlasıdır. Sosyolojik bir gerçekliktir. Demokrasi kaçınılmaz ve zaruri olarak vardır. Yaşamın kendi içinden çıkmış ve dolayısıyla yaşama sirayet etmiştir. Bir amaçtır. Karakoç bu tarz demokrasiye Amerikan demokrasisini ve Anglosakson geleneği örnek verir.

İkincisi ise bir siyasi rejimdir. Topluma monte edilmiştir. Avrupalı düşünürlerin çalışma ve mücadeleleri sonucunda kabul ettirdikleri siyasi bir anlayış, bir düşüncedir. Kara Avrupası örneğinde gözlemlenen bu demokrasi, yalnızca "faydalılık" ve "gereklilik" şartlarına bağlı bir araçtır. Kendi demokratik modelimizi daha çok Kara Avrupası üzerinden almamıza rağmen, Karakoç halkın yapısının daha çok Anglosakson tipe uygun olduğunu belirtir. Avrupa'da seçmenler daha ziyade birçok partinin etrafında kümelenirken, Amerika ve İngiltere gibi toplumlarda iki büyük partinin etrafında toplanılmaktadır. Türkiye'de de bu doğrultuda bir seçmen davranışı gözlemler. Siyasi alandaki davranışlarımızın bu iki türlü demokrasi anlayışının kavgasından ötürü, kavgasına doğru, kavgası için ve kavgasına ilişkin olduğunu savunur.[816]

Karakoç, Müslümanların devlet biçimlerinin ve genel manasıyla İslam'ın demokrasi ile karşılaştırılmasını uygun görmez. Ona göre "İslam'da devlet idaresi demokratik/antidemokratiktir, totaliter/antitotaliterdir" gibi ifadeler yanlıştır. Bir

[815] Karakoç, *Farklar,* 64.
[816] Karakoç, *Farklar,* 65-66.

medeniyeti başka bir medeniyetin terimleriyle değerlendirmeye çalışmak ancak değerlendiren medeniyetin üyeleri için anlamlı olabilir. Batı medeniyetinin kendi içinde bile yekpare bir demokrasi ve özgürlük anlayışı yokken, kaynakları ve tarihi gelişmeleri farklı olan Batı ve İslam medeniyetlerini aynı terimlerle karşılaştırmaya kalkmak sağlıklı bir metot değildir. İslam ve demokrasiye yine de ayrı bir yer ayırır. Amacı karşılaştırma yapmaktan ziyade benzer gibi görünen kurumların bile iki farklı dünyaya ait olduklarını göstermektir.

Ona göre İslam medeniyetinin devlet biçimi ve demokrasi arasında bir benzerlik vardır. Demokrasinin ana müessesesi olan parlamentarizm, İslam'ın "şura" kurumunun batıda teknikleşmiş bir benzeridir. Fakat aralarında birçok fark vardır. Batı tipi yığın hareketleri toplumsal bir değişimi öncelerken insanı kaybeder. Hangi ideoloji olursa olsun kitleyi temel alarak hareket etmenin İslam'a aykırı olduğu görüşündedir. "İslam'ı önce insana, sonra insanların şuurlu topluluğuna sunmak, sürekli bir başarının temel şartıdır. Bu yol güç olsa da en sağlam yoldur. İslam'ın ilk yayılışı da bu şekilde olmuştur."[817]

> Demokraside halk idaresi başlangıç olarak, sebep olarak vardır, İslam'daysa sonuç olarak.
>
> Demokraside prensip olarak kontrol eden merci halktır ve kontrol orada biter, İslam'daysa halk da kontrol edilir; çünkü: demokraside halk başlarını seçer sadece; İslamlıktaysa halk başkanını seçtiği gibi, başkan da halkı seçer. Yani, batı demokrasilerinde aşağıdan yukarıya doğru tek yönlü bir hareket olduğu halde, İslam'da aşağıdan yukarıya, yukarında aşağıya gelişen çift katlı bir hareket, çift katlı bir demokrasi vardır.
>
> Demokraside düşülmesi çok mümkün "aleladeler hakimiyeti" yerine İslam'da, ruhi değerleriyle seçkin ve üstün olan kişilerin devlette tesirini arttıran ve sistemleştiren "biat" müessesesi vardır.
>
> Denilebilirse İslam'da siyasi kuruluş, bir nevi ruh aristokrasisi, hak hükümdarlığı ve bir bakıma, personalist demokrasidir (şahsiyetçi halk idaresi).
>
> Bir fark, önemli ve bütün öbür farkları da toplayan ve yansıtan bir fark da şudur: Batıda başkaldırma hakkı sadece hürriyet için ve itaattan koparılan parçalar halinde ve o da ancak Fransız ihtilalinden bu yana müphem, istismarı mümkün, sübjektif ve ancak başarıyla sonuçlandığında meşrulaşan bir hakken, yani batı amme hukuku diliyle fiili durumun normatif değeri iken, İslam'da ayaklanma ilk İslam hukukçuları tarafından tesbit edilmiş "huruç alessultan" adıyla hükümlere bağlanmış açık, seçik, objektif, baştan meşru, itaat adına (hükmedenin uyması gerekirken uymadığı prensipler adına) kullanılan bir hak, hatta hukuktur. Yani batıda söz götürür bir başkaldırma hakkı, İslam'daysa net bir başkaldırma hukuku vardır.
>
> İslam'da siyasi kuruluş, hürriyetle itaatin altın tertibidir.[818]

[817] Karakoç, *Sütun*, 529-530.
[818] Karakoç, *Farklar*, 71-72.

Ona göre demokrasi dinden kopuk yaşayamaz zira toplumun temelinde sekülerliği değişmekle birlikte inanç duygusu yatar. Bu sebeple demokrasinin asgari çizgisi halkın inançlarına saygı göstermekten geçer.[819] İlaveten Karakoç, İslam dünyasında batılılaşmanın diğer unsurlarından farklı olarak demokrasinin yapısı ve özüyle yerlileşme şansının da olduğunu savunur. Zira "genel batılılaşmaya olanca yavaşlığıyla karşı koyan Anadolu insanı, sanayileşme ve seçimli yönetimi benimsemeye can havliyle sarılmıştır."[820] Bu noktada Karakoç demokrasiyi yerlileştirme, kendi temel kültürümüz ile bağdaştırma ve uzlaştırma taraftarıdır. Eski kurumların yenileştirilmesinden ve canlandırılmasından bahseder. [821] Unutulmamalıdır ki bir toplumun kendi idare şeklini kurabilmesi en doğal haklarından hatta varoluş şartlarındandır. Bu sebeple toplumun kendi insanına ve tarihine bakılmalı, kolektif şuuraltındaki adalet inanış ve anlayışı aranmalıdır. Dünyadaki diğer siyasi rejimlerle kritik ederek, çağdaş bir devlet fikrinin yolları aranmalıdır.[822]

Karakoç laikliği din adına başka dine engel olma anlamında kullanır. Azınlığın din ve vicdan hürriyetine çoğunluğun engel olmasını önleyici bir tolerans prensibidir laiklik.[823] "Batılılaşma sonucu bize getirilen ve oldukça abartılan, birçok kesimce devletin yaşam ilkesi halinde yorumlanmaya çalışılan laiklik, dünyanın hiçbir ülkesinde bu derece devlet için olmazsa olmaz kılınmamıştır."[824] Ona göre devlet laik olamaz. Kişiler laik olabilir. Dine karşı tutumu yüzünden Sovyet komünizmi yaşayamamış ve tasfiye olmak zorunda kalmıştır.[825] "Hıristiyanlık, devlete rağmen doğmuş, islâmda ise devleti din doğurmuştur. Bu özellik asla unutulmamalıdır. Bu sebeple bizde devleti dinden koparmağa çalışma, onu millete yabancı hâle getirir. Bu durum düzeltilmezse, uzun vâdede, devletin yaşamasını tehlikeye sokar."[826]

İslam siyasal düşüncesini her yönüyle benimsemiş ve onu modern dünyaya aktarmayı hedef almış biri olarak Karakoç'un rejim tartışmasında *Hilafet* hakkında suskun kaldığı

---

[819] Karakoç, *Sütun*, 57-58.
[820] Karakoç, *Sütun*, 512.
[821] Karakoç, *Gün Saati,* 196-197.
[822] Karakoç, *Farklar*, 68-72.
[823] Karakoç, *Sütun*, 130-131.
[824] "Din ve Devlet" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/din-ve-devlet/ adresinden ulaşılmıştır.
[825] "Din ve Devlet" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/din-ve-devlet/ adresinden ulaşılmıştır.
[826] "Din ve Devlet" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/din-ve-devlet/ adresinden ulaşılmıştır.

sanılmamalıdır. Karakoç, hilafetin, ait olduğu tüm "mürteci" anlam örüntüleriyle "cumhuriyet aydınının" üzerinde bir hayalet gibi gezmeye devam ettiği zamanlarda, konunun üzerine eğilmekten çekinmemiştir. Rejimin ana *ötekisi* olarak hilafetin, ağza bile alınamıyor olması, Karakoç'u öncelikle politik olarak değil, kimliksel aidiyeti üzerinden yaralar. O da itirazlarını merkezden çevreye doğru genişletir. Hilafet, en temelde siyasi anlamından önce insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyleyen ayet-i kerime ile alakalıdır. Ayetin hatırlatılması suç olamaz. Hz. Peygamber'den sonra İslam devletinin hilafet sistemi ile yönetildiği İslam tarihinin en temel bilgilerinden biridir. Bu gerçeği söylemek de suç olamaz. Sıdkın sembolü Hz. Ebubekir, adaletin sembolü Hz. Ömer, merhametin sembolü Hz. Osman, ilmin kapısı Hz. Ali birer halifedir ve onları övmek de suç değildir. Keza Emevî, Abbasi, Osmanlı soyundan nice İslam halifesi gelmiştir ve onları da övmek suç değildir. O halde doğru işler yapan doğru insanların yönetim biçimini beğenmek de suç olmamalıdır. Binaenaleyh bu tarihi şahsiyetlerin büyüklükleri, bir yönüyle de oturdukları makamın yüceliğinden, ödevin kutsallığından ileri gelir. Bu ideal devlet adamları, hilafet makamını küçümsemek bir tarafa, ona layık olamadıklarının azabını yaşamışlar, layık olamamaktan korkmuşlardır. "Onların oturduğu makamı, İslam devlet hukukunun başkanlık sistemi demek olan "hilafet" mefhumunu da küçümsemek kimsenin haddi değil"dir.[827]

Görüldüğü gibi Karakoç güçlü bir devletin alını çizer. Fakat rejim konusunda esnektir. Zira rejimi belirleyecek olan yönetilenlerin maslahatıdır. Bu noktada geleneksel İslam siyasal düşüncesinden aldığı adalet, meşveret, liyakat, huzurun sağlanması gibi temel özellikleri belirtir. Tasavvuru klasik İslam hukukunu referans alması açısından geleneğe yakın durur fakat hilafetin geleneksel anlamından ziyade modern bir devleti işaret eder.[828]

3.1.2.3.1. Devlet Adamı[829] ve Kadro Meselesi

Klasik İslam siyasal düşüncesinde devletin çağdaş döneme nazaran çok daha sınırlı bir tüzel kişiliğe sahip olması, devlet meselesinde bir birey olarak sultanın konumunu, gücünü, yetki ve sorumluluğunu her seferinde perçinlemiştir. Bir başka ifade ile klasik

[827] Karakoç, *Sütun*, 630-632.
[828] Emre, *Portreler*, 171.
[829] Çalışmamızda *devlet adamı* terimi, Karakoç'un kullandığı gibi bürokratların yanı sıra kamusal herhangi bir politik/idari görevi/sorumluluğu olan tüm idarecileri, memurları, siyasileri ve bürokratları işaret etmektedir.

görüş, devletin kalitesini, devlet başkanının kalitesi ile doğrudan bağlantılandırır. Devlet başkanının artan yetki ve sorumluluğu, kendi dünya sınavı açısından savrulma açısının ve hızının da artmasına sebep olur. Karakoç'un devlet tasavvuru, modern devletin birçok özelliğini taşısa da devlet adamının merkezi rolü açısından İslam coğrafyasının klasik devlet anlayışına yakındır. Bu sebepledir ki Karakoç için devlet üzerine düşünmekle devlet adamı üzerine düşünmek arasında ciddi bir fark yoktur. Devleti kurmanın da kurtarmanın da yolu devlet adam(lar)ından geçer.

Karakoç, yaklaşık Lale Devri'nden beri klasikleşmiş "devlet nasıl kurtulur?" sorusunda, öncelikle cevabı araştıran devlet adamlarının paniğinin altını çizer. Öyle yenilmişizdir ki yöneticilerdeki panik toplumu sürekli değiştirme telaşına dönüşmüştür. Telaş ve Batı'yı taklit psikolojisi, toplumsal bozukluğun önce askeriyede (XVIII. yy), sonra yönetimde (XIX. yy.), sonra idare tipinde (XX. yy.) aranması yanılsamasını da beraberinde getirmiştir.[830] Bu bir yanılsamadır zira çöküş zirvede başlar.

Karakoç'un toplum-devlet algısındaki sosyokültürel devamlılık, devlet yönetiminin temel öznesi olarak devlet adamında da devam eder. Bu konuda altını çizdiği ilk husus, klasik görüşün ahlak-siyaset bütünlüğünden hareketle devlet adamlarının da öncelikle ahlaklı olması gerekliliğidir.

Devlet idaresinin bir sanat olarak görülmesi, devlet adamının kaderini de sanatçının kaderine yaklaştırır. Devlet adamının alınyazısında bir sanatçının, bir şairin hayatındaki kadar çalkantı ve dalgalanış vardır. "Devlet adamı, politikayı bir ilim, sanat ve bir ahlak işi olarak benimsemedikçe günübirlik bir çalkantının içinde eriyecektir." Yapmaya çalıştığı iş gelecek zamanlara uzanan bir mimariye eş değerdir. Bu sebeple mimaride ilim, sanat ve deha ne kadar iç içe ise devlet yönetiminde de aynı miktarlarda hatta fazlası ile bu kombinasyon gereklidir.[831] Fazlası ile gereklidir çünkü sanatçının eseri kendi gününde değerlendirilmese bile, gelecek zamanlarda kıymet bulabilir. "Devlet adamının eseri ise, devlet üzerinde bulunan bir anlam olduğundan onu havanın ve ışığın girmeyeceği bir noktada saklamak mümkün değildir. Gelecek zamana kalsa kalsa bir acı hatıra kalır, iyi niyetine rağmen hedefine ulaşamamış bir devlet adamından."[832]

[830] Karakoç, *Yapı Taşları ve kaderimizin Çağrısı I*, 24-25.
[831] Karakoç, *Sütun*, 459.
[832] Karakoç, *Sütun*, 461.

