

**T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN
POSTKOLONYAL TEORİ ÇERÇEVESİNDE İNCELENMESİ:
NURETTİN TOPÇU VE
SEZAI KARAKOÇ’UN DERGİ YAZILARI ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

SERDAR ŞAHİN

Nisan,2021

**T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN
POSTKOLONYAL TEORİ ÇERÇEVESİNDE İNCELENMESİ:
NURETTİN TOPÇU VE
SEZÂİ KARAKOÇ’UN DERGİ YAZILARI ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

SERDAR ŞAHİN

DANIŞMAN

Prof. Dr. ALİM YILMAZ

Nisan,2021

TEZ ONAY SAYFASI

Serdar ŞAHİN tarafından hazırlanan “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Postkolonyal Teori Çerçevesinde İncelenmesi: Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un Dergi Yazıları Örneği” başlıklı bu doktora tezi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Alim YILMAZ

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Ömer ÇAHA

.....

Kurumu: Mardin Artuklu Üniversitesi

Prof. Dr. Tarkan OKTAY

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Lütfi SUNAR

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr.Öğr. Üyesi Muhammet Erdal OKUTAN

.....

Kurumu: Marmara Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 26/03/ 2021

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Serdar ŞAHİN

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

Prof. Dr. Alim YILMAZ

TEŞEKKÜR

Her tezin bir öyküsü vardır. Bu tezin öyküsünün 2003 baharında Bursa’da üniversite öğrencisi iken Nurettin Topçu’nun Yarınki Türkiye ve Sezai Karakoç’un Gün Doğmadan kitaplarını okumamla başladığını söyleyebilirim. Yüksek lisansı bitirdiğim dönemde, başlangıç aşamasında kısa bir süre içerisinde yer aldığım İlmi Etüdler Derneği’nin İslamcı Dergiler Projesi (İDP), doktora aşamasında Hareket ve Diriliş dergileri üzerine çalışma fikrinin zihnimde doğmasına sebep oldu. Doktora sürecinin “öğreten zorluklarla” dolu bir yol olduğunu benzer süreçlerden geçen herkes bilir. Yüksek lisans gibi doktora tezimi de Fatih Sosyal Güvenlik Merkezi Genel Sağlık Sigortası servisinde çalıştığım süre içerisinde yazdım. 2019 Mart-2021 Mart arasındaki tez yazım sürecinin ilk yılı ile ikinci yılı adeta farklı dünyalarda yaşadık. Tez yazım sürecinde herkes gibi bende birçok zorlukla karşı karşıya kaldım. Bu süreçte yaşadığım zorlukların kolaylıklara çevrilmesine vesile olan herkese teşekkür ediyorum. Tez danışmanım, kıymetli hocam Prof. Dr. Alim YILMAZ sürecin her aşamasında yanımda oldu. Kendisine müteşekkirim. Beni postkolonyal teori üzerine çalışmaya yönlendiren Doç. Dr. Lütfi SUNAR hocama teşekkür ediyorum. Tez jürimde yer alan ve yaptıkları yapıcı eleştirilerle çalışmama katkı sunan Prof. Dr. Ömer ÇAHA, Prof. Dr. Tarkan OKTAY ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Erdal OKUTAN’a da teşekkür borçluyum.

Dostlarım, Dr. Ü. Serdar SERDAROĞLU, Mustafa Murat CERİT ve Abdalbaki KESKİN’e, kuzenim Yusuf BULUT’a yardımları ve destek oluşları için minnettarım. Kıymetli annemin, babamın ve kız kardeşimin, sevgili eşim ve güzel kızımın haklarını hiçbir güzel söz ya da fiille ödeyemem.

Eksik ve kusurları bana ait olan bu mütevazı çalışmayı, “koşu bittikten sonra da koşan atlara” adıyorum.

ÖZET

TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN POSTKOLONYAL TEORİ ÇERÇEVESİNDE İNCELENMESİ: NURETTİN TOPÇU VE SEZAI KARAKOÇ’UN DERGİ YAZILARI ÖRNEĞİ

Şahin, Serdar

Doktora Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, Siyaset Bilimi ve Kamu
Yönetimi Programı

Danışman: Prof. Dr. Alim YILMAZ

Nisan, 2021, 238 sayfa

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi yüz elli yılı ulaşan tarihi, ele aldığı meseleler ve temsilcileriyle hem akademik hem de entelektüel çalışmalarda incelenmeye devam etmektedir. Bununla birlikte söz konusu düşüncenin önemli mecralarından biri olarak kabul edilebilecek dergiler ve özel olarak Hareket Dergisi ile Diriliş Dergisi’ne ilişkin yeterli sayı ve nitelikte çalışma yapılmamıştır. Hareket ve Diriliş Dergileri yüz yılı aşkın bir süre içerisinde yayımlanan İslamcı olarak isimlendirilebilecek dergiler içerisinde entelektüel seviye ve fikri kapasitesi ile öne çıkan sınırlı sayıdaki örnek arasından seçilen iki örnektir. On yıllar boyunca devam eden yayın hayatları ve ekol oluşturabilmiş olmaları ile de öne çıkmaktadırlar. Bu çalışmada iki derginin başyazarlarının ortaya koydukları düşünceler İslamcılık düşüncesinin genel seyri ve postkolonyal teori bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Postkolonyal teori sadece sömürge sonrası toplumları değil Türkiye gibi modernleşme toplumlarını incelemek için de açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çalışmada postkolonyal teorinin temelleri ve eleştirisi, Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin tarihsel gelişimi, mecraları ve ana temaları ilişkisellikleri ortaya konulmak suretiyle ele alınmıştır. Nurettin Topçu’nun Hareket Dergisi ve Sezai Karakoç’un Diriliş Dergisi’ndeki yazılarının karşılaştırmalı olarak ele alınmasıyla İslamcılık düşüncesinin yeni bir bağlam ve teorik çerçeve içerisinde incelenmesine çalışılmıştır. Türk modernleşmesinin erken Cumhuriyet dönemi sonrasında bir eleştirisini yapmaya çalışan ve muhalif bir söyleme sahip olan bu isimlerin, sadece Batılılaşmaya ve Avrupamerkezci anlatılara yönelik değil cari din tasavvurları ve İslamcı söyleme yönelik eleştiri ile de farklı bir söylem ve üslup ortaya koydukları sonucuna ulaşılmıştır.

Bununla birlikte birbirinden oldukça farklı siyasal tasavvurlara sahip olan Topçu ve Karakoç'un yer yer oksidentalizme varan ve dergilerin yayımlandığı dönemin ruhu ile sosyo-politik ortamdan da etkilenen yerlici bir İslamcılık anlayışı ortaya koydukları ve ihyacı aydınlar olarak nitelenebilecek yeni bir entelektüel tipinin temsilcileri oldukları neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık Düşüncesi, Postkolonyal Teori, yerlililik, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç, Hareket Dergisi, Diriliş Dergisi, İslamcı Dergiler Projesi (İDP)

ABSTRACT

THE RECONSTRUCTION OF ISLAMIST THOUGHT IN TURKEY IN THE FRAMEWORK OF POSTCOLONIAL THEORY: SAMPLES OF JOURNAL ARTICLES BY NURETTİN TOPÇU AND SEZAI KARAKOÇ

Şahin, Serdar

PhD Thesis, Political Science and Public Administration Department, Political
Science and Public Administration Program

Supervisor: Prof. Dr. Alim YILMAZ

April, 2021, 238 pages

In Turkey, researches into Islamist thought date back over 150 years and are ongoing in both scholarly and intellectual circles. However, there haven't been enough high-quality studies on journals that are considered to be one of the most significant sources of Islamist thought, especially the *Hareket* and *Diriliş* publications. These two journals were chosen from a small number of examples that stand out for their intellectual level and capacity for thinking among the Islamist articles published in the previous century. *Hareket and Diriliş* Journals stand out for their long history of publication and ability to create a school of thought. The focus of this thesis is to look at the editors' ideas in the light of postcolonial theory and the advancement of Islamist thought. Postcolonial theory offers an interpretive context for looking at not only post-colonial cultures, but also modernizing societies like Turkey. Fundamentals and criticism of postcolonial theory are explored in this review, as well as the historical growth, media, themes, and relatedness of the concept of Islamism in Turkey. Nurettin Topçu's articles in *Hareket* Journal and Sezai Karakoç's articles in *Diriliş* Journal were compared in order to explore Islamic thought in a new sense and theoretical framework. Its aim is to examine Islamist thought within a new theoretical and contextual framework, based on a comparison of Nurettin Topçu's and Sezai Karakoç's articles in the *Hareket* and *Diriliş* journals, respectively. The writers who attempted to criticize Turkish Modernism after the early republican era by using an alternative discourse towards not only Westernization and Eurocentrism, but also the current religious paradigm and Islamic discourse, exhibited a distinct discourse and phraseology, it was discovered.

Topçu and Karakoç, on the other hand, despite having somewhat different political visions, proposed a definition of "nativist Islamism" that entered occidentalism in some places and was affected by the socio-political conditions of the time, while defining a new intellectual form known as revivalist intellectuals.

Keywords: Islamist Thought, Postcolonial Theory, Nativism, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç, Hareket, Diriliş, Islamist Journals Project.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1
1.POSTKOLONYAL TEORİ:YORUM VE ELEŞTİRİ	9
1.1.Postkolonyal Teorinin Kavramsal ve Tarihsel Temelleri	9
1.1.1. Kolonyalizm.....	9
1.1.2. Dekolonizasyon ve Neo Kolonyalizm	10
1.2.Postkolonyal Çalışmaların Sınıflandırılması	13
1.2.1. Anti-Kolonyalist Çalışmalar	14
1.2.2. Oryantalizm Çalışmaları	18
1.2.3.Maduniyet Çalışmaları.....	20
1.3. Postkolonyal Teorinin Eleştirisi ve Dekolonyal Düşünce	21
2. TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL	
TEMELLERİ VE ANA TEMALARI.....	26
2.1. İslam Dünyası Kolonyalizm ve Postkolonyalizm.....	26
2.2. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Doğuş Şartları ve Muhtevası	30
2.3. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Gelişimi	36
2.3.1. Osmanlı İslamcılığının Temel Meseleleri	36
2.3.2.Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesinin Panoraması	40
2.3.3. İslamcılık Düşüncesinde Tercüme Hareketi	43
2.3.4. Soğuk Savaş Döneminde İslamcı Konumlanış: Madun ve Muhalif.....	46
2.3.5.Post İslamcılık.....	53
2.4.Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Ana Temaları.....	54
2.4.1. Savunmacı ve Aktivist Karakter	56
2.4.2.Birbirinden Farklı Öze Dönüş Tasavvurları.....	58

2.4.3. Geleneğin Yeniden Üretimi ile Modernleşmenin Gerekleri Arasındaki Gerilim	59
2.4.4. Ulus Devlet Yapısı ile İttihad-ı İslam İdeali Arasındaki Gerilim	61
2.4.5. Oksidentalist Söylem	63
2.5. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Dönemlendirilmesi	64
3. TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN FARKLILAŞAN	
MECRALARI OLARAK DERGİLER	68
3.1. İslamcı Dergilerin Sınıflandırılması	68
3.2. Hareket ve Diriliş Dergilerinin Yayın Hayatlarının Değerlendirilmesi.....	72
3.2.1. Hareket Dergisinin Yayın Hayatının Değerlendirilmesi.....	72
3.2.2. Diriliş Dergisinin Yayın Hayatının Değerlendirilmesi	77
4. NURETTİN TOPÇU VE SEZAI KARAKOÇ’UN DÜŞÜNCE	
DÜNYALARI VE "İSLAMCILIK" YORUMLARI	82
4.1. Nurettin Topçu’nun Hayat Hikayesi ve Düşünce Dünyasının Teşekkülü ...	82
4.1.1. Hareket Felsefesi ve İsyan Ahlakı.....	87
4.1.2. Anadoluculuk ve Anadolu Sosyalizmi.....	90
4.2. Nurettin Topçu’nun Din Tasavvuru.....	97
4.3. Nurettin Topçu İslamcı mı ?	99
4.4. Topçu’nun İslamcılık Eleştirisi.....	103
4.5. Sezai Karakoç’un Hayat Hikayesi ve Düşünce Dünyasının Teşekkülü	108
4.6. Sezai Karakoç’un Medeniyet Tezi.....	115
4.7. Tecdid ve İhyanın Yeni Dili Olarak Diriliş	120
5. NURETTİN TOPÇU VE SEZAI KARAKOÇ’UN SİYASAL	
DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	123
5.1. Topçu ve Karakoç’un "Batı" ve Batılılaşmaya Bakışları	123
5.1.1. Topçu ve Karakoç’un "Batı" Tasavvurları.....	123
5.1.2. İki Yazarın Pozitivizm Karşıtlığı	130
5.2. Topçu ve Karakoç’da Batılılaşma Eleştirisi	131
5.3. Topçu ve Karakoç’un Düşünce Dünyalarında Millet ve Milliyetçilik	136
5.3.1. Topçu Milliyetçiliğinin Esasları.....	137
5.3.2. Karakoç’un Milliyetçilik Eleştirisi.....	141
5.4. Topçu ve Karakoç’un Farklılaşan Devlet Anlayışları	142

5.4.1. Topçu'nun Devlet Tasavvurunda Hegel Etkisi	143
5.4.2. Topçu'nun Devlet Tasavurunun Beş Niteliği	146
5.4.3. Sezai Karakoç'un Devlet Anlayışı	151
5.5. Topçu ve Karakoç'un Düşünsel Pozisyonlarının Karşılaştırılması	153
SONUÇ	160
KAYNAKÇA	175
EKLER.....	186
ÖZGEÇMİŞ.....	225

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Hareket Dergisi Hakkında Hazırlanan Tezler Listesi	7
Tablo 2: İslamcı Dergilerin Sınıflandırılması	70
Tablo 3: Hareket Dergisi Künyesi.....	73
Tablo 4: Hareket Dergisi Yayın Dönemleri	74
Tablo 5: Diriliş Dergisi Künyesi	77
Tablo 6: Diriliş Dergisi Yayın Dönemleri.....	78
Tablo 7: Topçu ve Karakoç'un Düşünsel Pozisyonları Karşılaştırma Tablosu	158

GİRİŞ

Çalışmanın Amacı ve Konusu

Latince’de yazmak anlamına gelen “textus” kelimesi aynı zamanda örme, örgü anlamlarına da gelmektedir. Yazmak, bir yönüyle dokuma, başka bir yönüyle de farklı seviye ve katmanları incelemeyi gerektiren bir kazı işidir. Bu anlamda çalışmamızı bir dokuma işi ya da bir kazı çalışması olarak tanımlayabiliriz. Bu tezin amacı, Türkiye’de İslamcılık düşüncesini, söz konusu düşüncenin iki önemli ismi Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un Hareket ve Diriliş dergilerindeki yazıları örnekleminde, karşılaştırmalı yöntemle ve postkolonyal teori çerçevesinde incelemeye çalışmaktır. Bu bağlamda çalışmamızın ana araştırma sorusunu; Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un Hareket ve Diriliş dergilerindeki yazılarında kullandıkları dil, ortaya koydukları söylem ve kavram örgüleri göz önüne alındığında bu isimlerin Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içerisindeki konumları ve siyasal düşünceleri nasıl anlamlandırılabilir? şeklinde özetleyebiliriz. Çalışmamızın her bölümünde diğer bölümlerle ve metnin bütünüyle ilişkili bazı sorulara cevap aranacaktır. Her bölüm belli bir kavram örgüsü, soru ve tartışmaları ihtiva edecek şekilde tasarlanmıştır. Böylelikle tek başına da anlamlı parçaların bir araya gelmesiyle oluşacak, iç tutarlılığa sahip bir resme ulaşmaya çalışarak ele alınan meseleleri açan, açıklayan ve yorumlayan bir yaklaşım tarzı benimsenmiştir. Her bölümün sonunda yer alan “Değerlendirme” başlıkları hem ele alınan meselelere ilişkin yorum ve eleştirilerimizin birarada ifade edilmesi hem de bölümler arası geçişlerde metnin sürekliliğini mümkün kılması yönüyle önemlidir.

Çalışmamızın giriş bölümünde tezimizin konusu, cevap aradığı sorular, yöntemi, sınırlılıkları ve konumuzla ilişkili akademik literatür ortaya konulduktan sonra birinci bölümde postkolonyal teorinin kavramsal temelleri, söz konusu teoriye katkı yapan önemli teorisyenlerin çalışmalarının bir eleştirisi yapılmıştır. Bu bölümde odaklanılan soru; Postkolonyal teorinin temelini oluşturan kavramlar ve teorik çalışmalar eleştirel bir bakış açısıyla nasıl yorumlanabilir? şeklinde özetlenebilir. İkinci bölümde ise Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin tarihsel temellerini, ana temalarını incelemeye çalıştık. İkinci bölümün cevap aradığı sorular; Türkiye’de İslamcılık düşüncesini

tarihsel temelleri ve ana temaları nasıl tespit edilebilir? Bu temeller ve temalar bağlamında Türkiye’de İslamcılık nasıl dönemlendirilebilir? şeklindedir. Üçüncü bölümde İslamcılığın farklılaşan mecraları olarak İslamcı dergileri sınıflandırmaya ve bu dergiler içerisinde Hareket ve Diriliş dergilerinin yerini tespit etmeye çalıştık. Bu bölümün cevap aradığı sorular; İslamcı dergiler nasıl sınıflandırılabilir ? Hareket ve Diriliş dergileri bu sınıflandırma içerisinde nerede durmaktadır? şeklindedir. Çalışmanın başlığında kullanılan “dergi yazıları” ibaresi ile kast edilen Topçu ve Karakoç’un isimleriyle özdeşleşen Hareket ve Diriliş dergilerinde yazdıklarıdır. Bu bağlamda dördüncü bölümde, önce Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un hayat hikayelerinin belli başlı durakları üzerinden düşüncelerinin teşekkülünü anlamlandırmaya daha sonra da dergi yazıları üzerinden İslamcılık yorumlarını karşılaştırmalı bir biçimde okumaya çalıştık. Bu bölümün cevap aradığı soru; Hareket ve Diriliş dergilerindeki yazıları, ele aldıkları temel meseleler ve etkilendikleri fikirler/fikir adamları çerçevesinde Topçu ve Karakoç’un İslamcılık yorumları nasıl karşılaştırılabilir? şeklindedir.

Beşinci bölümde Soğuk Savaş dönemi ve dekolonizasyon sürecinin arka fonunu oluşturduğu şartlar içerisinde Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un siyasal düşüncelerini postkolonyal teori çerçevesinde karşılaştırmaya çalıştık. Bu bölümün temel soruları; Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un siyasal düşüncelerinin postkolonyal teori çerçevesinde karşılaştırılmasının imkanı nedir? Böyle bir okumanın ortaya çıkaracağı muhtemel çıktılar nelerdir? şeklinde özetlenebilir.

Sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca incelenen konu, kavram ve metinler çerçevesinde elde edilen bulgular üzerinden İslamcılık düşüncesine ilişkin ulaşılan sonuçlar teorik bir çerçeve içerisinde yorumlanmıştır. Bu yorum imkanının ortaya çıkabilmesi için postkolonyal teoride sıklıkla başvuru alan yerlilik kavramıyla İslamcılık düşüncesi arasında bir ilişki kurmak suretiyle hem bu düşüncenin hem de Nurettin Topçu ile Sezai Karakoç’un düşüncelerinin incelenmesi için teorik bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın başlangıcında, “Bir düşünce akımı akademik bir çalışmada hangi şekillerde incelenebilir?” sorusu ile karşı karşıyayız. Kanaatimize göre; İslamcılık ya da farklı bir düşünce akımı, temsilcileri tarafından ortaya konulan düşünce ve

eylemler, dönemler, düşünceye temel teşkil eden kavramlar, kurumlar, konuşmalar/söylenenler ya da yazılar/yazılanlar (metinler) üzerinden incelenebilir. Çalışmamızda İslamcılık düşüncesini postkolonyal teori çerçevesinde iki önemli yazarın metinleri üzerinden tarihsel bağlamı da göz önünde bulundurarak incelemeye çalıştık.

İslamcılık düşüncesini incelemek için neden postkolonyal teori tercih edildi ? sorusunun cevabı bu düşüncenin 19. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının her köşesine tesir eden kolonyalizme bir tepki ve oryantalistlerin iddialarına bir cevap verme çabası olarak ortaya çıkmasında ve bu etkilerle gelişmesinde bulunabilir. Postkolonyal teori kolonyal mirasın felsefi temellerinin tenkidini yapan ve bu mirası yapıbozuma uğratmaya çalışan eleştirel bir teoridir. İslamcılık düşüncesi tarihsel bir seyir içerisinde postkolonyal teoriye benzer biçimde anti-kolonyalist, pozitivism karşıtı ve Avrupamerkezci anlatılara karşı bir tavır alışı olarak gelişmiştir. Başka bir deyişle postkolonyal eleştirinin kolonyalizme maruz kalan İslam dünyasında ortaya çıkan reaksiyoner tarafları güçlü bir söylem olarak İslamcılık düşüncesiyle yakın ilişkisi bizi bu yönde bir çalışma yapmaya yöneltmiştir. Postkolonyal teori çerçevesinde yapılacak bir inceleme Türkiye’de tek tip bir İslamcılık tasavvuru olmadığını, aksine birbirinden farklı İslamcılık anlayışlarının olduğunu fark edilmesine sebep olması yönüyle de önemlidir. Böyle bir teorik çerçevenin araştırmacılara farklı bakış açılarını, çeşitlilik arz eden yorumları ayırt etme ve karşılaştırma imkanı sunduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte postkolonyal teorinin kritiğini yaptığı Avrupamerkezcilikle epistemik manada ilişkili olduğu göz ardı edilmeden İslamcılık düşüncesine ilişkin ortaya konulan resmin tarihsel sürece, araştırmacının bakış açısına ve olguların yorumlanma biçimine göre değişebileceği gerçeği çalışma boyunca göz önünde bulundurulmuştur.

Çalışmanın Yöntemi ve Örnekleme

Yukarıda sıraladığımız sorulara literatür analizi ve karşılaştırmalı yöntem çerçevesinde cevap aramaya çalıştık. Bu noktada önemli olanın Topçu ve Karakoç’un sadece söyledikleri değil aynı zamanda söyleme biçimleri olduğunu belirtmeliyiz. Hareket ve Diriliş Dergileri başyazarları örneğinde daha önceki akademik çalışmalarda söylenmemiş şeyleri dile getirmeyi, söylenmiş olanları da yeni bir bakış açısıyla gözden geçirerek yeniden yorumlamayı hedeflemekteyiz.

Çalışmamızda başlangıç aşamasında kısa bir süre içerisinde yer aldığımız İlmi Etüdler Derneği'nin İslamcı Dergiler Projesi'nin (İDP) online Hareket ve Diriliş dergileri arşivinden faydalandık.¹ Örneklem olarak ise Nurettin Topçu'nun Hareket Dergisi'ndeki yazıları ile Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi'ndeki yazılarını belirledik. Çalışmamızın sonundaki dizin kısmında bu yazıların bir listesine yer verdik.

Bu çalışmada, Nurettin Topçu'nun Hareket Dergisi'nde 1939-1975 yılları arasında yazdıklarıyla, Sezai Karakoç'un 1960-1992 yılları arasında Diriliş Dergisi'ndeki yazıları ele alınmıştır. Bu iki derginin Türkiye'de söz konusu dönemde yaşanan siyasal ve ekonomik krizlerden doğrudan etkilendiğini bu sebeple yayınlarına uzun süre ara vermek zorunda kaldıklarını belirtmeliyiz.²

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde İslamcılık düşüncesi çerçevesinde yayın yapan ilk dergi olan Hareket Dergisi, 1939 yılında yayın hayatına başlamış, 1953 yılına kadar aralıklarla 47 sayı, Fikirde ve Sanatta Hareket adıyla 1966-1982 tarihleri arasında düzenli olarak 140 sayı, toplamda ise 187 sayı yayımlanmıştır. Sezai Karakoç'un kurucusu ve başyazarı olduğu Diriliş Dergisi ise 1960 yılında iki sayı yayımlandıktan sonra 1966-1992 yılları arasında belirli aralıklarla 396 sayı yayımlanmıştır.

Literatür Taraması

Akademik literatüre göz attığımızda, gerek Türkiye'de İslamcılık düşüncesi gerekse de postkolonyal teoriye ilişkin ayrı ayrı çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte ikisi arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmalara rastlanmadığını söyleyebiliriz. Zehra Yılmaz 2013 yılında yazdığı “*Küreselleşen İslam ve Türkiye’de İslamcı Kadınlar*” başlıklı doktora tezinde bu meseleye sınırlı olarak değinmektedir. Postkolonyalizm üzerine yapılan çalışmalar genellikle postkolonyal edebiyata yoğunlaşırken, İslamcılık üzerine yazılan tezler çoğunlukla siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarında hazırlanmıştır. İslamcı dergiler göz önüne alındığında Nazım Maviş'in, “*Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’larda İslamcı Dergiler*” başlıklı doktora tezi ilgilendiği dönem ve ele alınan dergiler sebebiyle göze çarpan bir çalışmadır.

¹İlmi Etüdler Derneği, “İslamcı Dergiler Projesi (İDP),” <http://katalog.idp.org.tr/dergiler>, [Erişim 10.12.2020]

² <http://katalog.idp.org.tr/dergiler> [Erişim 10.12.2020]

Hareket ve Diriliş Dergileri ile kurucu ve başyazarları Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un düşünceleri bugüne kadar yapılan onlarca akademik çalışmada çoğunlukla milliyetçilik ve/veya muhafazakarlık çerçevesi içerisinde ele alınmıştır. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'la ilgili çok sayıda yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Nurettin Topçu üzerine yapılan yüksek lisans çalışmaları arasında öne çıkan çalışma olarak Fırat Mollaer'in 2006 yılında Kocaeli Üniversitesi'nde hazırladığı "Muhafazakar İdeoloji Açısından Nurettin Topçu" başlıklı çalışmasına işaret edilebilir. Topçu üzerine hazırlanan doktora çalışmaları olarak ise Süleyman Seyfi Öğün'ün 1991'de yazdığı "Nurettin Topçu'nun Siyasal Düşüncesinde Popülizm-Milliyetçilik Etkileşimi" başlıklı teziyle A. Baran Dural'ın "Türk Muhafazakarlığı ve Nurettin Topçu" başlıklı tezini (2004) zikredebiliriz. Nurettin Topçu'nun fikirleri üzerine kaleme alınan yüksek lisans tezleri arasında özellikle yazarın devlet ve siyaset anlayışına odaklanan;

Mustafa Şahin'in; *"Türk Düşüncesinde Nurettin Topçu'nun Yeri ve Siyaset Sosyolojisi Açısından Devlet ve Demokrasi Anlayışı"* (1996)

Selcen Kök'ün; *"Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı"* (2001) başlıklı çalışmalarını kaydedebiliriz.

Sezai Karakoç hakkında hazırlanan ilk dönem doktora tezleri şair ve sanatçı kimliğine odaklanmaktadır. Turan Karataş'ın 1994 yılında Orhan Okay'ın danışmanlığında hazırladığı tez bu konuda yapılmış ilk akademik çalışmadır. Münire Kevser Baş; *"Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar"* başlıklı doktora çalışmasını 2005 yılında hazırlamıştır. Daha yakın dönemde Deniz Yavuz 2014 yılında *"Sezai Karakoç'un Varoluşçu Düşüncesinde İnsan Sorunu'nu"*, Mesut Koçak ise 2016 yılındaki çalışmasında karşılaştırmalı bir analizle Karakoç'un coğrafya, tarih ve medeniyet düşüncesini ele almıştır. Ramazan Enser 'in 2018 yılında hazırladığı çalışma; *"Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Geleneğin Tezahür Odakları Olarak İnsan Zaman ve Mekan"* başlığını taşımaktadır. Görüldüğü gibi bugüne kadar Sezai Karakoç'un siyasal görüşleri ve devlet tasavvuru üzerine hazırlanmış bir doktora çalışması bulunmamaktadır. Karakoç düşüncesi üzerine hazırlanan çok sayıda yüksek lisans tezi arasında Rıdvan Tan'ın; *"Siyaset ve Ütopya: Sezai Karakoç'un Diriliş Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme"*(2021), *"Merve Ekim'in; Sezai Karakoç'un Batı*

Uygarlığı Algısı”(2019), İrfan Karadeniz’in “*Sezai Karakoç’ta Toplum, Millet ve Devlet Kavramları*” (2017), Murat Ceylan’ın “*A. Sezai Karakoç’un eserlerinde Diriliş Anlayışı*”(2017) ve Harun Akdemir’in “*Sezai Karakoç’un Siyasal Fikri ve Diriliş Tezi*” (2019) başlıklı çalışmaları yazarın devlet ve siyasete ilişkin fikirlerini ele almaları sebebiyle dikkat çekmektedir. Ayrıca iki yazarın fikirlerini Nurettin Topçu ile karşılaştıran nadir akademik çalışmalardan biri olarak Cihan Akdemir’in “*Nurettin Topçu-Necip Fazıl- Sezai Karakoç’ta İdeal Gençlik Tasavvuru*” başlıklı yüksek lisans tezini zikredebiliriz. (2010). Necdet Subaşı’nın Hece Dergisi’nin 109. Sayısında yayımlanan “Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’ta Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Algısı ve Karşılaştırması” başlıklı makalesini zikretmeden geçmemek gerekir.Cem Kotan’ın “Kültür,Medeniyet ve Teknik Kavramları Etrafında Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı” başlıklı bildirisi iki yazarı birlikte ele alan az sayıdaki akademik çalışmadan birisidir.Ayrıca Bilgin Güngör’ün 2017 yılında hazırladığı “*Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış (1876-2014)*” başlıklı doktora tezinde Sezai Karakoç şiirinde postkolonyal öğeleri incelediğini belirtmeliyiz.

Bugüne kadar Hareket Dergisi merkezli olarak yazılmış bir doktora tezi ve Diriliş Dergisi’ni inceleyen herhangi bir yüksek lisans ya da doktora tezi bulunmamaktadır.İlgili literatürde Hareket Dergisi’ni ele alan altı adet yüksek lisans tezi bulunmakla birlikte bu tezler genel değerlendirmeler içeren, özel bir bağlama ve kavram örgüsüne sahip olmayan deskriptif çalışmalar olarak değerlendirilebilir.

Tablo 1: Hareket Dergisi Hakkında Hazırlanan Tezler Listesi

1-Kenan Alpay Hareket Dergisindeki Yazılarıyla Nurettin Topçu ve Anadolu Milliyetçilik , 1997, Sakarya Üniversitesi
2-Ensar Demirhan, Hareket Dergisi Tahlil Fihrist Seçme Metinler , 2000, Atatürk Üniversitesi
3-Sedat Vahapoğlu, Hareket Dergisinin Türk Fikir Hayatına Etkileri , 2006, Hacettepe Üniversitesi
4-Rumeysa Öztürk, Hareket Dergisi:1939-1982 , 2017, Gazi Üniversitesi
5-Bünyamin Kayalı, İslamcı Dergilerde Ekonomiye Bakış: Büyük Doğu ve Hareket Dergisi Örneği , 2019, Sakarya Üniversitesi
6-Ömer Faruk Atıcı, Hareket Dergisinde İlk Döneminde (1939-1943), Nurettin Topçu'da Tarih Felsefesi , 2019, Uludağ Üniversitesi

Bu iki dergiyle aynı dönemde yada farklı dönemlerde yayımlanan İslamcı dergilerle ilgili doktora seviyesinde akademik çalışmalar yapılmasına rağmen Hareket ve Diriliş Dergileri üzerine çalışılmamış olması dikkat çekicidir. Ayrıca, Diriliş Dergisi ve Sezai Karakoç üzerine genel literatürde yazılanlarda daha çok edebi yön ve meseleler üzerinde yoğunlaşmış, politikaya ve devlete yönelik düşünceler göz ardı edilmiştir. Çalışmamız böyle bir boşluğu da doldurmayı amaçlamaktadır.

Kanaatimize göre bugüne kadar akademik çalışmalarda “tez konusu olmamış”, kapsamlı bir biçimde ele alınmamış bu iki dergi başyazarının önemi, entelektüel kapasite, fikri derinlik, süreklilik, etkilediği kitlenin niteliği ve ilmi ciddiyet gibi çeşitli temellere dayanmaktadır. Nurettin Topçu’nun isyan ahlakı ve Anadolu sosyalizmi, Sezai Karakoç’un diriliş fikri ve medeniyet tezi çerçevesinde yayın yapan bu dergiler birer okul işlevi görmüş çok sayıda yazarın yetiştiği mecralar olarak temayüz etmişlerdir. Zaten meseleye ilişkin genel literatür incelendiğinde bu iki dergi ve başyazarları üzerine yazılanların önemli bir kısmının öğrencileri ve/veya takipçileri tarafından kaleme alındığı görülecektir. Bu bilgiler ışığında çalışmamızda birincil kaynaklar olarak başyazarların Hareket ve Diriliş dergilerindeki yazılarını, ikincil kaynaklar olarak ise bu yazarlar hakkında yazılanları kullandık. Ele aldığımız dönem, uluslararası ilişkilerde Soğuk Savaş Dönemi olarak adlandırılan 1947-1991 dönemiyle ve dekolonizasyon süreci olarak isimlendirilen pek çok ülkenin sömürgelerden siyasal bağımsızlığını kazandığı dönemle (1945-1997) çakışmaktadır.

Türkiye’de çok partili hayata geçişle açılan bu dönem birbirini takip eden demokrasi inşası süreçleri ve askeri darbelerin gölgesinde büyük iç göç hareketlerinin tayin edici olduğu hızlı sosyo-politik dönüşümlere sahne olmuştur. Aynı dönemde dünyanın bir çok bölgesinde yaşanan ve İslam dünyasını da kapsayan siyasal bağımsızlık hareketleri, Pakistan’ın İslam kimliğini esas alan bir ulus devlet kurulması (1947), İsrail’in kurulması (1948) ve on yıllar içerisinde genişlemesi, bu durumun etkisiyle Filistin meselesinin almış olduğu yeni hal, 1979 İran Devrimi ve Sovyetler Birliği’nin çöküşü gibi gelişmeler, dünyada İslamcılık düşüncesine yön verdiği gibi Türkiye’deki hareketleri de (özellikle farklı dillerden yapılan tercümeler vasıtasıyla) etkilemiştir. Bu dönemde İslamcılık düşüncesinde yaşanan dönüşümler, Türkiye’nin politik ve sosyo-ekonomik şartları, İslam dünyasındaki uyanış hareketleriyle uluslararası sisteme hakim olan Soğuk Savaş gündeminin etkili olduğu çok boyutlu çok değişkenli süreçlerden etkilenmiştir. Kapitalizm-sosyalizm, Doğu-Batı, modernleşme ve milliyetçilik tartışmaları gibi söz konusu dönemin politik ve entelektüel gündemini belirleyen tartışmalar İslamcılık düşüncesinin de gündemini belirlemekteydi.

Hareket ve Diriliş Dergilerinin yayımlandığı dönemde İslamcılık düşüncesi için merkez tartışma olarak, İslam devleti ve "İslam medeniyetinin", "Batı medeniyetinin" gücü ve tahakkümü karşısında hayatiyet ve imkanları tartışmaları zikredilebilir. Türkiye’de İslamcılık düşüncesi etrafındaki tartışmalarda güncel siyasal meseleler ve devlet teması süreklilik arz edecek şekilde merkezi bir rol oynamıştır. Devlet teması etrafında süregelen tartışmalar olarak; İslam devleti, Müslümanların ulus devlet(ler)le ve Batı dünyası ile ilişkileri, Hilafet tartışmaları, devlet sistemi tartışmaları ve farklı ideolojilere nasıl yaklaşıldığı meseleleri sayılabilir. Çalışmamızın amacı, yöntemi ve kapsamını ortaya koyarak, ele aldığımız meselelerle ilişkili akademik literatüre değindiğimiz bu giriş kısmından sonra birinci bölümde postkolonyal teorinin kavramsal ve tarihsel temellerini eleştirel bir biçimde okumaya çalıştık.

1. BÖLÜM

1.POSTKOLONYAL TEORİ:YORUM VE ELEŞTİRİ

Çalışmamızın bu bölümünde önce postkolonyal teorinin konumuzla doğrudan ilişkili bazı temel kavramlarını eleştirel bir bakışla yorumlamaya daha sonra da teorinin kavramsal temellerini ortaya koyarak ve eleştirisini yapmaya çalıştık.

1.1.Postkolonyal Teorinin Kavramsal ve Tarihsel Temelleri

Postkolonyal teoriyle ilişkili olarak üzerine eğilmemiz gereken ilk kavram “kolonyalizm”dir. Portekizliler ve İspanyolların gelişen denizcilik tekniklerini kullanarak okyanuslara açılmalarıyla başlayan “coğrafi keşifler” dünya tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Amerika kıtasının İspanyollar tarafından “keşfedilerek” kolonileştirmesi ve Portekizlilerin, uzun seferler sonucunda 16. yüzyılın ilk yarısında sırasıyla Hindistan, Çin ve Japonya’ya ulaşmasıyla başlayan kolonyal dönem³, daha sonra dünyanın birçok bölgesinin İngiltere, Hollanda, Fransa, gibi farklı Avrupalı güçler tarafından çeşitli yöntemlerle kolonileştirmesiyle devam etmiştir. Avrupalı güçlerin söz konusu topraklarda tam olarak hakimiyet sağlaması ise ancak 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu anlamda modern sömürgeciliğin tarihi 19. ve 20. yüzyılları kapsamaktadır denilebilir.

1.1.1. Kolonyalizm

Kolonyalizm, başka insanların topraklarıyla mallarının ele geçirilmesi ve denetlenmesi olarak tanımlanabilir.⁴ Kavram, Latince “colonia” kelimesinden gelmektedir⁵.

Ebru Yetişkin’e göre sömürgecilik; “*hakim bir yabancı gücün kendi ekonomik ve politik çıkarına uyacak şekilde bir yerin hukuk, eğitim, ticaret sistemlerini yeniden düzenlemesidir.*”⁶ Kolonyalizm ile emperyalizm genellikle birlikte kullanılsa da birbirinden ayrılan kavramlardır. Kolonyalizm, “*yerleşme ve ticarî amaçları hedefleyen*” bir uygulama iken emperyalizm ise “*tek merkezden idare olunan,*

³ Kolonyal Dönem: Amerika’nın İspanyollar tarafından keşfi 1492 ile İkinci Dünya Savaşı’nın sona erdiği 1945 yılları arasını kapsamaktadır.

⁴ Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), s.19.

⁵ Latince’deki ‘*Colonia*’ kelimesi çiftlik anlamına gelmekte olup başka bir yere yerleşeler bile Roma vatandaşı olarak sayılanlara gönderme yapmaktadır.

⁶ Ebru Yetişkin, *Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar*, (İstanbul: 2010), s. 15.

ideolojik ve ekonomik sebeplerle geliştirilerek devlet politikası haline getirilmiş bir anlayış.”⁷ olarak tanımlanabilir. Robert Young’a göre ise emperyalizm; “*iktidarın ya doğrudan işgal ya da benzer bir tahakküme çıkacak bir şekilde, siyasal ve ekonomik nüfuz aracılığıyla kullanılmasıdır.*”⁸Emperyalizmin derinleştirilmiş ve sistemleştirilmiş bir sömürgecilik anlayışı olarak onu aştığı, işgalin veya fethin ötesinde bir yapı oluşturduğu söylenebilir.⁹ Kolonyalizmin kavram olarak sadece Avrupalı güçlerin 16. yüzyıldan itibaren yayılmasını içerdiği söylenemez. Kavramın ifade ettiği gerçeklik insanlık tarihi boyunca izlenebilir. Bir diğer ifadeyle, kolonyalizm insanlık tarihinin bir gerçeği olarak okunabilir. Modern kolonyalizmin klasik kolonyalizmden farkı ise oryantalizm ile desteklenmiş olmasıdır. Bu yönüyle Avrupa sömürgeciliğinin kapsamının genişliği, etkisinin derinliği ve kullandığı araçlar ile “özgün” olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.¹⁰ Bir başka deyişle eski sömürgecilik örneklerinin modern dönemlerdeki örneklerden farkı sömüren ile sömürülenin birbirine yakın olmasıdır diyebiliriz.¹¹ Literatürde kolonyal dönem olarak isimlendirilen özgün tarihsel aralık (1492-1945), Batı Avrupa ülkelerinin siyasi ekonomik ve kültürel olarak geniş bir coğrafyaya yayılması ve hegemonya kurmasının tarihidir. Literatürde üçüncü dünya, trikontinental¹² ya da küresel güney gibi farklı şekillerde isimlendirilen bu coğrafya, İslam ülkeleriyle büyük oranda çakışmaktadır. Sömürgeleştirme faaliyetleri 19. yüzyılda hız kazanmış, 1815-1914 yılları arasında Avrupa ülkelerinin doğrudan tahakküm altında tuttıkları alan dünya yüzölçümünün %35 inden %85 ine yükselmiştir.¹³

1.1.2. Dekolonizasyon ve Neo Kolonyalizm

Bu noktada ele alacağımız bir diğer temel kavram olan dekolonizasyondur. Kolonyal dönem siyasal manada İkinci Dünya Savaşı’nın ardından (1945) sömürgeleştirme hareketlerinin başlamasıyla sona ermiştir. Hindistan’ın 1947’de İngiltere’den

⁷ Metin Ünver, *Sömürgecilik Tarihi*, (İstanbul Üniversitesi), s.11.

⁸ Robert J.Young, *Postkolonyalizm*, (İstanbul: Matbu Yayınevi, 2016), s. 36.

⁹ Lütfi Sunar, *Türkçe’de Emperyalizm Literatürü*, (İstanbul: Sosyoloji Dergisi, sayı 16, 2008), s. 195.

¹⁰ Loombia, s. 12,19.

¹¹ Ünver, s. 6.

¹² Bu ifade sömürgeleştirilen Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerini tanımlamak için kullanılmaktadır.

¹³ Edward Said, *Oryantalizm*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998), s. 65.

bağımsızlığını kazanması Avrupa'nın sömürgesizleşmesi sürecini başlatmıştır. Avrupalı ülkelerinin sömürgesizleşmesi (dekolonizasyonu) on yıllar içerisinde (1945-1997) gerçekleşmiştir.¹⁴ Dekolonizasyon kavramı, bir devlet, halk ve kurumları üzerindeki sömürgecilik faaliyetlerinin sona erdirilmesi ve özgürleşme süreciyle ilişkilidir. Dekolonizasyon literatürde İkinci Dünya Savaşı sonrasında sömürgecilerden kazanılan siyasal bağımsızlığa işaret etmekle birlikte tek boyutlu olarak ele alınmaması gereken, ekonomik, kültürel ve fazla vurgulanmayan 'epistemik' boyutları da olan bir kavramdır.

Avrupa'da kapitalizme geçişin kolonyal yayılma sayesinde gerçekleştiği yönündeki görüşlerle kolonyalizm-kapitalizm ilişkisi kurulmakta, dekolonizasyon sürecinde ise bağımsızlığını kazanan ülkelerde sosyalizm ve milliyetçiliğin bir arada görülmesine ilişkin tespitler literatürde yer almaktadır.¹⁵ 20. yüzyılda yaşanan dünya savaşlarının sömürgeci devletlerde yol açtığı tahribatın sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan bağımsızlık hareketleri yükselen sosyalizm ve milliyetçiliğin etkisiyle birçok gelişmeyi tetiklemiştir. Avrupa'nın merkezi rolünü kaybetmesi, ABD ve Sovyetler Birliği arasında yaşanan Soğuk Savaş, dekolonizasyon sürecini olduğu gibi İslam dünyasında yaşanan uyanış hareketlerini de doğrudan etkilemiştir. Hindistan'ın İngiltere'den bağımsızlık kazanması, Pakistan'ın bir İslam devleti olarak kurulması, Endonezya ve Malezya'nın bağımsızlıklarını ilan etmesi, önce Kuzey Afrika'da ve sonrasında Afrika'nın tamamında yaşanan gelişmeler dekolonizasyon sürecinin dönüm noktaları olmuştur. Ancak dekolonizasyonun sadece sözde bir siyasal bir özgürleşme olduğunu ve ortaya çıkan yeni durumun neo-kolonyalizm olarak tanımlanabileceğini savunan görüşler de mevcuttur. Neo-kolonyalizm kavramı ilk olarak 1956'da Jean Paul Sartre tarafından kullanılmış daha sonra 1960'lı yıllarda Gana Devlet Başkanı Kwame Nkrumah tarafından Afrika'daki dekolonizasyon süreciyle ilişkili olarak ele alınmıştır.

Neo-kolonyalizm kavramını geliştirenler dekolonizasyon süreciyle birlikte kolonyalizmin sona erdiği görüşüne karşı çıkarlarken, bu kavramın kullanımını eleştirenler ise kavramı kullananların kendi totaliter ve yozlaşmaya meyyal politik

¹⁴ Raymond F. Betts, *Dekolonizasyon*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018), s. 18.

¹⁵ Loombia, s. 21.

eğilimlerini gizlemeye çalıştıklarını iddia etmektedirler. Sözgelimi Gurminder Bhambra'ya göre;

“Dekolonizasyon ve özgürleşme süreçleri, siyasi iktidarı daha önce kolonileştirilmiş olanlara devrettiğinde bile Batı hegemonyası kurumsal, kültürel ve iktisadi yapılarıyla birlikte yerinde kalmıştır.”¹⁶ Young'a göre Neo-kolonyalizm; “postkolonyal devletlerin eski efendilerine bağımlı kalmaya devam ettikleri ve eski efendilerin de geçmişte sömürgeleştirdikleri devletlere sömürgeci bir tavırla yaklaşmayı sürdürdüğü şartları ve ekonomik hegemonyayı”¹⁷ ifade etmektedir.

Buraya kadar postkolonyal teori ile doğrudan ilişkili kolonyalizm, dekolonizasyon ve neo-kolonyalizm kavramlarını kısaca ele aldık. Bu noktada postyapısalcı düşüncenin önemli ismi Jean Baudrillard'un şu yorumuna kulak verebiliriz;

“...neredeyse tüm insanlığın kolonizasyon ve dekolonizasyon süreçleri aracılığıyla kendi kendisiyle alay ettiğine ve devasa bir simülasyon evreni içinde birbirine öykünme yöntemiyle oluşturulan şiddet aracılığıyla kendi kendini yok ettiği söylenebilir. Bu evrende hem yerli hem de Batılı kültürler tükenip gitmektedir. Burada Batı kültürünün bir zafer kazandığından söz edilemez, zira uzun süre önce sahip olduğu ruhu yitirmiştir.”¹⁸

Çalışmanın bu bölümünde postkolonyal teorinin kavramsal olarak nereye oturduğu sorusuna cevap aramaya çalışacağız. Bu cevap arayışı dekolonizasyonun farklı boyutlarına ve postkolonyalizmin farklı teorisyenlerinin görüşlerini ortaya koymak suretiyle İslamcılık düşüncesinin postkolonyalizmle ilişkisini kurmamızı sağlayacaktır. Postkolonyalizmin interdisipliner yapısı alanla ilgili tanım yapılmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte postkolonyalizmin genel olarak dekolonizasyon sürecinde ortaya çıkmış postkolonyal teori ve postkolonyal edebiyatı kapsayan bir alan olduğu söylenebilir.

Postkolonyalizm kavramı akademik literatürde ilk olarak Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin'in birlikte yazdıkları *The Empire Writes Back*¹⁹ isimli eserde sömürgeciliğin etkisinde kalmış tüm kültürleri ifade etmek için kullanılmıştır.²⁰ Robert Young'un işaret gibi postkolonyal teori; “sömürgeciliğin söylem ve ideoloji düzeyinde

¹⁶ Gurminder Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek, Postkolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 24.

¹⁷ Young, s. 61.

¹⁸ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, (İstanbul: DOĞUBATI Yayınları, 2019), s.14.

¹⁹ 1989 yılında yayınlanan bu kitabın ismi Star Wars serisinin *The Empire Strikes Back* filmine göndermedir.

²⁰ Muhammet Özdemir, *Postkolonyalizm Nedir?*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), s. 28.

tartışılabilir bir sistem kurup kurmadığı sorusuna cevap aramaktadır."²¹ Postkolonyal çalışmalar, postmodernite, Marksizm, postyapısalcılık, psikanaliz, kültürel çalışmalar ve edebiyat teorisi gibi farklı teori ve disiplinlerden etkilenmiştir. Postkolonyal teorinin "*sömürgeci mirası hem sömürgecilikten kurtulan ülkelerden hem de Avrupa'dan kaldırmak üzere tasarlandığı*"²² söylenebilir. Bu yönüyle teoriyi Batı karşıtlığı olarak yorumlama ve kullanmanın, sömürgeciliği anlamayı imkansız hale getireceğini belirtmek gerekir.²³

Post ön eki 1960'lerden itibaren pek çok kavram ve düşünce akımı için kullanılmaya başlamıştır. Fransız felsefesi içerisinde ortaya çıkan post yapısalcılık, postmodernizm, post Marksizm ve post İslamcılık gibi. Postkolonyalizm de bu çerçevede değerlendirilebilir. Ancak postkolonyalizmin, Bhambra'nın ifade ettiği gibi indirgemeci bir bakış açısıyla sosyal teorideki eleştirel tartışmaların son versiyonu olarak ele alınmaması gerektiğini belirtmeliyiz. Çünkü kavramdaki -post eki sadece "zamana değil" cari teorik anlayışlara da vurgu yapmaktadır.²⁴ Kavram bu yönüyle 1950-1960'lı yıllarda Marksizm iması ile birlikte kullanılan post-kolonyal kavramından ayrılmaktadır. Postkolonyal eleştirinin en bilinen örnekleri Amerika ve İngiltere üniversitelerinden çıkmaktadır. Bu yönüyle genelde diasporadaki entelektüellerin ortaya koyduğu ve İngilizce literatürün hakimiyetinde gelişen bir eleştiri olarak değerlendirilmektedir. Postkolonyal teori ne zaman başladı sorusuna Arif Dirlik; "*(şakayla karışık) Üçüncü Dünya aydınları, Birinci Dünya akademilerine ulaştığı zaman*"²⁵ cevabını vermektedir.

1.2.Postkolonyal Çalışmaların Sınıflandırılması

Muhammet Özdemir'e göre; postkolonyal çalışmalar üç katmanda incelenebilir: İlk aşamada kimlik sorunları incelenmekte sömürge diline itiraz dile getirilmektedir. İkinci aşamada tercüme problemi ve üçüncü aşamada ise sömürge olgusu kapsamlı bir biçimde tartışmaya açılmaktadır.²⁶

²¹ Young, s. 23.

²² Young, s. 89.

²³ Ozan Sezai Zeybek, <https://nidadergisi.com/roportaj/ozan-sezai-zeybek-ile-post-kolonyalizm-uzerine-2.html> [Erişim 01.01.2021]

²⁴ Bhambra, s. 17-18.

²⁵ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), s. 83.

²⁶ Özdemir, s. 39.

Postkolonyalizm üzerine yoğunlaşıldığında Cezayir Bağımsızlık Savaşı'na ilişkin bir parantez açmak gerekmektedir. Postkolonyal çalışmaların öncüsü olarak nitelendirilebilecek anti-sömürgeci yazar Frantz Fanon'un eserleri üzerinde bu savaşın önemli bir etkisi vardır. Robert Young, postkolonyalizmi derinden etkileyen Fransız postyapısalcı felsefe için;

“postyapısalcılık tek bir tarihsel anın ürünüyse bu an Mayıs 1968 değil Cezayir Bağımsızlık Savaşı'dır...Sartre, Althusser, Fanon, Bourdieu ve Lyotard'ın hayatlarında Cezayir'in önemli bir yeri vardır.”²⁷ demektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi postkolonyal çalışmalar kuşatılması oldukça güç parçalı bir yapı arz etmektedir. Söz gelimi Dirlik'e göre;

“Birbirlerinden uzak fikirlere sahip olan; Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Gyan Prakash ve Aijaz Ahmad gibi aydınları postkolonyallığı kabul etmeleri ve bazı ortak temalara eserlerinde yer vermeleri sebebiyle postkolonyal eleştirmenler olarak isimlendirmek yanıltıcı olabilir.”²⁸

Ele aldığımız konunun daha net anlaşılması için postkolonyal çalışmaları sırasıyla anti-kolonyalist çalışmalar, oryantalizm çalışmaları ve maduniyet çalışmaları başlıkları altında kısa fakat eleştirel bir biçimde ele alarak postkolonyalizm ile İslamcılık düşüncesi arasındaki bağlantı kurmaya çalışacağız. Böyle bir çabanın Dirlik'in sözünü ettiği riskleri bünyesinde barındırmakla birlikte bir zorunluluk olduğunu söyleyebiliriz.

1.2.1. Anti-Kolonyalist Çalışmalar

Edward Said'in Oryantalizm (Orientalism), Robert Young'ın Beyaz Mitolojiler (White Mythologies), Homi Bhabha'nın Kültürel Konumlanış (The Location of Culture, Gayatri Spivak'ın Madun Konuşabilir mi? (Can the Subaltern Speak?), Ngugi Wa Thiong'o'nun Zihni Sömürgeci Azad (Decolonizing the Mind) gibi eserleri postkolonyal teorisinin temelerini oluşturmaktadır.

Bu çalışmalara öncülük eden isimlerden biri anti-kolonyalist çalışmaların önemli ismi Frantz Fanon'dur. Fanon'un düşüncelerinin oluşmasında varoluşçu düşünür Jean Paul Sartre'in önemli bir etkisi vardır. Frantz Fanon, Aime Césaire, Albert Memmi gibi anti-kolonyalist yazarların çalışmaları postkolonyal teorisyenlere öncülük etmişlerdir.

²⁷ Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2000), s. 11.

²⁸ Dirlik, s. 99.

Bu temel dekolonizasyon sürecinde, “sömürgeciliğin sadece siyasal ya da ekonomik sonuçlarına değil epistemik boyutuna da yoğunlaşılması”²⁹ gerektiğini savunan Walter Mignolo gibi isimlerin görüşleriyle paralellik taşımaktadır. Fanon’un sömürgeciler ile sömürülenleri ayıran görüşlere karşı çıkışının Edward Said ve Homi Bhabha gibi isimleri de etkilediği söylenebilir.³⁰ Anti-kolonyalist yazarlardan biri olan Aime Cesaire, “kolonyalizmin özneyi yalnızca sömürmekle kalmayıp aynı zamanda insanlıktan çıkarıp nesneleştirdiğini, bu yönüyle kolonileştirenleri de alçalttığını”³¹ savunmakta, ‘Avrupa medeniyetinin’ iki büyük sorunu; proleterya sorunu ve sömürge sorununu çözmekten aciz olduğunu iddia etmektedir.³² Kolonyalizmin Afrikalılar üzerindeki etkilerini inceleyen Albert Memmi ise, bu olgunun Avrupa’ya özgü ve tedavi edilmesi gereken bir patoloji olduğunu savunmaktadır.³³ Sömürgeciliğin bir yandan ötekileri medenileştirirken diğer yandan da öteki olarak sabit kılmaya çalışan bir yapıya sahip olduğunu iddia edilebilir.³⁴ Onur Kartal’a göre;

“sömürgeciliğin kurucu işlevi, Fanon’un eserlerinde sıklıkla ifade ettiği gibi başkasının sistematik yadsınması ve başkasını her türden insani özelliklerden arındırmadır. Bu yönüyle sömürgeciliğin, aynının emperyalizminin ve asimilasyon pratiklerinin tarihteki en radikal formu olduğunu” söylenebilir.³⁵

Buna ek olarak “Avrupa’nın, “medenileştirmek” suretiyle sömürgeleştirdiği insanlara aldığından daha fazlasını verdiği şeklinde meşrulaştırıcı bir söylemin kolonyalizme hakim olduğu”³⁶ belirtilmelidir.

Kolonyalizmin felsefi meşruiyeti ise temellerini Hegel’in tarih felsefesinde bulmaktadır. Hegel’in dünya tarihi, insanları ve dünyayı kategorize eden totaliter bir hiyerarşiye sahip olduğu yönündeki tezler bu iddiaya temel teşkil etmektedir.³⁷

Rupyard Kipling’in İngiliz sömürgeciliğinin mottosu haline gelmiş “Beyaz Adamın Yükü” (White Man’s Burden) şiiri ve Fransız sömürgeciliğinin bir boyutunu ifade eden “mission civilisatrice” (medenileştirme misyonu) kavramı ırka dayalı kültürel

²⁹Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity*, (Duke University Press, 2011)

³⁰ Bhambra, s. 20.

³¹ Aime Cesaire bunu bir denklem yoluyla açıklar; kolonileştirme: şeyleştirme (thingification)

³² Aime Cesaire, Ed. *Güneş Ayas, Barbar Batı, Doğu Kitabevi*, (İstanbul: 2015), s. 83.

³³ Bhambra, s. 19.

³⁴ Loombia, s. 199.

³⁵ Onur Kartal, “Fenomenolojiden Politikaya 20. Yüzyılda Başkalık Sorunu,” Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2015), s. 270.

³⁶ J.M.Blaut, *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), s. 35,37.

³⁷ Özdemir, s. 52

üstünlük iddialarına dayanmakta ve Fanon'un iddialarını desteklemektedir.³⁸ Avrupamerkezci tarih anlatısı, 19. yüzyıldan itibaren kendisini Antik dönemde bulunduğu varsayılan köklerine kadar geri giden bir medenileşme sürecinin kalbi ve doruğu olarak görmek üzerine inşa edilmiştir.³⁹ Bu tespit bizi Fanon düşüncesinde eleştirel bir biçimde ele alınan ve (postkolonyal teoride önemli bir yer tutan) Avrupamerkezcilik (Eurocentricism) kavramına ulaştırmaktadır. Avrupamerkezcilik; Avrupa'yı siyasal, kültürel tarihi ve coğrafi olarak dünyanın merkezine yerleştiren ve dünyayı böyle bir perspektiften okuyan, değerlendiren bir anlayıştır. Avrupamerkezcilik⁴⁰; Avrupa'nın dünya üzerinde kurduğu hegemonyadan bağımsız olarak ele alınamaz. Rönesans'tan itibaren yaşanan gelişmeler Avrupa'da dünyanın kalan kısımlarından üstün olduğu yönünde bir düşüncenin yerleşmesine sebep olmuştur.⁴¹ Bu düşüncenin yerleşmesinde Hegel'in evrensel tarih anlayışının önemli bir rolü vardır. Bilindiği gibi Hegel'e göre; özgürlük bilincinde bir ilerleme olan evrensel tarih Doğulu bilinçsizlikten Germen bilinçliliğine doğru gelişmektedir.⁴² Robert Bernasconi'nin dikkat çektiği gibi;

“Hegel, dünya tarihini bir mahkeme (Gericht), bir dünya mahkemesi (Weltgericht) olarak adlandırmış ve Dünya Tarihi Üstüne Dersleri'nde Afrikalıları yargı önüne çıkararak onları barbar, yamyam, zihinleri fetişlerle dolu, bir tarihten ve özgürlük bilincinden yoksun insanlar olarak yargılamıştır.”⁴³

Postkolonyal eleştirinin ise, tam da bu noktadan hareketle ve postmoderniteden ilhamla, tüm meta anlatıları reddettiği ve temel anlatıların sebebi olarak gördüğü Avrupamerkezciliğin eleştirisini başlıca görev olarak belirlediği söylenebilir.⁴⁴

³⁸ Beyaz adamın yükü (White man's burden); Beyazların kendi kültürlerini beyaz olmayanlara aktarmak ve onları yönetmek konusunda kendi kendilerine verdikleri sorumluluğu ifade eder. Medenileştirme misyonu ise sömürgecilik faaliyetlerinin meşrulaştırılması için ötekileri eğitip ‘özgürleştirmeyi’ ahlaki bir sorumluluk olarak gören anlayışın ifadesidir.

³⁹ Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, (İstanbul: bgst yayınları, 2018), s. 120.

⁴⁰ Avrupamerkezcilik eleştirilerinin önemli bir örneğini Samir Amin'in ‘Avrupamerkezcilik’ isimli eseri teşkil etmektedir.

⁴¹ Veysel Kurt, “Siyaset Odaklı Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı: Avrupamerkezcilik”, https://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12436/86/Siyaset%20Odaklı%C4%B1%20Bir%20Sosyal%20Bilim%20Yakla%C5%9F%C4%B1m%C4%B1_Avrupamerkezcilik.pdf?sequence=3&isAllowed=y [Erişim 28.09.2020].

⁴² (Aktaran) Thierry Hentch, *Hayali Doğu*, (İstanbul: Metis Kitap, 2016), s. 187.

⁴³ Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti ?*, (İstanbul: Metis Kitap, 2020), s. 65.

⁴⁴ Dirlik, s. 92.

Ernest Gellner'e göre;

“Postmodernizm göreciliğin moda haline gelmiş bir biçimdir... Sömürgecilik deneyiminden ötürü göreliliklerin utangaçlığı ve suçluluk duygusu, aynı konuyu öteki kültürlerin üyelerine karşı vurgulamaktan alıkoyar. Ötekilerin mutlakçılığı hoşgörüyü hatta desteklemeye varan bir yakınlık ve anlayış gösterisiyle karşılanır...”⁴⁵

Postkolonyal teorinin önemli teorisyenlerinden biri olan Dipesh Chakrabarty ise “*Avrupa'nın taşralaştırılmasından*” söz etmektedir. Chakrabarty'ye göre;

“Avrupa'yı taşralaştırmak sadece meta anlatıların reddi ya da bir kültürel görecilik projesi değildir. Moderniteyi tartışmaya açık bir şey olarak görerek belirsizlikleri, trajedileri ve ironileri modernitenin tarihine dahil etmeye çalışmaktır.”⁴⁶

Bu tür çabalar bir yönüyle Afrika'nın bir tarihi olmadığını iddia eden Hegel'in ve İngiliz sömürgeciliğini eleştirmesine rağmen Hindistan'ın sömürülmesinin sınıf mücadelelerine zemin hazırlaması yönüyle olumlu olduğunu savunan Marx'ın eleştirisi olarak değerlendirilebilir.⁴⁷

Daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi; dekolonizasyon sadece siyasal, ekonomik ya da kültürel bir mesele değildir. En az bunlar kadar önemli epistemik bir boyutu da ihtiva etmektedir. Bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında bakıldığında Avrupamerkezciliğin eleştirisi de Avrupa merkezli bir yaklaşım olmaktan kurtulamamaktadır.⁴⁸ Sayyid'e göre; “*Avrupamerkezcilik her zaman aşıkardır değildir. Bazen epistemik bir gizlilikle de sürdürülmektedir. Çünkü evrensel iddialarıyla bir çeşit özcülüğü kurumsallaştırarak tarihi silmektedir*”⁴⁹ Avrupamerkezcilik bir başka yönüyle sosyal bilimler ve tarih yazımı meselesidir.

Gianni Vattimo postmodernitenin ortaya çıkışını, lineer tarih düşüncesi ve ilerleme fikrinin kriziyle ilişkilendirerek dekolonizasyon sürecinde fiili olarak merkezi bir tarihin yerinden edilmesinin izlerini görmektedir.⁵⁰ Immanuel Wallerstein ise;

⁴⁵ Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (Ankara:Ümit Yayıncılık, 1994), s. 106-107.

⁴⁶ Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 88-91.

⁴⁷ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s.12-13.

⁴⁸ Bunu başarabilmek belki de modernliğin eleştirisi ile mümkün olabilir. İlerleyen bölümlerde Topçu ve Karakoç'un modernlik eleştirileri bahsinde bu meseleye tekrar değineceğiz.

⁴⁹ Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, (İstanbul :Vadi Yayınları, 2019), s. 16.

⁵⁰ Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, (İstanbul:Vadi Yayınları, 2000), s. 148.

“sosyal bilimlerin Avrupamerkezci temellerini görmenin bu bilimlerin tarih yazımına, evrensellik iddiasının dar görüşlülüğüne, medeniyet ile ilgili varsayımlarına, Oryantalizmi ve bir ilerleme teorisini dayatmasına bakmakla mümkün olabileceğini”⁵¹, savunmaktadır.

Wallerstein tarih, iktisat, sosyoloji ve siyaset biliminin Batı Avrupa ve Amerika’yı, Oryantalizmin eski ‘yüksek medeniyetler’ olarak Çin, Hint, İran ve Arap dünyasını, antropolojinin ise dünyanın geri kalanını incelemesinden hareketle sosyal bilimlerin Avrupamerkezciliğine dikkat çekmektedir.⁵² Ernest Gellner’e göre;

“Sömürgecilik döneminde sosyal bilimlerin ideal olarak benimsediği nesnellik anlayış, aslında bir egemenlik (tahakküm) kurma aracı olup, postkolonyal dönemde öznelci görecilik ise, bu araçtan kurtulmanın bir yolu gibi görünmüştür.”⁵³

Postkolonyal teorinin kaynağı burada aranabilir. Avrupamerkezci tarih anlayışı yerleşene kadar dünya tarihiyle ilgili olarak yapılan birçok çalışmada, temelde antik ve modern dönem şeklinde bir ayrıma gidilmiş olup, 19. yüzyıla kadar bir çok çalışmada antik dönemin sonu ve modern dönemin başlangıcının İslam’ın tebliğ edilmeye başlaması ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁴ Bu noktada Arnold Toynbee’nin işaret ettiği gibi Aydınlanma ile birlikte Avrupa’nın genelde Doğu ve özelde İslam tasavvurunun üç yanlış kavram üzerine yeniden inşa edildiği söylenebilir; “Benmerkezci yanılsama (egocentric illusion), değişmeyen Doğu klişesi ve lineer (düz çizgisel) tarih anlayışı.”⁵⁵ Bu üç kavramın oryantalizmi anlayabilmek için önemli olduğunu düşünüyoruz.

1.2.2. Oryantalizm Çalışmaları

Anti-kolonyalist çalışmalardan söz ettikten sonra postkolonyal teori üzerinde önemli bir etki yapmış olan Oryantalizm çalışmalarına ilişkin değerlendirmelere geçebiliriz. Oryantalizm Batılı yazarların Doğu toplumlarının, kültürlerini, halklarını ve dillerini inceledikleri çalışmaların bütününe verilen isimdir. Oryantalistler yüzyıllar boyunca süren çalışmalarla Doğu toplumlarına ilişkin oldukça geniş ve derinlikli bir birikim ortaya koymuşlardır. Oryantalist kelimesine İngilizce’de ilk olarak 1779’da,

⁵¹ Immanuel Wallerstein, *Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Sciences, New Left Review*, s. 101.

⁵² Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 26,29.

⁵³ Gellner, s. 7.

⁵⁴ Tahsin Görgün, *Türkiye’de İslami Düşünce Geleneği*, (İstanbul: Türe Kitap, 2020), s. 125.

⁵⁵ (Aktaran) Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), s. 129

Fransızca’da 1799’da rastlanmış, kavram ‘Doğu incelemesi’ manasına gelecek bir biçimde 1838’de Dictionnaire de l’Académie française’de kullanılmıştır.⁵⁶ Bu noktada son dönemde sıklıkla düşülen bir hata olarak oryantalist çalışmaların yalnızca ideolojik çarpıtmalar içerdiki gibi bir anlayışın hatalı olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Yücel Bulut’a göre; Oryantalizmin kavramsal olarak üç manayı içerdiki söylenebilir;

“1-Avrupa ile Asya arasındaki değişken kültürel ilişki.

2-Doğu kültür ve geleneklerinin incelenmesi ve bu alanda uzmanlaşma üzerine kurulu Batı’daki bilimsel disiplin.

3-‘Doğu’ hakkındaki ‘ideolojik’ imge ve tasarımları.”⁵⁷

Edward Said 1978 tarihinde yayımladığı Oryantalizm isimli önemli eserinde Doğunun Doğululaştırılmış olduğunu savunarak Michel Foucault’dan ilhamla Doğu ve Batı arasındaki ilişkinin her şeyden önce bir güç ve üstünlük ilişkisi olduğunu iddia etmekte⁵⁸ ve Gramsci’den almış olduğu hegemonya kavramı üzerinden oryantizmi çözümlen bir yorum yapmaktadır.⁵⁹ Said’in Oryantalizm eserinde ortaya attığı en önemli soru(n) insanlık gerçeği Doğu-Batı şeklinde bölümlere ayrılabilir mi? sorusudur.⁶⁰

Edward Said’e göre Oryantalizm şu dört ana tema etrafında şekillenmektedir:

“1-Doğu ve Batı arasındaki köklü farklılıklar bulunmaktadır.

2-Doğu tasarımlarının gerçeklikten ziyade metinlerin yorumlarına dayanmaktadır.

3-Doğu değişmez, tek biçimli ve kendini ifade etmekten acizdir.

4-Doğu korkulacak ya da tahakküm altına alınacak bir şeydir.”⁶¹

Yücel Bulut’un belirttiği gibi ; “Said’in oryantizim eleştirisi İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyanın totaliter eğilimlerine karşı, modernizm karşıtı hareketlerin bir ürünü ve parçası olarak görülebilir.”⁶²

⁵⁶ Yücel Bulut, *TDV İşlam Ansiklopedisi*, Oryantalizm maddesi <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>

⁵⁷ Yücel Bulut, *TDV İşlam Ansiklopedisi*, Oryantalizm maddesi

⁵⁸ Said, s. 17.

⁵⁹ Said, s. 19.

⁶⁰ Said, s. 71.

⁶¹ Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, s. 53.

⁶² Bulut, s. 183.

Bu eleştirinin postkolonyal teorinin kurucu metinlerinden biri olduğunu ve üzerinden geçen zamana rağmen önemini korumaya devam ettiğini söyleyebiliriz.

1.2.3.Maduniyet Çalışmaları

Postkolonyalizme ilişkin teorik çalışmalar başlığı altında ele alınacak bir diğer başlık maduniyet çalışmalarıdır. (subaltern studies) Maduniyet çalışmaları İngiltere sömürgesi sonrasında Hindistan’da elit-milliyetçi tarih yazımının eleştirisi olarak 1980’li yılların başında ortaya çıkmış ve “Subaltern Studies” isimli dergi etrafında yürütülen tartışmalarla genişlemiştir. Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ranajit Guha, Gyan Prakash ve Gayatri Spivak gibi isimler bu ekolün öne çıkan isimleridir. Subaltern Studies Dergisi çevresinde ürün veren Marksist geçmişe sahip yazarlar belirli bir dönemden sonra postyapısalcılıktan etkilenmişlerdir. Bu noktada ekole ismini veren *madun (subaltern)* kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir. Said’in kullandığı hegemonya kavramı gibi madun kavramı da İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci tarafından entelektüel gündeme taşınmış daha sonra Ranajit Guha ve Gayatri Spivak gibi isimler tarafından farklı anlamlar yüklenerek yeniden kullanılmıştır. Subaltern (madun) kavramı, Latince sub (alt) ve alter (öteki) kelimelerinin bir araya getirilmesiyle üretilmiş ve Antonio Gramsci tarafından Güney İtalya’daki tarım işçileri ve köylüleri tanımlamak için kullanılmıştır. Madun Türkçe’de; “*mevki, rütbe, seviye, servet bakımından aşağı durumda olan kimse*”⁶³ anlamına gelmektedir. Madun Çalışmaları Kolektifi ise kavramı; “*yukarıya doğru ve bir anlamda dışa dönük devingenlik (mobility) ile ilişkisi kesilen insanlar*” anlamında kullanmaktadır.⁶⁴ Madun bir anlamda, “*belli iktidar ağlarında ses çıkarmaya dahi muktedir olmayanlardır.*”⁶⁵

Madun Çalışmalarının ve postkolonyal teorinin en önemli isimlerinden biri olan Spivak, çalışmalarında Marksizm ve feminizmle beraber Fransız düşünür Jacques Derrida’nın yapısöküm (deconstruction) yaklaşımından da önemli ölçüde yararlanmıştır. Subaltern Studies (Madun Çalışmaları) kolektifinin kurucularından

⁶³ Kubbealtı Lugatı, <http://www.lugatim.com/s/madun> [Erişim 05.06.2020]

⁶⁴ Yetişkin, s. 16.

⁶⁵ Zeybek, <https://nidadergisi.com/roportaj/ozan-sezai-zeybek-ile-post-kolonyalizm-uzerine-2.html> [Erişim 02.08.2020]

Ranajit Guha ise “*madunları politik öznelere olarak kurarak onlara tarihsel aktörler olarak failliklerini iade etmeye*”⁶⁶ çalışmaktadır. Bir başka önemli teorisyen, Homi Bhabha ise; “kolonyalizmin ortaya çıkardığı durumun kültürel aralık (interstice) ve melezlik (hybridity) ürettiğini savunarak, Jacques Lacan’ın taklit (mimicry) kavramı üzerinden ortaya çıkan kültürel durumun iktidar ilişkileri üzerindeki dönüştürücü etkisini”⁶⁷ açıklamaya çalışmıştır.

Bhabha postkolonyalizmin; kültür tarihçileri ve edebiyat teorisyenlerinin çalışmalarından, bağımlılık teorisi gibi teorilerden etkilendiğini aynı zamanda postmodern bir nitelik sergileyerek bütüncül toplumsal açıklama biçimlerine direndiğini iddia etmektedir.⁶⁸

İleride ele alacağımız İslamcılık düşüncesinin madun çalışmalarına benzer şekilde Hint alt kıtasında etkili olması bir tesadüf değildir. Bu durum söz konusu coğrafyanın kolonyalizmin doğrudan etkili olduğu bir coğrafya olmasıyla ilişkilidir. Ancak bu noktada çalışmamızda kolonyalizmin bilinen ve görünen etkilerinden çok görünmeyen etkilerine ve İslamcılık düşüncesinin farklı bir coğrafyadaki serencamına yoğunlaşacağımız için bu konuya işaret etmekle yetiniyoruz.

1.3. Postkolonyal Teorinin Eleştirisi ve Dekolonyal Düşünce

Buraya kadar postkolonyal çalışmaları kısaca incelemeye çalıştık. Bu noktadan itibaren teorinin eleştirisini yapmaya çalışacağız. Postkolonyal çalışmaların, “*hem posmodernitenin etkisiyle meta anlatılara karşı çıktığı, hem de bu anlatıları farklı analizlerle yeniden şekillendirmeyi amaçladığı*”⁶⁹ söylenebilir.

Bu aşamada vurgulanması gereken ilk husus postkolonyal kavramının sömürgecilik sürecini bittiğini yada geride kaldığını ima eden içeriği ile daha ilk andan itibaren eleştiriye açık olmasıdır. Postkolonyalizmin -post ön ekinin olağan dışı bir popülerlik kazandığı bir dönemde ortaya çıktığına işaret eden Mahmut Mutman, teorinin önemli

⁶⁶ Bhabha, s. 29.

⁶⁷ Mutman, s. 6.

⁶⁸ Homi Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), s. 316.

⁶⁹ Bhabha, s. 18.

isimleri Said, Spivak ve Bhabha'nın tarihsel olarak kolonyalizmin sonrasını (-post) yada bittiği bir dönemi değil devam ettiği bir dönemi incelediklerini belirtmektedir.⁷⁰

Mutman isabetli bir tespitle postkolonyal kavramının “*ortaya çıkmakta olan eleştirel bir gelişmeyi veya potansiyeli, varolan akademik aygıtın içinde eritecek zararsız bir kategorileştirme*”⁷¹ anlamına gelebilecek şekilde kullanıldığını savunmaktadır. Yazar ayrıca postkolonyal teorinin üçüncü dünya ülkelerindeki insanların sorunlarıyla metropollerdeki göçmenlerin sorunları arasında ayırım yapmakta analitik olarak yetersiz ve dolayısıyla başarısız olduğunu iddia etmektedir.⁷² Ayrıca Avrupa ve Amerika’da yaşanan tecrübenin sadece kolonyalizm üzerinden açıklanamayacağını belirtmemiz gerekmektedir. Modern dönemde “Batı’da” yaşanan felsefe, bilim, ekonomi ve teknoloji merkezli gelişmeleri göz ardı ederek içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandıramayız. Bu noktada “postkolonyal” kavramı yaygınlaşmadan önce literatürde sıklıkla kullanılan “üçüncü dünya” kavramına, ima ettiği hiyerarşik yapının kolonyalizmin sürdürülmesine hizmet etmesi ve uluslararası ilişkilerde belirleyici olan güç/iktidar ilişkilerini örtmesi sebebiyle eleştiri getirilebilir.