Devlet adamında bulunması gereken özelliklerin başında devlet şuuru gelir. Devlet şuuru öncelikle milletin nereden gelmekte ve nereye doğru gitmekte olduğunu bilmek demektir. Bundan da önemlisi nereye doğru gitmesi gerektiğini bilmekle bağlantılıdır devlet şuuru.[833] Açıktır ki milletin yönüne bir *gereklilik* atfetmek, modernist ideolojik kavgalarla, rasyonel toplumsal tasarımlarla dirsek temasındadır. Fakat Karakoç'un buradaki kastı geleceği bir mühendis edası ile tasarlayıp insanları kendi politik kalıplarına sığdırmak değil, yapılan sosyo-politik tahlillerde çok dikkatli olmak ve toplumu iyi tanımak üzerinden kurulan *estetik* bir çabadır. İlaveten devlet şuuru, mutlaka hak ve millet şuuru ile birlikte bütünlenmelidir. Bu bir emaneti taşıma şuurudur. Bu bağlamda devlet adamları halkın temel ihtiyaçlarını düşündüğü kadar, hatta ondan daha fazla, "hakikate olan sevgisini, adalete olan bağlılığını, millet değerlerine olan saygısını yani kültürünü ve ahlakını da düşünmelidir".[834] Devletin devamlılığını sağlayacak olan devlet şuuru yalnızca yönetenlerde değil, yönetilenlerde de olması gerekli bir haslettir. Elbette bu duyguda da ifrata ve tefrite kaçılmamalıdır. Ona göre devlet şuurunun azalması devlet anıtının altındaki kaidenin çekilmesi ile denk olduğu gibi, bu duyguda aşırılık devletin kaynağı olan insanın değerini ve hakikate bağlı olma duygusunu köreltir.[835] Dahası diktatörlük ve totaliter rejimler doğma tehlikesi baş gösterir. Karakoç'un öncelikle yönetenler üzerinden dikkat çektiği ve yönetilenlere de uzattığı; devlet, millet, emanet gibi başlıklardaki şuur telkinini, *şiir* telkini ile sürdürüldüğünü görüyoruz.

Şiir mutlak değerlerin tebliğidir. Toplumun hakikate yönelik özelliklerini en iyi şiir taşır. Sezai Bey, "yüreği şiirle eğitilmiş yöneticiler"den bahseder. Şiiri duymuş bir devlet adamı kolay kolay zalim olamaz. Zira şiir, tabiatı ile zulme karşıdır. Bu sebeple şiirin atmosferine çıkarılmış yöneticiler politikayı bir amaç saymazlar, erdemin bir aracı olarak kullanırlar.[836] Açıktır ki şiirin estetiği, devlet adamları eliyle devleti de estetize edecektir. Politik olanla poetik olan arasındaki mesafe bu bağlamda çok güçlüdür ve Alman romantiklerinden Schiller'in "estetik devlet" kavramsallaştırmasını düşündürür. Devletin estetize edilmesi ise ancak şiirle estetik bir düşünceye ayarlanmış devlet adamları ile mümkündür.

---

[833] Karakoç, *Sütun*, 401.
[834] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 150.
[835] Karakoç, *Sütun*, 401.
[836] Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, 49.

Karakoç'a göre tedavide olduğu gibi politikada da önceden koruyucu önlemler almak elzemdir. Bu bağlamda o devlet adamlarında seziş/öngörü/keşif, eski deyişle nüfuz-u nazar olması gerektiğini belirtir. Şiirin, bu manada da sezgisel bir bakış geliştirmesi malumun ilamıdır. "Mümin ferasetine" sahip olmalıdır devlet adamları. Bu öngörü kuvveti, onların siyasi yetkinliğinin de bir delilidir.[837] Diğer taraftan da devlet adamları "kurucu" olmalıdır. Şüphesiz en büyük kurucular peygamberler, onların arasında da Hz. Peygamber'dir. Tıpkı O'nun yaptığı gibi devlet adamları da en elverişsiz bir toplumda, en zor şartlarda kararlı ve cesur adımlarla kurucu ve teşkilatçı olabilmelidir.[838] Hem seziş, öngörü gibi psikolojik güçleri, hem de kuruculuğu ve teşkilatçılığıyla devlet adamı olası problemleri henüz ortaya çıkmadan engelleyecektir. "Karizmatik lider" tiplemesini Karakoç, bu bağlamda hem olayların nereye doğru gittiğini kestiren, öngörülü, hem de halkı iyiye, doğruya yönlendirirken ideal ile realite arasında sağlıklı bağlar kuran, cesur devlet adamlarını ve onların liderlerini nitelemek için kullanır.[839] Bu noktada klasik edebiyatta Hz. Süleyman'ın veziri ve vezirlerin zirvesi olan Âsaf'ı Karakoç da -Peygamberlerden sonra- devlet adamlarına örnek olarak gösterir.[840]

Karakoç'ta devlet adamı, geniş manada bir kadro kurmanın öncüsü olmak zorundadır. "Devlet adamının gerçek başarısı, halkın kurtuluşu ve devletin sürekli olarak güçlenmesi hedefi içinde halka dayanmak ve bu dayanışı sağlam temellere oturtmak için gerçekten yurtsever, bilgili, fedakâr bir kadroyla, küme ve kurumlarla ülkeyi donatmaktadır."[841] Esasında çalışmamızın birinci bölümünde "çoban yönetici" anlayışı üzerinden bahsi geçen siyasetin, doğası gereği tedricen özel alandan kamusal alana, kamusal alandan özel alana açıldığı vurgusu, Karakoç'un fikriyatında kadro tartışmasında kendisine yer bulur. Bu bağlamda öncelikle tüm Müslümanlar, toplumun içindeki özel kadrodur. "Çağın dramı ile ta içten ilgilenen, çağın çilesini çeken İslam ve Müslümanlardır. Çağın derdiyle biz Ortadoğulu Müslümanların derdi aynîleşmiş, eşleşmiştir." Bu sebeple Müslümanların kurtuluş için bir çıkış yolu bulmaları demek, insanlığın kurtuluş için bir çıkış yolu bulmaları demektir.[842] Fakat Müslümanlardaki genel bilinçsizlik, -ya da *Yaralı Bilinç*[843]

[837] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 169-170.
[838] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 176.
[839] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 120.
[840] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, 187.
[841] Karakoç, *Sütun*, 460.
[842] Karakoç, *Sütun*, 545-546.
[843] Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2018).

mi denmeliydi?- yekpare bir halde "insanlığın özel kadrosu" olmalarını mümkün kılmamaktadır. Makro ölçekte insanlığın örnek/öncü kadrosu olabilmenin yolu devlet adamlarının bu kadroyu oluşturma çabalarına bağlıdır. Devlet adamlığının payında, kadroyu doğuracak bir çekirdek kadronun doğum sancılarını öncelikle münferiden çekmek vardır.

Kadro kurmayı Karakoç Âl-i İmran Suresi 104. ayetinde geçen "sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten meneden bir topluluk bulunsun" ilahi emriyle birlikte düşünür. Kadroya politik kadro ya da aydınlar kadrosu demenin bir farkı yoktur. Ona göre aslolan, böyle bir kadronun varoluşudur ve bu kadroyu tesis etmek günümüz şartlarında politikacılara daha yakın görünmektedir. Yöneticiler, liderler, siyasi parti liderleri, yüksek kademeli bürokratlar kısaca devlet adamları hep birlikte topluma örnek olan kadroyu oluşturmalıdırlar. Bu onların yurtseverlik sorumluluklarıdır. Sokrates'in kanunlara uyma zorunluluğu üzerinden baldıran zehrini içmesini bu noktada anar. "Eğer devlet adamları bu [halka örnek olma] görevini yapmazlarsa, hatta tam tersine, bir ülkede bunlar başlı başına sorun olursa, o ülke hesabına kara kara düşünmemek elde değildir."[844] Bu sebeple politik manada yetki ve sorumluluk arttıkça kanunlara uymaya özen de artmalıdır.

Kadro, devlet adamından topluma ve tüm insanlığa doğru açılan politik tasavvurun bir ara halkasıdır. Bu sebepledir ki Karakoç'a göre kadronun halka dayanması askıda kalmamalı, aksine cesur adımlarla kurumsallaştırılmalıdır. En büyük halkanın halk halkası olduğu unutulmamalıdır. Karakoç'a göre kadro olabilmek, uzak hedefine "vatanı" da aşarak tüm insanlığı alır, fakat reel planda saati devlet adamlığına, devlete ve halka ayarlıdır. Bu sebeple çemberin en dışında "aynı ülkede yaşayan ve o ülkenin yurttaşı olan insan topluluğu" manasında halkı konumlandırmak gerekir. En büyük halka olan halk ile merkezinde devlet adamının yer aldığı boşluğu; bir yüzü halka, diğer yüzü devlet adamına/yöneticiye, iç yüzü de Hakka dönük[845] aydınlar kadrosu doldurmazsa, "halkı devlet adamından koparan, hem devlete, devlet adamına, hem halka düşman, ikiyüzlü bir şeytanî kadro doldurur."[846] Bu ise yalnızca halkın değil, tüm insanlığın felaketidir.

---

[844] Karakoç, *Gün Saati*, 267-268.
[845] Geleneksel yöneten-yönetilen ilişkisinde de yine bu vurguyu görmekteyiz. Okumuş, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?," 378.
[846] Karakoç, *Sütun*, 461.

Genel olarak kaht-ı rical Türkiye gündeminde hem solda hem sağda sürekli yaşanmıştır. Tanzimat aydını da, Cumhuriyet aydını da, Sol da, Sağ da bir kadro oluşturabilmeyi hiçbir zaman gündeminden düşürmemiştir. Karakoç'a göre de bu kadro kurulamadığı sürece söylenenler birer ütopyayı geçemeyecektir. Kadro, Karakoç'un politik düşüncesini sağlam bir harekete çevirecek en önemli araçlardandır. Hareketin motor gücü bu aydınlar kadrosu olacaktır. Karakoç'un kadro vurgusu, Romantizmin aydınlar kadrosu eliyle yapılacak toplumsal reform vurgularıyla da paraleldir.[847] Tıpkı romantikler gibi o da aydınlara ciddi bir sorumluluk yükler.

Daha önce gösterdiğimiz gibi Karakoç, bir medeniyet tasavvurunun, toplumsal bir anlatının başlangıcına her şeyden önce tövbeyi alır.[848] Tövbe, onun düşüncesinde kadim bir zaman ve mekân anlayışını, modern zamanlarda yeniden gün yüzüne çıkarabilmenin zorunlu girizgâhıdır. Buradan yola çıkarak epistemolojik ve ontolojik yeni itirazlar ve kurgular yapar. Öyle ki, yeri gelir şehirlerle ibadetleri, yeri gelir yüzyıllar öncesi ile yüzyıllar sonrasını aynı masaya oturtur. Bazen farklı olanları aynı aynaya baktırır, bazen farklı aynalarda aynı yüzler görür ve gösterir. Zaman ve mekânın birliğine inanır. Buradan hareketle medeniyet tasavvurunun öznesini/öznelerini yeniden ele alır ve özneye de *devlet* gibi kamusal/politik bir hedef yükler. Böylece kişisel ölçekte tövbe ile başlayıp kamusal ölçekte devlete kadar açılan bir hattı takip etmiş olur. Özelden kamuya, insandan devlete ve düşünceden harekete açılır.

3.2. Diriliş: Bir Politik Manifesto ve Ötesi

Ya diriliş, ya ölüm!
S. Karakoç

Karakoç'un geleneği modern içinde yorumlayarak yeni bir anlam çıkardığı kendine has metodolojisinin çizgisinde, geleneksel dünyadan ilham alarak ortaya çıkardığı modern kavramsallaştırmaların en başında hiç şüphesiz *diriliş* gelir. Karakoç'un fikriyatının da merkezinde yer alan ana kavram diriliştir. Onun düşünceleri üzerine yapılmış olan tüm analizlerin, tartışmaların, çözümlerin mutlaka diriliş kavramına açılan bir tarafı vardır. Partisini de isimlendiren diriliş, Karakoç ile politik dilimizde yerini almıştır denilebilir. Fakat o, kavramın temelinde, siyasi alanın da ötesinde "varoluşsal bir duyarlığa" dikkat çeker. Varoluşsal duyarlığın, Karakoç'un Batı düşüncesi konusunda görece çok daha

[847] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 44.
[848] Karakoç, *Sûr*, 165-166.

fazla etkilendiği iki ana kaynak hakkında bize ipucu verdiğini düşünüyoruz. Bir başka ifade ile, iki ana felsefi düşüncenin, Karakoç'un çok erken yaşlarından itibaren Batı düşüncesi ile hiç de kopuk olmayan, onu yakinen tanımaya çalışan tavrında etkili olduğu söylenebilir. Bu iki akım, *duyarlık* yönüyle XIX. yüzyıl *Romantizmi* ve *varoluşsallık* yönüyle XX. yüzyıl *Varoluşçulu*ğudur.

Karakoç bir romantik sayılabilir mi? Elbette bunu belirleyecek olan öncelikle tanımın sınırlarıdır. Kant sonrası A. Wilhelm, Herder, Fichte, F. Schlegel, Novalis, F. Schelling gibi idealist düşünürler eliyle gelişen[849] romantizmin modernitenin içinden çıkan "en özgün, en karmaşık, en etkili yaklaşımlardan biri" olduğu[850] düşünülürse sınırlarını kestirebilmenin zor olacağı ortadadır. Dellaloğlu'nun Romantizmi "muamma" olmaklığı ile anması boşuna değildir. Bu bağlamda Isaiah Berlin'in yaptığı gibi romantizmi "hem gençlik dolu hem dekadan, hem egzotik hem gündelik, dinamik ama sükunetli, hayat dolu ama ölüm-sever, bireyci ve cemaatçi, somuta âşık ama tinsel müphemliklere gömülü, ilkel ve zarif, sade ve sofistike, geçmişten ilham alan fakat özgünlüğe hayran, birliğe adanmış ama farklılıktan keyif alan, sanata hem kendinde bir amaç ama hem de toplumsal dirilişin bir aracı olarak bağlı"[851] şeklinde tanımlarsak Karakoç, tanıma harfi harfine uygun, tam manasıyla bir romantiktir. Esasında romantizmin modernliğe ilk isyanı başlatması[852] dolayısıyladır ki modernliğe eleştirel yaklaşan herkesin onunla bağlantısı doğrudan ya da dolaylı bir şekilde kurulabilir. Romantiklerin Aydınlanma karşısındaki protest tavırları, mekanik yerine organiğin yanında olmaları, liberal bireycilik ve kapitalizm eleştirileri gibi hususlar[853] ile Karakoç'un bu konulardaki yorumları arasında hatırı sayılır bir benzerlik vardır.