Postkolonyal teoriye yönelik itirazların iki temel noktada yoğunlaştığı söylenebilir: Sömürge sürecini özendirmek suretiyle karamsarlığa yol açtığı yönündeki itiraz ve postmodernizm, postyapısalcılık gibi teorilerle ilişkisi sebebiyle edilgen bir teori olma yönündeki itiraz.⁷³ Bu itirazların ilki postkolonyal teorinin sömürgeciliğin bir yandan ‘ötekileri’ medenileştirirken diğer yandan öteki olarak sabit kılmaya çalışan bir yapıya sahip olmasına benzer biçimde mevcut durumu devam ettirmeye çalışması noktasında yoğunlaşmaktadır. Söz gelimi Salman Sayyid, Edward Said’in Oryantalizm eserinde İslam’ın oryantalizm alanı dışında varoluşuna ilişkin sessiz kaldığını iddia ederek Said’in bu sessizliğinin anti-oryantalizmi yarattığını savunmaktadır.⁷⁴ Leonard Binder ise Liberal İslam isimli eserinde “Said’in bugünkü haliyle ya İslam’ı kabul etmek ya da tek kaygısı farklı olmak olan otantiklik olarak takdim edip sessiz kalmak

⁷⁰ Mahmut Mutman, Ölü Doğmuş Bir Disiplinin Hatıra Defteri, Toplumbilim, No. 25, Ekim 2010, İstanbul, s. 117.

⁷¹ Mutman, s. 118.

⁷² Mutman, s. 124.

⁷³ Özdemir, s. 40,41.

⁷⁴ Salman Sayyid, s. 58.

mecburiyetinde”⁷⁵ olduğunu savunur. Binder özelde oryantalist genelde ise Batılı söylemin İslam dünyası üzerinde etkili olan epistemik şiddetine vurgu yapmaktadır.⁷⁶ Postkolonyal teorisyenlerin söz konusu epistemik şiddet üzerinde yeterince durmadıklarını düşünüyoruz.

İkinci itiraz ise postkolonyal teorinin edilgen bir teori oluşudur. Bu eleştiride postkolonyal teoriyle olan ilişkisinde postmodernizmin aktif, postkolonyal teorinin ise pasif bir konumda olduğu iddiası önemli bir yer tutmaktadır. Kanaatimize göre iki eleştiri de yerindedir ve bu durumun arka planında Bhambra’nın işaret ettiği gibi postkolonyal teorisyenlerin hakim bilme biçimlerini yalnızca tersine çevirmekle yetinmeleri yatmaktadır.⁷⁷ Bu noktada pek fazla vurgulanmamakla birlikte oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz bir olgu olarak pozitivizm ile sömürgecilik, dekolonizasyon ile postmodernizm ilişkisine dikkat çekmemiz gerekmektedir.

Ernest Gellner’e göre;

“...Sömürgecilik pozitivizm ile el ele gidiyordu; sömürgeciliğin bitişi ise hermenötik ile ele gider ve sonunda postmodernizmle doruğa ulaşır. Pozitivizm sömürgeciliğin bir biçimidir. Belki de tam tersine, sömürgecilik pozitivizmin bir biçimidir...Tüm açıklığı ile sunulan, bağımsız (olduğu varsayılan) olgular, sömürgeci tahakkümün aracı ve dışavurumuydu...”⁷⁸

Postkolonyal teorinin hem sanayileşmiş Batı toplumlarında hem de Batı dışı toplumlarda sosyalizmin boşluğunu doldurmaya çalıştığını iddia eden Vivek Chibber;⁷⁹ postkolonyal teori ve maduniyet çalışmalarını “*kapitalizmi gizlemek, oryantalizmi ve Avrupamerkezciliği diriltmekle*”⁸⁰ eleştirmektedir.

Edward Said’in Oryantalizm isimli kurucu eserine getirilen eleştirilerden söz eden Wael Hallaq ise, Said’e, oryantalizmi sadece metinler üzerinden okumaya çalışmak, Foucault’un ‘söylem’ini yanlış yorumlamak, konu üzerine kendisinden önce yazan (Abdel Malek⁸¹ ve Tibawi) gibi öncü isimlere yer vermemek, genellemeci, derinlikli

⁷⁵ Leonard Binder, *Liberal İslam*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996), s. 199.

⁷⁶ Binder, s. 202.

⁷⁷ Bhambra, s. 28.

⁷⁸ Gellner, s. 46.

⁷⁹ Vivek Chibber, *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 15.

⁸⁰ Chibber, s. 432,436.

⁸¹ Oryantalizm üzerine öncü bir çalışma için bakınız: Enver Abdel Malek ve Abdullatef Tibawi, *Krizdeki Oryantalizm (Orientalism in Crises)*, 1963)

olmayan bir dil kullanmak, İngiliz ve Fransız oryantalizmine ağırlık verirken, Alman şarkiyatçılara değinmemek gibi birtakım eleştiriler yapıldığını ifade etmektedir.⁸²

Postkolonyal teorisyenlerin karşı çıktıkları kolonyalizmi ve gizli oryantalizmi bir taraftan ifşa ederken diğer taraftan tahkim eden bir pozisyondayken kurtulamadıklarını söyleyebiliriz. Bu noktada postkolonyal teorisinin eleştirisinden hareketle postkolonyalizmin içerisinden sonraki çıkan ve yeni bir eleştirel teori olarak tezahür eden dekolonyal çalışmalara dikkat çekebiliriz. Dekolonyal düşünce postkolonyalizmin epistemik eleştirisi üzerine temellenmekte ve postkolonyalizmi düşünsel anlamda Avrupamerkezcilikten kurtulamamakla eleştirmektedir. “Avrupamerkezciliğin sadece propaganda yoluyla değil epistemik bir gizlilikle de sürdürüldüğünü”⁸³ savunan görüşler bu iddiayı desteklemektedir. Frantz Fanon anti-sömürgeci eleştirisini oluştururken Sartre’den faydalanmış, Edward Said ‘kolonyal söylem’ kavramı merkezinde kurguladığı Oryantalizm eserinde Foucault’un ‘söylem’ ve Gramsci’nin hegemonya kavramını kullanmıştır. Homi Bhabha mimicry/mimic man (taklit-mukallit) kavramını Lacan’dan almış, Gayatri Spivak, Derrida’nın dekonstrüksiyon yöntemini kullanmış ve madun (subaltern) kavramını Marksist literatürden ödünç almıştır. (Marx ve Gramsci) Dekolonyal düşünceyi savunan isimlere göre; postkolonyal teorisyenler epistemolojik olarak Avrupa felsefe geleneğine bağlıdırlar ve olanca eleştirilerine rağmen bir çeşit Avrupamerkezcilikle maluldürler. Bu yöndeki bir düşünceye bunun aksi mümkün müdür? şeklinde bir itiraz getirilebilir.

Salman Sayyid, dekolonyal düşünce ile ilişkisini kurmaya çalıştığı, İslamcı düşüncenin Walter Mignolo’nun epistemik itaatsizlik (epistemic disobedience, epistemic delinking), epistemik şiddet (epistemic violence) kavramlarıyla aynı ekseninde konumlanabileceğini iddia etmektedir.⁸⁴ Bu görüş İslamcılık düşüncesine yeni bir vizyon kazandırma girişimi olarak okunabilir. Mignolo’nun “The Darker Side of Western Modernity” isimli eserindeki temel argümanı modernitenin sömürgecilikten doğmasıdır. Yazara göre; modernizmi barındırmayan bir kolonizasyon sürecinden söz edilemez.

⁸² Wael Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: Ketebe, 2020), s. 23.

⁸³ Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 16.

⁸⁴ Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 41.

Bu bakış açısına göre sömürgeci sömürgeleştirdiği yeri modernleştirmek ister.⁸⁵ Postyapısalcı felsefenin önemli ismi Jean Baudrillard ise “*Karnaval ve Yamyam*” (*Carnavale et cannibale*) başlıklı makalesinde modernleşmeyi ilginç bir bakış açısıyla karnavala benzetmektedir.

“...modernleşmeyi önce Batı Avrupa'nın yaşadığı özgün bir serüven olarak görebilir sonra da dünyanın dört bir yanına ihraç edilmiş bu Batıya özgü dini, teknolojik, ekonomik ve politik değerlerin küresel düzeyde tekrarlanarak muazzam boyutlara varan komik bir taklidinden söz edebiliriz. Bir ‘karnavala’ dönüştürülen bu sürecin Hristiyanlaştırma, kolonizasyon, dekolonizasyon ve küreselleşme gibi tarihsel evrelerden geçtiğini artık bilmeyen yok. Teknolojik ve askeri olanların yanı sıra kültürel ve ideolojik modellere de dünya boyutlarında boyun eğilmiş olunmasına ve etkilenilmesine, herkesin bu modellerin cazibesine kapılmış olmasına karşın, bu sürecin dünyayı etkileyen gücün birer karnaval düzeni/kendi komik taklidine indirgediği toplumlar tarafından bizzat yavaş yavaş tahrip edildiği, yutulup "yenildiği" ve olağanüstü bir tersine çevrilme sürecinden geçirildiğini nedense herkes görememektedir.”⁸⁶

Baudrillard’ın bu eleştirisi dekolonizasyon sürecinde ortaya çıkan durumun çarpıcı ve isabetli bir tasviri olarak okunabilir.

Postkolonyal teorinin tarihsel temelleri ve eleştirisini çalışmamızın odağında yer alan İslamcılık düşüncesi bağlamında ele aldığımız bu bölümden sonra ikinci bölümde İslamcılık düşüncesinin incelenmesine geçebiliriz.

⁸⁵ Bu konuyla ilgili olarak Walter Mignolo’nun *The Darker Side Of Western Modernity*, (Duke University Press, 2011) adlı eserine bakılabilir.

⁸⁶ Baudrillard, s. 9.

2. BÖLÜM

2. TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL TEMELLERİ VE ANA TEMALARI

Çalışmamızın ikinci bölümünde Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin tarihsel temelleri ve ana temaları üzerine eğildik. Bu bölümün sonunda Türkiye’de İslamcılık düşüncesine ilişkin bir dönemlendirme denemesine giriştik.

2.1. İslam Dünyası Kolonyalizm ve Postkolonyalizm

İslamcılık düşüncesi üzerine düşünmeye İslam dünyasının 19. yüzyılda içinde bulunduğu durumu ve sömürgecilik tecrübesinin ortaya çıkardığı şartları göz önüne alarak başlamak gerekmektedir. Çünkü İslamcılık;

“Avrupa yayılmacılığının etkileri sonucunda İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi, toplumsal ve ekonomik ve kültürel sorunlara bir çözüm önerisi”⁸⁷olarak doğmuştur.

İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkış şartlarını anlayabilmek için ise; İslam dünyası kavramının tarihsel süreç içerisinde aldığı biçimlere göz atmamız gerekmektedir. İslam Dünyası kavramı, Müslümanların yaşadığı bölgeleri ifade eden coğrafi bir kavram olmakla birlikte aynı zamanda hayatın bütün alanlarını kapsayan varoluşsal bir anlamı da⁸⁸ içermektedir. Kavram, yakın dönemde ortaya konulan başarılarından çok, kendisine yönelen tehlikeler karşısında ortaya çıkan reaksiyoner kültürel bir bilinç hali olarak belirmiştir.⁸⁹ İslam dünyasındaki bu kültürel bilinç yaralı bir bilinç olduğu kanaatindeyiz.⁹⁰

Fas’tan Endonezya’ya kadar uzanan, Afro-Avrasya anakarasının merkezinde yer alan, tarihsel olarak İslam coğrafyası olarak anılan ve yeryüzündeki jeo-ekonomik kaynaklarını üçte ikisini bünyesinde barındıran bölge günümüzde *İslam Dünyası* kavramını tam olarak karşılayamamaktadır.⁹¹ Bu durumun sebebi dünya savaşları sonucunda uluslararası sistemde yaşanan değişikliklerdir.

⁸⁷ Yücel Bulut, s. 341.

⁸⁸ Tahsin Görgün, *21. yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), s. 109.

⁸⁹ Mehmet Aydın, *21. Yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye Sempozyum Kitabı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003) s. 23.

⁹⁰ Darius Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), s. 30.

⁹¹ K. Zafer Şen, *Küresel Güçler, Avrupa Birliği’nin İslam Dünyası ile İlişkileri*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005),s. 367.

I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla birlikte İslam Dünyası Afro-Asya merkezli bir yapıya dönüşmüş ve Müslümanlar tarihin hiçbir döneminde olmadıkları kadar edilgen hale gelmişlerdir.⁹² İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise dekolonizasyon sürecinde yeni kurulan devletler ve göç hareketleriyle Müslümanlar Avrupa başta olmak üzere dünyanın dört bir tarafında yaşamaya başlamış, diasporadaki Müslümanlar vesilesiyle İslam dünyası kavramının alanı ve muhtevası genişlemiştir.

I. Dünya Savaşı sonucunda ortaya çıkan şartlar içerisinde İslam dünyası tarihinin en edilgen pozisyonuna düşmesiyle Müslümanlar özne olmaktan uzaklaşmış ve büyük bir bölümü bağımsızlığını yitirmiştir. Böyle bir zeminde doğan İslamcılık akımının fikri temellerine göz atıldığında “*rekabet edilen düşünceler olarak Hristiyanlık, Yahudilik gibi dinlerden çok pozitivizm gibi 19. yüzyıl felsefelerinin öne çıktığı*”⁹³ söylenebilir. Bu noktada Gellner'in sömürgecilik ile pozitivizm arasında kurduğu ilişki hatırlanmalıdır. İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışından itibaren, dinin ilerleme ve bilimin önünde bir engel olmadığını “savunan” bir hareket olduğunu vurgulayan görüşler⁹⁴ ilgili literatürde önemli bir yer tutmaktadır.

“İsmail Hakkı İzmirli ve Şerefettin Yaltkaya İslam düşüncesinin ilerlemeye gelişmeye uygunluğunu, müspet ilimlere açıklığını anlatmaya...İsmail Fenni Ertuğrul materyalizm ve pozitivizmi çürütmeye çalışmıştır.”⁹⁵

Söz konusu savunmacı eğilime dikkat çeken Ekrem Demirli İslamcılığı “*mağlup dönemi kelamı*”⁹⁶ olarak isimlendirmektedir. Kimi yorumculara göre İbn Haldun'un; “*Mağlup, ebedi olarak galibin şiarını, kıyafetini, mesleğini, sair ahval ve adetlerini taklid etmeye düşkünlük gösterir.*”⁹⁷ tespitiyle birlikte okunduğunda İslamcılık ile postkolonyal düşünceyi arasındaki ilişki belirginleşir.

Demirli'nin İslâm'da bir tür savunma refleksi olarak ortaya çıkan kelam ilmiyle İslâm'ın savunulmasını esas alan bir hareket olarak değerlendirdiği İslamcılık arasında

⁹² Fatma Sel Turhan, *Küresel Güçler, Medeni Zenginlikten Sömürgeci Hakimiyete İslam Dünyasının Dönüşümü*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), s. 344.

⁹³ Türköne, s. 33.

⁹⁴ Ekrem Demirli, *İslamcılık ve Tasavvuf, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), s.185.

⁹⁵ Tanıl Bora, *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*,(İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s. 420.

⁹⁶ Demirli, s. 186.

⁹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, (aktaran: Sayyid, s.21)

kurduğu isabetli ilişki⁹⁸, İslâmcılık düşüncesinin kalam ilminin fonksiyonunu daha geniş bir çerçeve içinde yerine getirmeyi amaçlayarak, yeni ortaya çıkan sorunlara odaklanması bir yönüyle İslam dünyasının yeniden özneleşme ve özgürleşme arayışı olarak nitelenebilir.⁹⁹ Nitekim Nilüfer Göle; İslamcılığın “*Müslüman öznenin, toplumsal hayatın modern alanlarına eleştirel bir girişi olarak düşünülebileceğini*”¹⁰⁰ savunmaktadır. Bu noktada Bryan Turner’dan hareketle İslamcılık düşüncesinin Avrupa’nın sömürgeci yayılması karşısında oluşan bir teodise problemine verme çabası cevap olarak doğduğunu söyleyebiliriz.¹⁰¹ İslam medeniyetinin uzun bir süredir “*tarihte tatilde*” olduğunu söyleyen Darius Shayegan, sanayileşme sonrasında oluşan şartların Müslüman toplumlarda (Batı dışı tüm toplumlarda) “kültürel şizofreniye” yol açtığını iddia etmektedir.¹⁰²

Postmoderniteden ilham alan postkolonyal eleştiri, “*sömürgecilik karşıtı özgürlük hareketlerini inceleyen ve geçmiş tecrübelerden ilham alan aktivist bir yazım biçimidir.*”¹⁰³ Postkolonyalizmin sömürgecilik karşıtı, aktivist yapısıyla pozitivizm ve oryantalizm eleştirisi İslamcılık düşüncesiyle temel kesişme noktalarını göstermektedir. Çünkü İslamcılık düşüncesinin temel mesele ve tartışmaları İslam dünyasının farklı bölgelerinden aydınların oryantalistlerin iddialarına cevap ve İslam dünyasının Batı medeniyeti karşısında içine düştüğü duruma çözüm önerisi üretme çabası olarak gelişmiştir.

“*Oryantalizm ise hegemonik bir işlemdir, bir merkez-kurma veya merkezleme (centering) işlemi*”¹⁰⁴dir. İslamcılık düşüncesinin anti-kolonyal bağlamda bir tür desantralizasyon çabası olarak doğduğu ve geliştiği iddia edilebilir.

⁹⁸ Bu ilişkinin kurulmasına yapılan bir itiraz için bakınız; Lütfi Bergen, *İslamcılık Söylem ve Eylem*, (Ankara: MG V Yayınları, 2016), s. 183.

⁹⁹ Ekrem Demirli, *İslamcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler*, s. 184 (Kelâm, “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklı yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edilebilir.)

¹⁰⁰ Nilüfer Göle, *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), s. 136.

¹⁰¹ Bryan Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 99.

¹⁰² Darius Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Metis Yayınları, s. 16.

¹⁰³ Young, s. 14.

¹⁰⁴ Mahmut Mutman, *Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam, Oryantalizm, Hegeemonya ve Kültürel Fark*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 31.

19. yüzyıl boyunca etkisi artan bir şekilde sömürgecilik faaliyetlerinden etkilenen İslam Dünyası I. Dünya Savaşı sonrasında doğrudan ve dolaylı olarak “medenileştirme misyonu” ve sömürgeleştirme faaliyetine maruz kalarak bu faaliyetlerin “nesnesi” haline gelmiş, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti için Avrupa’da “Doğu Sorunu” ve “Hasta Adam” ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum Osmanlı Devleti’nin Hallaq’ın ifadesiyle “...doğrudan olmasa da diğer açılardan Avrupa tarafından sömürgeleştirildiği inkar edilemez”¹⁰⁵ olduğunu göstermektedir. Karşı karşıya kalınan çok boyutlu krizi aşmak için girişilen ıslahat hareketleri önemli değişikliklere yol açsa da derin krize çare olmamış ve Hüsamettin Arslan’ın klasik epistemik cemaat olarak nitelediği ulema ile modern epistemik cemaat olarak nitelediği aydın zümresi eş zamanlı olarak etkili olmaya başlamıştır.

Modern epistemik cemaatin doğuşuyla birlikte entelektüel faaliyetin yönü değişmiş, o dönemde güçlü bir anlayış olan pozitivizm son dönem Osmanlı aydınları ve Cumhuriyeti kuran kadroyu ciddi anlamda etkilemiştir.¹⁰⁶ Bu noktada kolonyalizmin İslam dünyasındaki (özelde Osmanlı Devleti) etkilerini açıklamaya çalışan Wael Hallaq’ın;

“Sömürgecilik süreci sonunda klasik İslami düşünce geleneği ölü bir geçmişin ifadelerine dönüşmüştür. Yapısal soykırım anlamına gelen ve sömürgeci kurumlar eliyle gerçekleşen bu epistemik dönüşüm Oryantalist ‘söylemin’ değil fiillerin ürünüdür.”¹⁰⁷

ifadelerinin hem sömürgecilikle beraber işleyen Oryantalizmin eleştirisini hem de Edward Said’in Oryantalizm eserinin eleştirisini içerisinde barındırdığını söyleyebiliriz. Hallaq’a göre;

“sömürgeciliğin yerleşimci sömürgelerde olduğundan daha ince ama etkili biçimlerine başka topraklarda rastlanabilir. Bu durumun en klasik örneği ise Avrupa’nın Hasta Adamı Osmanlı İmparatorluğu’dur.”¹⁰⁸...

Osmanlı İmparatorluğu yaygın tabirle, egemen bir varlıktı ve genellikle sömürgecilik denen şeye tabi değildi; yine de Hindistan’ın Britanya idaresinde geçirdiği kadar saldırgan ve hızlandırılmış bir dönüşümü (Wolfe’un yapısal soykırımını çağrıştıran bir dönüşümü) geçirmeye zorlayan çeşitli baskılara tabiydi. Osmanlı yapısal soykırımı başka soykırımlardan daha az başarılı değildi. Avrupa’nın biteviye tahakküm ve manipülasyon içeren yıllardan sonra

¹⁰⁵ Wael Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), s. 160.

¹⁰⁶ Arslan, s. 177. (Arslan’a göre; Türkiye’de klasik epistemik cemaat (İslami epistemik cemaat: ulema ve tekke mensupları,bağlı müminler) ile modern epistemik cemaat arasında bir çatışma vardır. s. 169.)

¹⁰⁷ Hallaq, s. 377,378.

¹⁰⁸ Hallaq, s. 355.

Osmanlı İmparatorluğu ile işi bittiğinde, ondan geriye uzak ve tahrip edilmiş bir hatıradan başka bir şey kalmadı. Kurumsal, toplumsal, ekonomik, kültürel, entelektüel ve bunlarla birlikte siyasal olarak yok edilmekle kalmadı, hafızası da köküne kadar karartıldı.”¹⁰⁹

Bu tespitlere paralel bir görüş ortaya koyan Robert J. Young, “*bilinen anlamda sömürgeleştirilmemiş olsa da Osmanlı Devleti’nin Avrupa karşısında içinde bulunduğu güç hiyerarşisi sebebiyle bir yarı sömürge pozisyonuna düştüğünü*”¹¹⁰ savunmakta ve Nilüfer Göle ise Türkiye’deki gibi “*gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuşun, sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olabildiğini*”¹¹¹ iddia etmektedir. İslamcılık düşüncesinin doğuş şartları Osmanlı Devleti merkeze alınarak düşünüldüğünde böyle bir arka plana sahiptir. Arslan’dan hareketle, Osmanlı Devleti’ni de kapsayan Batı dışı toplumlarda yaşanan *modernleşme süreçlerini* Thomas Kuhn’un terimiyle “*algı kalıbı değişimi (gestalt switch) yani bir epistemik merkez değişimi*”¹¹² olarak niteleyebiliriz. Bu tür bir değişim İslam düşüncesinde tagayyür (başkalaşma) kelimesiyle ifade edilmektedir.

Erol Güngör’e göre¹¹³;

“...on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyası ayrı istikametlerden gelmekle birlikte aynı noktada birleşen iki kuvvetin etkisinde kalmıştır. Birincisi Avrupalıların Batılı yönde bir değişme için yaptıkları doğrudan baskı, ikincisi daha çok bağımsız ülkelerde görülen ve Batılılaşma gayesiyle yürütülen iç baskı. Sömürge haline getirilen İslam ülkelerinde İslam ülkelerinde sömürgeci Batı devletinin kanunları hâkim olmuş, onların hayat tarzı, örf ve adetleri doğrudan ve dolaylı şekillerde empoze edilmiştir. Bağımsız devletlerde ise cemiyetin seçkin tabakası Batılı bir hayat tarzının ülkeyi kurtaracağına inanarak o hayatı ithal etmek üzere çeşitli yollar denemişlerdir...”

2.2. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Doğuş Şartları ve Muhtevası

Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin tarihsel temelleri ve ana temalarını incelediğimiz bu bölümde öncelikle Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin doğuş şartları ve

¹⁰⁹ Hallaq, s. 355.

¹¹⁰ Young, s. 15.

¹¹¹ Göle, s. 172.

¹¹² Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018), s. 5.

¹¹³ Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000) s. 48.

muhtevasını ele almayı denedik. Hareket ve Diriliş dergilerinin yayımlandığı dönemde Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içerisindeki birtakım benzeşme ve farklılaşmalara işaret edilmek suretiyle bu düşünceye ilişkin genel bir çerçeve oluşturulmaya çalıştık. Bu şekilde üçüncü bölümde ele aldığımız meseleyi daha özel bir alana taşıyacak olan Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin mecrası olarak İslamcı dergiler ve Hareket ve Diriliş dergilerinin yayın hayatlarının değerlendirilmesi bölümüne geçiş izin zemin hazırladık.

İslamcılık düşüncesinin doğuşu tarihsel olarak tespit edilmesi güç bir meseledir. Ancak Dar’ül İslam¹¹⁴ sınırları dahilinde yer alan Mısır’ın Napolyon tarafından işgalinin bu noktada önemli bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Bu hadisenin, ulemanın Avrupa medeniyeti karşısındaki zayıf durumlarının farkına varmalarına sebep olduğunu, İslâmıcılık düşüncesinin temel meseleleri ve tartışma konularının, bu olaydan sonra ortaya çıktığını ileri süren görüşler literatürde yer almaktadır.¹¹⁵ Edward Said de, Napolyon’un 1798 Mısır seferiyle birlikte Avrupa-Orta Doğu ilişkilerinde yeni bir dönemin başladığını iddia etmektedir.¹¹⁶ Thierry Hentch bu olayı hem askeri hem de kültürel şok olarak tanımlamakta ve “*Batı’nın orduları ve bilimiyle Akdenizli İslam’ın tam ortasına dalışı*”¹¹⁷ olarak yorumlamaktadır. Wael Hallaq da Hentch’e benzer biçimde;

“Oryantalizmin Napolyon’un Mısır’ı işgalinden¹¹⁸ itibaren özellikle Osmanlı topraklarında, önce askeri güçle birlikte, sonrasında ise eğitimin ve entelektüel hayatın çeşitli biçimlerinin kurumsal yıkımıyla yer almaya başladığını”¹¹⁹ savunmaktadır.

Bedri Gencer İslam dünyasının Napolyon’un Mısır seferiyle başlayan sömürgeci dalgaya, 1830’larda Osmanlı Devleti’nin merkezinde ve Mısır’da politik modernleşmeyle, “İslâm terakkiye mânidir.” anlayışına ise 1860’larda Yeni

¹¹⁴ Dar’ül İslam; İslam hukukunda Müslümanların hakimiyeti altındaki yer anlamına gelirken, Dar’ül Harb; İslam dışı bir yönetimin hakimiyeti altındaki ülke anlamına gelmektedir.

¹¹⁵ Yücel Bulut, *Türkiye’de İslâmıcılık ve Tercüme Faaliyetleri, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), s. 341.

¹¹⁶ Said, s. 67.

¹¹⁷ Thierry Hentch, *Hayali Doğu*, s. 158.

¹¹⁸ Konuyla ilgili olarak Timothy Mitchell’in Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi başlıklı önemli eserine bakılabilir.

¹¹⁹ Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 396.

Osmanlılar, 1880’lerde Mısırlı modernistler tarafından İslâm’ın yeniden yorumlanması girişimiyle cevap verdiğini kaydetmektedir.”¹²⁰ Oryantalistlerin çalışmalarına dikkat çeken İsmail Kara bu çalışmalarda İslam dünyasındaki fikir ve mezhep ayrılıkları, çatışma alanları, din-devlet ilişkileri, ictihad kapısının kapalı olması, Hadislerin sahlıhlığı gibi meseleler üzerinde yoğunlaşıldığını İslamcılık hareketiyle ilişkili neredeyse bütün fikir ve siyaset adamlarının oryantalistlere cevap vermeye çalıştıklarını söylemektedir.¹²¹

Bu süreci anlayabilmek için Avrupa’da yaşanan tarihsel dönüşümünden söz etmeliyiz. Çünkü bu dönüşümden söz etmeksizin ilişkilerin değışen mahiyetini kavrayamayız. Avrupamerkezci tarih anlatısına göre, Avrupa 15. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın sonuna gelinceye kadar Rönesans ve Reform hareketleri, coğrafi keşifler, doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, ulus devletlerin oluşumu, Aydınlanma çağı, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi uzun bir zamana yayılan çok boyutlu bir dönüşüm geçirmiştir. Uzun bir tarihsel süreç içerisinde bilimden felsefeye ekonomiden siyasete kadar geniş bir alanda yaşanan söz konusu dönüşümler, sadece Avrupa’yı değil tüm dünyayı etkileyecek, hayatın bütününde ciddi değışimlere sebep olacak seviyeye ulaşmıştır.

Bu gelişmelerin ardından Batı dışı toplumlarda çoğunlukla bir “zorunluluk”¹²² olarak modernleşme hareketleri başlamıştır. (Rus, Japon, Osmanlı-Türk modernleşmeleri gibi). 19.yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nun etkileyen ‘buhranlar’ (krizler)¹²³ modernleşme hareketleriyle aşılmaya çalışılmıştır. Bu süreç Osmanlı Devleti’nde yeni bir tip aydın ve devlet adamının ortaya çıkmasının, bu yeni tip elitler ise yaşanan sorunlara çözüm olmak ümit ve iddiasıyla, farklı ideolojilerin doğmasının yolunu açmıştır.¹²⁴ Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme hareketleri (diğer modernleşme hareketlerine benzer şekilde) geri kalmış (yada geri kaldığı düşünülen)

¹²⁰ Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017), s. 227.

¹²¹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), s. 21.

¹²² Osmanlı modernleşmesinin başlangıç aşamasında fıkıhdaki ‘zaruret prensibi’ çerçevesinde meşrulaştırılması bu zorunluluğun bir işaretidir.

¹²³ Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde İslamcılar arasında öne çıkan isimlerden biri Sadrazam Said Halim Paşa’nın eserleri ‘Buhranlarımız’ başlığıyla yayımlanmış olup Türkiye’de İslamcı düşüncenin ilk ciddi ürünlerindendir.

¹²⁴ Yücel Bulut, “Osmanlıdan Cumhuriyete Pozitivizm Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* S.3, (İstanbul, 2009), s.165.

devlet ve toplumun ayakta tutulmasına yönelik bir dizi faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı-Türk modernleşmesi tarihi, söz konusu krizi aşmanın hangi yol ve yöntemlerle yapılacağına ilişkin tartışmaların hakim olduğu ancak “değişimin” kaçınılmaz olduğu kabulüne dayalı ideolojik hareket ve tavır alışların tarihi olarak okunabilir.

Bu hareketler üzerine yazan isimlerden Yusuf Akçura 1904 yılında yayımladığı ve İmparatorluğun son döneminde ortaya çıkan ideolojileri ele aldığı Üç Tarz-ı Siyaset makalesine şu cümlelerle başlamaktadır;

“Memâlik-i Osmâniyye’de garbden istifâza ile iktisâb-ı kuvvet ve terakki ârzûları uyanalı, belli başlı üç meslek-i siyâsî tasavvur ta’kîb idildi sanıyorum: Birincisi Hükûmet-i Osmâniyye’ye tâbî’ milel-i muhtelifeyi temsil ve tevehhüd ile bir “Millet-i Osmâniyye” vücûda getirmek (Osmanlıcılık); ikincisi hakk-ı Hilâfet’in Devlet-i Osmâniyye hükümdârında olmasından istifâde ederek bütün İslâmları hükûmet-i mezkûre idâresinde siyâseten birleştirmek (Frenklerin “Panislamisme” dedikleri İslamcılık), üçüncüsü ırk üzerine müstenid bir “Türk milliyet-i siyâsiyyesi” Panturquisme teşkil etmek. (Türkçülük)” 125

Ziya Gökalp ise Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak isimli eserinde üç fikir akımından söz eder: Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık.¹²⁶ Çalışmamızda incelenen İslamcılık düşüncesi İslam dünyasının yaşadığı çok boyutlu krizin bir ürünü ve bu krizin aşılmasına yönelik bir çaba olarak nitelenebilir. İslamcılık düşüncesinin ilk öncüleri Osmanlı Devleti’nde Yeni Osmanlılar, Mısır’da Cemâleddîn-i Efgânî-Muhammed Abduh çizgisi, Hindistan’da Seyyid Ahmed Han gibi isimlerdir. Bu dönemde Osmanlı İslâmcılarıyla sair ülkelerdeki İslâmcıların birbirleriyle olan ilişkileri ve fikri yakınlıkları dikkat çekicidir. ¹²⁷

Mümtazer Türköne, İslamcılık düşüncesinin Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi aydınlar tarafından ortaya çıkarıldığı fikrine karşı çıktığı ve söz konusu süreci gazeteler üzerinden okumaya çalıştığı doktora tezinde;

¹²⁵ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), s. 15.

¹²⁶ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2020), s. 13.

¹²⁷ Azmi Özcan, *TDV Ansikloedisi, İslamcılık Maddesi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#2-ikinci-mesrutiyet> [Erişim 06.09.2020].

“İslamcılığın 1867-1873 yılları arasında İstanbul’da bir grup Osmanlı aydını (Yeni Osmanlılar)¹²⁸ tarafından modern dünyanın meydan okumalarına karşı koymak gibi endişelerle ortaya konulduğu”¹²⁹ sonucuna varmaktadır.

Bununla birlikte Yeni Osmanlılar’ın önde gelen isimlerinden Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi İslâmiyet’i, devlet eliyle yürütülen modernleşme sürecinde kimlik kaybına karşı bir güvence olarak aldıklarını savunan görüşler de mevcuttur.¹³⁰ Wael Hallaq, İmparatorluğun merkezi olarak İstanbul’un 19. yüzyılda uğradığı baskıların modernleşme isteği ve çabasıyla orantılı olmadığını belirtmekte ve doğrudan sömürgeleştirme dışında ‘her şeyin’ yaşandığını savunmaktadır.¹³¹ Burada ‘her şey’ kelimesi ile kastedilenin Louis Massignon’un; “*Yakın Doğu’da sömürgeciliğin bölgeyi bir ekonomi ve bankacılık atağıyla yiyip bitirdikten sonra silaha başvurduğundan*”¹³² söz etmesiyle ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Thierry Hentch’in Avrupalıların birleşme çabalarının katalizörü olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalanmasını görmesi bir başka dikkat çekici detaydır.¹³³ Kanaatimize göre Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde ortaya çıkan diğer ideolojiler gibi İslamcılık da bu şartların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bu noktada İslâmcılık düşüncesinin tanımlanması ve tarihi gelişimine geçmeden önce bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. İslâmiyet’in tarihi, İslamcıların tarihi, İslâmcılar da Müslümanların tümü olarak algılanmamalıdır. Çünkü Şükrü Hanioglu’nun işaret ettiği gibi, “*İslâmcılığın modernlikten soyutlanarak, dindarlığın tarihi süreçteki doğal gelişimi olarak kavramsallaştırılması onun anlaşılabilmesini imkânsız kılar*”.¹³⁴ Bu çalışmada İslamcılık düşüncesiyle, 19. yüzyılda şekillenen ve 20.yüzyılın ilk yarısında ciddi bir varoluş kriziyle yüzleştikten sonra yüzyılın ikinci yarısında

¹²⁸ Tamamı gazeteci-aydın olan Yeni Osmanlılar arasında en çok öne çıkan isimler başta Namık Kemal olmak üzere Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi’dir.

¹²⁹ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), s. 17.

¹³⁰ İlhan Kutluer, İslamcılık (Düşüncesi) Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#3-dusuncede> [Erişim 01.04.2020].

¹³¹ Wael Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018) s. 171.

¹³² Thierry Hentch, *Hayali Doğu*, (İstanbul: Metis Kitap, 2008), s. 228.

¹³³ Hentch, s. 115.

¹³⁴ Şükrü Hanioglu, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2012/09/02/islamcilik-tartismasi-uzerine-notlar-1-kavram> [Erişim 03.07.2019]

farklı coğrafyalarda farklı söylemlerle görünür olan bir fikir akımını, İslamcılar olarak ise bu fikir akımını benimseyen kimseleri kastediyoruz.

Bu noktada öncelikle İslamcılık ile ilgili kendi tanımımızı yapmaya çalışacak, daha sonra da literatürde yer alan bazı tanımlara yer vermeye çalışacağız. Kanaatimize göre İslamcılık; Müslümanların yaşadıkları yerlerde kolonizasyon ve modernleşme tecrübeleriyle ilişkili ve bir anlamda bu tecrübelerle bir tepki olarak ortaya çıkmış, cari din tasavvurlarına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak, başta bu tasavvurlar olmak üzere toplumu ve devleti ‘İslami ilkelere’ göre dönüştürmeyi, aslına/asli kaynaklarına döndürmeyi amaçlayan, birbirinden farklı şahıs, grup ve ekoller tarafından, farklılaşan yöntem, üslup ve mecralarda ifade imkanları arayan modern bir politik tavır alma biçimi ve söylem olarak tanımlanabilir.

Abdurrahman Arslan’a göre;

“İslamcılık Müslümanların öteki saydıkları modern dünya ile karşılaşmasının ürünü ve modern dünyanın meydan okumasına İslam’a ait bir sosyal/siyasal dünya kurma isteğiyle cevap verme çabası”¹³⁵ olarak tanımlanabilir.

İslamcılık düşüncesine ilişkin yaygın olarak kullanılan tanımlarından birisi İsmail Kara’ya aittir;

“İslâmcılık, 19. ve 20. yüzyılda İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim) ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve harekettir.”¹³⁶

Bu tanımlarda “Batının” “öteki” olarak yerleştirildiği pozisyon, sömürge karşıtı tutum ve biz-onlar ayrımının, postkolonyalizm ile İslamcılık arasında kurulacak ilişkinin zeminini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda İslamcılık akımının Osmanlı-Türkiye özelindeki tecrübesinin, İslam dünyasındaki diğer tecrübelerde olduğu gibi, kendi iç söyleminde ihya ve tecdid kavramlarını öne çıkaran, Batı dünyasıyla ilişkilerde ise eleştirellikten uyuma uzanan geniş bir yelpazede farklı tavır ve söylemlerin benimsendiği bir tecrübe olduğu ifade edilmelidir.

¹³⁵ Abdurrahman Arslan, “İslamcılık: Tercihi Olmayan Bir İmtihan Hasılası”, *Özgün Düşünce Dergisi*, S. 1. (İstanbul, 2009) s. 39,42.

¹³⁶ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), s. 15.

İslamcı kavramlaştırması literatürde oldukça tartışılan gerek muhtevası gerekse de işaret ettiklerinin belirsiz olması sebebiyle eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı bir kavramlaştırmadır. Bu eleştirilerin bir sebebi de İslamcı olarak isimlendirilen kimselerin önemli bir kısmının kendilerini İslamcı olarak isimlendirmemesidir.