Politik bir hareket olarak diriliş, yıkıp yeniden yapmanın peşinde değildir. Bu noktada da Karakoç'un tavrı romantiklerinkine benzer. Ruhundaki devrimciliği siyasal anlamda bir devrimciliğe açılmaz. Hatırlanacağı gibi romantikler de hiçbir düzeni tamamen yıkıp yerine yepyeni bir düzen getirilecek kadar kötü, hiçbir ideali de mükemmel görecek kadar iyi addetmez.[854] Karakoç'un *dünya* vurgusunu hatırlarsak tüm idealizmi, dünyanın

[849] Bu kişiler hakkında bkz. Dellaloğlu, *Romantik Muamma,* 13-20.
[850] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 15
[851] Aktaran Eaglaton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 149.
[852] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 10.
[853] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 41; Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm,* 13-32.
[854] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 43.

eksikliği sınırları dâhilinde bir idealizmdir. Eagleton, Hölderlin'in şiirinden yola çıkarak romantik sanatın, "ruhsuzlaşmış ve kekre bir dünyayı yeniden büyüleyerek, şeylere içkin ilahiliği ortaya serme arayışında" olduğunu belirtir.[855] "Eşyaya imanı nakşetme" vurgusu düşünüldüğünde Karakoç'un da "şeylere içkin ilahiliğin" peşinde olduğu ortadadır. Büyüsü bozulmuş bir dünya ne romantikler ne Sezai Bey için makbuldür. Yine de tüm bu özellikler, Karakoç'u romantik yapmak için yeterli değildir. O, romantizmi derinleşemeyen bir akım olarak görür. Yatay bir akımdır romantizm. Karakoç'un tabiriyle ne insanın derinlerdeki metafiziğine inebilmiş, ne Tanrı'ya yükselebilmiştir.[856] Karakoç açısından kıymeti de bu ölçüdedir.

Sezai Bey yeri geldikçe insanın çağdaş açmazının doğrudan bir varoluş problemi olduğunu yineler. Karakoç aynı zamanda bir varoluşçu olarak da değerlendirilebilir mi? Bu soruyu iki seçenekli bir şekilde değerlendirebilmek mümkün görünmüyor. Romantizm üzerinden olduğu gibi varoluşçuluk söz konusu olduğunda da bu yakın temasın örnekleri şüphesiz nitel ve nicel manada artmaktadır. Öncelikle Necip Fazıl ve dönemin birçok Müslüman düşünürü gibi Sezai Karakoç da İslam'ı varoluşsal bir temelde ele alır. İslam o nesil için bireysel ve toplumsal ölçeğin ötesinde, "ötelerde" de var olabilme sorunu ile doğrudan bağlantılıdır. Sezai Bey'i burada ayrı yapan husus sadece Müslümanları varoluşsal bir çerçevede düşünmemesidir. Ona göre söz konusu olan modern bireyler olarak bütün insanların bir varoluş problemi ile karşı karşıya olduğudur. Dikkat çektiği yalnızca Müslümanların değil, bütün insanlığın varoluş sorunudur. Kitabına *İnsanlığın Dirilişi* adını vermesi bu yüzdendir. Varoluşçuluğu özellikle Sartre ve Camus üzerinden yakinen takip eder. Ölüm de hayat da bir yok oluşa ya da absürdizme açılmaz elbette gözünde. Ateist varoluşçulara itirazını da destekler nitelikte Sezai Bey, ölümün kıyısında olan bir kavramı var olmaya bitişik kullanır, dirilmek her anlamıyla gerçek manada var olmaktır. Ölümle iç içe olan bir kavram böylece kişiye ve topluma hayat verir. Dahası bizzat ölümü sıkça işler mısralarında. Öğün'ün ifadesiyle "ölümün hayatiyetini"[857] göstermek ister. **"**Ki ölüm her yerde uyanıktır".

Karakoç, diğer taraftan, Varoluşçulardan birçok açıdan ayrılır. Ona göre öncelikle varlık, salt düşünce ile temellendirilemez. Bu bağlamda Descartes'ın *cogito*'su Karakoç için bir

[855] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 139.
[856] Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 111.
[857] Öğün, *Politika ve Kültür*, 269.

muhatap değildir. Karakoç'un "ruh dünyasına Batı'da en çok yaklaşan" dediği Kierkegaard ise, örneğin, Hristiyan da olsa, dindar bir varoluş zemini ve dini yaşamayı pratik bir kaygı ile ele alması açısından çok daha anlamlıdır. Bu yönüyle onun varoluşçuluk ile bağlantısını en uç noktada Kierkegaard temsil edebilir. Zira ona göre de "inanmak var olmaktır."[858] Fakat Kierkegaard felsefesi bile varlığın metafizik yönünü açıklamaya çalışırken psikolojik "realiteler" çerçevesini aşamamıştır.[859] Varlığın bir var olana indirgendiği ve bu problemli ön kabulün çağdaş felsefenin çok daha kilit bir noktası olduğunun farkındadır. Bu meseleyi tüm çıplaklığı ile ortaya koyan Heidegger'in bu açıdan öneminin de.[860] Fakat Heidegger bile Karakoç'a göre "'din' denen, insanlığın en büyük ve köklü vakıasına kapalıdır."[861] Kierkegaard ve Heidegger yanında çok sığ kalsa da Sartre, Camus, Malraux gibi isimleri de ele alır Karakoç. Hepsinin ortak hareket noktaları her zaman kötümserlik ya da kötülük problemi olmuştur.[862] Varoluşçuluğun esas problemi de ona göre budur: "insanlığın muhtaç olduğu, sürükleyici, aşk ve coşku veren bir "iman"dan yoksun olmaları."[863]

Karakoç varlığı doğrudan inanç üzerinden tanımlar. "O vardır, öyleyse varım. Onun varlığından ötürü ve O'nun var edişinden ötürü varım."[864] Kimliği olan Müslümanlık, aynı zamanda tek varoluşudur da.[865] Zariyat Suresi 56. ayet-i kerime mealini hatırlatır. Allah insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmıştır. Varoluş hikmeti Allah'a tapmasıdır insanoğlunun. Geri kalan her şey, bunun hazırlığından ibarettir.[866]

"Müslümanların varoluşu, her şeyden önce İslam ruhunun gerektirdiği toplumu hür olarak kurabilmeleri demektir. Bu hakkı tanımayan, bu hakkı görmezlikten gelen, bu hakkı çiğneyen ülke içi veya dışı her şart, doğrudan doğruya Müslümanların hayat hakkını tanımıyor demektir."[867] Varoluşçuluk da son noktada bir doktrin ve dünya görüşü

[858] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 246.
[859] Karakoç, *Sûr*, 43.
[860] Karakoç Heidegger'in zamanın en büyük filozoflarından olduğunu söyleyen üç önemli çeviri yazıyı kitapları arasına almıştır. Sezai Karakoç, *Çağdaş Batı Düşüncesinden* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 43-48.
[861] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 119.
[862] Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, 125.
[863] Karakoç, *Çağ ve İlham III*, 119.
[864] Karakoç, *Sütun*, 471.
[865] Karakoç, *Sütun*, 536.
[866] Karakoç, *Gündönümü*, 19.
[867] Karakoç, *Sütun*, 546-547.

olmanın ötesine gidemez.[868] Karakoç, varoluşun gerçek anlam ve amacının diriliş kavramında olduğunu savunur.[869]

3.2.1. *Bir Siyasi Düşünce ve Hareket Olarak Diriliş*

Diriliş her şeyden önce bir inanç meselesidir. İslam'a inanmakla başlar.[870] "Yeniden inanmak. Yeniden düşünmek. Yeniden duymak. Kalbin çığlıklarını bastırarak yeniden yaşamaya ve hayata yeniden anlam kazandırmaya başlamak. İşte biz buna Diriliş diyoruz."[871] Karakoç, kelimeyi öncelikle "ba'sü ba'de'l-mevt"/ölümden sonra diriliş manasında kullanır. Kavram tek kişiye hitap ederek ölümden sonra dirilişi hatırlatır. Sezai Bey, ahiret inancı ile bu dünyanın anlamlandığını da vurgulamak ister. Anlam örüntüleri tek kişiye hitap ile başlar, buradan topluma, toplumdan tarihe, tarihten medeniyete gider.[872]

Romantizm'in önemli isimlerinden Hölderlin "güzelliğin ikinci evladı dindir. Din güzellik sevgisidir" der.[873] Daha önce İbn Arabi'nin Hz. Peygamber ile güzellik sevgisini birlikte işlediğini söylemiştik. Ona göre bu sevgiye ulaşmak insan tekâmülünün son merhalesidir. Karakoç da "Diriliş, sevgi devrimidir" başlığı altında şöyle yazar:

> Yeni'nin annesi sevgidir. Yaradılış da aşktan doğmuştur.
> Yüreğinde aşk ve sevgi taşımayan insan yeni bir dünya kuramazlar.
> Şiddet ve öç, yıkabilir, ama yapamaz. Şiddet, anarşinin, kaosun annesidir. Kozmosu, getiren sevgidir.
> Yeni bir sevgi akımıyla İnsanlık kendini yeniler. Acıma, sevginin çocuğudur, zulümse, katili.
> Zulüm, sevgisizlikten, acımasızlıktan doğar.
> […]
> Sevgilerin sevgisi Tanrı sevgisidir. Bütün sevgiler, O sevgi güneşinden varoluş ışığını alırlar.
> […]
> Tanrı korkusu da gerçekte Tanrı sevgisinin bir ayrıntısıdır. Onu koruyan örtüdür. Perdeyi aralarsanız altından Tanrı sevgisi çıkar.
> […]
> Sevgiyle aşılır bu dünya. Ruh dünyasına onunla girilir. Şeytanı yenen metafizik güç, sevgidir. Tanrının rahmetine açılan kapı sadece odur.
> […] Diriliş kubbesini ayakta tutan sütun, o sütundur.
> En kolay erdiricidir o. Ama ne güç erilir ona!
> […]

[868] Karakoç, *Sütun*, 219.
[869] Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 24.
[870] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 103.
[871] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 44-45.
[872] Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 16-18.
[873] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 126.

> Sevgi öğretilerinin temeli olan peygamberlerin öğretilerine, İslam öğretisine, Kur'an öğretisine, onların sevgileriyle Tanrı sevgisine ulaşma yoludur Doğru Yol, Gerçek Yol.
> Sevgide dirilmektir, ruhun kurtuluşu.
> Diriliş, bir sevgi devrimidir. Ruhun ölümünü hazırlayan öçlerin, ezmelerin, çekememezliklerin devrilmesi yoluyla sevgide ruhun dirilişini gerçekleştirme yöntemidir, diriliş. [874]

Diriliş, insanoğlunun iç içe geçen benleri arasından kendi gerçek benini bulması demektir. İnsanın asıl beninin Allah'a dönük tarafı olduğunu belirtir.[875] Karakoç'a göre insanlığın sılasıdır diriliş. Tanrı ile bir daha ayrılmamacasına buluşması, Tanrı yoluna bir daha kaymamacasına ayak basmasıdır.[876] Bu sebeple doğrudan hakikat ile bağlantılıdır. Millet devlete, devlet medeniyete, medeniyet de hakikate kapı aralar. Tüm bunların arkasındaki itici güce verdiği isimdir diriliştir ve yalnızca Allah'a teslim olmak dirilişi getirir. Diriliş, insanın İslam'da dirilmesi ve İslam ile kurtulmasıdır.[877] Bakara 138. ayet-i kerimesini bu noktada kullanır: Diriliş, Allah'ın boyasıyla boyanmaya talip olmaktır.[878]

Diriliş başı başına politik bir hareket olma iddiası taşır. Bu manada *biz-onlar* ayrımı (ki Karakoç'un bu ayrımı "biz-siz" şeklinde yorumladığını görmüştük) üzerinden, "onlar"ı inkâr, red, başkaldırma, isyan, nihilizm ve anarşi; "biz"i ise tek başına diriliş kavramı temsil eder.[879] Biz olmak, onun için "diriliş erlerinden" olmaktır. Modern zamanlarda politik hareketleri "gençlerin" devraldığı malumdur. Sezai Bey de kendi etki alanındaki insanlara, "diriliş nesli" dediği nesle seslenir. Bu nesil, Haluk'un nesli'nin karşısında, Âsım'ın nesli'nin devamı niteliğindedir.[880] Bu bağlamda M. Âkif ile fikri devamlılık kurduğu açıktır.

> […] bağımsızlığımızı garantilememiz ve böylece çocuklarımızın, torunlarımızın geleceğini, hem maddeten, hem manen kurtarmamızın sırası geldi. […]
>
> Bunun için yüz bin genç yetişsin istedim. İstediğim budur; yüz bin şuurlu genç, Ortadoğu'da bu dediğim düzeni geri getirecektir. Biz onlara Diriliş Nesli diyoruz.[881]

---

[874] Karakoç, *Çağ ve İlham II*, 153-156.
[875] Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 24-25.
[876] Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012), 125.
[877] Karakoç, *Sütun*, 489.
[878] Karakoç, *Gündönümü*, 17.
[879] Karakoç, *Sütun*, 393.
[880] Karakoç, *Sûr*, 26.
[881] Karakoç, *Çıkış Yolu III*, 173.

Karakoç diriliş kavramı ile özgürlük arasında da doğrudan bir ilişki kurar. Tanrı'ya inanmanın özgürlüğü, diriliş insanını özgür kılar. Diriliş, insanı eşyanın, zamanın, nefsin, toplumun, ideolojilerin dayatmalarından korur. Bu sebeple "dirilişçi varoluşun özü, özgürlükle doludur."[882] O, Diriliş'i doğrudan Batılılaşma, Devrim gibi toplumsal değişimi hızlı ya da yavaş öngören kavramların yerine kullanmak ister. İçe doğru radikal bir değişimdir diriliş. Radikalliği öncelikle kendi içine doğru tanımlar ve ekler, diriliş radikaldir fakat radikalizm demek değildir. Radikalliği, kökten değişimi amaçlaması bakımındandır. Hem geleceğe ve hem geçmişe doğru bir köktenciliktir bu.[883] Ve Marks'ın radikallik tanımını andırır. Zira ona göre de "radikal olmak, meselelerin köküne inebilmeyi gerektirir."[884] Kendi ifadesiyle Müslümanların kişi, toplum, siyasi bağımsızlık ve özgün medeniyet olarak var olmak ya da yok olmak davaları, tüm İslam âlemini birleştirecek, aralarındaki ihtilafları kardeşçe çözecek, medeniyet düşüncesini yeniden işlerliğe kavuşturacak külli bir diriliş düşüncesini ortaya koyup koyamamalarına bağlıdır.[885] Bu külli olmak bağlamında devrimciliği de anar Karakoç. Diriliş'in devrimci olduğunu söyler. Fakat bu R. Williams'ın "uzun devrim"ciliğine yakındır. Köklü ve uzun bir devrimciliktir Karakoç'un dirilişi. Tıpkı hemen tüm Alman romantiklerinin Fransız Devrimi'nin karşısında, "uzun devrimci" olmaları gibi. Tıpkı onların poetik olanın gücüne inanmaları gibi. Dellaloğlu, Türkiye'de "uzun bir devrime ilmihal arayanları" İkinci Yeni'ye yönlendirir.[886] Karakoç'un İkinci Yeni ile olan bağlantısı, kuruculuğu ve onları aşma isteği göz önünde bulundurulduğunda uzun devrimciliği bir kez daha teyit edilecektir.

Çok zamandır İslam coğrafyasının bir "rönesansa" ihtiyacı olup olmadığı tartışıla gelmiştir. Karakoç, diriliş kavramını "yeniden doğuş" manasında Rönesans ile benzer doğrultuda kullanır. Fakat aynı ihtivaya sahip olmadıklarını da ekler. Diriliş bir varoluş mücadelesidir. Rönesans ise aynı medeniyetin içinde olan bir değişmeyi temsil eder. O zamanki insanın erdiği yeni şartlara göre çok sığ ve dar bir zihin kalkınışıdır.[887] "İşte bunun için, der, biz, insanın adeta ölümünden doğruluşunu anlatan "diriliş" kelimesini

[882] Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 30.
[883] Karakoç, *Gündönümü*, 36-37.
[884] Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 320.
[885] Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 187-188.
[886] Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 353.
[887] Karakoç, *Sütun*, 485-489.

seçtik, insanı kurtuluşa doğru götürecek bir değişim için."[888] Karakoç böylece, *ihya, uyanış, yeniden doğuş, Rönesans* gibi kavramları *diriliş*te mezceder:[889]

> Kendi yeniden doğuşumuzu gerçekleştirebilmemiz için de, her şeyden önce İslam ruhunu ihya etmemiz, diriltmemiz gerekir. İslam ruhunu en canlı şekilde taşıyan bir diriliş nesli gelmedikçe yapılacak bütün girişimler köksüz ve temelsiz olacaktır. İslamı söz olarak, kelime olarak kullanmak değil, tam anlamıyla yaşamak demektir İslam ruhuna sahip olmak. [890]

Karakoç da diriliş düşüncesini kapsadığı tüm alanlarıyla Gazali'den bu yana süregelen ihya geleneğinin devamı olarak görür.[891] Bu anlamda öncelikle ve ilk olarak Peygamberimizin bütün sünnetlerini ihya amacını gütmek demektir diriliş. Beraberinde getirdiği diğer tüm anlamlar, bu hedefin başarılmasına bağlıdır. [892]

> İSLÂM RUHUNUN İHYASI (Dirilişi), işte, şimdi bizim için birinci öncelikli hedef budur! Milletimizin bin bir ihtiyacı içinde, asıl bu hedeftir ki, tüm hedeflerin hedefi olarak işlev yapacaktır. Bu amaca İslam dünyası tam bir bilinç içinde yöneldiği takdirde bütün diğer hedeflere de bir arada ulaşmak mümkün olur.[893]

O, dirilişin "sünneti ihya" anlamından yola çıkarak diriliş hareketinin kişisel ve toplumsal istikametini belirler.

> İnancımızı olanca gerçekliği ve saflığıyla korumak, ahlâkımızı en yüksek seviyede diriltmek, medeniyetimizi bir daha sarsılamayacak bir sağlamlıkla canlandırmak, yazımızı, takvimimizi, şehirlerimizi, maddî ve mânevî bütün gücümüzü uyandırmak, saldırıları geri çevirmek, etkisiz kılmak, özgürlüğümüzü ve bağımsızlığımızı güvence altına almak, kısacası ruhumuzun ve onun tüm tesir, iz ve eser bütününü esenliğe eriştirmek ve bu ideali gerçekleştirecek nesli, gençlik kuşağını yetiştirmek dâvasıdır.[894]

Karakoç İslam'ın geleceği konusunda şüphe duymaz. Müslümanlar hiçbir şey yapmasalar da İslam yine de galip gelecektir. Müslüman olmayanların hataları dolayısıyla ve yine onların İslam'ı keşfetmeleri dolayısıyla İslam galip gelecektir. Allah sebepler dairesinde dinini yeniden galip getirecektir. Bugüne kadar Müslümanların zaaflarının keşfedilmesi gibi, keşif biraz daha ilerlerse bundan sonra da İslam'ın kuvvetleri bilinecektir. Böylece

---

[888] Karakoç, *Sütun*, 489.
[889] *Uyanış, yeniden doğuş, Rönesans* ve *diriliş* kavramlarının karşılaştırması için bkz. Karakoç, *Sütun*, 484-489.
[890] Karakoç, *Sûr*, 145.
[891] Karakoç, *Sütun*, 151.
[892] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 32.
[893] 26 Nisan 2008 tarihli "Ruh (ve Şekil)" başlıklı basın bildirisinden. http://yucedirilis.org.tr/ruh-ve-sekil/ adresinden alınmıştır.
[894] "Din ve Medeniyet" başlıklı basın bildirisi. http://yucedirilis.org.tr/din-ve-medeniyet/ adresinden ulaşılmıştır.

İslam'ın insanlığın yaşaması için kaçınılmaz olduğu anlaşılacaktır. Karakoç bu noktada ilklerden, öncülerden olmak ister. Diriliş hareketi öncelikle İslam'ın bu yeni canlanış hareketinin öncüsü olmak demektir.[895]

3.2.2. *Dirilerek Diriltmek: Değişimin Klasik Rotası*

Karakoç değiştirebilmek için öncelikle değişmeliyiz der, zira insanın kendi değişimi, başkasının değişimi için yol açıcıdır.[896] Tanzimat'tan beri sorula gelen "nereden başlamalı?" sorusu Çağdaş İslam düşüncesinde de farklı formlarda kendine yer bulmuştur. İ. Özel'in ifadesi problematiği özetler nitelikte: "Güçlü bir topluma ulaşıp onun Müslümanlaşmasına mı; Müslüman bir toplum oluşturup onun güçlenmesine mi çalışacağız?"[897] Karakoç cevabı sorudan birkaç yıl önce vermiştir. Ona göre yapılması gereken ilk hamle inancı kuvvetlendirmektir. Zira inanç kuvvetlenirse, sıra bilgi düzeninin, davranış bütününün yeni baştan gözden geçirilmesine gelecektir. Kur'an'ın nefesiyle, Peygamberlerin nefesiyle dirilen bir neslin yapacağı asgari bir ekonomik kalkınma, tüm iddialarına rağmen materyalistlerin yapacağı ekonomik kalkınmanın azami seviyesinden daha üstündür.[898] İslam ülkelerinde önce İslam ruhunun yeniden yerleştirilmesi ve sindirilmesi hedefini Karakoç kısaca "âmentüyü yeniden yaşamaya başlamak" daha da kısaca "ruhun dirilişi" olarak adlandırır.

> İslam âleminin muhtaç olduğu ilk uyanış budur. Allah'a inanmak, Kur'an'ı Kerime inanmak, Peygamberlerin doğruluğuna inanmak, İslam hükümlerinin her zaman geçerli olduğuna inanmak, öteye inanmak, hatta ötenin her zaman beride de bulunduğuna inanmak, hesaba inanmak, elde olmaksızın başa gelene sabretmek, İslam ahlakıyla ahlaklanmak, yani kısaca İslamı toplumda elle tutulur gözle görünür hale getirmek. Bu inanış, bu ahlak, toplumun ruhunu doldurmadan yeni bir oluştan söz edilemez.[899]

İslam toplumunun yeniden güç kazanabilmesi için toplumun ulaşması gereken öncelikli safha tarihçilerin, düşünürlerin, sanatçıların, düşünce adamlarının bu ruh dirilişini sindirmesidir. Bu aşamadan sonra ilim, sanat ve düşünce dünyası dediği kültür, daha sonra ekonomi ve en sonunda siyasi diriliş gelir. Bütün safhalar diğer safhalarda da yaşanır. Yapılması gerekli şey temel olarak bir safhanın alınıp, diğer safhaların da gereği kadar başlatılıp geliştirilmesidir. İslam coğrafyasının ölüm kalım hali, tüm safhaların

---

[895] Karakoç, *Sütun,* 148.
[896] Karakoç, *Çağ ve İlham II,* 178.
[897] Özel, *Üç Mesele,* 168.
[898] Karakoç, *Sütun,* 273-274.
[899] Karakoç, *Sûr,* 152.

birden gerçekleşmesi için Müslümanları zorlasa da her safhanın hakkı verilmelidir. En azından bu safhalar geçmişte olduğu gibi unutulmamalıdır.[900]

Karakoç bu noktada öncelikle tüm Peygamberleri ve tüm Peygamberlerin örnekliğini kendinde barındıran Hz. Peygamber'i tekrardan hatırlatır. Takip edilmesi gerekli yol onların yoludur.

> Benim inandığım ve bağlandığım dava, ilk insan ve ilk yol göstericinin, dünyayı dolduran inkâra karşı özgür inanç gemisinin kaptanı olan Hazreti Nuh'un Ebedi Kurtuluş Sancağını uygarlıklar başkentine diken, Ateş imtihanından geçmiş ve Kurban şifasıyla azapların zehrini eritmiş Hazreti İbrahim'in, toplumu yönetecek altın kuralları sütunlar gibi ufkumuzda yükselten ve onları kıyamete kadar tarihin levhası olarak belirleyen Hazreti Musa'nın, ölüleri dirilten, ölü gönülleri diriltici soluğun sahibi Hazreti İsa'nın ve en büyük insan, en büyük yol gösterici, bütün insanlığa ışık tutucu, fiziği ve fizikötesini aydınlatıcı son Peygamber Hazreti Muhammed'in davasıdır.[901]

Görüldüğü gibi davasını bu peygamber çizgisi üzerinden kurduğunu net bir şekilde beyan eder. Daha sonrasında ise "Ümmetimin alimleri, İsrail oğullarının peygamberleri gibidir." hadisini hatırlatarak yüzyıllardır Müslümanlara düşünceleriyle önderlik yapan isimleri anar. İmam-ı Azam, İmam-ı Şâfî, İmam-ı Mâlik, İmam-ı Hanbel, İmam-ı Rabbanî, gibi binlerce tarikat ve fıkıh büyüğü, tasavvuf erleri,[902] şiir üstatları[903] dediği[904] isimler arasından İmam Gazali, İbn Arabi ve Mevlânâ'nın ayrı bir yeri vardır.[905] Karakoç açısından tüm bu zengin ve engin geçmiş, şimdiki zaman haline getirilmelidir.

Tüm bu ismi geçen insanlar, onların yolları, metotları dünyada bir cennet ütopyası vaat etmez. Bu manada Karakoç'un "iyilikle" homojenize edilmiş bir projesi yoktur. Kötülükle savaşa inandığı kadar kötülüğün bitmeyeceğinin de farkındadır. O iyi ve kötü arasında eşitler arası bir kavga tanımlamaz. Kötü, arızi ve günlük olana yöneliktir; iyi, esas ve ebedi olana. İslam ikisi arasında dengeyi bulur, aktüeli unutturmadan ebedi olana dönmek demektir. Kötü, iyinin daha çok belirmesi, kendini denemesi, temellendirmesi ve daha sağlamlaştırması için vardır. Kötü iyiyi, kendi şuuruna vardırmaya, onu

---

[900] Karakoç, *Sûr*, 154.
[901] Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 10.
[902] Hacı Bayram Veli, İmam Rabbani, Bayezid-ı Bestamî, Cüneyd-i Bağdadî, Ahmed Rufâî gibi isimleri anıyor.
[903] Şairlerden Hassan Bin Sâbit, Kâ'b Bin Züheyr, Yunus Emre, Fuzulî, Nedim, Bakî, Nefî, Nâbî, Attar, Senai, Firdevsî, Hâfız, Sâdî, Hayyam, Nizamî, Câmî, Tuğrâî, Rudegi, Saib, Şevket, Nasır-ı Hüsrev, Ali şir Nevai, Hayalî, Yahya, Nev'î, Nâil-i Kâdîm, Azmi Zâde Hâletî, Hâmi, Şeyh Gâlip, gibi birçok isim sayar.
[904] Karakoç, *Çağ ve İlham I*, 106.
[905] Karakoç, *Mevlânâ*, 30.

alevlendirmeye yarar.[906] Tıpta aşıya benzetir kötülüğü. İnsana düşen yakınmak değil, iyinin ve doğrunun yanında olmaktır. "Ezeli kanun işleyecektir."[907]

> Zararlı düşünceyi yok etmekten çok, yararlı olanı geliştirmek, güçlendirmek ve sonucu onun almasını sağlamak ve üstünlüğü, doğru, gerçek, iyi ve güzel olanın elde etmesine çalışmak, zararlı, kötü, çirkin, yalan ve yanlışı karşılayacak ve yenecek denge unsurlarına yardımcı olmak, daha tabii, hilkatin kanunlarına daha uygun, daha olumlu, daha yapıcı ve sonuç olarak daha başarılı bir metod olur düşüncesindeyim.[908]

Tevbe Suresi'nin 112. ayet-i kerimesini, bir kez de toplumsal değişimin seyri ve Karakoç konusunda tefekkür etsek haddimizi aşmış olur muyuz? "O tövbekârlar, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten sakındıranlar, Allah'ın sınırlarını gözetip koruyanlar; müjdele o müminleri." Örneğin, tıpkı klasik İslam siyasal düşüncesinde olduğu gibi, burada da kişisel ölçekte tövbe ile başlayıp kamusal ölçekte iyiliğin emrine, kötülüğün nehyine ve Allah'ın sınırlarının korunmasına –ki bu politik manada devlet ile mümkündür- kadar açılan bir hattın takibi söz konusu. Devletten, devrimden, kamusal alanın ideolojik tartışmalarından; tövbe etmeye, kulluk etmeye, hamd etmeye, kısaca kendi özel alanında ibadetle, namazla ve oruçla ıslah olmaya zaman bulamayanlar için üzerinde tekrar tekrar düşünülmesi gereken bir ayet. Kişinin değişimi ile toplumun değişim aşamalarının adeta mezcedildiği bu ilahi yol haritasını Karakoç'un -yine isim vermeden- *Sûr*'da "değişim" başlığı altında işlediğini görüyoruz. Hz. Âdem'den yola çıkarak ortaya koyduğu değişim anlatısı, *düşüş, tövbe, yürekten tapınma* gibi benzer durakları takip ediyor ve *kutluluk*/müjde ile bitiyor. Devamında, ilk Peygamber'in rotası, bin yıllar sonra gelen toplumların ve medeniyetlerin değişimi için de bir örnek şemaya dönüşmüş.[909] Aynı şekilde kişi, toplum ve devlet çizgisini Karakoç Yusuf Suresi'nde de görür.[910] Sıralaması değişmez. Ruhun dirilişinden kaçınılmaz olarak gelinecek nokta bir milletin, bir devletin ve bir medeniyetin dirilmesidir.[911] Fakat öncelik "iç"edir. Zira Dellaloğlu'nun belirttiği gibi "basiret, aklıbaşındalık, olguluk, derinlik, yaratıcılık vb. insanlık hamurunun kalitesini arttıracak ne varsa biraz da içle başa çıkmakla ilgilidir."[912]

---

[906] Karakoç, *Sûr*, 59.
[907] Karakoç, *Farklar*, 7-8, 38.
[908] Karakoç, *Farklar*, 36.
[909] Karakoç, *Sûr*, 47.
[910] Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, 26.
[911] Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 28.
[912] Dellaloğlu, *Sosyolojik Nazar*, 82.