İslâmıcı kavramının iki anlamda kullanıldığını söyleyen Tahsin Görgün’e göre:

“Kavram ilk anlamıyla belirli taleplerle ortaya çıkan bir Müslüman grubuna ‘muhalifleri tarafından’ verilen bir isimlendirme iken, ikinci anlamıyla Batılılar tarafından sömürgeleri altında bulunan çeşitli hareketleri, Müslümanlar arasında İslâmiyet’i esas alarak bir devlet kurmak isteyen politik amaçlara sahip kimseleri diğer Müslümanlardan ayırt etmek amacıyla kullanılmaktadır”¹³⁷

2.3. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Gelişimi

Önceki bölümde önce Osmanlı İslamcılığının temel meselelerini ele almaya daha sonra da Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin panoramasını çizmeye çalıştık.

2.3.1. Osmanlı İslamcılığının Temel Meseleleri

Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde teşekkül eden fikir akımları tarihsel-kültürel sürekliliğin bir işareti olarak Cumhuriyet döneminde de politik tartışmaların temel zeminini oluşturmaktadır. Ziya Gökalp’in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak olarak ele aldığı bu ideolojik pozisyonlar tarihsel bir süreç içerisinde kimi süreklilik ve süreksizliklerle birlikte günümüze kadar devam etmişlerdir.

Batılılaşma, (Baykan Sezer’in ifadesiyle Batıcılışma¹³⁸) sekülerleşme olarak tezahür etmiş,¹³⁹ milliyetçilik sömürgeciliğe bir tepki olduğu gibi aynı zamanda onun bir ürünü olarak belirginlik kazanmıştır.¹⁴⁰ İslamcılık ise hem Batılı hem de Batıcı yazarların çalışmalarında öze dönüş, kaynaklara dönüş gibi ana temalara sahip olması sebebiyle fundamentalizm (köktencilik) bağlamında ele alınmıştır. Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin tarihsel gelişimini ele alacağımız bu bölümde ilk olarak *İslamlaşma* kavramına değinmemiz gerekmektedir. İslamlaşma kavramı II.Abdülhamid’in tahta

¹³⁷ Tahsin Görgün, *Siyasallaşan Dünyada Dini İlimlerin Değişen Statüleri*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013) s. 178.

¹³⁸ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, (İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 1979), s. 141.

¹³⁹ Söz gelimi Niyazi Berkes’in önemli eseri Türkiye’de Çağdaşlaşma’nın orjinal isminin The Development of Secularism in Turkey olması bile bu duruma bir işaret olarak okunabilir.

¹⁴⁰ Young, s. 261.

geçtiği 1876 yılından saltanatın kaldırılmasına kadar (1922) Osmanlı İslamcılığının merkezinde yer almıştır. Söz konusu dönemde Namık Kemal, Ali Suavi gibi Yeni Osmanlılar'ın, Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli gibi sair İslamcı isimlerin yanı sıra Cemaleddin-i Afgani, Muhammed Abduh, Ferid Vecdi ve Reşid Rıza gibi düşünürlerin fikirleri de etkili olmuştur.¹⁴¹

Mehmet Ali Büyükkara, bu ilk nesil İslamcılarının (sonraki gündemi de belirleyecek şekilde)

“ilk kaynaklara dönüş (Kuran-ı Kerim ve Sünnet), terakki için ictihad, Batıdan faydalanma, eğitimde reform, tasavvufa çift taraflı bakış, şuraya dayalı yönetim ve İttihad-ı İslam (İslam Birliği)”¹⁴² gibi temel meselelerle ilgilendiklerini söylemektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde etkin olan İslamcı düşüncenin önemli ismi Said Halim Paşa,¹⁴³ Mehmet Akif ve Ziya Gökalp'e benzer şekilde yeni ortaya çıkmakta olan akım için ‘İslamlaşmak’ kavramını tercih etmiştir. Said Halim Paşa'nın İslamlaşma (İslami Tecdid) Hareketinin üzerine inşa olduğunu savunduğu belli başlı temalar, İslamcılık düşüncesinin genel yapısını özetleyen bir niteliğe sahiptir;

- “1. Sömürgeci Siyasete Direniş (Anti-Sömürgecilik)
2. İttihad-ı İslam Siyasetini Benimseme
3. Tecdid ve İhya yoluyla zaafıların tamir ve tadil edilmesi.”¹⁴⁴

Bu temalar içerisinde *sömürgeci siyasete direnişin* İslamcılık düşüncesinin başlangıcından itibaren temel bir vurgu olması dikkat çekicidir. İslamcılık 19. yüzyılda küresel bir güç haline gelen Avrupa'nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği “*sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.*”¹⁴⁵ Bir başka ifadeyle sekülerleşme sömürgeciliğin yaygınlaşmasının bir

¹⁴¹ Azmi Özcan, “TDV İslamcılık Maddesi”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#2-ikinci-mesrutiyet> [Erişim 06.09.2020]

¹⁴² Mehmed Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 25.

¹⁴³ Hareket Dergisinin 1980 yılındaki 173, 174 ve 176. Sayılarında İsmail Kara'nın İslamcılık Cereyanı: Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri başlıklı bir yazı dizisi yayımlanmıştır.

¹⁴⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, “İslamlaşmak”, s. 149. Aktaran: Vahdettin Işık, *İslamcı Hareketlerin Rejim Karşıtlığı ve Devletçilik Çelişkisinin Doğurduğu Boşluk*, s. 53.

¹⁴⁵ Bedri Gencer, *Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), s. 69.

neticesi olarak okunabilir.¹⁴⁶ İslamcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun dışında şekillenmesine rağmen 1870'lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenmiştir.¹⁴⁷ Bu güçlenme eğilimi genellikle II. Abdülhamid'in Pan-İslamist politikalarıyla birlikte okunsa da, bu düşünceyi savunanlar arasında Abdülhamid'e muhalif olan çok sayıda ismin de yer aldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Bu manada Osmanlı İslamcılığı içerisinde II. Abdülhamid dönemi politikalarına dayanan bir devlet projesi olarak İslamcılık ile bunun dışında gelişen muhalif bir İslamcılık anlayışından söz edilebilir. II. Abdülhamid dönemi İslamcılığı İngiltere, Fransa ve Rusya'nın kurmaya çalıştığı hegemonyaya karşısında ortaya konulmuş 'bir imparatorluk tavrı'¹⁴⁸ olarak okunabilir. Muhalif İslamcılık ise daha önce işaret ettiğimiz Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ekolü ile Yeni Osmanlılar'da tezahür etmekteydi. Bir tecdid (yenilenme) ve ihya (diriliş) hareketi olarak İslamcılık düşüncesinde; "*Kaynaklara dönüş, taklidi ve ataleti terk, ictihada yeniden işlev kazandırmak ve istibdada karşı çıkma*"¹⁴⁹ gibi temel meselelerin geçmişten günümüze gündemi belirlediğini ifade edebiliriz. 19. yüzyılın ikinci yarısında İslamlaşma ve İttihad-ı İslam söylemleriyle tezahür eden İslamcılık dışarıya yönelik söyleminde Avrupa'nın meydan okumasını aşmaya, içeriye yönelik söylemindeyse dinin yeniden yorumlanmasına yönelik bir çabaydı.

Ancak 20. Yüzyılın ilk yarısında yaşanan gelişmeler bu çabayı akamete uğratmıştır. Berdal Aral'ın işaret ettiği gibi;

"17. Yüzyıldan 20. Yüzyılın ortalarına kadar devam süreçte Müslümanların yoğunluklu olarak yaşadıkları yerler sömürgeleştirilmiş, Osmanlı İmparatorluğu ve İran gibi devletler ise kapitülasyonlar yoluyla tedricen yarı sömürge pozisyonuna düşürülmüşlerdir".¹⁵⁰

1. Dünya Savaşı ile Osmanlı Devleti'nin tasfiye edilmesi ise daha önce vurguladığımız gibi İslam dünyasının büyük oranda sömürge haline ve edilgen hale geldiği bir tarihsel aralığı imlemektedir.

¹⁴⁶ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum, Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019), s. 39.

¹⁴⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 12.

¹⁴⁸ Lütfi Bergen, *İslamcılık Söylem ve Eylem*, (Ankara: MG V Yayınları, 2016), s. 37.

¹⁴⁹ Aktaran: Vahdettin Işık, *İslamcı Hareketlerin Rejim Karşıtlığı ve Devletçilik Çelişkisinin Doğurduğu Boşluk*, s. 53. (Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, "İslamlaşmak", s. 149)

¹⁵⁰ Berdal Aral, *Küresel Güvenlikten Küresel Tahakküme BM Güvenlik Sistemi ve İslam Dünyası*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), s. 35.

Kurtuluş Savaşı bu tarihsel aralıkta istisnai bir öneme sahiptir. Çünkü bu savaş, sömürgeleştirilen ülkeler için bir örnek teşkil etmiş ve öncü olmuştur. 3 Mart 1924’de Hilafetin ilgasıyla birlikte İslam dünyasında ‘geçiş süreci’ olarak bir isimlendirilebilecek bir döneme girildiği söylenebilir. Bu dönemde uluslararası şartların da etkisiyle bir içe kapanmanın yaşandığı söylenebilir. 20. yüzyıl boyunca Müslümanlar ulus devlet sıkışması olarak isimlendirdiğimiz bir süreç yaşamışlardır.

Postkolonyal dönemde İslam dünyasında pek çok ülke siyasal bağımsızlığını kazanmıştır. Bu dönemde kurulan ulus devletler vatandaşlarına modernitenin kazanımlarını kendi hayatlarına yansıyacağı vaadiyle meşruiyet aramaktadırlar.¹⁵¹ Abdurrahman Arslan ulus devletlerin kurulduğu söz konusu dönemde başta İslam dünya dünyası olmak üzere Batı dışı toplumların bu modellerle geleneksel yapılarını yeniden kurabileceklerini varsaymalarının trajik bir durum olduğunu savunmaktadır.¹⁵² Bu noktada Olivier Roy’un isabetli tespitinde işaret ettiği gibi geleneğin mahiyetinin gelenekçilerin hayalini gördüğü yada modernleşme yanlıların mahkum ettiği gibi olmadığını unutmamak gerekmektedir.¹⁵³

Salman Sayyid bu durumu Hilafetin ilgasıyla ilişkilendirerek;

“Halifeliğin ilgası farklı ülkelerdeki Müslümanlar tarafından Batı sömürgeciliğine karşı en önemli siyasi merkezin kaybı olarak yorumlanmıştır.”¹⁵⁴ demektedir. Sayyid’e göre; ‘Hilafetin kaldırılması ulusal olmayan bir siyasal alanın kurulma ihtimalini sona erdirmiş ve İslam dünyasının parçalanmasına işaret etmektedir. Çünkü İslam için siyasal kimliği devam ettiren bir dikiş noktası olarak hareket eden halife artık yoktu ve bu durum İslami varoluşun özel alana indirgendiği bir hali ortaya çıkarıyordu.”¹⁵⁵

Yazara göre; “Bir İslam devleti üzerine düşünebilmek ‘Hilafetin’ yerini ‘Kemalizm’ söylemi aldıktan sonra mümkün olmuştur.”¹⁵⁶...Kemalizm, İslam dünyasında sekülerleşmenin ve batılılaşmanın ‘ortak dili’ (lingua franca) olmuştur.”¹⁵⁷

¹⁵¹ Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), s. 302.

¹⁵² Arslan, s. 302.

¹⁵³ Olivier Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, (İstanbul: Metis Kitap, 2020), s. 41.

¹⁵⁴ Turhan, s. 344.

¹⁵⁵ Sayyid, s. 88.

¹⁵⁶ Sayyid, s. 114. (Sayyid, postkolonyal dönemde ortaya çıkan ‘laik, modernleştirici ve milliyetçi’ rejimleri ‘Kemalist rejimler’ olarak tanımlamakta ve Kemalizmi bu manada bir özel isim olarak değil ‘genel’ bir isimlendirme olarak kullanmaktadır, s. 102-103.)

¹⁵⁷ Susan Buck Morss, *Küresel Bir Karşı Kültür*, (İstanbul: Versus Kitap, 2007), s. 47.

2.3.2.Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesinin Panoraması

Cumhuriyetin ilanından sonra 1920 ve 1930’larda gerçekleştirilen reformlar siyasal ve toplumsal alanda dinin etkisini azaltmaya yönelik bir dizi uygulamayı içermektedir. Hilafetin kaldırılması, tekke, zaviye ve dergahların kapatılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, dil ve alfabe devrimi, kılık-kıyafet reformu, Takrir-i Sükun Kanunu gibi düzenlemeler Türkiye’de İslamcı düşüncesinin 1940’lı yıllara kadar uzunca bir süre görünür olmaktan uzaklaşmasına yol açmıştır.¹⁵⁸ 4 Mart 1925 de yürürlüğe giren Takrir-i Sükun Kanunu’nun 1.Maddesi şu şekildeydi;

“İrticaa ve isyana ve memleketin nizamı içtimaisini huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlâlê bâis bilûmum teşkilât ve tahrika ve teşvikat ve teşebbûsat ve neşriyatı Hükümet, Reisicumhurun tasdikiyle, re’sen ve idareten men’e mezundur. İşbu efal erbabını Hükümet İstiklâl mahkemesine tevdi edebilir.”¹⁵⁹

Bu noktada Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde genel anlamda bir daralma yaşandığını söylemeliyiz.¹⁶⁰ Söz konusu dönemde Türk milliyetçiliğinin Turancılıktan uzaklaşıp Anadolu Türkçülüğü biçimine dönüştüğünü, İslamcılığın ise yerlici bir karakter arz etmeye başladığından söz edilebilir.¹⁶¹

Hareket Dergisi kurucusu Nurettin Topçu’da fikirlerini Anadoluçuluk çerçevesine oturtmuştur. Türkiye Cumhuriyeti söz konusu dönemde, “ülke sınırları dışındaki olaylara birçok anlamda kapalı kalmış ve her türlü ‘enternasyonalizm’ şüpheyile karşılanarak, maceracılık olarak değerlendirilmeye başlamıştır.”¹⁶² Cumhuriyet döneminde Anadolu merkezli olarak inşa edilmeye çalışılan Türk kimliğiyle çalışmamızda inceleyeceğimiz Nurettin Topçu’nun Hareket Dergisi’nde kurguladığı Anadolu İslam ve Anadolu ruhçu sosyalizm anlayışları söz konusu çok boyutlu daralmanın ortaya çıkardığı yerlici

¹⁵⁸ Şeyh Said isyanı üzerine ilan edilen Takrir-i Sükun Kanunu 3 maddeden oluşuyordu ve Kanunun 2. Maddesinde kanunun 2 yıl yürürlükte kalacağı (bu süre uzatıldı ve Kanun 5 yıl sonra 1929 da yürürlükten kaldırıldı.) , 3. Maddesinde ise kimler tarafından tatbik edileceği açıklanıyordu.

¹⁵⁹ Takrir-i Sükun Kanunu Madde 1
https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc003/kanuntbmmc003/kanuntbmmc00300578.pdf [Erişim 01.02.2021]

¹⁶⁰ Bu daralma bölümün başında alıntı yaptığımız Yusuf Akçura’nın Üç Tarz-ı Siyaset’inde de görülebilir.

¹⁶¹ Yücel Bulut, “Osmanlıdan Cumhuriyete Pozitivizm Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, (İstanbul 2009), s. 161.

¹⁶² Bulut, s. 161.

bir tepki ve ulus devlet sıkışması olarak isimlendirdiğimiz durumun bir yansıması olarak okunabilir. Sezai Karakoç'un ise Diriliş Dergisi'ndeki yazılarında yoğun bir biçimde başvurduğu İslam birliği, İslam Konfederasyonu gibi temalar ise bu sonuçlara bir çeşit itiraz anlamına gelmektedir.

Söz konusu şartlar Türkiye'de 1960'lı yılların sonuna kadar İslamcılığın milliyetçilik ya da muhafazakarlık gibi fikri cereyanların içerisinde ya da onlarla birlikte ifade edilmesine yol açmıştır. İslamlaşma'dan İslamcılık'a geçiş, siyasal bir kimlik olarak ümmet olgusundan, ulus devlet yapılarına geçiş, bu süreçte gerçekleşmiş, Hilafetin kaldırılmasının ortaya çıkardığı şartlar ve dekolonizasyon süreci, İslam devleti tartışmalarının ve İslamcılığın postkolonyal dönemde tezahürünün yolunu açmıştır.

Bu aşamada İkinci Dünya Savaşı sonrasında birkaç yıl içerisinde gerçekleşen Türkiye'de çok partili hayata geçiş (1946), Pakistan'ın İslami bir ulus devlet olarak ortaya çıkışı (1947), İsrail'in kurulması (1948), dekolonizasyon sürecinin başlaması gibi önemli birtakım hadiselerin Türkiye'de İslamcılık düşüncesi için bir dönüm noktası teşkil ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. İsmail Kara İslamcılığı bir tehdit olarak değerlendiren ilk dönem akademik çalışmalara (Tarık Zafer Tunaya örneği)¹⁶³, ve 1960'lı yıllarda ortaya çıkan büyük ölçüde Müslüman Kardeşler'den, Cemaat-i İslâmi'den, daha sonra İran'dan tercüme edilen eserlerle beslenen radikal, entelektüalist İslâmcı' yorumlara işaret etmektedir. Kara'ya göre, “*bu iki kalın çizgi arasında başka bir hat olarak beliren*” ve İslamcılığı olduğu kadar milliyetçi ve muhafazakâr düşünceleri de etkileyen Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi isimlerin oluşturduğu bir hat bulunmaktadır.¹⁶⁴

Şerif Mardin İslamcılık akımını *üç ana eksen*de ele almaktadır. Mardin'e göre ilk eksen; “*İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden Muhammed Abdüh gibi aydınların fikirlerinden*” oluşmaktadır. İkinci eksen ise İslam dünyasının farklı bölgelerinde “*geniş halk kitlelerince benimsenen ve teorik tartışmalardan çok 'İslami bir nizamı' gerçekleştirmeyi amaçlayan Mevdudi'nin çalışmalarıdır.*”¹⁶⁵

¹⁶³ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1962)

¹⁶⁴ İsmail Kara, <https://www.themaydan.com/2017/10/turkiyede-islam-ve-islamcilik-ismail-kara-ile-mulakat/> [Erişim 23.09.2020]

¹⁶⁵ Şerif Mardin, *Türkiye Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 12,13.

Mardin, üçüncü eksen olarak, “*tasavvufun İslamcılık düşüncesi içerisindeki yeri ve bu yeri tespit etmeye yönelik çalışmalara*” işaret etmektedir.¹⁶⁶ Mardin’in “*entelektüel tasavvufçuluk*” olarak nitelendirdiği İslamcılığın bu üçüncü eksenini çalışmamıza konu olan Hareket ve Diriliş Dergilerini de kapsamaktadır.

Mardin’e göre; *Hareket Dergisi*, “*şariat ile mistisizm sentezini yapmaya çalışan enteresan bir toplumsal girişim*” olarak göze çarpmaktadır. Sezai Karakoç’un *Diriliş Dergisinde* de felsefi ve tasavvufi meseleler geniş bir biçimde ele alınmıştır.¹⁶⁷ (Bu konuyla ilişkin ayrıntılı çalışma için “*Diriliş Dergisinde Yayımlanmış Tasavvufi Çevrimyazılar Bibliyografyası*” na bakılabilir.)¹⁶⁸

Kara’nın İslamcılık düşüncesinde ‘kalın çizgiler arasında bir hat ve Mardin’in *üçüncü eksen* olarak işaret ettikleri Topçu ve Karakoç’un, isimleriyle özdeşleşen dergilerdeki yazılarını çalışmamızın ilerleyen bölümlerinin ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu isimlerin postkolonyal dönemle çakışan Soğuk Savaş döneminde özellikle 1960’lar ve 1970’lerde yoğunlaşan yazı hayatları İslamcılık düşüncesi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu noktada Sezai Karakoç’un 1967 yılında *Diriliş Dergisinde* yayımlanan bir yazısında bazı önemli İslami hareketleri kurucu isimleriyle birlikte teker teker zikretmesi dikkate değer bir husustur:

“19. yüzyılın sonu ve 20. Yüzyılın başında, İslam düşünürleri, Batıya karşı daha çok din ilimleri çerçevesinde İslam’ı savunmakta ve oryantalistlerin etkisini yıkmak için yine oryantalizm alanında uzmanlık diliyle konuşmaktaydılar... Ferit Vecdi, Reşit Rıza, Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, küçük bir farkla Muhammed İkbal ve Mehmet Akif, yıkılmakta olan yapıyı korumak için Batıya karşı klasik İslam bilgileriyle donatarak, ilmi bir içerikle ve polemikçi bir üslupla düşünce direnişinde bulundular. Akif şiirden, İkbal felsefe, şiir ve tasavvuf imkanlarından faydalanmıştır... Türkiye’de Necip Fazıl, Mısır’da Seyyid Kutup ve arkadaşları (İhvan-ı Müslimin), Pakistan’da Mevdudi, Nedevi (Cemaat-i İslami), Kuzey Afrika’da Malik Bin Nebi bu yüzyılın ikinci İslam düşüncesi hareketini yürütmüşlerdir. Bu yolda ağır bedeller ödemişlerdir.”¹⁶⁹

Bu aşamada dönemin siyasal arka planını anlamak adına, İslam dünyasını etkileyen bazı olgulardan ve önemli hadiselerden söz edebiliriz.

¹⁶⁶ Mardin, s. 12,13.

¹⁶⁷ Mardin, s. 35-36.

¹⁶⁸ Yusuf Turan Günaydın, “*Diriliş Dergisinde Yayımlanmış Tasavvufi Çevrimyazılar Bibliyografyası*”, *Tasavvuf:İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 13, (Ankara, 2004) s. 501-516.

¹⁶⁹ Sezai Karakoç, “İnançta Diriliş”, *Diriliş Dergisi*, (1967)

Cezayir Savaşı, İsrail'in Arap ülkeleriyle yaşadığı zaman zaman dozu yükselen gerginlikler ve Filistin meselesinin İslam dünyasındaki yankıları, Türkiye'de Milli Görüş hareketinin siyasal bir güç olarak tezahürü, kentleşmenin etkisiyle değişen sosyolojik yapı ve yeni biçimler kazanan cemaat ve tarikatlar, İslam dünyasının farklı coğrafyalarından yapılan tercümelerin özellikle gençler üzerinde etkili olması ve gelişen radikal hareketler, İran Devrimi, Afgan Savaşı gibi gelişmeleri dikkate almak, Soğuk Savaş dönemiyle çakışan postkolonyal dönemde İslamcılık düşüncesinin gündemini anlamamıza yardımcı olacaktır. Ulus devletlerin İslam dünyasında temel aktör oldukları 2. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde siyasal bağımsızlıklar kazanılmakla birlikte çok boyutlu bağımlılık devam ediyor ve sömürgeci miras gücünü/etkisini devam ettiriyordu. Türkiye'de ise İslamcılar her anlamda muhalif pozisyondaydılar. 1980'lerden itibaren Türkiye'de yaşanan liberalleşme süreciyle birlikte Lütü Sunar'ın Türkiye'de İslamcılık düşüncesini dönemlendirmesine göre “*yeni örgütlenme biçimlerinin keşfedilmesiyle birlikte farklılaşma*”¹⁷⁰ olarak nitelendirdiği bir döneme girilmiştir. Türkiye'de İslamcı düşüncüyü önemli ölçüde etkileyen 28 Şubat süreci ve 2000'li yılların başından itibaren uluslararası gündemi belirleyen 11 Eylül saldırıları sonrasında İslamofobinin yükselişiyle oluşan şartların, Türkiye'de ise Ak Parti'nin tek başına iktidar olmasının ortaya çıkardığı yeni durumun sonucunda yine Sunar'ın *muhafazakarlaşma* olarak nitelendirdiği *devletle uyum ve düzenle bütünleşmenin* yaşandığı söylenebilir.¹⁷¹ Nilüfer Göle söz konusu dönemi ele alırken “*İslamcılığın kolektif ve muhalif boyutunun işlevini tamamladığından*”¹⁷² söz etmektedir. Bu dönemde artık İslamcılar muhalif ve madun pozisyonundan, muktedir ve iktidarın imkanları ile sınanma pozisyonuna geçmişlerdir.

2.3.3. İslamcılık Düşüncesinde Tercüme Hareketi

Bu noktada tarihsel olarak çalışmamızın odağında yer alan, Hareket ve Diriliş Dergilerinin aynı anda yayınlandığı 1960'lı ve 70'li yıllara geri dönerek, İsmail

¹⁷⁰ Lütü Sunar, *İslamcılığı Konumlandırmak, Bir Başka Hayata Karşı*, c. 1, (Konya:Konya BŞB Kültür Yayınları, 2019), s. 1-18.

¹⁷¹ Sunar, s. 1-18.

¹⁷² Göle, s. 14.

Kara'nın *radikal ve entelektüel İslâmcılık*¹⁷³ olarak ifade ettiği, tercüme hareketleri için bir parantez açmamız gerekmektedir.¹⁷⁴

1960'ların sonundan ve özellikle de 1970'li yıllardan itibaren Türkçe'ye çevrilen eserler Türkiye'deki İslâmcıları etkileyerek İslâmcılığın *popülerleşmesi ve siyasallık düzeyinin artması* sürecini hazırlamıştır.¹⁷⁵ Cemaat-i İslami lideri Mevdudi'nin İslam devleti, İslam Anayasası, İslami hükümet gibi kavramlaştırmaları, Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî'nin yer yer *sosyalizme* yaklaşan fikirleri İslamcı nesiller üzerinde etkili olmuştur.¹⁷⁶ 1980 sonrasında İran Devrimi'nin etkisiyle İmam Humeyni, Tabatabai gibi isimlerin eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir. 80'lerde Seyyid Hüseyin Nasr, Abdulkadir Suruş, Abdulkadir es Sufi, Rene Guenon, Fazlurrahman, Martin Lings gibi isimlerin eserlerinin tercüme edilmesi tercümelerde meşrep farklılaşmasının bir işaretidir.¹⁷⁷

İnceleyeceğimiz Hareket ve Diriliş dergilerinde de Soğuk Savaş'ın ideolojik zemininin etkilediği çevrilere yer verildiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bu tercüme faaliyetlerinin çeşitli etkilerinden söz edilebiliriz. Tercüme hareketlerinin İslam dünyasının birbirinden haberdar olması, kaynaşması ve bilinçlenmesinin imkanı olarak gören ve olumlayan görüşlerden söz edilebilir. Bununla birlikte 1960'lardan itibaren Türkiye'deki İslamcılarının etkisinde kaldığı tercümelerin yapıldığı coğrafyaları doğrudan etkileyen sömürge süreçleri sonucunda belirginleşen “*anti-Batıcı ve anti-empyralist ve tepkisel dilin*” Osmanlı İslamcılığının “*incelikli ve derinlikli dilinden ayrıştığını*”¹⁷⁸ savunan görüşlere de işaret edilebilir. İslamcılığın sömürge

¹⁷³ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), s. 31.

¹⁷⁴ Konu ile ilgili olarak Yücel Bulut'un Tercüme Hareketleri ile ilgili olarak ‘*Türkiye'de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri*’ başlıklı makalesine bakılabilir. (Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları) Bu konuda yazılmış bir doktora tezi için bakınız: Ahmet Köroğlu, *Türkiye'de İslamcı söylemin oluşumunda tercümelerin etkisi (1960-1990)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, 2020)

¹⁷⁵ Uludağ, s. 68.

¹⁷⁶ Yücel Bulut, *İslamcılık Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 922.

¹⁷⁷ Yücel Bulut, *Türkiye'de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), s. 366.

¹⁷⁸ Necdet Subaşı, *Erken Dönem İslamcılık ve İslami Yayıncılık*, (İstanbul: İLEM, 2017) s. 8-9.

süreçlerinden doğrudan etkilenmiş coğrafyalarda güçlü bir etki yapmış olması doğal karşılanmalıdır. Postkolonyal teorinin incelediği toplumlarla İslamcılık düşüncesinin etkin olduğu toplumlar böyle bir zeminde kesişmektedir. Zaten Homi Bhabha gibi isimler postkolonyal teorinin moderniteden farklı şekilde oluşturulmuş ülke ve toplumlara tanıklık ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁹

Tahsin Görgün'e göre; Söz konusu kolonyal mirastan etkilenen toplumlarda Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi sadece devleti kurtarma değil, kurma talebi İslâmcılığın siyasi bir talep olarak etkin olması anlamına gelmektedir. Bu noktada temel mesele devlet talebiyle İslami düzen talebinin eş zamanlı yükselmesi; dekolonizasyon sürecinde, bir İslâmi anayasa talebi, kendi içinde İslâmlaşma sürecine benzer bir sürecin yaşanmasına yol açmıştır.¹⁸⁰

Ele aldığımız tarihsel aralıkta İslamcı hareket içerisinde gözlemlenen üç zaafıtan söz eden Ali Bulaç'ın; “*gelenekten kopulması, toplumun manevi boyutunun ihmal edilmesi ve doğal sınırları aşacak şekilde politize olunması*”¹⁸¹ gibi eleştirileri tercümelerden beslenen gruplara yönelik bir eleştiri olarak okunabilir. Bilindiği tercüme meselesi sadece İslamcıların değil modern Türk düşüncesinin temel meselelerinden biridir. Bu tür eleştiriler başka düşünce akımlarının temsilcilerine doğru genişletilebileceği gibi İslamcılık düşüncesi içerisinde de geçmişe doğru götürülebilir. Avrupa'daki gelişmelerden, özellikle Fransız pozitivizminden etkilenen kimi İslamcı aydınların, bazı kavramları anlamlarını göz ardı ederek aldıklarını iddia eden görüşler bulunmaktadır. Söz gelimi İhsan Fazlıoğlu'na göre bu durumu tespit için aralarında “*Nurettin Topçu ve Necip Fazıl'ın da yer aldığı son yüzyılda yaşamış kimi düşünürlerin kaynaklarına göz atmak yeterli olacaktır.*”¹⁸² Fazlıoğlu buradan hareketle modernleşme süreciyle birlikte “*din tasavvurunun İslamî muhtevasını gittikçe kaybettiğini*”¹⁸³, İslamcıların İslam'a ilişkin bilgisinin kaynağı gibi bir problemin ortaya çıktığını savunmaktadır.

¹⁷⁹ Bhabha, s. 50.

¹⁸⁰ Görgün, *Siyasallaşan Dünyada Dini İlimlerin Değişen Statüleri, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, s. 181.

¹⁸¹ Ali Bulaç, “İslamcılık Düşüncesi Dün Bugün Yarın”, *Özgün Düşünce Dergisi*, S. 1, (İstanbul, 2009), s. 24.

¹⁸² İhsan Fazlıoğlu, “Sultanım Biz Sizi Mümin Bilirdik”, *Anlayış Dergisi*, S. Mayıs (İstanbul 2004),

¹⁸³ Fazlıoğlu, a.g.m.

2.3.4. Soğuk Savaş Döneminde İslamcı Konumlanış: Madun ve Muhalif

Kanaatimize göre bu durumun epistemik temelleri bulunmaktadır. Bilgi ile iktidar arasındaki ilişki postkolonyalizmin temel ilgilerinden biridir. Edward Said Oryantalizm eserinin girişinde Michel Foucault'un birbirinden farklı eserlerine referansla bu tür bir ilişkiden söz etmektedir.¹⁸⁴

Türkiye’de ve İslam dünyasının her köşesinde dine ve modern dünyaya ilişkin bilgilerin kaynağı, üretimi, aktarımı ve yorumlanmasıyla ilgili bir değişim yaşadığı söylenebilir. Bu değişimi anlamak için postkolonyal teoride kullanılan metropolitan kavramına göz atabiliriz.

“Metropolitan, modern bilgi, kültür ve kimliğin üretildiği ilk örnek olarak sömürgeci merkezi gücü ifade eder. Londra ve Paris 20.yüzyılın ortalarına kadar, New York ise İkinci Dünya Savaşı sonrasında metropolitan merkezler olarak tespit edilebilir.”¹⁸⁵

Postkolonyal ülkeler bu merkezlere göre çevrede yer alırlar. Bu ülkeler taklitle ve geç kalmış olarak yaşamaktadırlar.¹⁸⁶ Osmanlı-Türk modernleşmesi için yakın zamanlara kadar metropolitan merkez Paris olduğu için İslamcı, Türkçü, Batıcı her görüşten aydınların Fransızcadan, Fransız düşüncesinden etkilenmeleri ‘doğaldır.’ İslam dünyasında, Batı etkisi ve modernlik, Avrupa’ya hayran olarak onu taklit etme ya da ötekileştirerek bir tür oksidentalizm üretme gibi iki uç ruh hali biçiminde tezahür etmektedir. Özellikle ele aldığımız dönemde İslamcı aydınların önemli bir kısmının Batı taklitçiliğine karşı çıkmakla birlikte Batı’dan faydalanma yönünde bir eğilime sahip olduğu söylenebilir. Kimi İslamcıların, Edward Said’in Oryantalizm eserini yanlış yorumlamak, “istismar etmek” ve Oryantalizm eleştirisi sebebiyle Said’den bir “Doğu savunucusu” çıkarmak hevesinde olduklarını savunan görüşler bulunmaktadır.¹⁸⁷ Gerçekten de bu tür bir yaklaşım oryantalizmi anlamaya değil oksidentalizm üretmeye yol açmaktadır.

¹⁸⁴ Said, s. 14.

¹⁸⁵ Özdemir, s. 82.

¹⁸⁶ Özdemir, s. 83.

¹⁸⁷ Fırat Mollaer, <https://www.birikimdergisi.com/guncel/7243/sarkiyatciligi-istismar-etmek> [Erişim 05.06.2020]

Nitekim Burhanettin Duran ve Cemil Aydın yazdıkları bir makalede; Oksidentalizmi, “*Batı’nın temel yapısının biçimsel bir algısı*”¹⁸⁸ olarak tanımlanmakta, bu tanım çerçevesinde Kemalist, seküler ve solcu aydınlarla İslamcı aydınların Batı konusunda sergiledikleri “*özcü yaklaşımların çarpıcı bir takım benzerlikleri*”¹⁸⁹ barındırdığını ifade etmektedirler. Duran ve Aydın, Fransa’da seküler eğitim almış olan İslamcı aydınlardan Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’yu ele alarak, bu aydınların İslamcılık düşüncesinin Cumhuriyet döneminin, temel amaçları olarak, “*Batı’nın Müslüman toplumlardaki kültürel ve emperyal hegemonyasını eleştirmek kadar Türkiye’deki Batıcı aydınların Avrupa-merkezci fikirlerine de karşılık vermeye*”¹⁹⁰ çalıştıklarını savunmaktadırlar.

Önceki bölümlerde Antonio Gramsci’nin kullandığı madun (subaltern) kavramının Gayatri Spivak ve Ranajit Guha gibi isimler tarafından Hindistan’daki postkolonyal çalışmalar bağlamında ele alındığını belirtmiştik. Bu noktada madun kavramının Türkiye’de İslamcı bilinçteki yansımaları üzerine bazı tespitlerde bulunmadan önce sömürgeci söylem üzerinde durmamız gerekmektedir. Sömürgeci söylemin Hindistan’daki faaliyetinin amaçları ve başarısının anlaşılması noktasında İngiltere’nin Hindistan’daki eğitim komisyonu Başkanı Thomas Babington Macaulay’ın şu sözleri önemlidir:

“Şu an yönettiğimiz milyonlarca insanla bizim aramızda tercüman olabilecek bir sınıf oluşturabilmek için elimizden geleni yapmalıyız. Kanda ve renkte Hintli ama beğenide, fikirde, fikirde, ahlakta ve anlayışta İngiliz olan kişilerden oluşan bir sınıf olmalı”¹⁹¹

Kanaatimize göre, Hindistan örneğinde amaçlananın başarıldığı söylenebilir. Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içerisinde Batılılaşmaya yönelik eleştiriler taklitçilik meselesi üzerinden ilerlemiştir. Hatta İslamcı düşünürler arasında Türkiye’nin kendi bünyesi içinde kolonizasyonu yerine getirecek unsurları çıkardığını savunan görüşler

¹⁸⁸ J. G. Carrier, *Introduction” Occidentalism: Images of the West*, (Oxford: Clarendon Press, 1995), s. 8.

¹⁸⁹ Burhanettin Duran ve Cemil Aydın, “Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı”, *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 7 (İstanbul, 2016), s. 310.

¹⁹⁰ Duran, Aydın, s.311.

¹⁹¹ Thomas Babington Macaulay, *Minute on Indian Education*, (Hindistan Eğitimi Üzerine Rapor)

bulunmaktadır.¹⁹² Söz gelimi Sezai Karakoç, Batılılaşmayı otokolonizasyon olarak tanımlamaktadır.¹⁹³ (Bu meseleyi ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.) Literatürde self kolonizasyon kavramıyla karşılanan olgu “*bilinçli ya da gönüllü bir şekilde kendi kendini sömürgeleştirme*”¹⁹⁴ olarak tanımlanabilir. Bu süreç genellikle yukarıdan aşağıya doğru işlemekte ve elitler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Konuyla ilişkili bir diğer kavram ise self oryantalizmdir. Bu kavram, yukarıdaki tespitlerin netleştirilmesi açısından önem taşımaktadır. Self oryantalizm; “*modern-ulus devletlerin oluşması sırasında; bilinçli olarak modernleştirici liderler ve entelektüeller tarafından sonrası uygulanan bir politik strateji*”¹⁹⁵ olarak göze çarpmaktadır. Self oryantalizm, genellikle “*ulus devlet anlatılarını pekiştirmek için kullanılır.*”¹⁹⁶

Bu bölümün ilk kısmında bahsettiğimiz 20. yüzyılda İslam dünyasında yaşanan çok boyutlu daralma bu meseleyle ilişkilidir. Geçiş sürecinde Türkiye’de Takrir-i Sükun Kanunu’yla dini neşriyat ve söylemler hem görünür hem de duyulur olmaktan uzaklaşmıştı.

Daha önce belirttiğimiz gibi; Hindistan’daki postkolonyal çalışmalarda kullanılan madun kavramı¹⁹⁷ Türkçe’de; mevki, rütbe, seviye, servet bakımından aşağı durumda olan kimse anlamına gelmekteydi. Kavram akademik literatürdeyse; sesi çıkmayan, sesi duyulmayan kişi ve grupları ifade etmekteydi. Kimi çalışmalarda Türkiye’de İslamcılığın iki kurucusu olarak nitelendirilen Mehmet Akif ve Necip Fazıl’ın¹⁹⁸ şiirlerinde madun kavramının ifade ettiği sessiz olma, sesi duyulmama halinin etkileri gözlenebilir.

“Ben böyle durmayacaktım dili bağlı
İslam’ı uyandırmak için haykıracaktım.

¹⁹² İsmet Özel, “Kolonizatörler ve Diğerleri”, *İrtica Elden Gidiyor*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1999), s.39.