Elbette Karakoç bir müfessir değildir fakat yazılarının birçok yerinde Kur'an ayetlerinin, Hadis-i Şeriflerin izlerini bulmak mümkündür. Bunu bazen doğrudan, birçoğu zaman da dolaylı olarak yapar.[913] Ayet-i kerimeyi anmaz fakat anlam doğrudan onunla bağlantılıdır. Geleneksel usulden ve esastan kopmaz, genel anlam örüntülerine zarar vermez, fakat modern açılımlarla kendi yolunu çizer. Gelenekten moderne açılan, geleneksel ve modern olanı kendine has *nakşıyla* işleyen bu özelliği, çağdaş İslam düşüncesi içinde Karakoç'u tam olarak farklı kılan yönlerin başında gelir.

Dinin toplumun direği olduğu, gerçek olmasına gerçektir. Fakat bu gerçeği sosyolojik bir tespite indirgemez Karakoç. Toplumu ayakta tutan sütun, dindir ve fakat namaz da dinin direğidir. O, hadis-i şerif üzerinden topluma açılır, toplumsal tahlilini yapar ve yeniden namaza döner.[914] Böyledir. Karakoç, tahlilci sıfatının tüm olanakları elindeyken, sosyo-politik bir çözümlemeye kolları sıvamış ya da nokta koymaya hazırlanırken, bir anda, olayları vaktinde kılınmamış bir namaza, özensiz bir oruca ya da okunmamış bir sayfa Kuran'ı- Kerim'e bağlar. En teorik çözümlemelerini, küçük de olsa gündelik bir pratikle mutlaka ilişkilendirir. Marksizme ya da materyalizme olan cevaplarını oruçla hitama erdirir. Hz. Âdem kıssasından bir medeniyet tasavvuruna açılabilir. Diriliş elbette güçlü felsefi/politik argümanları olan bir kavramdır ve fakat Karakoç, Müslümanların varoluş şartını partiye, devlete ya da kurama değil, Kur'an, namaz ve oruca bağlar. Zira insanın kendi özel alanındaki dirilmesi, kamusal dirilmelere gebedir. Kamusal çabalarsa özel alanını tekrardan kontrol ettirir Müslümanlara. İyiliğin yayılması öncelikle iyi bir insan olmakla mümkündür. Kötülüğün nehyi, nefiste başlar, muhataba açılır, nefse geri döner. Karakoç'un ıslah olmadan ıslah etmeye, dirilmeden diriltmeye inancı yoktur. "Dirilmeyenler diriltemezler."[915]

Islah olmak ve dirilmek, uzun soluklu bir ihya hareketinin bu manada öncüsü olmak değişimin yeter şartı değil, gerek şartıdır. Politik düşüncenin de hareketin de *evveli, ahiri,*

[913] Sezai Bey'in Kur'an-ı Kerim, hadisler ve buradan çıkan bütünsel anlam ile ilişkisi göz önüne alındığında yazılarının büyük bir çoğunluğunun Kur'an ve hadisler ile dolaylı da olsa bağlantısı kurulabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yazılarında doğrudan andığı sureler hariç, farklı ayet-i kerimelerin sayısı 100, hadis-i şeriflerin sayısı ise 50 civarındadır. Bu sayı tekrar edenlerle birlikte daha da artmaktadır. En fazla andığı iki ayeti kerimenin Enfal suresi/17 (…attığında da sen atmadın, Allah attı…) ve Mâide/32 (…kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur…) ayetleri olduğunu gördük. Her iki ayet-i kerime de diriliş düşüncesinin felsefesi ve amacı ile doğrudan alakalıdır.
[914] Karakoç, *Sütun,* 598-599.
[915] Karakoç, *Piyesler I,* 118.

zahiri ve *batını* her seferinde Allah'a çıkar. Politik hareket, O hesaba katılmadan bir *arzu-i muhal*, bir *kîl-ü kâl* olmanın ötesine geçemez. *Attın attın ama sen atmadın, sen atmadın. Allah attı, Allah attı*.

SONUÇ

Şafak vaktine, on geceye, çift ve tek olana, geçip giden geceye yemin olsun.
Fecr Suresi, 1-4.

Evet, tahliller, terkipler, yazılar, incelemeler, denemeler eskir. Eskimeyen hakikattir.
S. Karakoç

Sezai Karakoç'un siyasi düşüncesini çözümleyebilmeyi amaç edinen bu çalışma, onun politik tasavvurunun Türkiye'de İslamcılık tartışmaları çerçevesinde kendine has bir yerinin olduğunu iddia etti. Çalışmamız boyunca bu iddia ile beraber üç alt hipotezi de test ettik. Bunlardan ilki Karakoç'un kavramsal ve kuramsal bağlamda siyasi düşüncesini oluştururken klasik İslam siyasal düşüncesinden güç almış olmasıdır. Bu temellendirmenin teorik alt yapısını daha çok birinci bölümde göstermeye çalıştık. Kozmik güzellik ve iyilik ile bağlantılı bir "sanat olarak siyaset" vurgusu, ahlak-siyaset ilişkisi, çoban yönetici anlayışı, yöneten-yönetilen arasındaki kıvamın karşılıklı olması, siyasetin haktan çok sorumluluk üzerinden tanımlanması gibi hususlar göstermiştir ki Karakoç kendi politik tasavvuru ile geleneksel İslam siyasal düşüncesinin modern zamanlarda estetik bir şerhini yapmaya ve yaşamaya çalışmıştır.

Temel iddiamızı ikinci olarak Karakoç'un modern politik tasavvuru, hem geleneksel dünya görüşünden hem de Batı düşüncesi içinde Romantizm ve Varoluşçuluk üzerinden eleştirdiği alt hipotezi ile destekledik. Onun modern politik düşünceye getirdiği eleştiriler, siyasi düşüncesini bir kez daha özel kılar. Modern zamanlarda politik olanın XIX. yüzyılda ekonomi ile, XX. yüzyılda kültür ile altının doldurulduğu bir gerçektir. "Ekonomi-politik" ve "kültür-politik"in yanına elbette bir de daha çok Schmitt üzerinden takip edilebilecek "teoloji-politik" hattını eklemek gerekir. Karakoç bu minvalde siyaseti, teoloji-politik ekseninde okur. Zira politik olanın kurulması ve sürdürülmesinde teolojinin merkezi rolünün altını çizer. Elbette bu yaklaşımı salt İslami bir okumadan oluşmaz. Batı düşüncesi ile de genç yaşlarından itibaren etkileşim halindedir. Buna binaen, başlı başına din konusundaki hassasiyeti, aşk, ölüm, tabiat gibi konuları işlemesi, içtenliği, mekanik bir insan/evren tasavvurundan uzak oluşu, devletin "estetizasyonu" gibi hususlar Karakoç'u Romantizme yakın yapan özelliklerdir. Elbette dikkatli olunmalıdır. Karakoç'un Romantizm ile taban tabana zıt yönleri de vardır. Bu bağlamda klasik görüşün ve Karakoç'un değer atfettiği sakinlik, harmoni, denge gibi başlıkların

Romantizm açısından bir öneminin olmadığı hatırlanmalıdır. Aksine Romantizm abartı ve kaostan güç alır ki Karakoç mizacen de düşünce olarak da buna çok uzaktır. İlaveten romantizmin bir yönüyle apolitik bir hareket olarak değerlendirildiği de unutulmamalıdır. Nihayetinde romantizmin İslam'a çıkan bir kapısından, kapı İslam'a açıldıktan sonra artık ondan romantiklik adı altında bahsedilebilir mi, esas soru budur. Karakoç için romantizm ile kurulabilecek paralelliklerden bahsedilebilir, daha fazlası zorlama bağlantılar görünüyor. Onun, insanın çağdaş açmazının doğrudan bir varoluş problemi olduğunu söylemesi, kişisel/toplumsal tercihlerle sorumluluk arasında ciddi bağlar kurması ve gerçeği anlamlandırma gibi vurguları da Varoluşçuluğa yakınlığını destekler niteliktedir. Fakat yine Varoluşçulukla da Karakoç'un ilişkisi incelenirken dikkatli olunmalıdır. Karakoç bir "öz"e, insanın "sürgününü çağıran bir damarı" olduğuna inanır. Bu anlamda Sartre, Camus gibi varoluşçu filozofların absürdite düşüncesinin karşısındadır. Onun evreni teleolojiktir. Varlık ve insanın özü arasında doğrudan bir ardıllık ilişkisi belirlemez. Varlığın da, özün de merkezine Allah inancını ve sevgisini koyar. Varlığı da özü de ancak bununla tartar. Bu manada varoluşçuluk içerisinden paralellikler kurulabilecek tek kişinin Kierkegaard olduğu kanaatindeyiz, ki onu da eleştirmekten geri durmaz. Esasında Karakoç, Batı düşüncesi hususunda, İslam'ın farklı ve apayrı olduğu vurgusundan da güç alarak topyekûn bir eleştiri halindedir. Bu eleştirilerinde geleneksel ile moderni harmanlayarak geleneği keşfetmeye yönelik bir düşünce örgüsü geliştirdiği, Batı düşüncesinin imkânlarından vazgeçmeden gelenekle modernlik arasındaki çatışmayı gelenek lehine aşmak istediği görülüyor.

Daha önce gösterdiğimiz gibi Karakoç, siyaseti "insana ve eşyaya, imanı nakşetme eylem ve direnişi" olarak tanımlamıştı. Tanımda öncelikle vurgulanması gereken nokta, imanı nakşetmek üzerine yapılan vurgudur. Esasen "imanı nakşetmek"ten yayılan bir anlam örüntüsünü politik tanımının merkezine yerleştirmesi, onun siyasi düşüncesini de özetler niteliktedir. Elbette Sezai Karakoç farklı metinlerinde politikanın bir bilim olduğundan, bir sanat olduğundan da bahsetmektedir, fakat politikanın –ve her kavramın, ilişkinin, şeyin- yolları Sezai Bey'in düşüncesinde *imanı nakşetmeye* çıkar. Karakoç'un siyasi düşüncesine dair evvela hatırlanması gerekli nokta budur; bir Müslüman için imanı ne kadar kurucu ve hayatının merkezindeyse, Karakoç için de politik alanda iman, imanlı olmak ve imanlı kalmak o kadar önemlidir.

Politik tanımının bir diğer dikkat çekici noktası, politikanın "insan topluluklarını yönetmeye dair" olan çizgilerinin "eşya" ile genişletilmesidir. Bu bağlamda Karakoç'un eşyayı insana yeryüzündeki sorumluluğunu, kulluğunu hatırlatması açısından andığını görüyoruz. İnsanın yanında eşyayı anması aynı zamanda eşyayı özne-nesne dikotomisinden de kurtarmakta, Allah'ı zikreden bir nesneye dönüştürmektedir. Herhangi bir "nesne" sadece eşya değil, evrendeki kozmik bütünlüğün de bir parçası olarak, insanın tüm manasıyla emaneti hakkıyla koruduğunun lehte ya da aleyhteki şahitleridir. Bu Karakoç'un özelliğidir. Unutulmamalıdır Karakoç, Kurbanı ve Haccı, "taşın bile şeytanı ezme şuuru kazandığı bayram" diye tanımlar. İnsanın şuurundan beklentisi çok daha fazladır ve elinden gelen bütün işaretleri delil olarak sunmaya hazırdır.

Tanımdaki bir diğer altının çizilmesi gereken nokta siyaset biliminin ana başlıklarından biri olarak devletin doğrudan anılmamasıdır. Karakoç politikayı ve politik olanı yalnızca ve öncelikle devlete raptetmez. İmanı nakşetmek eylem ve direnişinin herhangi bir kurumsallık zorunluluğu yoktur. İngiliz romantiklerinin önemli isimlerinden Colaridge'ın yurttaşlığa dair "önce adam olabilmek" vurgusunu Sezai Bey'in de sürdürdüğünü söyleyebiliriz. O devlete yurttaş yetiştirmenin peşinde değildir. Her fırsatta insanın Rabbine çıkan sürgün damarını hatırlatır. Zira Rabbine dönen, *dirilen,* insan ve eşyanın sorumluluğunu hissederek "adam" olan, yurttaş da olacaktır.

Kendi çağında en güzel Schmitt'in ifade ettiği gibi Karakoç'a göre de *siyasal kavramı, devlet kavramından önce gelir*. Siyasetin "siyasal olan" üzerinden açılan sınırları, yalnızca devletin kurumsal yapısına hapsedilemez. Karakoç'a göre siyasetin yükümlülük ve sorumluluk alanı, onun insana ve eşyaya yaptığı vurgu üzerinden halka halka çizilir. Esasında bu, geleneksel/hikemî dünya görüşünün genel bir usulüdür. Hiçbir kavramsal ya da toplumsal gerçekliğin sınırı bir anda başlayıp bir anda bitmez. Organik olmanın doğasına aykırıdır. Bilinemez, görülemez, hissedilemez alanların da hayata içkinliği, klasik dünyanın, ardılı modern dünyaya göre neden daha tedbirli ve adım adım ilerleme taraftarı olduğu hakkında da bilgi verir. Karakoç için siyaset de böyledir. Politik olanın toplumsallığı, politik alanı da yatay bir zeminde tanımlamayı zorunlu kılar.

Karakoç'un siyasi düşüncesini aktarırken en çok kullandığı kelimelerden bir tanesinin "şuur" olduğunu gördük. İslam şuuru, Müslüman şuuru, birlik şuuru, devlet şuuru, millet şuuru, emanet şuuru, tarih şuuru gibi birçok farklı kullanımlarının belki de en önemlisi

"zaman şuuru"dur. Onun medeniyet tasavvurunun zamana tekabül eden yönü daha çok bu şuur ile açıklanabilir. Bu bağlamda geçmiş anlatıları yer yer Yahya Kemal'i anımsatır zira her ikisi de bir yönüyle geleneğin tözünü modern zamanlara aktarmanın peşindedir. Fakat tarih şuuru açısından Y. Kemal'den ayrılır. Y. Kemal geçmiş özlemleri içerisinde mısralarına dalar ve mısralarında coşar. Öyle ki coşkunluğu ona "hareket" imkânı tanımaz. Karakoç ise geçmişi, şimdinin tüm kıvrımlarına taşır, nostalji ve melankoliye saplanmadan yeni bir zaman bilinciyle güç bulur ve bu noktadan "hareket" eder. Sezai Bey'in kendine has bir tarih şuuru vardır. İslamcılık çizgisinde, aktüel ve sosyal gerçekliğe olan vurgusu üzerinden M. Akif'in; hakikat, varlık ve ebedilik gibi konular üzerinden de N. Fazıl'ın etkilerini görebilmek mümkündür. Karakoç tüm bunları bir taraftan kendinde birleştirmeye, bir taraftan da buradan yeni bir zaman bilinci çıkarmaya gayret etmiştir. Tanpınar'ın ifadesiyle "değişerek devam etmeyi, devam ederek değişmeyi" arar ve aratır. Bu bağlamda genel politik anlatısı *kadim, klasik* ve *geleneğin* anlam örüntülerine yakındır.

Benzer şekilde medeniyetin mekâna yönelik açılımlarında da bu isimlerin etkilerini görebilmek mümkündür. [Büyük] Doğu vurgusu, modern şehrin kasvetli ve karamsar havası, benliğin varoluş "çile"si Karakoç'u Kısakürek'e yaklaştıran vurgulardandır. Karakoç'ta da sıkça görülen *ideal ülke* özlemi, eski şehir anlatıları ve bunun üzerinden görülen fetih rüyaları, "ruhu olan mekânlar", başlı başına İstanbul sevgi ve hayranlığı N. Fazıl ve Y. Kemal'i anımsatır. Mekânın merkezi, tüm anlamları içinde barındıran yer, Karakoç için (ve diğer iki şair için de) İstanbul'dur. İstanbul söz konusu olduğunda zaman ve mekân bir potada erir, derin bir tarih ve toplum şuuruna dönüşür. Belli ki "Aziz İstanbul", Yahya Kemal Bey'in olduğu kadar, Sezai Bey'in de "gönül tahtına keyfince kurulmuştur." Onda yaşamış, onda ölmüş ve onda yatmaktadır.

Karakoç'un medeniyet düşüncesini temellendiren iki "şuurun" zamana ve mekâna hasredildiğini görmekteyiz. Şüphesiz İslam medeniyeti kavramı XIX. yüzyıldan beri tartışılagelen eklektik ve modern bir terimdir. Birçok açıdan Müslüman düşünürler kavramın İslam coğrafyasına neler getirebileceğini, ya da ne gibi zararlar verdiğini tartışmıştır. Bu tartışmalardan XX. yüzyıl bakiyesinde iki ayrı kutupta iki düşünürün ön plana çıktığını gördük. Bunlar İsmet Özel ve Sezai Karakoç'tur. Özel'in İslam medeniyeti kavramına itirazlarının, daha çok kavramın zaman ve mekân yönünden bir sınırlılık çizdiğini ve sınırlı olmayan [İslâm]ı sınırlı bir kaba [medeniyet] koymaya çalışmanın

getireceği problemler üzerine yoğunlaştığını belirttik. Kavramın Müslümanlara ait olmaması ve Batı'nın kendi toplumsallığı üzerinden okunması gerekliliği de cabası. Bu anlamda Özel'in fikirlerinin kıymetli eleştiriler olduğunun hakkı verilmelidir. Diğer taraftan Karakoç'un, Medeniyet ve İslam medeniyeti kavramlarıyla tarih içinde oluşan, dolayısıyla geçici olmaya mahkûm toplumsallıkların ötesinde bir tasavvuru göstermeye gayret ettiğinin altını çizdik. Ona göre *Medeniyet* ve medeniyetler vardır. Kendi tarihsellikleri içinde Medeniyet'ten ve onun son Peygamber'i Hz. Muhammed'den az ya da çok izler taşıyan diğer medeniyetler, İslam Medeniyeti'nin yan dallarıdır. Bu medeniyetler kimi zaman tarih içinde kaybolmuş, kimi zaman bozulmuş ve çürümüş, kimi zaman da farklı sebeplerle yenilenmişlerdir. İslam Medeniyeti'nin son uzantısı/varyantı olan Osmanlı Medeniyet de bu bağlamda bozulmuş ve yenik düşmüştür. Karakoç medeniyetin büyük krizinin arkasında yatan birçok sebep sayar. Askeri, ekonomik, politik sebepleri ana sebepler olarak değil tali sebepler olarak görür. Ona göre dünya doygunluğu, kibir, Allah'ı unutmak gibi manevi hastalıklar yenilginin kurucu sebepleridir. Onun, bir taraftan geçmiş zamanın değerlendirmesini yaparken, diğer taraftan da yeni bir medeniyet hamlesinin yollarını aradığına tüm eserleri üzerinden şahit olunabilir.

Karakoç *Medeniyet*'in, vahiy ve hikmetin bir birikimi olduğunu ve dünya yok olana kadar devam edeceğini savunmuştur. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar peygamberler eliyle kurulmuş olan İslam Medeniyeti bu manada *Medeniyet*'in/*Hakikat Medeniyeti*'nin ana damarını temsil eder. Bu noktada Sezai Bey'in İbn Arabî'nin *Fusûs*'una paralel şekilde *Yitik Cennet* kavramını kullandığı görülmektedir. Nübüvvetin insanın varoluşu noktasındaki önemine dikkat çeken bu yaklaşım, peygamberleri medeniyetin merkezine, Hz. Peygamber'i ve O'nunla beraber gelen Kur'an-ı Kerim dâhil tüm anlam örüntülerini de zaman, mekân ve insanın çevrimsel kuruculuğunun merkezine yerleştirir. Karakoç, tarih içinde görülmüş ve görülecek tüm medeniyetleri bu anlam örüntüsü ile yorumlar. O modern ilerlemeci, pozitivist tarih felsefesinden farklı, kadim çevrimsel (fakat ebedi olmayan) tarih anlayışı ve Peygamberler tarihi üzerinden özgün bir tarih felsefesi ortaya koymuştur. Bu nokta üçüncü alt hipotezimiz olarak siyasi düşüncesinin özünde yeni bir tarih felsefesi barındırdığı iddiamızın doğrulandığı yerdir.

Medeniyet her sosyo-politik durumda bir mekân üzerinden kendini ortaya koyar. Sezai Bey, şehrin ve ruhun etkileşimde olduğunu savunur. Bu bağlamda N. Topçu, N. Fazıl, İ.

Özel gibi düşünürlerin mekâna yaklaşımı birbirine benzemektedir. Sezai Bey de İslam Medeniyeti kavramının mekân tartışmasını şehirler üzerinden yapmıştır. O, bir taraftan geçmiş zaman şehirlerinin içinde kurulduğu varoluşsal zemini yoklarken, bir taraftan da modern şehirlerin bu zeminden yoksun olduğunu belirtir. Yine de bu yoksunluğun Karakoç açısından bir umutsuzluğa dönüşmediğinin altı çizilmelidir. *Taha*/insan var olduğu sürece modern şehirler ya da genel manada mekân için umutsuzluk söz konusu değildir. Fakat insan varoluşsal özünü, yani Rabbini bulamazsa şehirlerin ve dolayısıyla medeniyetin kurtuluşu için de bir çıkış kapısı yoktur. İnsanın bu sürgün damarını bulabilmesi için Sezai Bey mekâna açılan iki kutlu kapıya, dağ ve camiye işaret eder. Elbette bir politik lider olarak şehrin ihyası için söyleyecekleri bununla sınırlı değildir. Yeşilin korunması, betonlaşmanın, gürültünün engellenmesi, büyük şehirlerdeki nüfusun Anadolu'ya dağıtılması ve Anadolu'nun kalkındırılması gibi somut önerilerini parti programında ve çeşitli yazılarında vurgulamıştır.

Bir sosyo-politik gerçeklik olarak medeniyetin zaman ve mekâna açılan felsefi temeli tartışıldıktan sonra politik öznesi tanımlanmıştır. Karakoç'a göre İslam coğrafyasındaki "yitik özne" öncelikle "Ortadoğulular"dır. Tabirin Müslümanların kendi isimlendirmesi olmadığının o da farkındadır ve buna takılmaz. Coğrafi aidiyetin bir an önce bir millet şuuru getirmesini ister. Fakat bu öncelikle aidiyetin kabul edilmesi ile mümkündür. Ortadoğuluların, bir milletin çekirdeğini oluşturacağını söyler, millet şuuru da daha geniş planda ümmet bilincini doğuracaktır. Karakoç'un millet ve ümmet kavramlarını, modern öznenin daha çok milliyetçilik üzerinden oluşan kimliksel aidiyetlerinin muadili olarak temellendirdiği görülmektedir. İslam milleti kavramsallaştırması, düşünceyi harekete geçirecek kitlesel gücün "görünen" politik failidir.

Elbette politik ölçekte bir konum belirlemek, sınır çizmek ve böylece özne olmak, ayrışmayı ve bir *öteki* belirlemeyi de beraberinde getirir. Önemli olan ötekinin ontolojik olarak da düşman olup olmadığıdır. Modern felsefenin, düalizmleri her seferinde dikotomiye dönüştüren özne merkezli karakteri, politik ötekiyi de uzlaşmasız bir zemine hapsetmiştir. Bu anlamda Karakoç'un bir politik ötesi yoktur. Onun ümmet anlayışı, imanlı ya da imansız bütün insanların kurtuluşuna yönelik bir bütünlüktedir. Zira gördüğü varoluşsal problemler, yalnızca Müslümanlara yönelik değil bütün insanlığa yöneliktir. Karakoç açısından ötekinin düşmana açıldığı yegâne kapı, Bakara Suresi 193. ayet meailin işaret ettiği gibi "zalimlerdir." Bu bağlamda o, teosentrik bir dünyayı hedef alarak

homosentrik bir tasavvur geliştiren modern düşüncenin merkez üssü olması dolayısıyla Batı düşüncesini ötekileştirmiştir. Direniş başlığında göstermeye çalıştığımız gibi Sezai Bey kapitalist, komünist, devrimci, materyalist ya da hangi yüzüyle görünürse görünsün, Batı düşüncesine topyekûn direnilmesi gerektiğini savunmuştur. "Şah inkârlar" kendi tabiriyle dirilebilmenin de ön şartıdır.

Karakoç diriliş idealini, direnmek ile beraber birlik olabilmenin zarureti ile düşünmüştür. Onun yegâne politik hedefi büyük/şuurlu İslam milletinin (milletlerinin değil) yeniden bir araya gelmesidir dense abartılmış olmaz. Politik/toplumsal düşünce ve hareketinin rotası; *arınarak*, öğrenerek ve ruhen yükselerek bir direniş hattı oluşturmak, direnerek birlik olmak ve dirilmektir. Bu bağlamda XIX. yüzyıl İslamcılık düşüncesinin İttihad-ı İslam idealinin XX. ve XIX. yüzyıllarda tüm canlılığı ile Karakoç fikriyatı için de geçerli olduğu görülebilir. O, birlik idealinin mezhepsel boyutunu (*telfik*) sürdürmez, politik, askeri, ekonomik ve kültürel alanlarda, mezhepsel ayrılığın bilincinde olarak birliği oluşturabilmek ister. Kısaca zalimin karşısında ve hakkın yanında birlik olmak direnişin iki temel şartıdır.

Sezai Bey kamusal alanın ve kamusal meşruiyetin gücünün farkındadır. Politik hareketinde meşru zemini hiçbir zaman bırakmak istememesinin ardında gizli işlerle Müslümanların sorunlarının çözülemeyeceği inancı yatar. Bu sebeple modern devletin biçimsel yapısına bir itiraz getirmez. Politik rotanın parti kurmaktan geçtiğine inanır. Siyasi parti, onun için politik zeminde kavga edebilmenin en doğru ve en meşru zeminidir. Partiyi bir araç olarak görür. Bu bağlamda Diriliş Partisi ve Yüce Diriliş Partisi'ni kurmuştur. Çalışmamızın ilgili kısmında Yüce Diriliş Partisi'nin tüzük ve programı üzerinden bir fikir partisi olarak kurulduğunu ve sürdürüldüğünü gördük. Fikir partisi olabilmek ile "halka mâl olabilmek" arasındaki uçurumun popülizmden başka bir köprüsü var mıdır? Bize göre cevap olumsuz, Karakoç'a göreyse olumludur. O, yetiştirilmesi için kolları sıvadığı aydınlar kadrosu ile bir köprü oluşturabilmek ister. Zira parti üzerinden devleti kurumsal ve kimliksel bağlamlarda düzeltmek istemiş, İslam birliğinin motor gücü olarak güçlü bir millet ve güçlü bir devleti her seferinde vurgulamıştır. Demokrasilerde halkın çoğunluğunun fikirlerinin parti ile bütünleşmediği sürece partinin yalnızca bir fikir partisi olarak kalacağının Karakoç da farkındadır ve bundan muzdarip değildir. O halkını iyiye ve doğruya çağırmak istemiştir ve çağırmıştır, takdir halkındır.