¹⁹³ Sezai Karakoç, *İslamın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, s. 23.

¹⁹⁴ Bünyamin Bezci ve Yusuf Çiftçi, “Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2012 s. 141.

¹⁹⁵ Bezci ve Çiftçi, a.g.m., s. 141.

¹⁹⁶ Bezci ve Çiftçi, a.g.m., s. 141.

¹⁹⁷ Kubbealtı Lugatı, <http://www.lugatim.com/s/madun> [Erişim 05.06.2020]

¹⁹⁸ Ercan Yıldırım, *İslamcılığın İki Kurucusu, Mehmet Akif Necip Fazıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016)

Yoktur elemimden şu sağır kubbede iz
İnler Safahat'ımdaki hüsrân bile sessiz.¹⁹⁹

Akif'in şiirindeki dili bağlı oluşturma isyanı, İslam'ı uyandırmak için haykırmak gibi ifadeler, şairin yaşadığı dönemin ruhunu belirleyen karamsar havayı dağıtma/aşma çabası olarak okunabilir. Bununla birlikte, Batı'yı bir öteki olarak konumlandıran ve Batı karşısında içine düşülen durumu ölümü andıran bir baygınlık hali olarak yorumlayan, bu sebeple de postkolonyal dönemde İslam dünyasındaki kıpırdanmaları *uyanış* hareketleri olarak isimlendirilen düşüncelerin genel karakterini de ortaya koymaktadır.

Necip Fazıl ise Sakarya Türküsü isimli meşhur şiirinde;

“...Vicdan azabına eş kayna kayna Sakarya

Öz yurdunda garipsin öz vatanında parya.”²⁰⁰

demektedir.

Burada parya kavramının madun kavramıyla neredeyse eş anlamlı şekilde; “*Hindistan'da kast dışı olan kimse, en alt tabakadan olan insan*”²⁰¹ anlamına gelmesi dikkat çekicidir.

Türkiye’de İslami “ses ve görünümünün” Tek Parti döneminde görünür/duyulur olmama hali, Batıda bugün hakim olan Müslüman varoluşuyla hayaletleri birleştiren hayalet bilimi (hauntology) kavramını çağrıştırmaktadır. Salman Sayyid, Jacques Derrida’dan esinlenerek;

“Hayaletler ölümlerden arta kalanlardır. Onlar eski zamanların ve yaşamların ekosudur... Varolmamalarına rağmen hayaletler korkutucudur. Müslümanlar’da böyle bir korkuyu yaratmaktadır.”²⁰² demektedir.

¹⁹⁹ Mehmet Akif, *Hüsrân, Safahat*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018)

²⁰⁰ Necip Fazıl, *Sakarya Türküsü, Çile*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016) s. 398.

²⁰¹ Kubbealtı Lugatı, <http://www.lugatim.com/s/parya> [Erişim 05.06.2020]

²⁰² Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, s. 15-16, (Jacques Derrida, hayalet bilimi- hauntology)

Kanaatimize göre İslamcılık düşüncesinin farklı şekil ve yorumlarının belli bir dönemden itibaren ‘tezahür ve tebarüzü’ sözünü ettiğimiz kavramla ilişkili olarak ele alınabilir.

Sayyid’in yine Derrida’ya ait kurucu dışarısı (constitutive outside) kavramını kullanması bir başka örnektir. Herhangi bir fikri ya da kimliği savunanlar kendilerini tanımlayabilmek için öncelikle bir “öteki” tayin ederler. Eğer bir düşünce kendini sürekli olarak başka bir fikri tartışarak ya da ona referans vererek kurmuşsa atıfta bulunulan kavram kurucu öteki yada kurucu dışarısı (constitutive outside) ²⁰³ olur. Türkiye’de İslam ile Kemalizm arasında böyle ötekilik tayini ve etkileşimin belirleyici olduğu söylenebilir. Susan Buck Morss, Sayyid’den hareketle söz konusu belirleyiciliğe şu cümlelerle dikkat çekmektedir:

“Yüzyıllar boyunca Müslüman dünya için ideolojik çimento olan İslam, Kemalizm’in etkisi altında sıradan insanların yaşam dünyalarından ‘kazınmıştır’ (de-sedimented). İslami inanç, gündelik hayattaki anlamın matrisi olarak kalmaya devam ederken, şizofrenik bir biçimde, Türk ulusal kimliğinin kurucu dışarısı haline gelmiştir, onun sınırlarını ve böylece kapsamını belirlemiştir.”²⁰⁴

Samuel Huntington Medeniyetler Çatışması başlıklı çok tartışılan çalışmasında Türkiye’yi medeniyet değiştirmeye çalışan parçalanmış ülke (torn country)²⁰⁵ olarak tanımlamakta Shayegan ve Sayyid gibi ‘şifozreni’ kavramını kullanmaktadır. Bu çerçevede medeniyet değişimi yönündeki çabalar sonucunda tebarüz eden İslamcı söylemin günümüzde “*oryantalist bilgi sistematığının kendi kuramsal zeminine dahil ettiği formlarda üretilen bir dile dönüşme tehlikesiyle yüz yüze olduğu*”²⁰⁶ iddia edilebilir.

İsmail Kara’ya göre “*İslamcı söylem modernist ve seküler bu sebeple de tek tipçi ve merkezîyetçi özellikler gösteren bir söylemdir.*”²⁰⁷ İslam dünyasında 19. yüzyıldan

²⁰³ Hasan Bülent Kahraman, *AKP ve Türk Sağı*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007), s.26.

²⁰⁴ Morss, s. 46,47. (Morss burada Sayyid’in ifadelerinden hareket etmektedir.) İdeolojik çimento Horkheimer, De-sedimented Husserl’in, constitutive outside Derrida’nın kullandığı kavramlardır.

²⁰⁵ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, s. 98,459.

²⁰⁶ Subaşı, *Devlet, Cemaat(ler) ve İslamcılık*, s. 575.

²⁰⁷ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *İslamiyat Dergisi*, (İstanbul, 2001), s. 49,51. (Susan Buck Morss da ‘İslamcılık dini bir söylem değildir ama siyasi bir söylemdir.’) demektedir. *Küresel Bir Karşı Kültür*, s. 45.

itibaren ortaya çıkan anti-sömürgeci hareketler İslami unsurları olduğu gibi milliyetçi söylemi ve ikisi arasındaki ilişkileri de etkilemiştir. Kara'ya göre bunun en önemli sebebi, Hilafetin ilgasından sonra inşa edilen İslam devleti kavramının herhangi bir ülkeye, (toprağa ya da merkeze) nispet edilmemesi ve yersiz yurtsuz kalmasıdır. Ayrıca 2. Dünya Savaşı sonrasında kolektivizm ve sosyalizmin etkisiyle dönemsel olarak enternasyonal vurgularla öne çıkan 'ümmeçilik' söylemi de devlet, toprak gibi kavramların vazgeçilmezliğini zayıflatmıştır. Bu durumda kuşatıcı gibi gözüken ümmeçi söylemin kimi kavramları zayıflatıcı etki yaptığını savunan görüşler mevcuttur.²⁰⁸

Avrupa'da İslamcılığa yönelik itirazların “*anti-modern, moderniteye teslim olmuş yada totalitarizmin bir biçimi olarak değerlendiren anlayışlar*”²⁰⁹ olmak üzere üç ana başlık altında incelenebileceğini söyleyen Salman Sayyid İslamcılığın ancak “*Batının merkeziliğinin giderilmiş olduğu bir alanda anlaşılabilir olduğunu*”²¹⁰ iddia etmektedir. Bu iddia postmodernite örneğindeki gibi “*Batının merkeziliğinin giderilmesi*”²¹¹ olarak yorumlanırsa anlamlı hale gelmektedir.

Kara ile Sayyid'in yorumları arasındaki fark; İslamcılık düşüncesinin Müslümanların “çoğunluk” olarak yaşadıkları bir ulus devlet içerisindeki ifadesiyle “azınlık” durumundaki yada diasporaki Müslümanların' iddiaları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. İslamcı söylem, bir ulus devlet yapısı içerisinde çoğunluk durumunda ve iktidarda iken muhafazakarlık ve milliyetçilikle iş birliğine giderek otoriterleşme eğilimi gösterebiliyorken, muhalefette ve azınlıkta olanlar tarafından savunulduğunda liberal bir söylemle ifade edilmektedir. Çünkü ulus devletler, ulus kimliği etrafında, homojenleştirme ve tek tipleştirme mantığı üzerine inşa edilirler. Ümme ise böyle bir homojenleştirme girişimi ile uyuşmayan bir kimliktir.²¹² Sayyid'e göre;

“Peygamberin vefatından sonra İslam, ümmeti yöneten siyasal bir gösteren olmuş, Hilafet'in kaldırılması ise İslam'ın yeniden dile getirilmesi ve yeniden yazılması için bir kapı aralamıştır.”²¹³

²⁰⁸ Kara, s. 51.

²⁰⁹ Sayyid, s. 94.

²¹⁰ Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 169.

²¹¹ Young, s. 150.

²¹² Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 37.

²¹³ Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, s. 203.

Yazara göre; “*dekolonizasyon ancak Hilafetin bir süper güç (Sayyid burada şeffaf, hesap verebilir konfederasyon tarzı bir yapıyı tahayyül etmektedir.) olarak yeniden ihya edilmesi ile derinleşebilir.*”²¹⁴ Bu görüşe, tarihsel olarak Hilafet’in İslam dünyasında yaşanan problemlerin çözümünde ne derece etkili olduğu şeklinde eleştiriler getirilebilir. Başka bir itiraz olarak ise, François Lyotard’ın insanlığın kurtuluşu üzerine kurulu ideoloji ve meta anlatıların (Aydınlanma, Marksizm vb. gibi) sonuna gelindiği²¹⁵ şeklindeki iddiasının ütopyacı²¹⁶ niteliklere sahip olması hasebiyle İslamcılık düşüncesini de kapsayıp kapsamadığına ilişkin tartışmaya işaret edilebilir.

Lyotard’a göre;

“Postmodern bilimsel söylemin geçerlilik gerekçesi olarak insanlığın özgürleşmesine başvurulamaz. Spekülatif anlatı ya da özgürleştirme anlatısı fark etmeksizin büyük anlatılar inandırıcılığını yitirmiştir.”²¹⁷

Bu noktada İslamcılığın, “*gelecekte erişilecek ileri bir toplum aşaması öngören devrimci sosyalist hareketlerde olduğu gibi daha önce hiçbir zaman varolmamış ilerlemeci bir ütopya üretmediğini*”²¹⁸ iddia eden Nilüfer Göle’nin tespitine katıldığımızı belirtmeliyiz. İslamcılık düşüncesini modernite eleştirisi sebebiyle eleştirel bir teori olarak ele alan ve İslamcılığın genellikle yapıldığı gibi fundamentalizmle ilişkili değil “*İslam’ın postkolonyal bağlamda siyasallaşması*”²¹⁹ olarak okunması gerektiğini belirten Susan Buck Morss’un perspektifi de dikkat çekicidir. Kanaatimize göre İslamcılık düşüncesi Morss’un tezlerini destekleyecek bir biçimde kolonyalizmden “sonra” (post) ortaya çıkması sebebiyle postkolonyal eleştirel bir teori olma potansiyeline sahip olmakla birlikte salt politik olana odaklanmakla yetinildiğinde bir antitezden ötesine geçememek riskiyle karşı karşıyadır. İslamcılarının iktidar oldukları ülkelerde yaşanan tecrübeler bu görüşü desteklemektedir. Burada işaret ettiğimiz risk çerçevesinde İslamcılarının iktidara gelseler de toplumsal hayatı dönüştürebilecek “heteroloji” bilgisine sahip olmadıklarını iddia eden²²⁰ Ulus Baker ve “Klasik çağın alimleri için

²¹⁴ Sayyid, s. 317.

²¹⁵ François Lyotard, *Postmodern Durum*, (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2014), s. 74.

²¹⁶ İslamcılık düşüncesi içerisinde Asr-ı Saadete dönüş, öze dönüş gibi ütopyacı temalar önemli yer almaktadır.

²¹⁷ Lyotard, s. 74.

²¹⁸ Göle, s. 139.

²¹⁹ Morss, s. 12.

²²⁰ Ulus Baker, *Siyasal Dilde Huzur Söylemi, İslam’da Huzur Söylem ve Kanaat*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), s. 13.

görüş farklılığı, peygamberin bilinen bir sözü uyarınca, cemaat için bir nimet sayılırken, bugün birçoklarının kökü kurutulması gereken bir hastalık addediliyor.”²²¹

diyen Thomas Bauer’ın itirazları hesaba katılmadan küresel bir karşı kültür²²² ortaya konulmasının imkanı tartışma konusudur. İslamcılık düşüncesinin teorik ve pratik açmazları, İran Devrimi ve Sovyetler Birliği’nin çöküşünün ardından post-İslamcılık kavramının gündeme gelmesine zemin hazırlamıştır.

2.3.5. Post İslamcılık

1980 sonrası İslamcılık hareketi için yapılan kavramlaştırmalardan birisi Asef Bayat’ın post İslamcılık kavramlaştırmasıdır. Bayat İslamcılığı, “*dinî bir kavramsal çerçeve kullanan muhafazakâr toplumsal düzeni tercih eden, ataerkil düzen benimseyen ve vatandaşlara haklardan çok dinî yükümlülükler yükleyen bir ideoloji*”²²³ olarak tanımlamaktadır. Yazara göre post-İslamcılık kavramı ise, İslamcılarının güçlerini kurumsallaştırmak istedikleri süreçte İran içinde ve küresel düzeyde yaşanan gelişmeler sebebiyle hareketlerinde revizyona gitmelerini ifade etmektedir. Bu revizyon çerçevesinde post-İslamcılık; “*ülkelerin siyasi kültürleri gözetilerek, İslami esaslar çerçevesinde çoğulculuk, insan hakları, vatandaşlık hakları, demokratik sistem gibi talepler içeren bir proje*”²²⁴ olarak ele alınmaktadır.

Bayat, İslamcılığı din ve sorumluluğun birleşimi olarak tanımlarken, post-İslamcılığın ise dindarlıkla haklara vurgu yaptığını söylemekte ve post-İslamcılığı ‘liberal İslam’ ile eşleştirme eğiliminin oldukça yaygın olduğunu belirtmektedir.²²⁵ Yazara göre; “*Post-İslamcılık bir bakıma bir inanç olarak İslam’ı kurtarmak için, bir siyaset biçimi olarak İslamcılığı yıkmayı amaçlamıştır.*”²²⁶ Bu tanımdan hareketle İslamcılığı tarihsel bir süreç içerisinde modern dünyanın meydan okuması karşısında dini ve devleti ‘kurtarmak’ için dini kavramlardan savunmacı bir ideoloji üretmek, post-İslamcılığı ise postmodern dönemde yeni krizlerle yüzleşmek durumunda kalan dini kurtarabilmek için bir savunma mekanizması olarak tezahür eden İslamcılıktan ricat

²²¹ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam, Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), s. 12.

²²² Susan Buck Morss’un kitabının ismine gönderme: *Küresel Bir Karşı Kültür*

²²³ Asef Bayat, *Post İslamcılık*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 26.

²²⁴ Bayat, s. 28

²²⁵ Bayat, s. 28,50.

²²⁶ Bayat, s. 88.

etmek olarak değerlendiriyoruz. (Kavram ilk Humeyni sonrası İran'daki reformcuların politik tavrını tanımlamak için kullanılmış, Hatemi döneminde (1997-2005) post-İslamcı politikalar uygulama alanı bulmuştur.) Kimi yorumculara göre Türkiye'de Ak Parti dönemi politikaları post-İslamcılık kavramı çerçevesinde değerlendirilebilir. Ancak kanaatimize göre 1990'lardan itibaren Türkiye'de İslamcılık akımı içerisinde popülist İslamcılık ile post-İslamcılık gibi birbirinden farklı eğilimler dönemsel olarak öne çıkmakta yada geri planda kalmaktadır. Bir başka ifadeyle günümüze kadar yaşanan tecrübeler göz önüne alındığında post-İslamcılık henüz gerçeğe dönüşmemiş bir "temenni" olarak değerlendirilebilir.

2.4. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Ana Temaları

Çalışmamızın bu bölümünde önce Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin ana temalarını, üçüncü bölümde ise bu düşüncenin farklılaşan mecraları olarak değerlendirdiğimiz İslamcı dergiler içerisinde Hareket ve Diriliş Dergilerinin konumunu tespit etmeye çalışacağız. Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin ana temalarının ortaya konulmasının bu düşüncenin anlaşılması noktasında önem arz ettiğini düşünüyoruz.

Avrupa'da yüzyıllar içerisinde gerçekleşen ve techne ile logos'un bir araya gelmesiyle birlikte Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıkan felsefe-bilim temelli teknoloji odaklı dönüşüm, önemli bir "paradigma değişimi ve sıçramaya"²²⁷ işaret etmekteydi.²²⁸ Bu gelişmelerin ardından Batı dışı toplumlarda söz konusu dönüşümün ortaya çıkardığı yeni şartlara bir cevap verme çabası olarak modernleşme hareketleri başlamıştı. İslam dünyasında söz konusu modernleşme hareketleriyle birlikte Thomas Kuhn'un algı kalıbı değişimi (gestalt switch)²²⁹ olarak nitelediği bir dönüşümün yaşandığını söyleyebiliriz. Kimi yorumlara göre bu değişim ulusal bir ihtida ve dönüş (national conversion)²³⁰ anlamına gelmekteydi. Daha önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi Türkiye'de günümüzde de etkisini sürdüren ideolojik pozisyonlar 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin son döneminden itibaren mevzu bahis modernleşme sürecinde tezahür eden kimi ideolojik tepkilerin (Türkiye örneğinde özellikle Batıcı

²²⁷ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), s. 207.

²²⁸ İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, (İstanbul: Papersense, 2015), s. 108.

²²⁹ Kuhn, s. 207

²³⁰ Basil Mathews, *(Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, Londra: Church Missionary Society, 1926 s. 82-83), aktaran Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben İdraki*, s. ?)

aydınların tepkilerinin) “*din değiştirenlerde görüldüğü gibi, yüzünü modernliğe dönenlerin aidiyetlerini sergilemeye, ispatlamaya çalıştıklarını*”²³¹ savunan görüşlerle uyumluluk gösterdiği söylenebilir.

İslamcılık düşüncesi Batıcılık ve Türkçülük gibi ideolojilerle yakın bir dönemde hem kolonyalizmin farklı düzey ve görünümünün eşlik ettiği ve tagayyür (başkalaşma) anlamına geldiği düşünülen bu türden bir dönüşüme hem de İslam’ın geleneksel algılanış biçimlerine bir itiraz olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül eden ve yirminci yüzyılın başında Osmanlı Devleti’nin yıkılmasının ardından Türkiye’nin bir ulus devlet formunda inşası sonrasında ortaya çıkan yeni şartlar içerisinde kendisine yaşam alanları ve ifade imkanları arayan İslamcılık düşüncesinin birbirinden farklı ekol, yapı ve tasavvurları arasında bazı ortak temalar tespit edilebilir.

Çalışmamızın bu noktasında Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin seyrini belirleyen beş ana tema tespit edebiliriz:

1- Savunmacı ve Aktivist Karakter

2-Birbirinden Farklı Öze Dönüş Tasavvurları

3-Geleneğin Yeniden Üretimi ile Modernleşmenin Gerekleri Arasındaki Gerilim

4- Ulus Devlet Yapısı ile İttihad-ı İslam İdeali Arasındaki Gerilim

5-Oksidentalîst Söylem

Tespit edilen bu temaların tamamı postkolonyal teori çerçevesinde okunabilecek bir bağlama sahiptirler. Söz konusu temaların, alternatifler arasından yapılan bir seçimin sonraki yolu/seçimleri etkilemesi anlamına gelen bir tür izlek bağımlılığına (path dependency) yol açtığını ve bu sebeple hem tarihi tecrübenin hem de bugünün anlaşılması noktasında kritik bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ele alacağımız temalara eşlik ve etki eden, köyden kente göçün ortaya çıkardığı yeni sosyolojik zemin, ekonomik dönüşüm ve kalkınmacılık olarak görünürlük kazanan politik tutum, bütün bunlarla ilişkili İslami cemaat ve grupların, dernek ve vakıfların başta büyük şehirler olmak üzere Türkiye’nin dört bir yanında teşekkülü ve çevreden merkeze doğru yönelen talepler Türkiye sosyolojisini olduğu gibi Türkiye’de

²³¹ Göle, s. 170.

İslamcılık akımının arka planını da anlayabilmek ve açıklayabilmek açısından önemlidir.

2.4.1. Savunmacı ve Aktivist Karakter

Bu noktada ilk olarak İslamcılık düşüncesinin savunmacı ve aktivist ideolojik karakteri üzerinde duracağız. 19. yüzyılda İslam dünyasının büyük bir bölümünün Avrupa ülkelerinin hakimiyetine girmesi, modernleşmenin devlet yönetiminden gündelik hayata kadar bütün hayatı etkisi altına alması eldeki bilgi ve birikimin sorunları çözmeye yetmediği yönündeki yaygın düşünce ve hakim psikoloji İslamcılık düşüncesini savunmacı tarafları güçlü bir fikriyata dönüştürmüştür. Kolonyalizmin tesiri ve modernleşme süreçlerinin, İslamcılık akımının doğuşuna sebep teşkil ettiği gibi bu düşüncenin savunmacı bir tavırla ortaya konulmasına yol açtığı da söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin dağılmasında sonra oluşan yeni şartlarda İslamcı düşünce Türkiye'de Batıcı Cumhuriyet elitleri karşısında Tek Parti devrinden bugüne kadar uzanan süreçte savunmacı bir tutum takınmaya, kendisini açık ve net bir biçimde ifade etme imkanlarının ortadan kalkmasından dolayı 1960'lara kadar kültürel muhafazakarlık görünümünde ve 'sağcı düşünce' içerisinde konumlandırılmasına sebep olmuştur. Söz gelimi Tanıl Bora İslamcılık, milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılığı "*sağ gövdenin birbiriyle uyumlu organları*"²³² olarak ele almaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan reformlar, devletin ve toplumun sekülerizasyonu amacına yönelik uygulamalar olarak asıl etkilerini 1960 sonrasında kesintiye uğrayan ilim geleneğinin tevarüs edilmesi ve yeniden üretilmesi noktasında göstermiş bu durum yeni bir dönemin açılışının işaretleri olmuştur. 1960'lı yıllardan itibaren muhafazakar-milliyetçi-devletçi anlayışlardan kendisini ayırıştırmayı amaçlayan, eleştirel bir tavra sahip, bağımsız ve kimi zaman devrimci olmak iddiasındaki İslamcı gayretler kendilerini ekseriyetle İslam dünyasından yapılan tercüme hareketiyle ifade etmiştir. Bu bakış açısı hem Türkiye'deki Batıcı elitlerle ve Batı medeniyetiyle hem de Türkiye'deki hakim dini anlayışla hesaplaşmayı kendisine hedef olarak belirlemiştir.²³³ Bu dönemden itibaren ortaya çıkan yeni grupların düşünce ve eylemleri dönemin ruhuna uygun olarak daha aktivist özellikler taşımaktadır. Aktivizm; toplumsal ya da politik değişme amacıyla ortaya konan eylemler anlamına

²³² Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2014), s. 7.

²³³ Yücel Bulut, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6, İslamcılık*, s. 922.

gelmektedir. İslamcılık akımı içerisinde başlangıcından itibaren gözlenebilen bu eğilim, 1960'lı yılların sonundan itibaren ortaya çıkan yeni grupların etki alanlarıyla birlikte genişlemiş, 1990'ların sonlarına kadar devam eden bu süreç 2000'li yıllarda Ak Parti'nin iktidara gelmesinden sonra aktivist karakterin zayıflamasıyla etkisini yitirmiştir.

İslamcılık düşüncesi içerisinde savunmacı²³⁴ ve aktivist eğilimler dönemsel olarak etkileri artıp azalarak birlikte yer almaya devam etmiştir. Namık Kemal'in ünlü oryantalist Ernest Renan'ın "İslam terakkiye manidir."²³⁵ iddiasına "müdafaaname" yazmasının üzerinden yüzyılı aşkın bir süre geçmesinden sonra Müslüman aydınların Samuel Huntington'un Medeniyetler Çatışması tezine cevap vermeye çalışmaları kronikleşen savunmacı tavır alışın açık bir işaretidir.

Bir taraftan Batı dünyasının meydan okuması ve diğer taraftan İslam dünyasının kendi iç fikri, siyasi ve içtimai problemlerine hızlı bir biçimde çözüm üretme iddiası meselelerin sadece politik veçheleriyle ele alınmasına bu durumda indirgemeci bir tavrın yaygınlaşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. İlk İslamcı nesillerin hem İslam dünyasını (kendini) tanıma ve anlama hem de Avrupa'yı tanıma ve anlama noktasında sahip oldukları zihni ve entelektüel kapasitenin sonraki nesillerde yeri geldikçe sözünü ettiğimiz çok boyutlu daralma (insan kaynağı, coğrafya ve birbirleriyle ve gelenekle olan ilişkiler) sebebiyle yitirildiği söylenebilir. İslamcılığın güncel siyasi meselelere fazlaca odaklanması ve politize bir dilin özellikle 1960'lardan itibaren bu düşünceye hakim olması, üzerinde derinlemesine ve teorik bir çerçevede birkaç neslin emek vermek suretiyle teşhis ederek çözüm üretebileceği problemlerin aşılammaması ve kronikleşmesine yol açmıştır. Kanaatimize göre, İslam dünyasının içerisinde bulunduğu durumun anlaşılması ve yaşanan sorunlara çözüm üretme çabası sadece politik değil aynı zamanda ve hatta daha öncelikli olarak düşünsel ve entelektüel bir çabayla desteklenmelidir. Çalışmamızda düşüncelerini karşılaştıracığımız Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç da bu gerçeğe farklı yazılarında birçok kez dikkat çekmişlerdir.

²³⁴ Savunmacı kelimesini eski Türkçe'deki tedefüi, İngilizce'deki defensive kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanıyoruz.

²³⁵ Ernest Renan'ın 1883'de Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği "İslam ve Bilim" başlıklı konferansa Namık Kemal tarafından verilen cevap.

2.4.2.Birbirinden Farklı Öze Dönüş Tasavvurları

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içerisinde birbirinden farklı öze dönüş tasavvurlarını ikinci ana tema olarak ele alabiliriz. Öze dönüş, kaynaklara dönüş temaları İslamcılık düşüncesinin asli temalarından biridir. Nilüfer Göle’ye göre;

“İslamcılık, hem İslam dininin temellerine ve kaynaklarına eleştirel bir geri dönüşü hem de Batı modernliği karşısında savunmaya geçmeyi ve asimile olmayı reddeden bir tutumla yeniden kurgulanmış olan kimliğin sorunsallaştırılmasını”²³⁶ ifade etmektedir.

Asr-ı Saadet’e, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’e nasıl dönüleceği ve kaynakların nasıl yorumlanacağına dair tartışmalar farklı ekol, yorum ve izleklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslam’ın ilk üç nesline keskin ve yoruma kapalı bir dönüşü savunan Selefi anlayışlardan tarihselciliğe kadar pek çok farklı anlayışın gündeminde öze dönüş tartışması önemli bir yer tutmuştur. Bu noktada Türkiye’de söz konusu akımları anlama noktasında Mehmet Ali Büyükkara’nın Çağdaş İslami Akımlar eserinde yaptığı tasnifi oldukça açıklayıcı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Büyükkara; gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm şeklinde üçlü bir ayrıma gitmektedir. Gelenekçilik başlığı altında; Selefiye gelenekçiliği, medrese gelenekçiliği ve tarikat gelenekçiliğini incelemektedir. Islahatçılık başlığı altında: kültürel ıslahatçılık ve siyasal ıslahatçılığı, modernizm başlığı altında ise metinselci modernizm ve tarihselci modernizmi ele almaktadır.²³⁷ Bu aşamada öze dönüş temasıyla ilişkili olarak Arnold Toynbee’nin kullandığı herodian ve zealot kavramlarına göz atabiliriz. Arnold Toynbee *Civilization on Trial* (Uygarlık Yargılanıyor) isimli kitabında Batı etkisinin İslam dünyasında iki ayrı tipin doğmasına yol açtığını, Zealot ve Herodian olarak isimlendirilebilecek bu tiplerden,

“Zealot tipin dış baskılar karşısında arkaizme sığındığı, değişime direndiği, kendi medeniyetinin üstünlüğünü iddia ederek, bu medeniyetin geçmişteki başarılarıyla övündüğünü”²³⁸ söylemektedir.

Toynbee’ye göre; Herodian tip ise benzer baskılar karşısında kozmopolit bir tavır takınarak, kendi (eski) medeniyetini bir yana bırakmaktadır. Herodianlar mecburiyet durumunda düşmanın taktiklerini kullanan savaşçı gibi davranırken, daha çok İslam ülkelerinin dış dünyayla teması az olan bölgelerinde görülen Zealot tipe karşılık

²³⁶ Göle, s. 30.

²³⁷ Büyükkara, s. 20.

²³⁸ Arnold J. Toynbee, *Uygarlık Yargılanıyor*, (İstanbul:Örgün Yayınevi, 2016),s. 166-168.

Herodianlara İstanbul, Şam, Bağdat, Kahire gibi merkezlerde rastlanmaktadır. Büyükkara'nın tasnifi açısından; gelenekçiler ve bazı ıslahatçıların Zealot tipe, sair ıshalatçılar ve modernistlerinse Herodian tipe karşılık geldiği söylenebilir. Sezai Karakoç'un Toynbee'nin medeniyete ilişkin fikirlerinden etkilendiği ve kimi yazılarında kendisiyle hesaplaşmaya giriştiğini söyleyebiliriz. Arnold Toynbee'nin bir tarihçi olarak modernizmin yerine postmodernizmin geldiği iddiasını ilk olarak ifade eden kişilerden biri olduğuna ayrıca işaret edebiliriz.²³⁹

Self oryantalizasyonla oksidentalizme sığınmak arasında, sorunları bilim ve felsefeden uzaklaşmak yada Kuran-ı Kerim ve Sünnet'ten uzaklaşmakla açıklamak arasında gidip gelen İslam dünyasının mevcut ifrat-tefrit hali İslamcılık akımının öze dönüş tartışmalarıyla birlikte vurgulanması gereken önemli bir meseledir. Bu çerçeveden bakınca öze dönüş faaliyetleri daha anlamlı hale gelmektedir. Öze dönüş çabası eğer tarihi tecrübeyi yok saymak olarak algılanırsa, asli meseleleri tartışmaksızın öze dönme çabaları Selefî (İslam'ın ilk nesillerini) anlamak ve takip etmek değil onu yüzeysel bir biçimde taklit etmek anlamına gelebilecektir. Bu durum bugün *Seleficilik* (Selefilik değil) olarak ortaya çıkmakta, İslamofobiden beslenen ve onu besleyen bir kısır döngüye girilmesine yol açmaktadır. Bu sebeple İslamcılık akımı içerisinde öze dönüş teması, ele alacağımız bir sonraki tema olan 'gelenegın yeniden üretimiyle modernleşmenin gerekleri arasındaki gerilim' başlığıyla birlikte değerlendirilmelidir.

2.4.3. Gelenegın Yeniden Üretimi ile Modernleşmenin Gerekleri Arasındaki Gerilim

Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içerisinde üçüncü tema olarak gelenegın yeniden üretimiyle modernleşmenin gerekleri arasındaki gerilime işaret edilebilir. Türkiye'de, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında başlayıp, Cumhuriyet döneminde devam eden siyasal-toplumsal dönüşümü sağlayan reformlar sonucunda tagayyür²⁴⁰ (metamorfoz-başkalaşma) olarak isimlendirilebilecek ve gelenekle ilişkilerinin mahiyetini etkileyecek bir değişimin yaşandığını söyleyebiliriz. Nilüfer Göle'ye göre;

²³⁹ Ali Akay, *Postmodernizm*, (L&M Yayınları), s. 8.

İlerleyen bölümlerde Arnold Toynbee'nin görüşlerine Sezai Karakoç'la ilişkisi bağlamında yer vereceğiz.

²⁴⁰ Durmuş Hocaoglu, *Düşük Şiddetli Devrim*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), s. 27.

“Türkiye’nin deneyimi öteki Müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında, (geleneksel kimlik tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti oluşturduğu için) epistemolojik kopuşu sebebiyle bir istisna oluşturmaktadır.”²⁴¹

Kanaatimize göre söz konusu dönüşümlerin en etkili ve önemli olanının (Geoffrey Lewis’in “*trajik başarı*”²⁴² olarak nitelendirdiği) alfabe ve dil devrimi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yazı düzeninin değiştirilmesiyle toplumsal hafızanın tevarüs edilmesi noktasında ciddi sorunlar ortaya çıktığı dilde yaşanan sorunların düşünce hayatından gündelik hayata kadar pek çok sorunla karşı karşıya kalınmasına yol açtığı görüşü İslamcıların sıklıkla ifade ettikleri bir iddiadır.

Ernest Gellner; “*Ortaçağın sonunda var olan dört büyük okuryazar dünya uygarlığından yalnızca İslâm’ın, modern dünyada, sanayi öncesi inancını koruyabildiğini*”²⁴³ savunmaktadır. Gellner’e göre;

“modern dönemde Hristiyanlık, Konfüçyüsçülük ve Hinduizm birbirinden farklı seviye ve şekillerde dönüşmüşlerdir. Bir halkı ve bir ‘Büyük Geleneği’ kapsayan din olarak yalnızca İslâm ayakta kalmayı sürdürmektedir.”²⁴⁴

Ancak kanaatimize göre; kolonyalizmin İslam Dünyası’nda ciddi sonuçlar doğurduğu gerçeğini gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Modernleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı yeni şartlar aslında Dünyanın Batılılaşması anlamına gelmektedir. Serge Latouche’nin işaret ettiği gibi; Batı dışı toplumlarda doku yırtılmasına yol açan söz konusu süreç ise dünyanın tekdüzeleşmesi, yaşam tarzlarının bir örnekleşmesi ve imgenin standartlaşmasıyla sonuçlanmaktadır.²⁴⁵ Modernleşmenin gereklerinin yerine getirilmesiyle geleneğin yeniden üretilmesi arasında yaşanan gerilim İslam dünyasının tamamında olduğu gibi Türkiye’de de derinden hissedilmektedir. Özellikle Osmanlı bakiyesi nesillerin terk-i dünya eylemleriyle 1960 sonrasında iyice belirginleşen bu gerilimi Düccane Cündioğlu, “*İslamcılar başka bir dünyanın kelime ve kavramlarını alıp bir takım oyunlarla onlara İslami bir muhteva kazandırmaya çalışmak*”²⁴⁶ olarak nitelendirmektedir. İhsan Fazlıoğlu’na göre ise;

“İslâmcı söylem, mekân ve zamanla çerçevelenmiş referanslara sahip kavramlar üzerinden yürütülmemekte tersine dinî uzayın kavramlarının saf mâhiyetleri arasında işlem yapılmakta;

²⁴¹ Göle, s. 119.

²⁴² Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007) s?

²⁴³ Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), s. 17.

²⁴⁴ Gellner, s. 17.

²⁴⁵ Serge Latouche, *Dünyanın Batılılaşması*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999). s. 14.

²⁴⁶ Düccane Cündioğlu, *İslamcılığın Dilsel Hermeneutiği Üzerine, Hakikat ve Hurafe*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), s. 106.

ancak yargı, mekân-zaman uzayına mensup olgu ve olaylar üzerine yüklenmektedir. Halbuki mekân-zaman uzayında mâhiyetler değil, o mâhiyetleri içselleştiren bireysel olgu ve olaylar bulunmaktadır. Bu nedenle, İslâmcı düşüncenin nesne-alanı müphem ve muğlak bir özellik kazanmakta, nesnesiz, hamurvarî bir dünya üzerinde konuşulmaktadır.”²⁴⁷

İşaret edilen meselelerin modernleşmenin gereklerini yerine getirebilmek ümit ve iddiasıyla geleneğin terk edilmesi ve dolayısıyla yeniden üretilmemesi sebebiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Benzer bir gerçeğe yıllar önce başka bir bakış açısıyla dikkat çeken Niyazi Berkes’e göre; “*Çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur.*”²⁴⁸ Türkiye’de söz konusu alanın daraltılması olarak beliren Batılılaşma sürecinde gerçekleştirilen reformların İslami geleneğin tasfiyesine yönelik bir hareket olarak geliştiği görüşü İslamcılar arasında yaygındır. Batılılaşma vasıtasıyla, kolonyalizmin doğrudan yada dolaylı şekilde etkisi altında bulunan toplumların kendi kültürlerinden kopararak entelektüel kültürden de yoksun kitlelere dönüştürüldüğünü iddia eden Latouche, kendi kültürlerine yabancı, edilgen tüketiciler için bu kültürün bir mizansen olduğunu savunmaktadır. Bu noktada Latouche’nin *mizansen* alegorisine karşılık daha önceki bölümlerde değindiğimiz Baudrillard’ın *karnaval* alegorisini hatırlayabiliriz.²⁴⁹

2.4.4.Ulus Devlet Yapısı ile İttihad-ı İslam İdeali Arasındaki Gerilim

Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin gündemini belirleyen bir başka ana tema olarak ulus devlet yapısıyla İttihad-ı İslam ideali arasındaki gerilime işaret edebiliriz.

İttihad-ı İslam (İslam Birliği) meselesi İslamcılık akımının ortaya çıkışından bugüne kadar en önemli temalardan biri olmuştur. 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki dünya savaşı sonrasında İslam Dünyası’nda pek çok ulus devlet kurulmuş, kazanılan siyasal bağımsızlıklarla eş zamanlı olarak farklı coğrafyalarda İslami uyanış olarak isimlendirilen yeni bir bilinç ortaya çıkmıştır. Ortadoğu ülkelerinin sahip oldukları petrolün ve beraberinde gelen maddi refahın uyanış hareketlerini doğrudan ve dolaylı olarak etkilediği söylenebilir. Erol Güngör’e göre, İslam’ın uyanışı milli sınırları aşmaktadır, çok merkezlidir ve devamlılık arz etmektedir.²⁵⁰ I.Dünya Savaşı’nın

²⁴⁷ İhsan Fazlıoğlu, “Mısdaki Olmayan İslamcılık”, *Anlayış Dergisi* S. Mayıs (İstanbul 2010)

²⁴⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), s. 23.

²⁴⁹ Baudrillard, s. 9.

²⁵⁰ Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000) s. 18-19.

ardından daha önce Osmanlı İmparatorluğu hakimiyetinde olan bölgelerde kurulan ulus devletler tarih anlatılarını Osmanlı mirasıyla hesaplaşmak üzerine kurmuşlardır. Bu devletler tarih anlatılarında Osmanlı Emperyalizmi'nden söz etmektedirler.²⁵¹ Türkiye'de ise redd-i miras politikası üzerine kurulu Batılı formda bir toplum ve devlet inşası çabası sonraki dönem için belirleyici olmuştur.

Hilafetin ilgasıyla ortaya çıkan durum, İslam dünyasında, İslam devleti tartışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuş, 'ümmetin siyasal birliği' gibi bir idealde farklı ulus devletler içerisinde yaşayan Müslümanların etkilenimleri ve yaşadıkları sorunlar çok boyutlu bir gerilime yol açmıştır. Daha önceki bölümlerde vurguladığımız gibi Hilafetin ilgasının İslam dünyasında ulus temeline dayanmayan bir siyasal alan inşası olanağını ortadan kaldırdığını ancak bu durumun Halife'nin İslam'ın temel göstereni olma rolünün ortadan kalkmasına sebep olmak suretiyle İslam'ın yeniden yorumlanmasını kolaylaştırdığını savunan görüşler bulunmaktaydı.²⁵² Kanaatimize göre bu mesele Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin özellikle 1960'lardan sonra belirleyici bir teması haline gelmiştir. Postkolonyal dönemde ulus devlet inşası süreçlerinde yaşanan tecrübe çok boyutlu bir daralma olarak ifade edilebilir. Yine önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi; Türkiye'de özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde dünya siyasetindeki genel konjonktürünün de icbar etmesiyle bir içe kapanma ve daralma yaşandığı söylenebilir.

Yücel Bulut'a göre; söz konusu daralma Üç Tarz-ı Siyaset'in (Yusuf Akçura) formülasyonunda da görülebilir. Bahsedilen dönemde Türk milliyetçiliği Turancılıktan uzaklaşır ve mevcut sınırlar içerisinde, hatta daha da daraltılarak Anadolu Türkçülüğü biçimine dönüşür. İslamcılık, ulusalcı bir karakter arz etmeye başlamıştır.²⁵³ Hareket Dergisi kurucusu Nurettin Topçu'da fikirlerini Anadoluculuk çerçevesine oturtmuştu. Buna karşılık bir sonraki neslin temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilecek Sezai Karakoç ise Diriliş Dergisi'ndeki yazılarında İslam Birliği, İslam Konfederasyonu gibi kavramlaştırmaları sıklıkla işlemiştir. Karakoç'un bu

²⁵¹ Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete, Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006), s. 231.

²⁵² Sayyid, s. 88,92.

²⁵³ Yücel Bulut, *Osmanlıdan Cumhuriyete Pozitivizm Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair*, s. 161.

tespitlerinin enternasyonalizmin bütün biçimlerinin kuşkuyla karşılandığı²⁵⁴ Soğuk Savaş dönemi Türkiye'si için enternasyonalist bir tavır sayılabileceği ancak bu tavrın ileride ele alacağımız gibi yerlici bir söylemle birleştirilerek ortaya konulduğu söylenebilir.²⁵⁵

2.4.5.Oksidentalst Söylem

Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içerisinde bir takım ana temalar tespit ederek bu düşüncenin seyrini değerlendirdiğimiz bu bölümde son tema olarak oksidentalst söylemi ele alabiliriz. “*Oksidentalizm, Batı'nın “temel yapısı”nın biçimsel bir algısıdır*”²⁵⁶ ve “*stilize bir Batı imajının özcü basitlemelerini üretmektedir.*”²⁵⁷ Batılılaşmanın sonuçlarına ve oryantalist söyleme bir tepki hareketi olarak yorumlanabilecek İslamcılık düşüncesinde bir yönüyle söz konusu reaksiyonerlikten kaynaklanan oksidentalst bir söylemin hakim olduğu söylenebilir. Alim Arlı'nın işaret ettiği; “*Batı dışı dünyada oksidentalizm ancak oryantalizme verilen tepkici ve savunmacı cevaplarla kendini göstermekteydi.*”²⁵⁸ Arlı'ya göre; “*oksidentalizm tüm hayatini oryantalizme karşı korumacı bir psikolojiyle konumlanarak kazanmaktadır.*”²⁵⁹

Ele aldığımız ilk tema olan savunmacı karakterle son tamamımız oksidentalst söylem arasında bu yönüyle bir ilişki kurulabilir. Bir makalelerinde Cumhuriyet dönemi İslamcı aydınlarında ‘İslamcı Oksidentalizm’ olarak nitelendirilebilecek bir tavrın bulunduğunu iddia ederek Necip Fazıl ve Nurettin Topçu'nun söylemlerini inceleyen Cemil Aydın'la Burhanettin Duran'a göre;

“Batı'nın üstünlüğünün incelenmesi Genç Osmanlılar'dan bu yana İslamcı söylemlere merkez teşkil etmiştir. Batı'nın üstünlüğü meselesinin ve Doğu ya da Müslüman Dünyanın

²⁵⁴ Bulut, s. 161.

²⁵⁵ Cemil Aydın ve Burhanettin Duran, “Soğuk Savaş Dönemi Türkiye'sinde Arnold J. Toynbee, Sezai Karakoç'un Yazılarında Medeniyetçilik”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, s. 290.

²⁵⁶ Duran ve Aydın, “Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı”, s. 310.

²⁵⁷ Duran, Aydın, s. 310.

²⁵⁸ J. G. Carrier, “Introduction” *Occidentalism: Images of the West* içinde, James G. Carrier (Ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1995), s. 8.

²⁵⁹ Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), s. 62.

²⁵⁹ Arlı, s. 69.

reddiyle ilişkili olarak çeşitli Batının yükselişi hikâyelerinin kabulü açısından Kemalistler ve İslamcılar genel bir kanıyı paylaşmaktaydı.”²⁶⁰

Bu ortak kanı çalışmamızın önceki bölümlerinde de vurguladığımız Türkiye’de Kemalizm’le İslamcılık arasındaki ötekilik tayini ve etkileşimi bağlamında değerlendirilebilir. Aydın ve Duran’la benzer yorum ortaya koyan Bedri Gencer de;

“Necip Fazıl ile Sezai Karakoç’un yazılarında Batı medeniyetini ötekileştirdiklerini ve İslâm’ı hem Müslümanların hem de insanlığın kurtuluşu için alternatif bir çözüm olarak kavramsallaştırdıklarını’ iddia ederek ‘İslâm medeniyeti söyleminin en çarpıcı yanlarından birinin, İslâmcı bir oksidentalizmi temellendirmesi’²⁶¹ olduğunu savunur.

Karakoç’un medeniyet söylemi etrafında bir tür oksidentalizm ürettiğini²⁶²ve söz konusu söylemi daha da ileri götürerek insanlığın dirilişiyle Avrupa’nın üstünlüğü arasında negatif bir ilişki²⁶³ kurduğunu vurgulayan Duran’a göre bu tavır Cumhuriyet dönemi İslamcı düşüncesine teşmil edilebilir.

2.5. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Dönemlendirilmesi

Çalışmamızın temel meselesi çerçevesinde Türkiye’de İslamcılık düşüncesini dört dönem içerisinde ele alabiliriz: İlk dönem, Osmanlı İslamcılığını tanımlayan “İslamlaşma Dönemi” (1876-1924), ikinci dönem Tek Parti yıllarını kapsayan (1924-1950), üçüncü dönem İslamcılığın muhafazakar-milliyetçilikle birlikte ifade edildiği yılları kapsayan “yerlici İslamcılık” dönemi (1950-1980) ve dördüncü dönem ise İslamcılığın önce başat muhalif siyasal tavır alışlardan biri daha sonra ise demokratik seçimler yoluyla iktidar olduğu “siyasal İslamcılık”²⁶⁴ dönemi (1980’den günümüze) olarak belirlenebilir. 1980 sonrası dönem, 1980-2001 arasında İslamcılığın muhalif bir pozisyondan siyasal merkeze yürüyüşü, 2002 sonrasında ise iktidar olması ve bu süreçte yeniden muhafazakarlaşma- milliyetçileşme süreci olarak okunabilir.

²⁶⁰ Duran, Aydın, s. 314.

²⁶¹ Bedri Gencer, *Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, s. 89.

²⁶² Burhanettin Duran, *Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Kültür Belediyesi Yayınları, 2013), s. 305.

²⁶³ Duran, sayfa 301

²⁶⁴ İslamcılık akımının siyasal içerimleri sebebiyle ‘siyasal İslamcılık’ kavramını ihtiva ettiği iddia edilebilir. Ancak politik bir hareket ‘siyasal İslamcılığın’ ele aldığımız dönemdeki iktidara/devlete doğru yönelişi ve demokratik yöntemlerle iktidarı elde edişini vurgulamak bakımından son dönemi bu şekilde isimlendirdik.

İlk dönem olarak, İslamcılık düşüncesinin neşv-ü nema bulmaya başladığı 1860'larla 1. Dünya Savaşı'nın sona erdiği 1918 tarihleri arasını alabiliriz. İslamcılık düşüncesinin doğuş dönemi, Avrupa'nın artan baskısı ve imparatorluk içerisinde yükselen milliyetçiliklerle birlikte kaybedilmeye başlanan ittifak ve nizamın (birlik ve düzenin) 'Müslüman' kimliği etrafında birleşmek ve Halife'nin İslam dünyası üzerindeki otoritesini tahkim etmeye çalıştığı bir ortamda varlık, dolayısıyla anlam kazandığı bir dönemdir. (Pan-İslamizm) Aynı dönemde devlet politikası olarak beliren İslamcılık anlayışına karşın muhalif bir İslamcı damarın da etkili olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin yıkılması sonucunda her iki yönelim de akim kalmıştır.

İkinci dönemi Hilafetin ilga edildiği 1924 yılı ile başlatabiliriz. Türkiye'de Tek Parti dönemi olarak isimlendirilen 1923-1950 döneminde, İslam dünyasının Türkiye dışında kalan kısmında son derece sınırlı bağımsız siyasal yapılardan söz edilebilir. Ancak bu şartlar altında İslamcılık düşüncesi kendisine yeni zeminler bulmayı başarmıştır.

1928'de Mısır'da Hasan el Benna tarafından İhvan-ı Müslimin'in, 1941'de Hint-Pakistan alt kıtasında Mevdudi tarafından Cemaat-i İslami'nin kurulması, Türkiye'de 1939'da Hareket Dergisi'nin (Nurettin Topçu), 1943'de Büyük Doğu Dergisi'nin (Necip Fazıl) yayın hayatına başlaması, Anadolu'da etkisini arttıran Risale-i Nur hareketi (Said Nursi) hep bu dönem içerisinde sahneye çıkmıştır. Bu dönem İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Soğuk Savaş döneminin başlaması, Türkiye'de çok partili hayata geçiş (1946), İslami bir ulus devlet olarak Pakistan'ın kurulması (1947) ve dekolonizasyon sürecinin başlamasıyla sona ermiştir.

İslamcılığın muhalif bir tavır alışla ifade edildiği "yerlilik dönemi" olarak da isimlendirilebilecek üçüncü dönem (1950-1980), uluslararası ilişkilerde Soğuk Savaş Dönemiyle çakışan, İslam dünyasında görece siyasal bağımsızlıkların ve uyanış hareketlerinin gözlemlendiği, ancak Türkiye'de Tek Parti döneminde hayata geçirilen toplumu ve devleti sekülerleştirme yönündeki politikaların asıl etkilerini gösterdiği bir döneme girilmiş bu dönem Osmanlı bakiyesi alimlerini ve ilim geleneğini kaybeden İslamcılık düşüncesinin halk kitleleriyle buluştuğu, popülerleştiği, görünürlüğünü arttırdığı bir dönem olarak öne çıkmıştır. Kanaatimize göre bu dönemde Türkiye'de İslam dünyasından yapılan tercümelerden beslenen²⁶⁵ bir anlayış ile yerlici bir

²⁶⁵ bakınız: 3.3.3. İslamcılık Düşüncesinde Tercüme Hareketi

söyleme yaslanan birbirinden farklı İslamcılık anlayışlarından söz edilebilir. Düccane Cündioğlu Türkiye’de İslamcılığın ‘yerlici İslamcılığın’ etkisiyle sağcılaşıma, tercüme hareketlerinin ve Soğuk Savaş dönemi dilinin etkisiyle ise solcılaşıma eğilimine girdiğini savunmaktadır.²⁶⁶ Tercüme hareketleri ile doğrudan ilişkili olan uyanış hareketleri özellikle sol/sosyalist çevrelerde Suud sermayesi desteğiyle Selefilğin, İran devletinin ideoloji ihracı çabalarıyla İrancı-Şialığın yaygınlaştırılmaya çalışılması olarak okunmuştur. Ayrıca ABD’nin Jimmy Carter’ın başkanlık yaptığı dönemden (1977-1981) itibaren Sovyetler Birliği’ne karşı Yeşil Kuşak oluşturma projesini yürürlüğe koyduğu ve 12 Eylül 1980 sonrasında devlet eliyle bu yönde uygulamaların sürdürüldüğü aynı çevrelerde sıklıkla ifade edilmektedir.

Bu çerçevede dördüncü dönemin 1980 sonrasını kapsadığı ve halen devam ettiği söylenebilir. Bu döneme ilişkin teorik bir tartışmayı post İslamcılık başlığı altında yapmıştık. İslam dünyası, Sovyetler Birliği’nin yıkılmasının sonuçları, 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında yaşanan işgaller ve Arap Baharı gibi çok boyutlu ve uzun süreli krizlerin yaşandığı bu dönemde uluslararası sisteme adaptasyon ile dışlanma tercihleri arasında kalmıştır.

Bir taraftan işgaller, iç savaşlar, mezhep çatışmaları ve güç kazanan radikal hareketler, diğer taraftan küreselleşme ve teknolojik gelişmelerin uluslararası sistem içerisinde ortaya çıkardığı imkanlar bu dönemde İslam dünyasının gündemini meşgul etmektedir. 12 Eylül 1980 darbesi sonrası şartlarda yeniden inşa edilmeye çalışılan demokratik zemin üzerinde, Türkiye’nin serbest piyasa ekonomisine geçişiyle başlayan uluslararası sisteme eklenme sürecinde İslamcılar, siyasal taleplerinin ifade edilmesinde farklı toplumsal kesimlerle birlikte hareket etmek suretiyle siyasal ve toplumsal olarak merkeze doğru gelmiştir. Türkiye’de İslamcı gelenekten gelen isimlerin 2001 yılında kurduğu AK Parti, kısa bir süre sonra 3 Kasım 2002’de iktidara gelmiş yaşanan tecrübelerden ilham alan yeni bir siyaset dili ve zemini kurmaya çalışarak devleti yönetmeye bunu yaparken ortaya çıkan iç ve dış meydan okumalarla mücadele etmeye çalışmışlardır. Böylece Cumhuriyet tarihi boyunca çevrede (periferide) yer alan ve muhalif bir pozisyonda kendisini ifade eden kesimler iktidarla

²⁶⁶ Düccane Cündioğlu, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/duccanecundioğlu/turkiyede-yerli-bir-islam-duunuun-imknlarina-dir-i-41389> [Erişim 08.05.2020]

buluşmanın (merkezde konumlanmanın) imkanları ve imtihanıyla eş zamanlı olarak yüzleşmek durumunda kalmışlardır. Ak Parti döneminin ilerleyen yıllarında uluslararası gelişmelere koşut olarak Türkiye’de İslamcı söylemin popülerleşme ve popülizme yönelme (muhafazakarlaşma/milliyetçileşme) gibi bir eğilim içerisine girdiği söylenebilir. Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin fikri/entelektüel gündemini şekillendiren ana temaları tespit etmeye çalıştığımız bu bölümden sonra üçüncü bölümde İslamcılık düşüncesinin farklılaşan mecraları olarak yorumladığımız dergileri ele almaya çalışacağız.

3. BÖLÜM

3. TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN FARKLILAŞAN MECRALARI OLARAK DERGİLER

Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin özellikle 1960 sonrası dönemde kendisini siyasal partiler, dini gruplar, cemaatler, sivil toplum kuruluşları vakıflar, dernekler, yayınevleri, gazete ve dergiler gibi birbirinden farklı zihniyet ve ekollerin, farklılaşan mecraları içerisinde ortaya koyduğu söylenebilir. Çalışmamızın başından itibaren yeri geldikçe vurguladığımız gibi bu çalışmada iki önemli derginin kurucu ve başyazarlarının yazdıkları üzerine yoğunlaştık. Bu bölümde İslamcılık düşüncesinin farklılaşan mecraları olarak İslamcı dergilerden söz edeceğiz.

3.1. İslamcı Dergilerin Sınıflandırılması

Dergiler düşünce hayatına yön veren ve fikir akımlarının gelişimlerinin takip edilebileceği önemli mecralardır. Dergi arşivlerini incelemek suretiyle yayımlandıkları dönem, toplumsal yapı ve yayımlayanların düşüncelerinin arka planına ilişkin önemli sonuçlara ulaşılabilir. Gabriel Tarde, millet fikrinin gazete/dergiyle, bir başka ifadeyle yayın organlarıyla başladığını iddia etmekte ve aynı dili konuşan insanları bir araya getirerek onlara müşterek bir vicdan verdiğini söylemektedir.²⁶⁷ Benzer bir görüşü savunan Benedict Anderson’da ulusların doğuşu ve gelişimiyle yayıncılık faaliyetleri arasında bir bağlantı kurmaktadır.²⁶⁸ Bu ortak vicdan, ortak dil meselesi sadece uluslarla ilgili değildir. Fikir ve ideolojilerin doğuşu ve yaygınlaşması için de geçerlidir. Sözgelimi İslamcılık düşüncesinin doğuş sürecinde Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’un Paris’te yayınladıkları *Urvetü’l Vüska* dergisi önemli bir rol oynamıştır.²⁶⁹ Osmanlı Devleti’nin son döneminde ortaya çıkan her fikir akımının bir yayıncısı bulunduğunu söyleyen Ziya Gökalp, *Sebilürreşad* dergisinin İslamlaşmak fikrinin, *Türk Yurdu* dergisinin ise Türkçülük fikrinin yayıncısı olduğundan söz etmektedir.²⁷⁰ Dergilerin yayımlandıkları dönemin anlaşılmasında önemli olduğunu savunan Cemil Meriç;

²⁶⁷ (Aktaran) Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, (Ötüken Yayınları), s. 15.

²⁶⁸ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), s. 45-50. (Hegel, gazetelerin modern insan için sabah dualarının yerini aldığını söylemektedir.)

²⁶⁹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-urvetul-vuska--dergi> [Erişim: 05.06.2020].

²⁷⁰ Gökalp, s. 15.

“...Devrin çehresini makyajsız olarak onlarda (dergilerde) bulursunuz... Dergi, hür tefekkürün kalesi...Bir neslin vasiyetnamesidir dergi; vasiyetnamesi, daha doğrusu mesajı. Takrir-i Sükûn Kanunu’ndan 1940’lara kadar, dergilerimiz hiçbir aşırı düşünceye daha doğrusu düşünceye yer vermezler.”²⁷¹ demektedir.

Cumhuriyet’in ilk yıllarında yayımlanan Kadro (1932-1935) ve Ülkü dergileri (1933-1950), Cumhuriyet ve Ulus gazeteleri inkılâpları ve resmi ideolojiyi yaymaya çalışan yayın politikalarıyla öne çıkmışlardır. Dergah, Türk Yurdu, Orkun dergileri milliyetçiliğin birbirinden farklı yön, tavır ve tonlarını temsil eden yayınlardır. Türkiye’de sosyalist dergiler İştirak Dergisi’nden (Hüseyin Hilmi), Aydınlık Dergisi’ne ve Birikim Dergisine kadar uzanan uzun bir tarihsel süreçte, farklı fraksiyonların her birinin ayrı bir yayın organına sahip olması sebebiyle geniş bir literatüre sahiptir. Liberal düşünce ise, kendisini 20.yüzyıl içerisinde Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, Hür Fikirler Dergisi (Ali Fuat Başgil) gibi dergiler içerisinde ifade etmiş olup, son dönemdeyse Liberal Düşünce Dergisi önemli bir mecra olarak yayın hayatına devam etmektedir.Dergiler, Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyetine intikal eden İslamcılık Düşüncesi mirası içerisinde de özel ve önemli bir yer işgal etmektedir.²⁷² Bu bölümde önce İslamcı dergileri sınıflandırmaya çalışacak daha sonra da Hareket ve Diriliş dergilerinden söz edeceğiz.Öncelikle İslamcı dergi kavramının, İslamcılık düşüncesi gibi çok parçalı ve geniş bir içeriğe sahip olduğunu belirtmeliyiz. Asım Öz’e göre İslamcı dergi denildiğinde bir tarafta İslâm’la ilgili olduğu düşünülen söz ve eylemler; diğer tarafta ise çok azı somutlaşabilen niyetler olmak üzere iki temel husus kastedilmektedir.²⁷³Bu durum İslamcı dergilerin sınıflandırılmasını da zorlaştırmaktadır. İslamcı Dergilerin büyük bir kısmı Sezai Karakoç’un hatıralarında yazdığı gibi tek adam dergisi olmaktan kurtulamamış, kurumsallaşma ve kadrolaşma gerçekleşmemiştir. Ancak sözünü ettiğimiz zorluğa rağmen İslamcı dergilerin yoğunluklu olarak ele aldıkları meselelere göre birkaç başlık altında toplanabileceğini düşünüyoruz:

²⁷¹ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), s. 100-101.

²⁷²İslam Dergiler Projesi, <https://idp.org.tr/> [Erişim: 07.03.2020].

İslamcı dergilerde ortaya konulan birikimi anlamak için İslamcı Dergiler Projesini (İDP) hayata geçirerek akademisyenlerin, araştırmacıların ve ilgililerin kullanımına sunan İlmi Etüdler Derneği’nin (İLEM) online arşivine göz atılabilir. Bu kapsamlı projenin arşivinde 393 dergi, 23020 sayı, 794402 yazı/makale, 64069 yazar yer almaktadır. Söz konusu dergilerden 100’den fazla sayı yayımlanan dergilerin sayısı 70’dir.

²⁷³ Asım Öz, *Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler*, s. 7, “İslamı Uyandırmak 2”, (İstanbul, 2019),İLEM

Tablo 2: İslamcı Dergilerin Sınıflandırılması

Entelektüel Seviye ve Fikri Kapasitesi Güçlü Dergiler	Sebilürreşad, Hareket, Büyük Doğu, Diriliş
Siyasal Gündeme Yoğunlaşan Dergiler	Tevhid, Şura, Hilal, Yeni Zemin, Haksöz, İktibas, Umran, Gerçek Hayat
Dini Tebliğe Ağırlık Veren Dergiler	İslam, İslamiyet, Hakka Doğru, Ehli Sünnet, Altınoluk, Müslüman Sesi
Edebiyat Dergileri	Edebiyat, Maveria, Dergah, Ay Vakti, Yedi İklim
Aksiyoner Dergiler	Yeniden Milli Mücadele, Serdengeçti, Baran
Gençlik Dergileri	Anadolu Gençlik, Genç Birikim, Genç Öncüler
Kadın Aile ve Çocuk Dergileri	Kadın ve Aile, Gülçocuk, Yuvamız, Altın Çocuk, Mektup

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi üzerine oluşmuş geniş akademik literatüre rağmen bu düşüncenin mecrası olarak nitelenebilecek İslamcı dergiler üzerine yeterli sayı ve yetkinlikte çalışma bulunmadığı söylenebilir.²⁷⁴ Bu bölümde söz konusu çok parçalı yapı içerisinde, entelektüel seviye ve fikri kapasiteleriyle, etki alanlarının genişliğiyle öne çıkan, başyazarları Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un yazılarıyla bu çalışmanın örneklemini oluşturan, Hareket ve Diriliş dergilerini ele alacağımızı belirtmiştik. Bu dergiler, uzun süre yayın hayatlarına devam etmiş, bir ekol niteliği kazanmış, hem birbirlerini hem de diğer “İslamcı dergileri” etkilemiş, İslamcılık düşüncesi için önemli birer mecra haline gelmiş yayın organlarıdır. Hareket Dergisi 1939 yılında yayın hayatına başlamış, Diriliş Dergisi’nin yayın hayatına vedası ise 1992 yılının başında gerçekleşmiştir.

²⁷⁴ İlmi Etüdler Derneği, İslamcılık Çalışmalarında Yönelimler Çalıştayı Raporu (Mustafa Ammar Kılıç İslamcı Hafızada Emek Sorunu: Türkiye’de 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Sosyal Adalet Söylemi başlıklı master tezinin Literatür İncelemesi bölümünde (2016) İslamcı dergiler hakkındaki tezlerin sayısını YÖK Tez Merkezi veri tabanına atıfla 31 olarak tespit etmektedir. 2020 yılı itibarıyla bu sayı 35 dir.)

Bu dergileri incelemek suretiyle İslamcılık düşüncesinin Cumhuriyet dönemindeki seyrinin önemli bir bölümüne projeksiyon tutmayı amaçlıyoruz. Hareket ve Diriliş'i ele alırken doğal olarak Sebilürreşad ve Büyük Doğu dergilerini de atıfta bulunmamız gerekmektedir. Bilindiği gibi Nurettin Topçu'nun Sebilürreşad'da 6, Büyük Doğu'da (1959) 14 yazısı yayımlanmıştır.²⁷⁵

Kurtuluş Kayalı'ya göre; söz konusu

“İslamcı dergilerden geçmiş birikimden en fazla besleneni Eşref Edip'in Sebilürreşad'ı, en teorik olanı Nurettin Topçu'nun Hareket'i, en pratik ve pragmatik olanı Necip Fazıl'la özdeşleşen Büyük Doğu'dur... Yazarlar arasında en etkili olanı Necip Fazıl, en az etki bırakanı da Nurettin Topçu olmuştur.”²⁷⁶

Yayıncılık alanında Takrir-i Sükun Kanunu'yla ortaya çıkan yeni durumdan sonra, Osmanlı'dan Cumhuriyete intikal eden yayıncılığı etkileyen en önemli olay olarak, 1 Kasım 1928'de gerçekleşen Harf devrimine işaret edilebilir.²⁷⁷ Takrir-i Sükun Dönemi'nin etkileri, 1939'da Hareket Dergisi ve 1943'de Büyük Doğu Dergisi'nin yayın hayatına girmesiyle yavaş yavaş sona ermeye başlamıştır. Necip Fazıl kendi ismiyle özdeşleşen Büyük Doğu Dergisi'ni 1978 yılına kadar 35 yıl yayımlamış ve bu dergi Türkiye'de İslamcılık düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Sezai Karakoç'un gençlik yıllarında (1950'ler) Büyük Doğu'nun yayın ekibinde yer aldığını, dergide 56 yazısının yayınlandığını, düşünce dünyasının şekillenmesinde bu derginin ve Necip Fazıl'ın merkezi bir yere sahip olduğunu biliyoruz.²⁷⁸ Zaten Karakoç Hatıralar'ında ortaokul yıllarında eski Sebilürreşad dergilerini gözden geçirdiğinden ve lise yıllarında Büyük Doğu'yu takip ettiğinden söz etmektedir.²⁷⁹ Karakoç'un, Büyük Doğu başlıklı bir yazısındaki;

“Her şeyden önce bir hakkı teslim edelim ki Türkiye'de çağımızda, Büyük Doğu Dergisi düşünce, edebiyat ve aksiyon alanında İslam idealinin kurucusudur. Ondan sonra doğan ve

²⁷⁵ İlmi Etüdler Derneği İslamcı Dergiler Projesi, <http://katalog.idp.org.tr/yazarlar/1918/nurettin-topcu> [Erişim: 12.05.2020].

²⁷⁶ Kurtuluş Kayalı, *İslamcılığın 1940'lı Yıllarda Şekillenışı Üzerine Bazı Düşünceler*, (İstanbul: İlem, 2017). s. 16.

²⁷⁷ Mehmet Erken, *1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık*, (İstanbul: İLEM, 2018), s. 35.

²⁷⁸ İlmi Etüdler Derneği İslamcı Dergiler Projesi, <https://katalog.idp.org.tr/yazarlar/54/sezai-karakoc> [Erişim: 07.06.2020].

²⁷⁹ Sezai Karakoç, “Hatıralar”, *Diriliş Dergisi*, (1988).

gelişen hareketler doğrudan doğruya ve dolaylı olarak ondan beslenmişler, ondan güç almışlardır.”²⁸⁰

şeklindeki ifadeleri bu tespitin delillendirilmesi noktasında verilebilecek birçok örnekten sadece birisidir.

Bu noktada çalışmamızın örneklemini teşkil eden Hareket ve Diriliş dergilerinin yayın hayatlarını ve yayın politikalarını incelemeye geçebiliriz.

3.2. Hareket ve Diriliş Dergilerinin Yayın Hayatlarının Değerlendirilmesi

Hareket ve Diriliş Dergileri başyazarlarının düşünceleri çerçevesinde şekillenen yayın organlarıdır. Bu duruma dikkat çeken Ali Birinci’ye göre;

“Hareket mecmuası bir fikir cemaatinin yayıncısı değildir. Bu hareket, Nurettin Topçu’nun fikirleri ve diğer bir bakışla çok cazip ve kuvvetli şahsiyeti etrafında teşekkül eden bir muhibban (dostlar) cemaatidir.”²⁸¹

Ezel Erverdi Hareket Dergisinin 1953 yılından itibaren uzun bir süre yayınlanmamasının ardından 1966’da yeniden yayımlanmasının Nurettin Topçu’nun fikirlerinin yaygınlaşmasına hizmet etmek ve toplumsal meseleleri inceleyerek yeni bir kadronun yetişmesi için çalışmak amacını taşıdığını söylemektedir.²⁸² Benzer bir durum Diriliş Dergisi için de geçerlidir. Diriliş Dergisi’ndeki görüş ve düşünceler genellikle Sezai Karakoç’un kendi imzası ya da takma adlarla yazdığı yazılarda ifadesini bulmuştur.²⁸³

3.2.1. Hareket Dergisinin Yayın Hayatının Değerlendirilmesi

Şubat 1939’da Nurettin Topçu tarafından kurulan, Hareket Dergisi Mart 1982’ye kadar çeşitli yayın dönemleri içerisinde aralıklarla 187 sayı yayımlanmıştır. Hareket Dergisi, Anadolu-İslamcı çizgiye bağlı bir söylemin öncülüğünü üstlenmiş, Ocak 1966’dan itibaren dergi Fikir ve Sanatta Hareket adıyla çıkan dergide, bu dönemde Anadolu toplumculuğu, İslam ruhçuluğu ve idealizm gibi kavramlar sıkça kullanılmıştır.²⁸⁴

²⁸⁰ Sezai Karakoç, Büyük Doğu, Sütun 1, Diriliş Yayınları, 1975, s. 165.

²⁸¹ Ali Birinci, *Hareket Mecmuası, Nurettin Topçu*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), s. 108.

²⁸² Ezel Erverdi, *Nurettin Topçu Düünden Kalanlar ve Geleceğe Umutlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), s. 187.

²⁸³ Ebubekir Eroğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirilis--dergi> [Erişim: 22.09.2020].

²⁸⁴ Necdet Subaşı, *1960 Öncesi İslami Neşriyat*, (Nobel Yayınları), s. 55.

Derginin ismi, Nurettin Topçu'nun Fransa'daki hocası Maurice Blondel'den etkilenecek benimsenmiş olduğu Hareket (Aksiyon) felsefesinden gelmektedir.

Basın özgürlüğünün oldukça sınırlı olduğu bir dönemde Hareket dergisi ilk sayılarından itibaren resmi görüşün dışında yayın yapabilmesiyle dikkat çekmiş, Anadolu'yla sınırlı, Türklüğün İslam dini içerisinde anlam kazandığı bir milliyetçilik anlayışına sahip olmasıyla öne çıkmıştır.²⁸⁵

Asım Öz'e göre; "*Hareket dergisindeki metinler incelenirse bu derginin İslamcı Dergi tanımının sınırlarını zorladığı düşünülebilir.*"²⁸⁶ Nitekim Sezai Karakoç Hareket Dergisi'ni ve Nurettin Topçu'yu İslamcılık akımı içinde ele almamaktadır. Buna karşılık İsmail Kara'nın "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*"²⁸⁷ eserinin üçüncü cildinde Nurettin Topçu'yu ele alması ve İlmi Etüdler Derneği'nin İslamcı Dergiler Projesi'nde Hareket Dergisi'ne ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi İslamcılık düşüncesini sadece siyasi talebe indirgenmiş bir anlayışla değil daha geniş bir perspektiften ele almalarıyla ilişkilidir. Benzer bir görüşe sahip olan Fırat Mollaer'e göre; Hareket Dergisi başyazarı Nurettin Topçu'nun fikirleri,

"dar anlamda İslâmıcılık içinde değerlendirilmesi oldukça zordur; bunun yerine, geniş ve kapsayıcı bir İslâmi düşünce tanımı içinde okunabilir."²⁸⁸ Asım Öz'ün işaret ettiği gibi; "1940'ların sonundaki Büyük Doğu bir dışarda tutulursa Hareket dergisi dışında felsefi ve edebi metinler neşreden dindar-milliyetçi dergi neredeyse yoktur."²⁸⁹

Tablo 3: Hareket Dergisi Künyesi

Dönem: 1939-1982
Kaç Sayı Çıktı ? : 187
Basım Yeri: İstanbul
Sahibi: Ezel Erverdi, Sedat Çelikdoğan, Ercümen Konukman, Turgut Evren
Başyazar: Nurettin Topçu
Yazı İşleri Müdürü: Nurettin Topçu, Ercümen Konukman

²⁸⁵ <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/73/hareket> [Erişim: 14.08.2020].

²⁸⁶ Asım Öz, *1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme*, (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), s. 85-87.

²⁸⁷ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 3, (Kitabevi Yayınları)

²⁸⁸ Fırat Mollaer, *Kimlik İslamına Karşı Nurettin Topçu Üzerine Düşünceler*, s. 51.

²⁸⁹ Asım Öz, *Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler*, s. 7, *İslamı Uyandırmak* 2, İlem, s. 90.

Tablo 4: Hareket Dergisi Yayın Dönemleri

1.Dönem: Şubat-Kasım 1939, 7 sayı
2. Dönem: Aralık-Mayıs 1943, 5 sayı
3. Dönem: Mart 1947-Haziran 1949, 28 sayı
4. Dönem: Aralık 1952-Haziran 1953, 7 sayı
5. Dönem: Ocak 1966-Mart 1975, 111 sayı
6. Dönem: Mart 1976-Mart 1977, 4 sayı
7. Dönem: Mart 1979-Mart 1982, 19 sayı

Hareket Dergisi’nde yazıları yer alan (kronolojik sıralama sıra gözetilerek) başlıca şu isimler şunlardır:

Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan, Cahit Okurer, Hüseyin Batu, Miraç Katırcıoğlu, Lütfü Bornovalı, Ali Münif İslâmoğlu, Remzi Oğuz Arık, Ahmet Kabaklı, Hasan Basri Çantay, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Ulaş, Ali Nihat Tarlan,ERCÜMEND KONUKMAN, Emin Işık, Ayhan Yücel, Hüseyin Hatemi, Hüsrev Hatemi, Ayhan Songar, Orhan Okay, Ezel Erverdi, Muzaffer Civelek, Yaşar Nuri Öztürk, Mehmet Sılay, Mustafa Kara, Cemil Meriç, Ali Bulaç, Abdullah Uçman, Ahmet Tabakoğlu, D. Mehmet Doğan, Dursun Özer, İsmail Kara, Sadettin Elibol, Süleyman Uludağ, Beşir Ayvazoğlu, Tarık Buğra, Mustafa Kutlu, Şevket Bulut, Durali Yılmaz,Gökhan Evliyaoğlu, Ali Rıza Özer, Muhsin İlyas Subaşı, İhsan Sezal, Sadettin Kaplan, Bahattin Karakoç, Mehmet Atilla Maraş.²⁹⁰

Bu dergi, Nurettin Topçu’nun şahsiyeti ve çalışmaları etrafında şekillenmiş, Topçu yazılarında adeta

“İslam tasavvufu ve Anadolu insanının felsefi değerlendirmesini yaparak, Türk milletinin nasıl bir devlet ve toplum yapısına sahip olması gerektiği hususunda metafizik ve pratik konuları tartışmıştır.”²⁹¹

Orhan Okay TDV İslam Ansiklopedisi için yazdığı Hareket Dergisi maddesinde derginin yayın politikası olarak aktif politikadan uzak kaldığını ve siyasî partilerden herhangi birine destek vermediğini, 1953’te kapatılan Türk Milliyetçiler Derneği ile

²⁹⁰ Orhan Okay, “Hareket Dergisi maddesi”,*TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket--dergi> [Erişim: 07.06.2020].

²⁹¹ Orhan Okay, “Hareket Dergisi maddesi”,*TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket--dergi> [Erişim: 07.06.2020].

aynı yıl açılan Milliyetçiler Derneği'nin derginin mensupları tarafından kurulduğu ve aynı fikirler paralelinde faaliyet gösterdiğini belirtmektedir.²⁹²

Nurettin Topçu'nun fikri önderlerinden olduğu Türk Milliyetçiler Derneği, Malatya Hadisesi sonrasında kapatılmış ve Hareket Dergisi biraz da bu olayın etkisiyle 1953-1966 yılları arasında yayımlanmamıştır. Bu olay sebebiyle Hareket dışında başka birçok dergi de kapatılmış, Necip Fazıl olayın azmettiricisi olarak tutuklanmıştır. Sezai Karakoç hatıralarında (Büyük Doğu ve Hareket dergilerinin kapalı olduğu) 1953-1954 kışında bir dergi çıkarmak ihtiyacını ilk kez hissettiğini kaydetmektedir.²⁹³ Hareket Dergisinin 1966 yılından itibaren tekrar yayımlanmasın öncülük eden ve Nurettin Topçu'yu bu konuda ikna etmek için çaba gösteren isimlerden biri olan Ezel Erverdi, 1953 -1966 döneminde yayımlanmayan derginin tekrar yayınlanmasının en önemli sebebinin Topçu'nun fikirlerini yaymak olduğunu belirtmekteydi.²⁹⁴ Erverdi ayrıca 1966-1975 döneminde Nurettin Topçu'nun vefatına kadar aralıksız 111 sayı yayımlanan Hareket Dergisi'nin yayımlanmasındaki bir diğer amacın "*fikri ve sosyal meseleleri inceleyerek yeni ve genç bir kadronun yetişmesi*"²⁹⁵ olduğunu belirtmektedir.