Parti fikrinin bir uzantısı olarak Karakoç, devleti zorunlu görür. Bu noktada dikkatli olunmalıdır. Batı düşüncesinde olduğu gibi Karakoç'un bir "doğa durumu" tanımı yoktur. İnsanlık tarihi boyunca siyasi bir otorite hep var olmuştur. Bu sebeple siyasetin bireyselden kamusala açılan halkalarının en dışında her zaman politik iktidar ve devlet yer alır. Karakoç'un politika konusunda vurguladığı husus, yukarıda belirttiğimiz gibi, politik olanın yalnızca kurumsal ve kişisel olarak yönetim erkinin sınırları dâhilinde olmadığıdır. O devlet ve millet bütünlüğüne inanır. Millet en küçük halkadan itibaren ne kadar kendini düzeltirse en uç halkadaki devlet/politik iktidar da düzelecektir ve bu noktadan bir medeniyet doğacaktır. Devlet tasavvurunu belki de en iyi Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen söz özetler "bir olalım, iri olalım, diri olalım." Devlet, İslam birliğinin sağlanması ve sürdürülebilmesi açısından vazgeçilmezdir ve birliğin yolu mutlaka devletten geçer. Karakoç, devlet konusunda *iri* olmanın altını çizer. Realist bir zeminde devleti tahayyül eder. "Büyük kılıcın karşısına büyük kılıç ile çıkmak" zorunluluktur. Fakat iriliğin altını diri olmak ile, dirilişle doldurur. İslam siyasal düşüncesinin iktidarı temsilen at imgelemi üzerinden söylersek; "at sahibine göre kişner." Yalnızca iri olmak devlet açısından da toplum açısından da geçer akçe değildir. Politik gücü getirecek olan önce ruh ve inanç alanında, sonra düşünce ve sonra aksiyon alanında yapılan iç içe atılımlardır. Bu atılımlar Karakoç'a göre devlet ile insanlık idealini bütünleştirecektir. Diri olmanın/dirilişin klasik rotası budur. "İslamcılığın savrulma dönemi"nden bahsedildiği bugünlerde elbette yeni neslin, öncekilerin hatalarından terk edecekleri çok noktalar var. Fakat kabul etmek gerekir ki, öğrenecekleri de bir o kadar birikim vardır. Muhtemelen bunların başında Karakoç'un bahsettiği devlet ve birlik şuuru geliyor. İkinci nesil İslamcıların yaşadıkları sert ideolojik kavga ile doğrudan bağlantılı olsa da, devlet şuurunun İslam coğrafyasındaki işgallerin halen devam ediyor olması ve hassaten Türkiye'deki savrulmanın önüne geçilebilmesi açısından altının kalın çizgilerle çizilmesi gerekmektedir.

Nietzsche, insana ve eşyaya içkin manadan vazgeçilmediği sürece Tanrı'dan kurtulamayacağını düşünüyordu. Buradan güç alan Deleuze, ateist mirası bir adım daha ileri götürerek hümanizmin dine benzer tesellilerini kökten reddetti. İnsanın da eşyanın da Schopenhauer, Nietzsche ve Deleuze çizgisinde içi boşaltıldı. Artık postmodern zamanlarda söz konusu olan ortada bir "iç"in olmayışı iddiasıdır. Belki de bu sebeple Foucault XX. yüzyılın *Deleuzeyen* olarak hatırlanacağını iddia eder. Karakoç bu silsilenin

merkez ismi olan Nietzsche'yi "kara deha" olarak adlandırır ve eşyaya içkin ilahiliği ortaya serme gayretini daha fazla yoğunlaştırır. Politikayı, "insana ve eşyaya, imanı nakşetme eylem ve direnişi" olarak tanımlaması doğrudan bu gayretin bir uzantısıdır. Her ne kadar romantik ve varoluşsal izler taşısa da bu gayret, salt romantizme ya da varoluşçuluğa elbette indirgenemez. Allah'a teslimiyetin insan ve eşya üzerinden izlerini sürmek, böylece modern Batı düşüncesi eleştiri paralelinde, kadim dünyaya yeniden bir nefes vermek ister. Bu noktada Diriliş, öncelikle klasik anlayışta *ihya* geleneğinin bir devamı olmayı hedefler. Bunun politik-felsefi çizgisinin varoluşçuluğun yeni bir açılımı olarak okunabileceğini, bu bağlamda Türkiye'deki İslamcılık tartışmalarının en önemli açılımının Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesi olduğunu düşünüyoruz. Diriliş düşüncesinin oluşumunda İslam coğrafyasının klasikleşmiş bütün isimlerinin bir payı vardır fakat özellikle Gazali, İbnü'l-Arabi ve Mevlana, sentezini yaptığı geleneksel düşüncenin esas mimarlarıdır. Hasılı, XX. yüzyıldaki varoluşsal kaygıların zemininde ve moderniteye karşı duran Romantizm düşüncesi dilinin ve üslubunun kuruculuğunda; Gazali'nin ihya düşüncesinin, İbnü'l-Arabi'nin varlık anlayışının ve Mevlâna'nın temsil/edebi dilinin, diriliş düşüncesi açısından önemli kilometre taşları olduğu söylenebilir. Teoriden pratiğe, modern siyaset felsefesinden Türk siyasi düşüncesine diriliş düşüncesinin katkısı, bu kadim trio üzerinden takip edilmelidir.

Elbette Sezai Bey bir teorisyen değildir. Gündelik hayatta, okumalarında, tartışmalarında karşılaştığı birçok sosyolojik meselede "topluma/ümmete mal olmak" gibi bir meşruiyet zemininin kullanılması gerekliliğini sarahaten ifade etmiştir. Çalışmamız boyunca gördük ki *gerçek hümanizm, esas ilerleme, gerçek özgürlük, İslam devleti, medeniyet, gerçek parti* gibi birçok problemli görülebilecek kavramı rahatlıkla ve yepyeni anlamlar yükleyerek kurgulamış ve kullanmıştır. Bu yönü Karakoç'un düşüncesine hem bir imkân katmış hem de onu zayıflatmıştır. Ona göre tüm bu kavramlar yeniden tanımlanmaya, yeni içerik ve kimlik kazanmaya muhtaçtır. Bu tutumuna kendisi "kavramların dirilişi" diyor. Modern politik kavramlara hem biçim hem içerik yönünden getirdiği itirazların, İslam coğrafyası ve tüm insanlık açısından ihtiyaç duyulan yeni bir anlam dilinin oluşumuna katkı sağlayacağını umuyor, bu bağlamda Sezai Bey'in kavramlar üzerinden *epistemik bir inşa* hedeflediğini düşünüyoruz. Diğer taraftan Karakoç'un bu çabasının I. ve II. nesil İslamcıların diline yer yer çok yaklaştığını belirtmek gerekir. Onun fikriyatında odaklanılması gerekli nokta, "gerçek hümanizma/özgürlük" gibi

isimlendirmelerden ziyade, varoluşsal bir zeminden güç alarak içeriğe getirdiği epistemolojik itirazlar ve işaretlerdir. Modern kavramların Müslümanların dertlerine çare olmadığı haklı tespiti, yerine konmaya çalışılan kavramların doğru seçildiğini elbette göstermez. Açıktır ki "kavramların dirilişi" hedefine bizzat Karakoç'un da savunduğu *gerçek İslam, gerçek hümanizma, esas ilerleme* gibi eklektik kavramsallaştırmalar da dâhil edilmelidir.

Sezai Karakoç reaktif bir politikayı hayatının hiçbir döneminde benimsemedi. Bu özelliği ile ilk dönem İslamcıların apolojik/tepkisel tavırlarından net bir şekilde ayrılır. Söyledikleriyle, yazdıklarıyla ve yaşantısıyla verdiği belki de yegâne tepki, Türkiye ve diğer İslam ülkeleri gibi modernleşme toplumlarının geçmişi unutmaya meyyal, aceleci, şekilci, içeriğe önem vermeyen, genel "modernleşmeci" tavrınadır. Bu sebeple politika ve sosyal değişim hakkında İslam ile beraber "nakşetmek" fiilini bile isteye kullanır. Nakşeder, zira üslubunda ne bir ideoloğun yumruk izlerine ne de ikna etmeye odaklanmış bir tartışmanın seviyesizliğine rastlanır. Klasik kozmolojinin kıvam ilkesi, Karakoç'ta nakşa dönmüştür. Nakış, modern siyaset felsefesinin XX. yüzyıl seyrine bir ahenk ve denge gözetimi uyarısıdır. Kamusal alana yönelik tüm çabaların emekle ve sabırla işlenmesidir nakış. Sezai Karakoç, eylemde bir nakış estetiği, eyleyendeyse bir nakkaş sabrı arar. Ve şunu peşinen kabul eder; nakkaşın yanında yalnızca sabrı, azmi ve Rabbi vardır.

Modernlik, ortalama bir özne peşindedir. Ortalama olmak, modern politika açısından kontrol edilebilmenin, öngörülebilmenin ve güvenilir olmanın da kapısını aralar. Bu sebeple modernitenin epistemolojik ve ontolojik olarak siyah ve beyazları hedeflemesine rağmen modern öznenin "inşa"sına sıra geldiğinde elindeki tek renk gridir. Ortalama bir yurttaş, ortalama bir bilgi ile ortalama dindar ya da ortalama bir münkir olmalıdır. Gereğinden fazla inanç ne gereklidir ne de arzu edilir. *Sivil din* biraz da bu gereğinden fazla olanı atarak ortalamayı tutturabilmenin hikâyesi değil midir? Karakoç hangi açıdan bakılırsa bakılsın ortalama değildir ve ortalama olmaya çağırmaz. O, köktenci ve radikaldir. Fakat öngörülebilir, güvenilir, "elinden ve dilinden emin olunan" bir radikal. Çünkü hayatın ve inancın, ortalamadan epey uzak olan gerçekliğine inanır. Gerçekliğin ve hayatın külfetini, ortalamanın kurgusallığına tercih eder. Bu gerçeklik içinde yaşamaya ve yaşatmaya çağırır.

Karakoç tüm bu anlattıklarıyla bir ütopyadan, gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hayalden mi bahsetmektedir? Tüm tahlillerinin sonucunda modern politik felsefe açısından elde kalan nedir sorusuna kanaatimizce iki cevap verilebilir. Öncelikle Karakoç, politika ile ahlak arasındaki uçurumun zamanı ve zemini fark etmeksizin giderilmesinin elzem oluşunun altını çizmiştir. Onun siyasi düşüncesinin kilit noktası, modern zamanlarda ahlakı politikanın (da) merkezine alabilmektir. İkinci cevap ise zamanenin teneffüs ettiği zihinsel, mekânsal, ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve daha nice parçalanmışlığadır. Ona göre bütüncül bir bakış açısı ile kavramlar, olaylar birbirinden ayrı değil, birbiriyle bağlantılı şekilde ele alınmalıdır. Zamana, tarihe, mekâna, topluma bakışıyla varmaya çalıştığı yerin öncelikle bir *kendilik şuuru* olduğunun altını çizmek gerekir. Geçmiş önemlidir fakat geçmişi tekrar etmenin, aynen kopyalamanın peşinde değildir. Batı düşüncesi konusundaki vukufiyetini Batı'ya karşı kullanma yolunu da tutmaz. Bu yol ona göre doğru değildir. Batıya, Batıda oluşmuş gerekçelerle karşı olmak, Batıcı olmaktan çok farklı değildir. Zira ona göre önemli olan, Batıcı ya da Batıya karşı olmak değil, kendimiz olmaktır. Bu bilinçle gelmeye çalıştığı yer hakikattir. Modern politik tasavvura yapılacak katkı, ona göre bütünlüklü bir bakış açısı, kendilik şuuru ve hakikat anlayışı üçgeninden çıkacaktır. Hakikat medeniyet üzerinden, medeniyet devlet üzerinden, devlet millet üzerinden, milletse tek tek fertler üzerinden görülür. Tüm bunları, modern dönemin şokundan kurtarmak için Karakoç, ölçeği bireyden topluma kadar her yeri ve her şeyi kuşatan *diriliş* kavramını kullanır. Dirilmek yalnızca Allah'ı bularak ve O'na teslim olarak mümkündür. "Her şey Allah için, her şey Allah'a doğru"dur. Nefsini bilenin Allah'ı da bileceği kadim vurgusunu modern özne için bir uyarıya dönüştürür. Allah'ı bilmeyen, kendini de bilemeyecektir.

İnanç ve yaşam arasındaki makas açısının genişliği, şüphesiz dindarlığın en önemli problemlerinden. İnandığı gibi değil, yaşadığı gibi inanmanın yolları cazip fakat yolun sonunu -da- düşünmekte fayda var. "Her şey aslına döner" der Karakoç. Her şey aslına döner de aslen kurulmaya gayret edilmemiş bir bağdan, ya da "-mış gibi" yapmaktan geriye ne kalır? Sezai Karakoç inandığı gibi yaşamaktan ve yazmaktan hiç vazgeçmedi. C. Süreya'nın, kendisinden bahsettiği satırlarını "şemsiyesi yok." diye bitirdiğini hatırlayalım. Evet, Karakoç'un onu koruyacak da, örtecek de, tektipleştirecek de bir şemsiyesi yoktur. Bu "inancının çılgını" adam, fikri ve hareketi ile bir *çağrıdan* ibarettir, tıpkı bir müezzin gibi. Zira XX. yüzyılda İslam'ı savunmak, gecenin en karanlık

noktasında sabahın geldiğini duyurmaktan farksızdır. Aynı karanlığa aynı inançla yapılan çağrı. Geriye bıraktığı tüm eserler, karanlıktakilere çağrı, gün öncesi karanlığa ise vaktin dolduğunu izah eden bir ölüm telkini, bir "fecir yemini"dir. *Fecrin Devleti*ni çağırışının, bütün şiir kitaplarını *Gün Doğmadan* ismi ile takdim edişinin başka bir sebebi olabilir mi?

Sezai Karakoç, "fecre yemin"e imanını, fecre yemin ederek gösterdi ve bu çalışma yemininde bir kefaret şüphesine yer olmadığını savunuyor. *Sütûn* satırlarına "Yalnız yazmazlar. Yazdıklarını yazmadan önce yaşarlar, yazdıktan sonra yine yaşarlar." notunu düşmüştü. O da yaşadı, yazdı ve yaşadı. Geriye, en büyük eseri olarak, yazılarının cisimleşmiş hali olan şahsiyetini bıraktı. Zalime hasmane fakat severcesine yaşadı. Meydan okumadan fakat yenilmezcesine. Vakur ve sade.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ağaoğulları. Mehmet Ali. vd. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Aksakal, Hasan. *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Altun, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.

Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Armağan, Mustafa. *Gelenek ve Modernlik Arasında*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Arrighi, Giovanni. *Uzun Yirminci Yüzyıl*. Çev. Recep Boztemur. İstanbul: İmge Kitabevi, 2016.

Arslan, Abdurrahman. *Yeni Bir Anlam Arayışı Yorumlanmış Bir Dünyada Müslümanca Düşünmenin İmkânı*. İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2013.

Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.

Atılgan, Gökhan. Aytekin, E. Atilla. *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

Bağdatlı, Özlem. *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Baş, Münire Kevser. *Diriliş Taşları Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2008.

Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.

Benjamin, Walter. *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökenleri*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Braudel, Fernand. *Tarih Üzerine Yazılar*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Braudel, Fernand. *Uygarlıkların Grameri*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Brotton, Jerry. *The Renaissance a very Short Introduction.* New York: Oxford University Press, 2006.

Bulaç, Ali. *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler.* İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Bulaç, Ali. *Tarih, Toplum ve Gelenek.* İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Can, Aynur, Mahmut Doğan (haz.). *Bir Şehir Kurmak Turgut Cansever'le Konuşmalar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Cündioğlu, Dücane. *Daire'ye Dair.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.