Asım Öz, Hareket Dergisi yazarlarının dergi uzun bir sürenin ardından 1966'da yeniden yayımlanmaya başladığında "*dini önemsemeyen milliyetçiliğin de, milliyeti inkar eden ümmetçiliğin de dışında bir anlayış*"²⁹⁶ ortaya koyduklarını savunmakta Hamza Türkmen ise Hareket Dergisi'nin "*bin yıllık tarih kutsamacılığının ilk önemli savunucusu ve Türk İslamı'nın ilk mimarı*"²⁹⁷ olduğunu iddia etmektedir.

Ocak 1966'da yeniden yayımlanmaya başlayan Hareket Dergisi'nde Felsefemiz²⁹⁸ başlıklı yazı Hareket Dergisi'nin yayın politikasını ortaya koyması açısından önemlidir. Bu yazıda Topçu dört ilke üzerinde durmaktadır. Bu ilkeler; Tekamülcülük, Anadolu toplumculuğu, İslam ruhçuluğu ve idealizmdir.

²⁹² <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket--dergi> [24.04.2020].

²⁹³ <http://www.edebifikir.com/deneme/sezai-karakocun-hatiralarina-dair-birkac-not.html> [Erişim: 11.07.2020].

²⁹⁴ Erverdi, s. 187.

²⁹⁵ Erverdi, s. 187.

²⁹⁶ Asım Öz, "Hareket ve Nurettin Topçu özel sayısı", *Hece Dergisi*, (İstanbul, 2006), s. 99.

²⁹⁷ Hamza Türkmen, "İslamcılık Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce", *Hareket Dergisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 715-720.

²⁹⁸ Nurettin Topçu, "Felsefemiz", *Hareket Dergisi* Ocak 1966, s. 4

Söz konusu ilkeler Hareket Dergisi'nin yayın politikasının bir izahı olarak değerlendirilebilir. Derginin yayın dönemlerine göre yayın politikasını anlayabilmek için Topçu'nun Ocak 1969 sayısında "*Hareketin Otuz Yılı*"²⁹⁹ başlıklı bir yazısına başvurabiliriz. Nurettin Topçu bu yazıda Hareket Dergisi'yle verdikleri mücadeleyi üç aşamaya ayırmıştır: Topçu ilk dönemde "*ahlak ve insan idealini araştırdıklarını, ilahi prensiplerini Kur'an'da buldukları bir kalp ahlakının felsefi temellerini denediklerini, insanın içine çevrildiklerini*"³⁰⁰ söylemektedir. İkinci aşamada milliyetçilik davasını, üçüncü aşamada sosyalizm davasını ileri sürdüklerini böylece "*İslam ahlakıyla milliyetçilik idealinin birleşmesinden sosyalizmin doğal ve hatta zorunlu olarak doğacağını*"³⁰¹ ancak Türkiye'de büyük bir çoğunluğun sosyalizm kelimesinden dolayı fikirlerine karşı çıktığını savunmaktadır. D. Mehmet Doğan Topçu'nun sözünü ettiği aşamaların; 1939-1947, 1947-1952, 1966-1975 dönemlerini kapsadığını belirtmektedir.³⁰² Kanaatimize göre, Nurettin Topçu'nun Temmuz 1975'de vefatından sonra 1976-1977 döneminde birkaç sayı çıkan Hareket Dergisi'nin 1979-1982 dönemindeki son devresi bahse konu üç aşamanın dışında ele alınmalıdır. Çünkü, Hareket Dergisi Topçu'nun vefatından birkaç ay önce kendisinin talebiyle Nisan 1975'de yayın hayatına son vermiştir. Topçu'nun 1975 Temmuz'unda vefatından sonra öğrencileri dergiyi 1976-1977 döneminde (ilk sayısı Nurettin Topçu özel sayısı olmak üzere) 4 sayı, 1979-1982 döneminde ise 3 ayda bir olmak üzere 19 sayı çıkarmışlar ve dergi 1982 yılında yayın hayatına veda etmiştir. Ezel Erverdi, 1966 yılında Hareket Dergisi'nin 13 yıl aradan sonra tekrar yayımlanmaya başladığı dönemde, derginin 3500 tiraja ulaştığını ancak ciddi ekonomik sorunlar karşılaştıklarını³⁰³ aktarmaktadır. Erverdi, Sultanahmet Meydanı'nda bir ofis kiraladıklarını, birkaç ay sonra ise Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi için karşı odalarını kiraladığını kaydetmektedir.³⁰⁴ Bir başka ifadeyle 1966 yılında Hareket ve Diriliş Dergileri komşu olmuştur.

²⁹⁹ Nurettin Topçu, "Hareket'in Otuz Yılı", *Hareket Dergisi* Ocak 1969, s. 4.

³⁰⁰ Topçu, a.g.m.

³⁰¹ Topçu, a.g.m.

³⁰² D. Mehmet Doğan, "Hareket ve Nurettin Topçu" *Hece Dergisi* özel sayısı, s. 364.

³⁰³ Erverdi, s. 208.

³⁰⁴ Erverdi, s. 183.

3.2.2. Diriliş Dergisinin Yayın Hayatının Değerlendirilmesi

1960 yılındaki çıkışı 27 Mayıs 1960 Darbesi sebebiyle akim kalan Diriliş Dergisi, yayın hayatına 1966 yılında başlamıştır. Karakoç, 1960 yılındaki girişimi ve derginin isminin anlamını şu şekilde açıklamaktadır:

“1960 Ocak, Şubat ve Mart ayları benim Diriliş'i aylık bir dergi olarak çıkarmayı düşünme, karar verme ve hazırlıklarını yapma aylarımdır...Yeni bir nesil gelmişti. Ortam otuz yıl öncesine göre çok değişmişti. Düşünüşte bir tazelenmeye ve yenilenmeye ihtiyaç vardı. Yeni bir dil ve üslup gerekiyordu. Bir süredir daldığım metafizik düşüncelerde kendini ifade için beni zorluyordu. Bu fevkalade şartlar içinde doğdu Diriliş... Basubadelmevt'in karşılığı olarak 'Diriliş'i bulmuştum, ölümden sonra dirilme anlamına. Tabii ki, sadece metafizik anlamda değil, tarihi-sosyolojik anlamda da kullanıyordum.”³⁰⁵

Diriliş Dergisinde ortaya konulan düşünceler çoğunlukla Sezai Karakoç'a aittir. Onun yazdığı makale, şiir, hikâye ve denemeler hem Diriliş çerçevesinde yeni bir anlayış doğmasını sağlamış, hem de genç şair ve yazarların yayımlanan çalışmaları için bir mecra olmuştur.³⁰⁶ Söz gelimi Yedi Güzel Adam'ın ilk dönem şiirleri de İsmet Özel'in Amentü şiiri de Diriliş Dergisi'nde yayımlanmıştır.

Tablo 5: Diriliş Dergisi Künyesi

Dönem: 1960-1992
Kaç Sayı Çıktı: 235
Basım Yeri: İstanbul, Ankara
Sahibi: Hüsnü Gündüz, Sezai Karakoç
Yazı İşleri Müdürü: Hüsnü Gündüz, Sezai Karakoç

Diriliş Dergisi'nde Sezai Karakoç'un yanı sıra; Abdullah Hacıtahiroğlu, Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Cahit Koytak, Ebubekir Eroğlu, Erdem Bayazıt, Şakir Diclehan, İsmail Kılıoğlu, Alaeddin Özdenören, İsmet Özel yazılarıyla ve şiirleriyle yer almıştır. Bunun yanı sıra T.S. Elliot, Virginia Woolf, S. Kirkegaard, Ali Nedvî,

³⁰⁵ <https://www.yenisafak.com/kultur-sanat/dergicilige-damga-vuran-dirilis-seruveni-635374> [02.03.2020].

³⁰⁶ Eroğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirilis--dergi> [Erişim: 22.09.2020].

Osman Yahya, Mahmud Ahmed gibi çeşitli isimlerden yazılar çevrilerek yayımlanmıştır

Tablo 6:Diriliş Dergisi Yayın Dönemleri

1.Dönem: Mart ve Nisan 1960, 2 sayı, Aylık
2. Dönem: Mart 1966-Nisan 1967, 12 sayı, Aylık
3. Dönem: Ekim 1969-Ocak 1971, 16 sayı, Aylık
4. Dönem: Ekim 1974-Şubat 1976, 18 sayı, Aylık
5. Dönem: 6 Mayıs 1976- 3 Ağustos 1978, 41 sayı, Pazartesi ve Perşembe günleri Ekim 1979-Eylül 1980, 12 sayı, Aylık
6. Dönem: Ocak 1983-Haziran, 73.-233. Sayılar, Günlük gazete
7. Dönem: Temmuz 1988-Şubat 1992, 133 sayı, Haftalık

Diriliş Dergisinde siyasî konulara da ciddi biçimde yer verilmiştir. Öz'e göre; *“Din-siyaset ilişkisini ve geleneği yeniden kurarak İslamcılığın söylemini kendine özgü ve alternatif bir tavırla sunması Diriliş Dergisinin özgünlüğünü göstermektedir.”*³⁰⁷

Diriliş Dergisi'nde hem çağdaş İslâm dünyasından hem de Batı edebiyatından çeviriler önemli bir yer tutmaktadır. Derginin tarihi boyunca divan şiirinden ve tasavvufi metinlerden de çeşitli örneklerle rastlanmaktadır.³⁰⁸

“Dergide savunulan düşünceler hem resmî ideoloji ile hem de Batı merkezli düşüncelerle (Marksizm dahil) bağdaşmayan bir tarzda gelişmiş ve kendi dışındaki edebî anlayış ve dergileri de etkilemiştir.”³⁰⁹

Bu yönüyle postkolonyal teori çerçevesinden okunmaya müsaittir. Asım Öz'e göre; Diriliş Dergisinin 1960 yılında yayımlanan ilk sayısı İslamcı dergilerin karakteristik özelliklerini yansıtan bir örnek olarak değerlendirilebilir.³¹⁰ Bu ilk sayıda Malik Bin Nebi³¹¹ ve Muhammed Hamidullah'tan tercüme metinler yayınlanmıştır. Hem Büyük Doğu hem de Diriliş Dergisi'nde birçok çeviri yayımlanmasına rağmen Necdet Subaşı; Büyük Doğu ve Diriliş gibi dergilerin yazarlarını *“Türkiye'nin verili koşullarının*

³⁰⁷ Asım Öz, “Kenetlenmenin İmkansızlığı”, *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler*, (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), s. 95.

³⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için; Yusuf Turan Günaydın, *Diriliş Dergisinde Yayımlanmış Tasavvufi Çevrim yazılar Bibliyografyası*, *Tasavvuf:İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Ankara, 2004)

³⁰⁹ Eroğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirilis--dergi> [Erişim: 22.09.2020].

³¹⁰ Öz, s. 97.

³¹¹ Sezai Karakoç'un medeniyet tezlerinin oluşumunda Malik Bin Nebi'nin önemli bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuya ilerleyen bölümlerde değineceğiz.

ortaya koyduğu hassasiyetlere fazlasıyla dikkat kesilmiş bir dil dünyasına teslim olmakla”³¹² eleştirmektedir.Çalışmamız çerçevesinde söz konusu tavrı “yerlici İslamcılık” olarak isimlendirdik.

1966 yılında memuriyeti bırakmasının ardından memleketi Diyarbakır/Ergani’ye dönmeyi düşünen Sezai Karakoç arkadaşı Emin Erol’un kitaplarının yeniden basılması için verdiği borç parayla 1 Mart 1966’da Diriliş Dergisi’ni yeniden yayımlamaya başlamıştır.Karakoç derginin 4. sayısında İstanbul’un Hakkı başlıklı yazıda İstanbul’un başkent olmasını, Ankara’nın bir ilim ve üniversite şehri olmasını teklif etmiştir.³¹³Yazarın Diriliş Dergisi’ndeki yazılarından derlenen İslam’ın Dirilişi kitabı Türk Ceza Kanunu’nun 163. Maddesine istinaden toplatılmış ve Karakoç hakkında dava açılmıştır.³¹⁴ Söz konusu dönemde İslamcılık düşüncesi çerçevesinde fikri ve aksiyoner hareketler içerisinde bulunan isimlere bu maddeye istinaden sıklıkla dava açılmaktaydı. Eski TCK’nın 163. Maddesi şu şekildeydi;

“Laikliğe aykırı olarak, Devletin sosyal veya ekonomik veya siyasi hukuki temel düzenini, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse sekiz yıldan on beş yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler ya da girmek için başkalarına yol gösterenlere beş yıldan on iki yıla kadar hapis cezası verilir.”³¹⁵

TCK 163. Maddeden yargılanan Karakoç, hakkında açılan tüm davalardan beraat etmiştir.Diriliş Dergisi 1970-1980 döneminde zaman zaman ekonomik sebeplerle yayın hayatına ara vermiştir. Dergi 12 Eylül 1980 darbesinin ardından askeri yönetimin hüküm sürdüğü dönemde bir süre yayımlanmamış, altıncı dönemi olan Ocak-Mayıs 1983 arasında tek yaprak günlük gazete olarak yayımlanmıştır. Bu dönemde Batı edebiyatı ve düşüncesinden çeviriler de yoğun bir şekilde yer almıştır.

Söz konusu dönemde Karl Jaspers, Andre Gide, Goethe, Martin Heidegger, Octavio Paz gibi isimlerden tercümeler dergide yer almıştır. İslam düşüncesinden ise; Kadı

³¹² Necdet Subaşı, *Devlet, Cemaat(ler) ve İslâmcılık*, (İstanbul), s. 576.

³¹³ Sezai Karakoç, “İstanbul’un Hakkı”, *Diriliş Dergisi*, (Temmuz 1966), s. 41.

³¹⁴ Bu kararın arkasında yatan sebeplerden biri, kitapta Said Nursi’nin Risale-i Nur isimli eserlerinin övüldüğü iddiasıdır.

³¹⁵ 1 Mart 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu, 163. Madde

İyaz, Latif Çelebi, Muhyiddin Arabi, Aziz Mahmud Hüdayi, Muhammed İkbal gibi farklı dönemlerde farklı coğrafyalarda yaşamış şahsiyetlerden çeviriler yapılmıştır.³¹⁶

Derginin son dönemi Temmuz 1988-Şubat 1992 tarihlerini arasını kapsamaktadır. Bu dönemde Sezai Karakoç'un parti kurma fikriyle birlikte güncel siyasal meseleler üzerine birçok yazı yer almıştır. Sezai Karakoç'un Hatıralar'ı ve Turgut Özal hakkındaki yazı dizisiyle, parti kurma fikri ve çalışmalarına ilişkin yazılar derginin bu dönemin ruhunu yansıtmaları bakımından önemlidir.³¹⁷ İlyas Dirin Hece Dergisi'nin *Sezai Karakoç ve Diriliş* özel sayısında yayımladığı makalede derginin yayın hayatına ilişkin birçok ayrıntıyı kaydetmektedir.³¹⁸ Son tahlilde Diriliş Dergisi'nde "*Türkiye'nin modernleşme süreci üzerinde durularak yaşanan krizlerin çözümü için İslami kaynaklara yeniden dönüş savunulmuştur.*"³¹⁹ denilebilir. Derginin başyazarı Sezai Karakoç yaşanan sorunlara "*İslam medeniyetine ait kavramların Türkiye'de bağlamını yitirmesi ve gündelik hayattan kaldırılmasının yol açtığı*"³²⁰ kanaatinde. Salman Sayyid'in modernleşme sürecinde "*İslam'ın sıradan insanların yaşam dünyalarından 'kazinmasına' (de-sedimented)*" yönelik iddiasına değinmiştik.³²¹ Bu noktada Karakoç ve Sayyid'in görüşlerinin paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Kurtuluş Kayalı, Karakoç'un Diriliş Dergisi'nin ilk sayısından itibaren "*kendi kafasıyla, kendi özgün düşünceleriyle bir aşamaya ulaşmayı denediğini, hiç kimsenin onun anlattığı dönemleri onun görüşlerine başvurarak yazmayı denememesinin*"³²² ve akademisyenler tarafından yeterince incelenmemesinin "anamlı" olduğunu belirtmektedir. Elyasa Koytak ise; "*Karakoç'un İslamcılığı'nın, 1950'lerin edebiyat dünyasında hakim taraf olan inkılapçı-hümanist dergilerle sağcılık özellikleri gösteren dergiler arasında kalmaktan doğduğunu*"³²³ ve Necip Fazıl'ın, Karakoç'un sadece "*ideolojik üstadı olduğunu, edebî*

³¹⁶ Dirin, s. 581-590.

³¹⁷ Dirin, s. 581-590.

³¹⁸ İlyas Dirin, "Diriliş Dergisi, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş", *Hece Dergisi*, s. 581-590.

³¹⁹ Eroğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirilis--dergi> [Erişim: 22.09.2020].

³²⁰ Eroğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirilis--dergi> [Erişim: 22.09.2020].

³²¹ Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, (Vadi Yayınları), s. 8. (Sayyid, Husserl'a atıfta bulunmaktadır.

³²² Kurtuluş Kayalı, *Sezai Karakoç'un Düşünceleri Konusunda Bazı Gözlemler Yapmayı Denemek*, *Hece Dergisi*, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş Özel Sayısı, s. 376,377.

³²³ Elyesa Koytak, *İkinci Yeni ve İslamcılığın Yeniden Doğuşu: Sezai Karakoç'un Şiir Sanatı Dergisi*, *İslam'ı Uyandırmak 2*, (İstanbul: İLEM, 2018), s. 471.

veya poetik rehberi’’³²⁴ olmadığını iddia etmektedir. Ele aldığımız yayın hayatları ve yayın politikalarıyla Hareket ve Diriliş Dergileri’nin İslamcı dergiler içerisinde sınırlı sayıdaki özgün, ekol oluşturabilmiş ve etkili girişimden ikisini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

³²⁴ Koytak, s. 476.

4.BÖLÜM

4.NURETTİN TOPÇU VE SEZAI KARAKOÇ’UN DÜŞÜNCE DÜNYALARI VE “İSLAMCILIK” YORUMLARI

Hareket ve Diriliş dergilerinin yayın hayatlarına göz attıktan sonra dördüncü bölümde Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un düşünce dünyalarının oluşumuna, din tasavvurları ve İslamcılık yorumlarının karşılaştırılmasına geçebiliriz. Dördüncü bölümün ilk kısmında Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un hayatlarının belli başlı duraklarında entelektüel zihniyetlerinin şekillenişine dikkat kesilerek düşüncelerinin teşekkül süreçlerini, sonrasında ise İslamcılık yorumlarını anlamlandırmaya çalışacağız.

4.1. Nurettin Topçu’nun Hayat Hikayesi ve Düşünce Dünyasının Teşekkülü

Nurettin Topçu 1909 yılında İstanbul’da doğmuştur. Babası Erzurumlu Topçuzâdeler ailesinden Ahmet Efendi, annesi Erzincan Eğinli Fatma Hanım’dır. Topçu, Bezmiâlem Valide Sultan Mektebi, Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi ve Vefa Lisesi’nde öğrenim görmüştür. Dindar bir ailede yetişen Nurettin Topçu³²⁵, dini ilimler hocası Şerafettin Yaltkaya’nın etkisiyle namaza başlamıştır. Celalettin Ökten Hoca’dan İslami ilimler dersleri alan Topçu’nun şahsiyeti ve din tasavvuru üzerinde en büyük etkiyi Nakşibendi şeyhi Abdulaziz Bekkine yapmıştır. Kimi yorumlara göre, Hareket’in sadece bir dergi değil aynı zamanda bir okul olmasında bu etkinin önemli bir rolü vardır.³²⁶ Ahlak felsefesi üzerine çalışan Topçu, birçok kişi tarafından özel yaşamında son derece dürüst ve ahlaklı bir insan olarak tanınmış, saygın bir isim olarak temayüz etmiştir. Ertuğrul Aydın, yazarın şahsiyeti ve sosyo-psikolojik yönünü ele aldığı bir makalesinde şunları kaydetmektedir;

“Nurettin Topçu’nun günlük hayatta polemiklere girmeyen yapısı, etkili kalemi, verdiği karardan kolay dönmeyen tavrı...ikna /persuasion), ulvileştirme (sublimate), öz farkındalık (self awareness), psikometrik kavramları açısından önemlidir.”³²⁷

Topçu, liseden mezun olduktan sonra Avrupa’da yükseköğretim sınavlarına girmiş ve 1928’de Fransa’ya gitmeye hak kazanmıştır.³²⁸

³²⁵ Birgül, s. 241.

³²⁶ Mollaer, s. 172.

³²⁷ Ertuğrul Aydın, “Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi Özel Sayısı”, *Hece Dergisi*, s. 232.

³²⁸ Erverdi, s. 332.

Hareket felsefesini kendisinden etkilenererek benimsediği Maurice Blondel'i Fransa'da tanıyan Topçu, iki yıl Bordeaux'da kaldıktan sonra Strasbourg'a geçmiş, üniversitede felsefe bölümünde öğrenim görmüş, ahlâk ve sanat tarihi alanlarında da eğitim almıştır. Bu yıllarda kendisinden önce Paris'e giden Remzi Oğuz Arık, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi isimlerle tanışmıştır. Bu isimlerle kurduğu yakın ilişkiler Anadoluculuk fikrini benimsemesinde etkili olmuştur. Topçu aynı dönemde tasavvuf tarihi ve Hallac-ı Mansur uzmanı Louis Massignon'la tanışmış ve kendisine Türkçe dersi vermiştir. Topçu'nun tasavvuf düşüncesi Hallac-ı Mansur, Mevlana ve Yunus Emre isimleri çerçevesinde şekillenmiştir. Nurettin Topçu, 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde "Conformisme et Révolte" başlıklı doktora tezini savunmuş ve aynı yıl Türkiye'ye dönmüştür.³²⁹ Topçu, Türkiye'ye döndükten sonra uzun yıllar Galatasaray Lisesi Robert Kolej, İstanbul İmam Hatip Okulu ve İstanbul Erkek Lisesi'nde öğretmenlik yapmıştır.³³⁰ Birinci Meclis'te Erzurum milletvekili olan muhalif grubun lideri konumundaki Hüseyin Avni Ulaş Topçu'nun aile dostudur. Hüseyin Avni'nin fikirleri ve karakterinden ciddi biçimde etkilenen Topçu, Ulaş'ın üvey kızı Fethiye Hanım'la iki yıl süren bir evlilik yapmıştır. Hareket dergisini 1939'da İzmir'de öğretmenlik yaptığı yıllarda yayımlamaya başlamıştır. Bir süre İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Hilmi Ziya Ülken'in kürsüsünde eylemsiz ahlâk doçentliği yapan Topçu, Bergson'la ilgili bir doçentlik tezi hazırlamıştır.³³¹

Fransa'dan Türkiye'ye dönüşünden sonra, arkadaşı Sırrı Tüzeer aracılığıyla Nakşibendî tarikatından Abdülaziz Bekkine'yle tanışmış ve kendisine intisap etmiştir. Celâl Hoca'dan da (Celalettin Ökten) İslâmî ilimler yönünden faydalanan Topçu, sonrasında İmam Hatip Okullarının kuruluşu sırasında derslerin tespiti ve programların hazırlanmasında kendisiyle birlikte çalışmıştır. Nurettin Topçu hayatının büyük bölümünde aktif siyasete uzak durmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Adalet Partisi'nin kurulmasında Topçu ve çevresinin önemli bir rolü olduğunu belirtmeliyiz. 1961 yılında Adalet Partisi'nden Konya'dan senatör adayı olmuş ancak seçilememiştir. Aday olmasında kendisine yapılan ısrarlarla birlikte Türkiye için çok kötü bir hadise olarak yorumladığı 27 Mayıs 1960 darbesi şartlarının etkili olduğu

³²⁹ Bu tez yıllar sonra Türkçe'ye çevrilerek İsyân Ahlakı adıyla kitaplaştırılmıştır.

³³⁰ İsmail Kara, *Ahlak Davasına ve Muallimliğe Adanmış Bir Ömür*, s. 13.

³³¹ Kara, s. 13. (Nurettin Topçu'ya üniversitede kadro verilmemiştir.)

söylenebilir. Topçu bu dönemde yakın dostu ve ‘millet mistiği’ olarak gördüğü Prof. Dr. Ali Fuat Başgil’in Cumhurbaşkanı adayı olmasının tehdit edilerek engellenmesinden büyük bir üzüntü duymuştur.³³² Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği ve Türkiye Milliyetçiler Derneği’nde³³³ fikri çalışmalar yürüten Topçu, 10 Temmuz 1975’de İstanbul’da vefat etmiştir.

Nurettin Topçu’nun şahsiyeti ve fikirleri üzerinde Mehmet Akif, Hüseyin Avni ve Abdülaziz Bekkine gibi isimlerin önemli etkileri olmuştur. Nurettin Topçu Mehmet Akif ve Hüseyin Avni’yi kendi kavramlaştırmasıyla birer ‘millet mistiği’ olarak değerlendirmektedir.³³⁴

“Millet mistikleri, büyük muzdariplerdir. Onların aşk haline gelen zevkleri, milletlerinin ızdırabını, muzdarip yaşayışlarıyla hemahenk hale getirmektir...Millet mistiğine örnekler vermek için dünya yüzünde Gandhi’nin ebedi olan varlığını, bizim varlığımızda da Namık Kemal’le, Mehmet Akif ve Hüseyin Avni’yi hatırlamak kafidir...Akif 20. yüzyılda milletimizin ahlakının velisi olmuştur...Hüseyin Avni yalnız bir meclisin sesi değil, bir zümrenin heyecanı değil, bir milletin kalbi olmuştur.”³³⁵

Topçu’nun hayal ettiği ahlaki yaşayışın kökenlerini Mehmet Akif’in yaşam tarzı ve şiirlerinde bulduğu söylenebilir.³³⁶ Hareket Dergisinin Aralık 1947 ve Aralık 1966 sayılarının Mehmet Akif özel sayıları olması ve Topçu’nun Akif üzerine yazdığı yazılar bu etkinin işaretlerindendir. Nurettin Topçu’nun evinin duvarında Mehmet Akif ve aile dostu Hüseyin Avni’nin portreleri asılıdır.³³⁷ Hüseyin Avni Birinci Meclis’in muhalif kanadında yer almış, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kurulmasında rol oynamış, çok partili rejime geçildikten sonra kurulan ilk muhalif parti olan Milli Kalkınma Partisi’ni (Nuri Demirağ’la birlikte) kurmuş önemli bir isimdir.³³⁸ Hüseyin Avni’nin 1924-1925 yıllarında 12 sayı yayımladığı Anadolu

³³² Nurettin Topçu, “Başgil”, *Hareket Dergisi*, S. Mayıs (1967), s. 5-6. (Ali Fuad Başgil’in mezar taşında yazan şu cümleler Nureddin Topçu’ya aittir ; “Kırk yıl Türk milletine ilim ve irfan aşıl原因, ilmi âsârından, şahsı ilminden, kalbi âlemden büyük Anadolu’nun asil evladı Ali Fuad Başgil burada Rabbinin eşiğine ulaştı.”)

³³³ Kara, s. 14.

³³⁴ Nurettin Topçu, “Millet Ruhu ve Mukaddesat”, *Hareket Dergisi*, S. Haziran (1948), s. 4-6.

³³⁵ Topçu, a.g.m.

³³⁶ Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), s. 124.

³³⁷ Topçu’nun evinde portresi asılı olan üçüncü kişi Hitler’dir.

³³⁸ Mehmet Birgül, *İrade Hareket, İsyân Nurettin Topçu’nun Entelektüel Biyografisi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), s. 69,73.

Mecmuası isimli dergi Anadoluculuğun savunucusu, Tek Parti rejiminin muhalifi bir yayın çizgisine sahiptir. Dergide Ziya Gökalp'in ciddi bir biçimde eleştirilmesi önemli bir ayrıntıdır.³³⁹ Topçu'nun Turancı milliyetçiliğe ve sosyolojizme karşı oluşunda Hüseyin Avni'nin görüşleri önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Mehmet Birgül'ün de işaret ettiği gibi, Topçu'nun disiplinli ve otoriter bir devlet tasavvuruna karşılık çok etkilendiği Hüseyin Avni liberal, devletçi anlayıştan uzak ve dönemin ruhunun aksine demokrasi yanlısı görüşlere sahip olması dikkat çekici bir başka husustur.³⁴⁰

Abdülaziz Bekkine Nurettin Topçu'nun şahsiyetine ve düşüncelerine tesir eden bir diğer isimdir. Hareket felsefesini benimseyen ve mistik eğilimlere sahip olan Nurettin Topçu'nun tasavvufla olan bağı ve İslam'a ilişkin fikirleri Bekkine'yle ilişkisi üzerinden izlenebilir. Fırat Mollaer, Hareket'in sadece bir dergi değil aynı zamanda bir nevi okul olmasında Topçu'nun kişisel hayatının önemli bir etkisi olduğu gibi Abdülaziz Bekkine'nin Topçu üzerindeki tesirinin de rolüne dikkat çekmektedir.³⁴¹

Nurettin Topçu Fransa'dan döndükten sonra çocukluk arkadaşı Sırrı Tüzeer'le görüşmesinde; 'Sırrı çok perişanım, hoca da, papaz da adam aldatıyorlar.' demiş, bu olay üzerine Tüzeer Topçu'yu Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden Abdülaziz Bekkine'yle tanıştırmış, Topçu Bekkine'ye intisap etmiştir. Topçu Hareket Dergisinde yayımlanan Yıldırım'ın Huzurunda öyküsünü Bekkine'nin vefatı üzerine yazmıştır.³⁴²

Bu noktada Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un geleneksel kültürün önemli şahsiyetleri Yunus Emre, Mevlana ve İslamcılık düşüncesinin kurucu isimlerinden Mehmet Akif'den önemli biçimde etkilenip, bu isimler üzerine çok sayıda yazı kaleme aldıklarını belirtmeliyiz. Necip Tosun'a göre; Anadolu'da yetişmiş, kendi medeni iddialarını savunan, toplumun kriz dönemlerinde yaşamış olan düşünce ile sanatı şahsiyetlerinde birleştirmiş kişiler olmaları bahsettiğimiz üç önemli şahsiyetin ortak

³³⁹ Birgül, s. 73.

³⁴⁰ Birgül, s. 69.

³⁴¹ Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, s. 172.

³⁴² Yusuf Turan Günaydın, "Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi Özel Sayısı", *Hece Dergisi*, s. 95. Bekkine - Topçu ilişkisinin detayları için Yusuf Turan Günaydın'ın Bağlanma: Abdülaziz Bekkine-Nurettin Topçu ilişkisi makaleye bakılabilir. (https://www.academia.edu/9982280/Ba%C4%9Flanma_Abd%C3%BClaziz_Bekkine_Nurettin_Top%C3%A7u_%C4%B0li%C5%9Fkisi) [Erişim: 27.05.2020]

özellikleridir.³⁴³ Çalışmamızda vurguladığımız ‘yerlici’ tavır bu etkiyle doğrudan ilişkilidir.

Nurettin Topçu 1939’da Hareket Dergisi’nin dördüncü sayısında Çalgıcılar³⁴⁴ başlıklı bir deneme kaleme almış, üstü kapalı bir şekilde ancak sert bir üslupla resmi ideolojiyi eleştirmiştir. Bu yazı sebebiyle Topçu hakkında soruşturma açılmıştır. Söz konusu yazı, Lütfi Sunar’ın İslamcılık içerisinde “*sükut, geri çekilme ve dağılma dönemi*”³⁴⁵ olarak isimlendirdiği 1924-1945 döneminde Kemalizm’e yönelik nadir eleştirilerden biridir. Sunar’ın “*Milli ve manevi sentez altında toparlanma*”³⁴⁶ olarak değerlendirdiği 1945-1960 döneminde Nurettin Topçu ve Necip Fazıl’ın yazıları önemli bir yerde durmaktadır. Hareket Dergisi başyazarı, Demokrat Parti ve Adnan Menderes’in bazı söylem ve uygulamalarına Tek Parti karşıtlığının da etkisiyle yakınlık duymakla birlikte sonraki yıllarda Demokrat Partilileri fabrika açmak, baraj inşa etmek ve yol yapmaktan heyecan duyduklarını ama kültür ve ahlak konularına eğilmediklerini belirterek eleştirmiştir.³⁴⁷

Malatya Hadisesi üzerine basında Nurettin Topçu’nun kurucusu olduğu Milliyetçiler Derneği aleyhinde büyük bir kampanya başlatılmış ve dernek 22 Ocak 1953’de Cemiyetler Kanunu’nun 33. maddesi gereğince din ve ırk esasları üzerine kurulu dernek olmak iddiasıyla kapatılmıştır. Bu olaydan sonra birkaç sayı yayımlanan Hareket Dergisi Haziran 1953’de yayın hayatına ara vermiş ve 1966’ya kadar yayımlanmamıştır. Topçu, 27 Mayıs 1960 Darbesi’nde yaşanan gelişmeleri üzüntüyle takip etmiştir. Bu darbe dönemini İttihat ve Terakki Partisi dönemine benzetmektedir. Topçu’nun 1965 seçimlerinde Adalet Partisi’nden seçilememesinden sonra, Ezel Erverdi ve bir grup gencin ısrar ve çabalarıyla Hareket Dergisi yeniden yayımlamaya başlamış ve dergi 1966’dan Topçu’nun vefat ettiği yıl olan 1975 yılına kadar aralıksız yayımlanmıştır.

³⁴³ Necip Tosun, “Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi Özel Sayısı”, *Hece Dergisi*, s. 203.

³⁴⁴ Nurettin Topçu, “Çalgıcılar”, *Hareket Dergisi*, S. Mayıs (1939), s. 110-111.

³⁴⁵ Sunar, s. 1-18.

³⁴⁶ Sunar, s. 1-18.

³⁴⁷ Mollaer, s. 185.

4.1.1. Hareket Felsefesi ve İsyân Ahlakı

Nurettin Topçu Fransa’da felsefe doktorası yapmış ve Türkiye’de felsefe doçenti olmuş bir isimdir. Yazarın düşünce yapısını anlayabilmek için öncelikle felsefi görüşleri üzerine eğilmek gerekmektedir. Mustafa Kök’e göre; Topçu’nun felsefi görüşlerinin üç temel ayağı bulunmaktadır; “*Blondel’in Hareket (Action) felsefesi, Bergson’un mistik hayat atılımcı (elan vitalist) dünya görüşü ve İslam tasavvufundaki Vahdet-i Vücut öğretisi.*”³⁴⁸ Topçu bu isimlerle birlikte Louis Massignon’un Hallac-ı Mansur’la ilgili tasavvuf araştırmalarından ciddi biçimde etkilenmiştir.³⁴⁹ Massignon, bir yazısında Topçu’yu son Hallac yorumcusu olarak nitelemiştir.³⁵⁰

Nurettin Topçu’nun Fransa’daki yükseköğrenim hayatının (1928-1934), o dönemde tanıştığı kişilerin şahsiyeti ve fikirleri üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bu isimlerin ilki Maurice Blondel’dir. Topçu dergisine de ismini veren Hareket felsefesini Blondel’in etkisiyle benimsemiştir. Blondel 1893 yılında savunduğu L’Action başlıklı doktora tezinde ruhsal faaliyet, irade ve hareket sayesinde tabiatüstüne ulaşmanın nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermeye çalışmıştır.³⁵¹ Ali Osman Gündoğan’a göre; “*Hareket felsefesi, ahlak felsefesi içerisinde 19. Yüzyılın eylemci ahlak felsefelerinden biri ve Yeni Augustinusçu felsefi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.*”³⁵² Yeni Augustinusçuluk; Platonculuk ve Neo-Platonculukla Hristiyan düşüncesini birleştirmeye, çalışan ve Aristoteles felsefesine eleştirel yaklaşan bir öğretilerdir. Topçu, Hareket Dergisi’nde yayımlanan bir yazısında dilimize İsyân Ahlakı olarak çevrilen ‘Conformisme et Révolte’ başlıklı tezindeki görüşlerini şu cümlelerle özetlemektedir;

“Fertten doğarak sonsuzluğa yol alan hareketin aile, cemiyet ve insanlık basamaklarından geçtiğini hareket felsefesi ortaya koymuştu. Yani toplum düzenine ait hareketler ferdi varlığımızla Allah arasında bir köprü oluyordu. Aile, millet ve medeniyet, sonsuzluk ve evrensellik temayülünü kendinde yaşatan ferdi hareketin eserleridir.”³⁵³

³⁴⁸ Mustafa Kök, “Hareket ve Nurettin Topçu” *Hece Dergisi* özel sayısı, s. 99.

³⁴⁹ Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, s. 141.

³⁵⁰ Louis Massignon, “Son Hallac Yorumcusu Olarak Nurettin Topçu”, Çev. Neriman Kalın *Dergah Dergisi*, (Mart 1997), s. 8.

³⁵¹ Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi*, s. 18.

³⁵² Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), s. 48.

³⁵³ Nurettin Topçu, “Vatandaş Ahlakı”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1939), s. 48-51.

Topçu doktora tezinde ahlak probleminin nasıl ortaya çıktığı sorusundan hareketle rasyonalizm, empirizm ve sosyolojizmin etik temellerini sorgulamakta daha sonra da Hareket felsefesi temelinde ahlak meselesinin merkezine sorumluluk kavramını koymaktadır. Tezinin son kısmında ise sorumluluğu sonsuzluğa ve aşkın bir ilkeye bağlayarak isyan ahlakına ulaşmaktadır.³⁵⁴ Yazar burada iki çeşit isyandan söz etmektedir. İlk isyan çeşidi olarak, Stirner'in anarşizmi, Rousseau'nun ferdiyetçiliği ve Schopenhauer'in kötümser iradeciliğini incelemekte, ikinci isyan çeşidi olarak ise Hallac-ı Mansur'un rol modeli olduğu ferdi iradenin İlahi iradeye katılması şeklinde yorumladığı hareketi ele almaktadır.

Topçu'ya göre; *"...bir hareket ancak kendisinden daha üstün bir amaca yönelirse gerçek anlamda isyan halini alır. İsyân için isyan ise anarşizme vardığı için savunulamaz..."*³⁵⁵

Topçu bir yazısında;

*"...Bizim isyanımız anarşi değildir, ebedi ve alemşümul merhamet nizamına bağlılıktır... İsyân Allah'a bağlanan iradelerin eser halinde ortaya koyduklarının, müesseselerin, mazinin ve medeniyetlerin inkarı değildir. Aile, cemiyet ve insanlık böyle bir isyanın eseri oldukları takdirde, bizim isyanımızın gayeye götürücü yolunun işaretleri ve yardımcısı olurlar..."*³⁵⁶ cümlelerine yer vermektedir.