Cündioğlu, Dücane. *Keşf-i Kadîm İmam Gazâlî'ye Dâir*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan.* İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Çiğdem, Ahmet. *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Davutoğlu, Ahmet. *Medeniyetlerin Ben-idraki Medeniyet Teorisine Mukaddime.* İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Dellaloğlu, Besim F. *Ahmet Hamdi Tanpınar Modernleşmenin Zihniyet Dünyası Bir Tanpınar Fetişizmi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Dellaloğlu, Besim F. *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Dellaloğlu, Besim F. *Romantik Muamma.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Dellaloğlu, Besim F. *Sosyolojik Nazar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

Dellaloğlu, Besim. *Zamanın İçinden Zamanın Dışından Gelenek ve Modernlik Arasında*. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat.* Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2013.

Diclehan, Şakir. *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*. İstanbul: Lim Yayınları, 2015.

Eagleton, Terry. *İdeoloji*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. Çev. Selin Dingillioğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.

Ebû Nasr el-Farabî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. Çev. Mehmet. S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci Cilt I*. Çev. Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Emil, Birol. *Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

Emre, Akif. *Portreler Kitaplar ve Dergiler*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

Enser, Ramazan. "Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Geleneğin Tezahür Odakları Olarak İnsan, Zaman ve Mekân." Doktora Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2018.

Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul, 2007.

Gencer, Bedri. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları.* Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2018.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Görgün, Tahsin. *İslam-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik.* Hisar Kültür Gönüllüleri, 2003.

Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Gür, Aysun. "Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümler." Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2007.

Haksal, Ali Haydar. *Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Henry, John. *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Sciences*. New York: Palgrave, 2002.

Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*. Çev. Hayrettin Özler. Ankara: Adres Yayınları, 2012.

Hobsbawm, Eric. *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*. Çev. Yavuz Alogan İstanbul: Everest Yayınları, 2020.

İbn-i Haldûn, *Mukaddime*. Çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviri ve şerh Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Kant, Immanuel. *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*. Çev. Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray. Ankara: Anakara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.

Kamrava, Mehran. *The Modern Middle East*. London: University of California Press, 2005.

Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam* 2. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1 Hilafet ve Meşrutiyet.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Kara, İsmail. *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye.* İstanbul: Kitabevi, 1998.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler 1*. İstanbul: Dergâh, Yayınları, 2011.

Karakoç, Sezai. *Armağan*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Batı Şiirinden Çeviriler*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014.

Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham III Yazgı Seçişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham IV Kuruluş*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Çağdaş Batı Düşüncesinden.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği İki Konferans*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu II Medeniyetimizin Dirilişi Dört Konferans*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu III Kutlu Millet Gerçeği Dört Meydan Konuşması*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Diriliş Neslinin Âmentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014.

Karakoç, Sezai. *Düşünceler I Kavramlar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Düşünceler II Kurumlar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları I Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012.

Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları II Dişimizin Zarı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları III Eğik Ehramlar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Farklar Günlük Yazılar I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014.

Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II Diriliş Şoku.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III Doğum Işığı.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Gündoğmadan Şiirler.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Gündönümü.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Gün Saati Günlük Yazılar IV*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *İslâm*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *İslamın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *İslamın Şiir Anıtlarından Çeviriler*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Kıyamet Aşısı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Makamda*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Mehmed Âkif*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Mevlâna.* İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Meydan Ortaya Çıktığında Hikâyeler I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai, *Piyesler I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai, *Portreler Hikâyeler II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Samanyolunda Ziyafet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Sûr Günlük Yazılar III*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014.

Karakoç, Sezai. *Sütun Günlük Yazılar II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Tarihin Yol Ağzında İki Röportaj*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Unutuş ve Hatırlayış*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Varolma Savaşı I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai. *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I Başyazılar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai. *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II Başyazılar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Yitik Cennet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai. *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.

Karakuş, Gülbeyaz. "Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Yeni Üslup Arayışları Mizan Gazetesi Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.

Karataş, Turan. *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013.

Karpat, Kemal. *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Kerimoğlu, Yusuf. (Hüsnü Aktaş). *Kelimeler Kavramlar*. İstanbul: İnkılâb Basım Yayım, 2015).

Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlak ve Nizam Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Kınalizâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Âlâî*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Kısakürek, Necip Fazıl. *İdeolocya Örgüsü.* İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.

Koçak, Mesut. "Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un Eserlerinde Coğrafya, Tarih, Medeniyet Düşüncesi." Doktora Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2016.

Koselleck, Reinhart. *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*. Çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Kroeber, Alfred and Kluckhohn, Clyde *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions.* Cambridge: The Harward University Printing Office, 1952.

Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken.* İstanbul: İz Yayınları, 2012.

Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi*. Bursa: Dora Yayınları, 2016.

Küçükalp, Kasım, Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Söylemi*. Çev. Ünsal Oskay. Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.

Macıntyre, Alasdaır. *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Maverdi. *El-Ahkamü's-Sultaniye İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*. Çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.

Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Mollaer, Fırat. *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Oğuzoğlu, Yusuf. *Osmanlı Devlet Anlayışı*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Öğün, Süleyman Seyfi. *Günlük Hayatın Kültürel Yansımaları*. Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2006.

Öğün, Süleyman Seyfi. *Politika ve Kültür*. Bursa: Dora Yayınları, 2010.

Öğün, Süleyman Seyfi. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Özdalga, Elisabeth. *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2009.

Özdenören, Rasim. *Kafa Karıştıran Kelimeler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Özel, İsmet. *Cuma Mektupları I*. İstanbul: Çıdam Yayınları, 1989.

Özel, İsmet. *Cuma Mektupları III.* İstanbul: Çıdam Yayınları, 1990.

Özel, İsmet. *İrtica Elden Gidiyor*. İstanbul: TİYO, 2019.

Özel, İsmet. *Türküm Doğruyum İntikamım Ülkemdir*. İstanbul: TİYO, 2020.

Özel, İsmet. *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: TİYO, 2013.

Pierson, Christopher. *Modern Devlet*. Çev. Neşet Kutlu, Burcu Erdoğan. İstanbul: Chiciyazıları Yayınevi, 2014.

Rayyis, Ziyauddin. *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*. Çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.

Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. Çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Sarıbay, Ali Yaşar. *Politikbilim*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

Scruton, Roger. *A Dictionary of Political Thought.* London: Macmillan Press, 1986.

Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Strayer, Joseph R. *Modern Devletin Kökenleri*. Çev. Eraslan Candan. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Sunar, Lütfi, Özgür Kavak (ed.) *İslam Siyaset Düşüncesi.* Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.

Süreya, Cemal. *99 Yüz İzdüşümler-Söz Senaryosu.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Şahin, Serdar. "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Postkolonyal Teori Çerçevesinde İncelenmesi: Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un Dergi Yazıları Örneği." Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, 2021.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1988.

Tapper, Richard. *Çağdaş Türkiye'de İslam Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*. Çev. Özden Arıkan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993.

Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi Modernite'den Günümüze Kadar II*. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012.

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası.* Çev. Selma Aygül Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Thiele, Leslie Paul. *Thinking Politics Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. New York: Seven Bridged Press, 2002.

Topçu, Nurettin. *Ahlâk.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Topçu, Nurettin. *Ahlak Nizamı.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan.* İstanbul: Hareket Yayınları, 1974.

Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.

Topçu, Nurettin. *Var Olmak.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Toulmin, Stephen. *Kozmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi*. Çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Turner, Bryan. *Eşitlik.* Çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Tüfekçi, Mustafa Muharrem. *Şiirin Fiilleri Hakkında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Türk, H. Bahadır. *Çoban ve Kral.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom,* C. 1., London: John Murray, 1871.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Wael B. Hallaq. *İmkânsız Devlet Modern Çağda Bir İslam Devleti niçin Mümkün Değildir?*. Çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2019.

Westfall, Richard S. *Modern Bilimin Oluşumu.* Çev. İsmail Hakkı Duru. Ankara: TÜBİTAK, 1998.

Williams, Raymond. *Kültür*. Çev. Suavi Aydın. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.

Yavuz, Deniz. "Sezai Karakoç'un Varoluşçu Düşüncesinde İnsan Sorunu." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014.

Zilsel, Edgar. *The Social Origins of Modern Sciences*, Boston: Springer Science and Business Media, 2003.

Dergiler

Büyük Doğu (1943-1978)

Diriliş (1960-1992)

Hareket (1939-1982)

Hilal (1958-1993)

İktibas (1981-2016)

İslam (1956-1976)

Mavera (1976-1990)

Ribat (1982-2016)

Makaleler

Aktay, Yasin. "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı." İçinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 68-95. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Avcı, Yıldız Yenen. "La Fontaıne'in Fabllarında Alegorik Ögeler Ve Bunların Temsil Ettiği Değerler." *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7, no. 2 (Haziran 2012): 39-53.

Aydın, Mehmet. "Ahlak." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.

Barın, Hilal. "Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek'te Medeniyet Anlayışı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme." *Muhafazakâr Düşünce* 12, no. 45-46 (2015): 145-176.

Birgül, M. Fatih. "Modern Olmayan Bir İslamcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü." İçinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, 257-288. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Bulaç, Ali. "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli." İçinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, 48-67. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Çakır, Ruşen. "Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın." İçinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, 755-776. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Çalışkan, Âdem. "İbrahim Şinasi Efendi'nin Mustafa Reşid Paşa Üzerine Bir 'Kaside'si ve Tahlili." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, no. 19 (Güz, 2011): 32-59.

Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti." İçinde *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 54-71. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Doğan, D. Mehmet. "Nurettin Topçu." *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 438-450. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Duran, Burhanettin. "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri." *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, 129-156. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Gencer, Bedri. "Çağdaş Türkiye'de İslam Düşüncesi." İçinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi,* ed. Bayram Ali Çetinkaya, 13-45, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Gencer, Bedri. "Düşünceden İlme, Fıkıhtan Hikmete." İçinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 139-170. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Gencer, Bedri. "Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü." *Muhafazakâr Düşünce* 6, no. 21-22 (Eylül, 2020): 9-40.

Gencer, Bedri. "İnsanın Cennetten İkinci Düşüşü." *Çilingir Düşünce ve Kültür Dergisi* 1, no. 2, (Kasım, 2015): 8-14.

Gencer, Bedri. "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş." *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1, no.1 (Ocak, 2014):21-57.

Gencer, Bedri. "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet." İçinde *Adalet Kitabı*. Ed. Halil İnalcık, Bülent Arı, Selim Aslantaş, 229-253. Ankara: Kadim Yayınları, 2012.

Gencer, Bedri. "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru." İçinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, 69-98. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Gencer, Bedri. “Ulemâdan Üdebâya Necip Fazıl.” İçinde *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi 10. Cilt*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 417-425. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Görgün, Tahsin. "Medeniyet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* C. 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.

İpek, Selahattin. “Bir Şairin Varoluş Serüveni: Taha’nın Kitabı.” *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no 73 (Ocak, 2003):100-111.

Kara, İsmail. “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Müslümanlaşalım Hem de Batılı Kalalım.” İçinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 234-264. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Kara, İsmail. “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri.” İçinde *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 34-47. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Kara, İsmail. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not.” İçinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Karataş, Turan. “Tanıdıkça Büyüyen ve Güzelleşen….” *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no. 73 (Ocak, 2003): 29-36.

Korkut, Şenol. “Felâsife’nin Siyaset Nazariyesi.” İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi,* ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, 129-202. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.

Köse, Hızır Murat. “İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri –Bir Giriş Denemesi-.” İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, 27-50. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.

Köse, Hızır Murat. "Siyaset." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 37.

Kutluer, İlhan. “Diriliş Nesli’nin İlmihali.” *İlim ve Sanat,* no. 7 (1986).

Kutluer, İlhan. “Medeniyet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* C. 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.

Leaman, Oliver. “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ne kadar makul bir politik slogandır?.” İçinde *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik*, ed. İsmail Serin, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim Uludağ Üniversitesi Bursa Türkiye, 2010.

Nur, İsmail Hakkı. “Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları).” *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURKSOSBİLDER*) 2, no. 1, (2017): 29-47.

Okumuş, Ahmet. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?.” İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi,* ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, 361-383. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.

Sarıbay, Ali Yaşar. “Yeni Bir Disiplin Fetişizmine Doğru Mu?.” Söyleşi: Yusuf Şahin, İçinde *Tarihsel Sosyoloji*, ed. Elisabeth Özdalga, 125-141. Ankara: Doğu Batı yayınları, 2009.

Somel, Selçuk Akşin. “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839- 1913).” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 88-116. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Sönmez, Murat. “Şahdamar,” *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no 73 (Ocak, 2003): 69-78.

Şengül, Serdar. “İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu.” İçinde *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, 525-543. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Şulul, Kasım. “Hicri Takvimin Ortaya Çıkışı.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 10, no. 4 (Aralık 2002): 145-166.

Tuğal, Cihan. “İslamcılığın Dini Çoğulluk Alanındaki Krizi: Alevîlik Açmazı Hakkında Bazı Açılımlar.” İçinde *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, 493-502. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Tüfekçi, Mustafa Muharrem. “Geometri Sağnağı Altında Sesler.” *Hece Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş* 7, no. 73 (Ocak, 2003); 93-99.

Türker, Ömer. “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme.” İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, 51-94. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.

Yavuz, Hakan. “Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk.” İçinde *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık,* ed. Yasin Aktay, 264-294. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Yılmaz, Feridun. “Sezai Karakoç’un Kaderi Düşünmesi: “Masal” Şiiri ve “Yeşil Sarıklı Ulu Hocalar”.” *Ümran Dergisi*, no. 291 (Kasım, 2018): 48-53.

Yılmaz, Feridun. “Teknik Dünyanın Yazgısını Düşünmek: İsmet Özel’in, John Maynard Keynes ve Thorstein B. Veblen’e Kapitalizm Sorusu.” *Ümran Dergisi*, no. 290 (Ekim 2018):35-40.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	İBRAHİM DURMAZ		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama-Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2002	2006	ANKARA MEHMET EMİN RESULZADE A.L.
Lisans	2006	2011	ODTÜ İİBF SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
Yüksek Lisans	2011	2014	Bursa Uludağ Üniversitesi, S.B.E., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi A.B.D.
Doktora	2014	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi, S.B.E., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi A.B.D.
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama-Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
	2013	-	Bursa Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Yayınlar:	- Durmaz, İbrahim. "Mizancı Murad Bey ve Siyasi Fikirleri." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 74*, No. 4 (2019): 1233-1261.		
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**	11.02.2021 İbrahim DURMAZ		