Doktora tezinin sonunda Hallac-ı Mansur örneği üzerinden tasavvuftaki Vahdet-i Vücut anlayışı'yla Hareket felsefesini birleştirmeye çalışan Topçu, hem uysallığa hem de anarşizme karşı olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda her türlü sosyolojizme (toplum gerçeğinin her şey olduğu anlayışına) ve 'bencil' bir bireyselciliğe de karşı olduğunu belirterek, kurtuluşun bir 'mutlak'a' bağlanmakta olduğunu belirtmektedir.³⁵⁷ Topçu'ya doktora teziyle ilgili olarak kimi sert eleştiriler getirilmektedir. Örneğin Fikret Demir; Topçu'nun doktora tezinde Hristiyan ilahiyatının temel akideleri üzerinden yürüyerek isyan ahlakına ulaştığını ve din anlayışını tamamen Hristiyan trinitysi (üçlemesi) üzerinden kurguladığını iddia etmektedir.³⁵⁸

³⁵⁴ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, (Dergah Yayınları), s. 27-32.

³⁵⁵ Topçu, a.g.m.(Önsöz; Mustafa Kök)

³⁵⁶ Topçu, *İsyân Ahlakı*, s. 78,80.

³⁵⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, (Dergah Yayınları), s. 206,207.

³⁵⁸ Fikret Demir, "İsyân Ahlakı Plus Aşk Ahlakı", *Hanyalı Konya*, S. 4, s.15, S.6 s. 18.

Fırat Mollaer Nurettin Topçu üzerine verdiği bir konferansta araya giren bir kişinin; “İsyân Ahlakı camiden çok kilise kokuyor.” dediğini kaydetmektedir.³⁵⁹ Bu tür yorumlar birer “aşırı yorum”³⁶⁰ olarak değerlendirilebilir.

Fırat Mollaer’e göre;

“İsyân ahlakı, zamana uyumculuk, konformizm, toplumsal itaatkarlık ve tutuculuğun ahlaki bir eleştirisidir. İlerlemeci tarih düşüncesine karşı ahlaki spirüalist bir felsefe akımına bağlanmakta, pozitivism ve materyalizm eleştirisini anti bilimciliğe ve irrasyonalizme vardırın felsefelerden ayrılmaktadır.”³⁶¹

Topçu üzerine nitelikli çalışmalar ortaya koyan bir başka isim olan Mehmet Birgül; Topçu’nun hocası Blondel’i bir filozoftan çok Katolik inancının apolojisini yapan bir ilahiyatçı olarak değerlendirmekte, onun felsefesinin özünü oluşturan Platonik tavrın ve Aristo karşıtlığının³⁶² Topçu’yu da etkilediğine işaret ederek Topçu’nun din tasavvurunun büyük ölçüde felsefi görüşlerinden etkilendiğini belirtmektedir.³⁶³

Topçu’nun; “*Din cehaletin değil ilmin, hikmetin ve felsefenin konusudur.*”³⁶⁴ şeklindeki ifadeleri bu iddiayı desteklemektedir. Bu noktada Topçu üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ve Fransa yıllarında tanışıp kendisine Türkçe öğrenmesinde yardımcı olduğu ünlü oryantalist Louis Massignon’la ilişkisinden bahsetmeliyiz. Louis Massignon’un tasavvuf araştırmalarının Topçu üzerindeki tesiri doktora tezinin Hallac-ı Mansur’a bağlanarak sonuçlanması üzerinden izlenebilir. Massignon, en ünlü oryantalistlerden biridir. Çalışmalarını Hallac-ı Mansur üzerine yoğunlaştırmıştır.³⁶⁵ Edward Said Oryantalizm isimli eserinde geniş bir şekilde yer verdiği Massignon’un, İslam’ı Hristiyan yeniden doğuşunun sistematik bir itirazı olarak değerlendirerek Hz.İsa’ya benzettiği Hallac-ı Mansur’u kahramanlaştırdığından söz

³⁵⁹ Fırat Mollaer, *Hakikat İslamı: Nurettin Topçu ve İslami Düşünce Üzerine Yeniden Düşünmek, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları), s. 253.

(Aynı yorumu Cemil Meriç’in Sezai Karakoç şiiri için yapması ilginç bir ayrıntıdır.)

³⁶⁰ Aşırı yorum kavramı için bakınız; Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Can Yayınları, İstanbul

³⁶¹ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, s. 56.

³⁶² Birgül, *İrade, Hareket, İsyân*, s. 241.

³⁶³ Birgül, s. 144,147.

³⁶⁴ Nurettin Topçu, “Din Terbiyesi”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1968), s. 8,9.

³⁶⁵ Massignon’un Türkçe’ye İslam’ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur’un Çilesi olarak çevrilen *Le Passion de Hallac matyr mystique de l’Islam* eseri bu çalışmaların ürünüdür.

etmektedir.³⁶⁶Edward Said, Massignon'un İslam'a ilişkin görüşlerini şu cümlelerle özetlemektedir;

“...devamlı direnişler içinde bir din, geç gelmiş inanış (Hz. İbrahim'e göre), dünya gerçeklerinden tamamı ile soyunmuş bir anlayış, Hallac ve diğer mistikler aracılığı ile uygulama alanına çıkarılmış psişik sarsıntılara karşı yığınsal yapıda bir karşı koyuş ve Tek Tanrıcı dinler arasında Doğu'da kalmanın verdiği yalnızlık...”³⁶⁷

Önceki bölümde Şerif Mardin'in İslamcılık içerisinde “entelektüel tasavvufçuluk”³⁶⁸ kavramlaştırması çerçevesinde değerlendirdiğini vurguladığımız Topçu düşüncesinin, bu kapsamda ele alınmasının temel sebeplerinden biri onun üzerindeki Massignon tesiri ve ortaya koyduğu Hallac-ı Mansur tasviridir diyebiliriz.

4.1.2. Anadoluculuk ve Anadolu Sosyalizmi

Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un Soğuk Savaş dönemindeki ideolojik yönelimlerinde “Anadolu sosyalizmi” ve “İslam medeniyeti” kavramlaştırmaları önemli bir yer tutmaktadır. Nurettin Topçu'nun 1966'da yeniden yayımlanmaya başlayan Hareket Dergisi'nde kullanmaya başladığı ‘Anadolu sosyalizmi’ kavramlaştırmasına karşılık Sezai Karakoç aynı yıl yayın hayatına giren Diriliş Dergisi'nde İslam medeniyeti merkezli yazılar yazmıştır. Bölümün başında işaret ettiğimiz gibi Sezai Karakoç ile arasında bir nesil bulunan Nurettin Topçu'nun dünya görüşü (doğum tarihi 1909) I.Dünya Savaşı sonrası şartlarda şekillenmiş ve o dönem oldukça güçlü temellere sahip olan Anadoluculuk akımından ciddi biçimde etkilenmiştir. Sezai Karakoç'un (doğum tarihi 1933) dünya görüşü ise İkinci Dünya Savaşı sonrası dekolonizasyonun ve bağımsızlık hareketlerinin başladığı dönemde teşekkül etmiştir. Bu itibarla iki yazarın dünyaya bakışları farklı dönemlerin sosyo-politik şartlarında olgunlaşmıştır diyebiliriz.

Bu kapsamda ilk olarak Topçu'nun Anadolu sosyalizmi anlayışını ve ilerleyen bölümlerde Karakoç'un medeniyet tezini incelemeye çalışacağız. Topçu'nun Anadolu sosyalizmi formülasyonunu ele almadan önce Anadoluculuk akımından söz etmemiz gerekmektedir. Nurettin Topçu, Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi Fransa'da tanıştığı isimlerle dostluğunu hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir. Topçu'nun Anadolucu fikirleri benimsemesinde bu isimlerin etkili olduğu

³⁶⁶ Said, s. 151.

³⁶⁷ Said, s. 363.

³⁶⁸ Şerif Mardin, *Türkiye Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 35.

söylenbilir. Anadolucular, Türk milletinin İslâm dinini benimseyerek, Malazgirt Zaferi sonrasında Anadolu topraklarında yeni bir medeniyet kurdukları düşüncesinden hareket etmekte, Cumhuriyet Türkiye'sinin de bu yönde kültür ve toprak temelli bir vizyon benimsemesi için çaba göstermekteydiler.³⁶⁹ Süleyman Seyfi Ögün'e göre Anadoluculuğun yükselişi; Turancılığın başarısız olması ve Kurtuluş Savaşı'na giden süreçte yaşanan toprak kayıplarıyla artan bunalımın milliyetçi çevrelerde etkili olmasıyla ilişkilidir. Milliyetçi düşüncenin pozitivistten mistisizme yönelimi bunalım dönemlerinin mistik arayışlara yönelmeyi teşvik etmesiyle açıklanabilir.³⁷⁰ Anadolucuların milli tarihi, dini açıdan yorumlamaları, İkinci Meşrutiyet'ten beri mücadele içerisinde olan İslamcılık ile milliyetçiliği birleştirmeye dönük bir hamle olarak yorumlanabilir.³⁷¹ Topçu'nun fikirleri bu kapsamda ele alınabilir.

İslamcı düşüncenin bir başka önemli ismi İsmet Özel, 1978 yılında (Topçu'nun vefatından kısa bir süre sonra) yazdığı yazılarda bu tür girişimlere karşı çıkmaktaydı;

“İslam'ın insanların nisbi değerlendirmelerine göre bir 'yer'e' sahibi olamayacağını, belli bir zaman dilimi içinde anlam kazanmasının mümkün olamayacağını, bir kavmin kültürel varlığının müttemmim cüzü olarak anlaşılamayacağını İslam'ı anlamanın ön şartı sayıyoruz.”³⁷²

İsmet Özel'in Üç Mesele başlığı altında kitaplaşan bir yazısından yaptığımız bu alıntı Anadolucu İslamcılığa bir itiraz olarak okunabilir. Özel'in ilerleyen dönemde farklılaştığı açık olan görüşleriyse ayrı ve kapsamlı bir tartışma konusu olarak ele alınmalıdır.

Topçu, Remzi Oğuz Arık'ın vefatı üzerine yaptığı bir konuşmada; Tanzimatçılarla Meşrutiyetçilerin, garbın değerlerini, Paris'in irfanından bir parçayı bize getirdiklerinden söz etmektedir. Topçu, Bizim o zamana kadar Paris'i Anadolu'ya getirdiğimizi, bu durumun bizi sakatladığını, Remzi Oğuz'un ise, Anadolu'yu Paris'e götürdüğünü savunmaktadır.³⁷³

³⁶⁹ Abdullah Uçman, “Anadolu Mecmuası”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/anadolu-mecmuasi> [Erişim: 15.03.2020].

³⁷⁰ Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002). s. 25.

³⁷¹ Ögün, s. 27.

³⁷² İsmet Özel, *Üç Mesele*, (İstanbul: TİYO, 2013) s. 21.

³⁷³ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), s. 68-79.

Konuřmada vurgulanan biz-onlar ayrımı Topçu dūřuncesinin Avrupa'yı ötekileştirmesinin bir örneği olarak postkolonyal teorik zeminde okunmaya müsait bir ayrımdır.

Topçu dūřuncesinde bir başka 'öteki' temsili için daha önce de değindiğimiz resmi ideoloji olarak Kemalizm'le ilişkilere göz atmak gerekir. Öęün'ün dikkat çektiği gibi; “*Kemalizm ile Anadolucu milliyetçilik zaman içinde çatışan iki akıma*”;³⁷⁴ Kemalizm modernist radikalizme, Anadoluculuk ise kültür temelli bir gelenekçiliğe ve muhafazakarlığa dönüşmüştür.'Bu noktada Topçu'nun hem Kemalizme hem de Turancılığa karşı tavrını anlamak için Ziya Gökalp'e bakışını ortaya koymamız gerekmektedir.

Yazara göre;

“...Ziya Gökalp hayalci idi, gerçeği tanımıyordu...Durkheim gibi, cemiyet olaylarının kaynakadığı yerde bir takım içtimai tasavvurlar arıyordu. Her hareketin böyle bir tasavvurlar zümresinden doğuşunu tabii buluyor, zaruretlerin düğümünü hareketlerde aramıyordu. Bizce her içtimai dava, insan, tabiat ve iktisadın bu üçlü hakikatin meydana gelişini yakından takip etmektedir...”³⁷⁵

Bu cümlelerden anlaşılacağı gibi Topçu, Gökalp'in sosyolojizmine (toplum gerçeğinin her şey olduğu anlayışına) karşı çıkmaktadır. Topçu sosyolojizmin 'hakikati cemiyete esir ettiğini' düşünmektedir.³⁷⁶Topçu'nun Anadolucu fikirlerinde Turancılığa ve Ziya Gökalp karşı konumlanma oldukça açıktır;

“...Ziya Gökalp, son nesillerimizin ideal yaratmaktan aciz, bitkin ruhunun mesullerinden sayılır. Onun ideal yaptığı Turan hayali de muhtevası olmadığından, kalbimizle kafamızdan kuvvet dileyen, ferde fedakarlıklar teklif eden gerçek meseleler bulunmadığı için çocuk rüyası halinde zihinlere sunularak sade muhayyile macerası halinde kalmış bir davadır.”³⁷⁷

Hüseyin Avni'nin 1924-1925 yıllarında yayımladığı Anadolu Mecmuası isimli dergisinde Anadoluculuk fikri savunulmaktaydı. Tek Parti rejiminin muhalifi bir yayın çizgisine sahip olan bu dergide de Ziya Gökalp ciddi bir biçimde

³⁷⁴ Öğün, s. 45.

³⁷⁵ Nurettin Topçu, “Bizde Milliyet Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1939), s. 74-79.

³⁷⁶ Nurettin Topçu, “Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Pozitivizm Pragmatizm Sosyolojizm”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1943)

³⁷⁷ Nurettin Topçu, “İradenin Davası”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1947), s. 3,5.

eleştirilmektedir.³⁷⁸ Anadoluçuluk akımı içerisinde sosyalizm taraftarlığına ise pek sık rastlanmaz. Bununla birlikte, Nüzhet Sabit ve Raşit Hatipoğlu gibi sosyalizmi savunan isimler de bulunmaktadır. Sabit'in 1909'da çıkarmaya başladığı Vazife Dergisi yurtsever sosyalizmin ve Hatipoğlu'nun 1930'larda köycülük akımıyla ilişkili Dönüm Dergisi örnek olarak verilebilir.³⁷⁹

Nurettin Topçu'nun 1960'lı yıllarda Soğuk Savaş'ın ideolojik kutuplaşmasının sertleştiği bir dönemde Hareket dergisi gibi bir mecrada Anadolu sosyalizmini savunması yalnızlaşmasına sebep olmuş İslamcı, muhafazakar ve milliyetçi çevreler Topçu'yla aralarına mesafe koyarken sol ve sosyalist çevreler ise 'sağcı' olarak etiketledikleri yazarla bir ilişki kurmamışlardır. Bu yönüyle Topçu'nun Cemil Meriç ve Kemal Tahir'e benzer bir 'arafta'³⁸⁰ konumlandığını söyleyebiliriz. Çalışmamızın bu aşamasında bir taraftan Topçu'nun dergi yazılarından hareketle Anadolu sosyalizmi kavramlaştırmasıyla neyi kast ettiğini açıklamaya diğer taraftan ise Anadolu sosyalizminin daha net anlaşılması için yazarın Soğuk Savaş şartlarında kapitalizm ve komünizme yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

Topçu, Anadolu sosyalizmini;

"...çoğunluğu çiftçi olan Anadolu'nun kendi içinden gelen evrimini takip eden toprağa bağlı insanını, toprağın sahibi, hakimi yapacak ve alın terinin meyvesi olan mülke hürmet ederek sade üretimi sosyalleştirici bir çalışma nizamı..."³⁸¹ olarak tanımlamaktadır.

Topçu'ya göre; Anadolu'da bir toplumsal sınıf doğmamıştır. Onun amacı; üretici olarak nitelendirdiği Anadolu köylüsünü bir sınıf yaparak ahlaki bir hayat içinde canlandırmaktır.³⁸² Yazarın 1939'da kaleme aldığı bu satırlarda ortaya koyduğu idealleri gibi pek çok 'hayali' gibi gerçeğe dönüşmemiş 1950'lerden itibaren köyden kente göç hareketleriyle tam tersi bir toplumsal yönelim ortaya çıkmıştır.

Topçu'nun Ağustos 1968'de yayımladığı Türk Milliyetçiliği ve Komünizm başlıklı yazısında yer verdiği aşağıdaki paragraf onun karmaşık düşünce yapısına dolayısıyla, hem kendisinin ideolojik pozisyonuna hem de "öteki" olarak inşa ettiği "kurucu

³⁷⁸ Birgül, *İrade Hareket, İsyan Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi*, s. 73.

³⁷⁹ Birgül, s. 25.

³⁸⁰ Bakınız; Doğu Batı Dergisi, 'Araftakiler' başlıklı sayısı ,S. 11, İstanbul, 2000.

³⁸¹ Nurettin Topçu, "Başşehir", *Hareket Dergisi*, (Eylül 1966), s. 16-17.

³⁸² Nurettin Topçu, "İçtimai Sınıflar", *Hareket Dergisi*, (Mart 1939), s. 60-64.

dışarı” yada “kurucu öteki” olarak değerlendirebileceğimiz ideolojilere işaret etmesi bakımından önemlidir;

“...Müslüman Anadolu sosyalizmi demek, İslam’ın ruh ve ahlakına sahip olacak Anadolu’nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlarla ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek demektir. Komünizmi bertaraf edecek ve siyonizmi toprağa gömecek tek kuvvet budur; öbür adı milliyetçiliktir. Zira, toplumun malı olmayan milliyetçilik olmaz...”³⁸³

Anadolu sosyalizmini savunan Nurettin Topçu aynı zamanda sıkı bir anti-komünisttir. Topçu’nun 1950-1952 döneminde haftalık olarak yayımlanan Komünizme Karşı Mücadele Dergisi’nde³⁸⁴ çok sayıda yazısı yayımlanmıştır. Topçu daha erken dönemde yazdığı doktora tezinde; Komünizm ve devletçiliği, insanın ferdiyetini gasp eden toplum akımları olarak tanımlayarak sorumluluğu ortadan kaldırılan veya azaltılan ferdin ortadan kalktığını savunmaktadır.³⁸⁵

Hareket Dergisi’nin ilk dönemindeki bir yazısında;

“Devletin bir sınıfın diğerlerine tahakkümünü kolaylaştırdığını oysa en iyi hükümetin varlığı belli olmayan hükümet olduğunu söylemekte, bugün ise hükümetlerin bireyi her alanda kavrayıp, ferdiyetine bile nüfuz ettiklerini ve gerçek gayelerini kaybettiklerini”³⁸⁶ savunmaktadır.

Bu fikirlerin Topçu’nun ilerleyen dönemlerdeki fikirlerine göre oldukça liberal çağrışımlara sahip olduğu söylenebilir. Kanaatimize göre bu durum Hüseyin Avni’nin yazar üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Daha sonraki dönemlerdeki Soğuk Savaş şartlarının da etkisiyle Topçu otoriter devletçi bir söyleme yönelmiştir. Topçu’ya göre; Komünistler emekçilerin haklı davasını istismar ederken, Masonlar tüm insanlığa ait olan kazancı yalnız kendi aralarında paylaşarak hem bütün insanlığı ve hem de Türk milletini sömürmektedirler.

³⁸³ Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1968), s. 4-7.

³⁸⁴ Komünizme Karşı Mücadele Dergisi’nde Topçu’nun yanı sıra Ali Fuat Başgil, İsmail Hakkı Danişmend, Fethi Tevettoğlu gibi isimlerin de yazıları yayımlanmıştır.

³⁸⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, (Dergah Yayınları), s. 27-32.

³⁸⁶ Nurettin Topçu, “Zorba Esir Medeniyetleri”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1939), s. 97-102.

Yazara göre; Masonların iktidar mevkilerinden uzaklaştırılması, komünizmin materyalist yayılımı ve kapitalizmin maddeyi tanrılaştıran tekелci iktidarı durdurulmadır. Çünkü hepsinin ‘kökleri dışardadır.’³⁸⁷

Nurettin Topçu’nun özellikle 1967’deki Altı Gün Savaşı’ndan sonra üslubu daha da sertleşmiştir;

“...Dünyada Yahudi saltanatını yaşatan mason locasının hizmetine girip ona kul olmadan ne basında sesinizi duyurabilir ne de üniversitede bir davanın yürütücüsü olabilirsiniz.”
“...Bugünkü Mason esaretinin yerine (böyle) bir komünist maddeciliğinin esaretini getirmek boşuna yorulmak ve boş yere kan dökmektir. Kurtuluş ancak, ruhları Allah yolculuğunda selamete ulaştıracak, ruhçu ve İslamcı bir sosyalizmin eseri olabilir...”³⁸⁸

Nurettin Topçu’ya göre; kapitalizm büyük sanayinin, komünizm ise kapitalizmin ortaya çıkardığı sorunların eseridir. Öğün’den hareketle; Topçu’nun siyasal ve ekonomik liberalizmi eleştirdiği ve muhafazakar karakterli bir ütopya kurmaya çalıştığı söylenebilir.³⁸⁹

Mollaer ise Topçu’yu romantik anti-kapitalist olarak tanımlamaktadır.³⁹⁰ Gerçekten de Topçu; ‘iktisadi hayatın serbest ferdi teşebbüslere bırakılmasına’, ‘ticarethane’ olarak değerlendirdiği yabancı ve özel okulları karşı çıkmakta³⁹¹, devlet teşebbüsü ve devlet kontrolüne dayanan kooperatifçi bir ekonomiyi, sosyal hayatın pek çok alanında disiplin temelli bir devlet kontrolünü savunmaktadır.³⁹² (Topçu’nun devlet tasavvurunu beşinci bölümün son kısmında ayrıntılı olarak ele alacağız.) Yazar ayrıca Yahudiler ile modern kapitalizm arasında ünlü Alman iktisat tarihçisi Werner Sombart’ın kurduğu ilişkiyi³⁹³ anımsatan bir ilişki kurmakta ve kapitalizm karşıtı ifadelerinin hemen öncesi yada sonrasında Yahudilerden söz etmektedir.

³⁸⁷ Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1968), s. 4-7.

³⁸⁸ Nurettin Topçu, “Bahtiyar Belde”, *Hareket Dergisi*, (Haziran 1970), s. 4.

³⁸⁹ Öğün, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 157.

³⁹⁰ Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, s.?

³⁹¹ Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1968), s. 4-7.

³⁹² Nurettin Topçu, “Milliyetçiliğimiz”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

³⁹³ Werner Sombart’ın bu konuya ilişkin fikirleri için yazarın *Yahudiler ve Modern Kapitalizm* (Küre Yayınları) isimli eserine bakılabilir.

Topçu'nun Anadolu sosyalizmi materyalist değil ruhçu karaktere sahip bir sosyalizmdir. Marksizmden ayrışır ve yüzyıllardır işsiz yaşadığını düşündüğü bir topluma iş bulmayı amaçlamaktadır.³⁹⁴ Bu noktada Marx'ın Hegel'e dayanan tarih felsefesinin dayandığı ilerleme fikrinin İslam dini ile bağdaşmadığını savunan görüşlerden söz edilebilir.³⁹⁵ Buna karşın Hegel felsefesinin Topçu'nun devlet düşüncesi üzerinde önemli bir etkisi olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. (Bu konu üzerinden ilerleyen bölümlerde duracağız.)

Öğün'ün işaret ettiği gibi; Topçu'nun sosyalizm anlayışı;

“iktisat dışı, ahlaki sebeplere dayanan romantik devletçilik anlayışı iktisadi tekel olmayacak şekilde piyasayı düzenlemekle yetinmekte, kırsal özellikleri ağır basan bir özellik göstererek ve büyük sanayiye karşı yeni bir lonca sistemi ile ahilik ahlakını”³⁹⁶ vurgulamaktadır.

Lütfi Bergen'de Topçu'nun Selçuklu Devleti'ndeki ikta ve Osmanlı Devleti'ndeki tımar sistemine benzeyen bir toprak sistemini savunduğunu belirtmektedir.³⁹⁷ Benzer bir görüşe sahip olan Fırat Mollaer de, Topçu'nun “insanlığın ideal toplum biçimi” olarak, sosyalist, emek merkezli, tarıma dayalı ve sanayileşmesi sınırlanmış bir toplumu savunduğunu söylemektedir.³⁹⁸

Tanıl Bora ise Topçu'nun görüşlerinin (örneğini Almanya tarihinde bulduğu) ‘muhafazakar devrim’ kavramından yardım alarak açıklanabileceğini düşünmektedir.³⁹⁹ Bora, bir başka çalışmasında Topçu'nun ‘totalitarist’ bir düşünce yapısına sahip olduğunu iddia etmektedir.⁴⁰⁰ Kanaatimize göre; dünya genelindeki cari sosyalizm tasavvurları ya da uygulamalarıyla karşılaştırıldığında Topçu, ‘pür sosyalistten’ ziyade ‘romantik bir anti-kapitalist’⁴⁰¹ olarak değerlendirilmelidir. Topçu'nun bu konumlanışı İslam dünyasında ve postkolonyal dünyada Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkan yerlici hareketlerle, İslam dünyasında ise Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî'yle karşılaştırmalı olarak ele alınabilir.

³⁹⁴ Nurettin Topçu, “İş Ahlakı”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1966), s. 10-11.

³⁹⁵ Bergen, s. 33.

³⁹⁶ Öğün, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 179,182,183.

³⁹⁷ Bergen, s. 37.

³⁹⁸ Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, s. 240.

³⁹⁹ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, s. 90.

⁴⁰⁰ Bora, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 377-383.

⁴⁰¹ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, s. 143-148.

4.2. Nurettin Topçu'nun Din Tasavvuru

Ahlak felsefesi üzerine çalışan Nurettin Topçu, İslam dünyasında bir ahlak eğitimine başlanması gerektiğini düşünmektedir. Yazara göre ahlakı dinden ayırmak mümkün olmadığı için İslam'ı dosdoğru ve derinliğine tanıtabilecek yeni kültür kurumlarına ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁰² Topçu dinler tarihini ahlakın tarihi olarak okumakta ve “*Ahlak insanlaşmaksa, din insanlığımızın da üstüne yükselme iradesidir.*”⁴⁰³ demektedir. Nurettin Topçu'nun din tasavvuru onun felsefi görüşlerinden ayrılmaz. Çünkü onun din tasavvuru büyük ölçüde felsefi görüşlerinden etkilenmiştir.⁴⁰⁴ “*Conformisme Et Revolte*” başlıklı doktora tezinde tasavvuftaki Vahdet-i Vücut anlayışıyla Hareket felsefesini birleştirmeye çalışan Topçu, hayatı boyunca din ve felsefeyi birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır.

Yazar bilinen tek ses kaydının alındığı Vaizler Semineri'ndeki konuşmasında; “*İslam felsefesinin büyük özü, esası ahlaki olacaktır. İnsanlık bugüne kadar Konfüçyüs'ten Bergson'a kadar felsefe yaptı, ahlak felsefesi yaptı...Kur'an'ın icazı da ondan ileri geliyor.*”⁴⁰⁵ demektedir.

İslamcılık düşüncesinin temel meselelerinden biri olan tecdid (yenilenme) meselesi yazarın din ile felsefeyi ‘barıştırmaya’ yönelik çabalarının da merkezinde yer alır. Topçu bir yazısında;

“...Bu memlekette herhalde bir dini temizlenme lazım. Bugünkü hurafeci ve bilgisiz tembellerin yerine ruh ve hareket adamlarının, fikir ve felsefe sahiplerinin geçirilmesi lazım...Din burada Avrupa kültürüyle el ele ilerleyebilmek zorundadır. Bu ise, din hayatına tekrar başlanırken, cahil softaları”⁴⁰⁶ “tamamen saftan çıkarmak ve insan zekasının bugüne kadar ulaşabildiği felsefe zirvelerinden harekete geçmekle kabil olur. Burada Müslümanlık yeni bir felsefe hareketiyle birlikte yeniden hayat bulur ve yeryüzünde ilerleyen bir hayat olmaya başlar...”⁴⁰⁷

⁴⁰² Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1968), s. 4-7.

⁴⁰³ Nurettin Topçu, “İslam Ahlakı”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1967) s. 16-17.

⁴⁰⁴ Birgül, *İrade Hareket, İsyan Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi*, s. 242.

⁴⁰⁵ Nurettin Topçu, *Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaizler Semineri Konuşması*, (10-12 Eylül 1973)

⁴⁰⁶ Topçu'nun kullandığı ‘cahil softa’ tabirine benzer bir ifade Necip Fazıl tarafından ‘kaba softa ham yobaz’ şeklinde kullanılmaktadır.

⁴⁰⁷ Nurettin Topçu, “Amerikan Mektupları, Müslüman İstanbul ve Şimdiki Dindarlık”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1949), s.13.

Din-felsefe ilişkilerinde bu minvalde görüşlere sahip olan Topçu'nun, din anlayışında mistisizm, İslam anlayışında ise tasavvuf önemli bir yer tutmaktadır. Topçu'nun mistisizm anlayışında Maurice Blondel ve Louis Massignon belirleyici olmuştur. Fransa'daki eğitim hayatında bu isimlerden etkilenen yazar tasavvufun İslam mistisizmi olduğunu düşünmektedir.⁴⁰⁸

Topçu'ya göre;

“...Tasavvuf insan hakikatlerinin kapısıdır. Kuran'ı anlayan ve gerçek imanın yolu olarak onu bizzat yaşayanlar mutasavvıflardır. İslam'ın uyanış çağı, bilhassa makinanın insan ruhunu boğduğu asrımızda eşyadan ve maddeden ruha yani insana dönüşün sırrını sunacak olan tasavvufun ahlak dünyamızdaki zaferi ile açılacaktır...”⁴⁰⁹

Süleyman Seyfi Ögün, Topçu'nun vahdet ve birlik gibi kavramlarla formüle etmeye çalıştığı fikirlerin bireyciliğe karşı kolektivitizmi ihtiva ettiğini savunmaktadır.⁴¹⁰ Kanaatimize göre onun sosyalizme yaklaşan görüşlerinin arka planında bu yöndeki dini düşüncesi yatmaktadır. Yazar hayatı boyunca gençlik yıllarında yazdığı doktora tezinde ortaya koyduğu fikirlere sadık kalmış dine ilişkin fikirleri de bu noktadan neşet etmiştir.

Topçu bir yazısında;

“...Kendisinin en samimi isteği olan ahlak düzenini gerçekleştirme yolunda irade, aile, cemiyet ve devlet basamaklarından geçer. Bu basamaklarda fonksiyonunu hakkıyla yapan irade, tam manasıyla sonsuzluğa susamıştır. Gerçekten samimi olan bu hamlelerinin sonu, asıl gayesi Allah'ı aramaktır. Bu sebepten din, bütün samimi ve hür hareketlerimizin gerçek gayesidir...”⁴¹¹ ifadelerine yer vermektedir.

Bu cümlelerde Hegel'in tarih felsefesindeki teleolojik yaklaşımın etkileri göze çarpmaktadır. Postkolonyal teoride (ve bu teoriyi önemli ölçüde etkileyen postyapısalcı felsefede) Hegel'in fikirleri ciddi bir biçimde eleştirilmektedir.

⁴⁰⁸ Nurettin Topçu, “Dinde İrade”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1949), s. 6-7.

⁴⁰⁹ Nurettin Topçu, “İslam Dünyasının Uyanışı”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1968), s. 6.

⁴¹⁰ Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 78.

⁴¹¹ Nurettin Topçu, “İnsan ve Hürriyet”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1967), s. 5.

Ahmet Kemal Bayram'ın işaret ettiği gibi⁴¹²;Postyapısalcı felsefe Nietzsche'den etkilenmiştir.

Foucault, Derrida, Lyotard ve Deleuze gibi düşünürler, Nietzscheci bir tavrıla, post-yapısalcı yaklaşımı oluşturmuşlardır. Foucault'nun tarihselciliğe ve hümanizme yönelik eleştirel tutumunun kaynağı Nietzsche'dir. Bu anlamda Hegel felsefesinin biçimini de içeriğini reddeden Deleuze gibi, her türlü genel kuramdan vazgeçilmesi gerektiğini söyleyerek hayatın tek bir bakış açısına indirgenemeyeceğini savunan Foucault'un da Nietzsche'den etkilendiği söylenebilir.⁴¹³

Bayram'a göre; "Nietzsche'nin post-yapısalcılığı etkileyen başlıca fikirleri, 'iktidar iradesine ve değer yaratıcılığına yaptığı vurgu, sistematikliği reddetmesi, kendine yetme ideali, mücadeleyi ön plana çıkarması ile siyasal ve toplumsal eşitliğe inanmamasıdır."⁴¹⁴

Topçu'nun benimsediği Hareket felsefesinin Yeni Augustinusçuluk çerçevesinde değerlendirilebileceğini ve düşüncelerinin Platon'un idealizmiyle yakınlık gösterirken Aristoteles felsefesiyle karşıtlıklar içerdiğini söyleyebiliriz.Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları isimli eserinde Topçu'nun fikirlerinden etkilendiği Platon ve Hegel felsefesini 'falci felsefeler' ve 'açık toplum düşmanı' olarak niteleyerek eleştirmektedir.⁴¹⁵

4.3.Nurettin Topçu İslamcı mı ?

Nurettin Topçu'nun felsefeye bakışını ele almıştık. Yazarın din ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı ilişkiden ayrıca söz etmiştik. Bununla birlikte Nurettin Topçu birçok yazısında, Aristoteles'in İslam düşüncesi üzerindeki etkisini yoğun bir biçimde eleştirmektedir.Bu durumun sebepleri olarak, Hareket felsefesini benimsemesinin yanı sıra, yazarın genelde din anlayışında özelde ise İslam anlayışında mistisizm ve tasavvufun önemli bir tutmasına işaret edebiliriz. Topçu'ya göre, Aristoteles mantık ve felsefesinin İslam düşüncesine girmesiyle birlikte söz konusu düşünce kısırlığa

⁴¹² Ahmet Kemal Bayram, *Foucault'nun Yöntemi: Hakikatin Söylemsel İnşasının Arkeolojisi ve Soykütüğü*, (Eylül 2018), s. 218.

⁴¹³ Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017), s. 135,146.

⁴¹⁴ Bayram, a.g.m. s. 218.

⁴¹⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları 1-2*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), s. 164. c. 1, s. 11,33. c. 2

düşmüştür.⁴¹⁶ Daha sonrasında ictihad kapısının kapatılması ise düşünce sorunlarının kronik hale gelmesine sebep olmuştur.⁴¹⁷ Yazara göre Aristoteles mantık ve felsefesini yüzyıllarca devam ettirme gayreti İslam'ın ruhunu anlamamaktır. Düşünmek son tahlilde felsefe yapmaktır. İslam dünyasında ise düşünmenin yolu olarak felsefenin kaynağı kurutulmuştur.⁴¹⁸ Kimi yazılarında üslubunu iyice sertleştiren Topçu İslam Dünyasının Uyanışı başlıklı yazısında şu cümleleri kurmaktadır;

“...İslam'ı kemiren skolastik, 10 ve 11. yüzyıllarda Farabi ve İbn Sina ile başlamıştır. Aristo'nun görüşlerine aykırı her fikrin yanlışlığını önceden kabul eden bu filozoflar, Kuran'ı Aristo'nun fikirlerine uygun olarak tefsir ettiler. Allah'ın kitabında Aristoculuğa aykırı esasları Aristo'nunkine uydurdular, tevil ile kabul ettiler. Onlara göre Aristo yanılmazdı. Skolastiğin bir karakteri aşırı halde şekle bağlılık, öbür karakteri üstat olarak kabul edilen büyüklerin fikirlerini tenkitsiz ve münakaşasız kabul etmekte...”⁴¹⁹

Nurettin Topçu'nun İslam düşüncesi içerisinde Aristoteles etkisine yönelik eleştirilerini bu şekilde ele aldıktan sonra din tasavvurunun bir başka özelliğine geçiş yapabiliriz. Önceki bölümlerde Topçu'nun Anadoluçuluk akımı çerçevesinde değerlendirilebileceğini vurgulamıştık. Anadoluçuluk düşüncesinin diğer temsilcilerinde de görülen İslamcılık'la milliyetçiliği birleştirmeye yönelik çabalar⁴²⁰ Topçu'nun din tasavvurunun bir diğer özelliğidir. Topçu'ya göre; “*milli tarihin ortaya koyduğu en büyük ve evrensel inkılap, İslam dininin Türk milletinin ruh ve ahlakında yaptığı inkılaptır.*”⁴²¹

Burhanettin Duran ve Cemil Aydın, Topçu'nun Anadolu'ya odaklanan Lozan Antlaşması sonrası şartlara göre konumlanan bir İslamcı kimliğe sahip olduğunu iddia etmektedirler. ‘Ulus devlet sıkışması’ olarak nitelendirdiğimiz bu yerlici tavır Topçu'nun neslinin içinde yetiştiği şartlar göz önüne alındığında anlaşılabilir. Sonraki nesillerin; söz gelimi Sezai Karakoç'un bu konudaki tavrı farklılaşmıştır.

⁴¹⁶ Nurettin Topçu, “İnkılabımız”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1953), s. 5.

⁴¹⁷ Nurettin Topçu, “İslam ve İnsan”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1968), s. 3.

⁴¹⁸ Nurettin Topçu, “Bilmek ve Düşünmek”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1974), s. 19.

⁴¹⁹ Nurettin Topçu, “İslam Dünyasının Uyanışı”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1968), s. 6.

⁴²⁰ Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 25,27.

⁴²¹ Nurettin Topçu, “Milliyetçiliğimiz”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

Duran ve Aydın'a göre Topçu; bu kimlik içerisinde Topçu, İslam'ın Şii yorumuna muhalif pozisyonundadır ve Türkiye dışındaki Müslüman coğrafyaya ilgisiz görünmektedir.⁴²²

Öte taraftan Topçu kimi yazılarında İslam dünyası için “*atalet ve tembelliğin yuvası olarak disiplin ve istekten yoksun olan Oryantalist bir Doğu imajı çizebilmektedir.*”⁴²³ (Self oryantalizm)

Nurettin Topçu'nun İslamcılık düşüncesi içerisindeki yeri üzerine yorumda bulunan bir başka isim Şerif Mardin'dir. Mardin, Hareket Dergisi ve Topçu'nun entelektüel tasavvufçuluk⁴²⁴ çerçevesinde okunabileceğini söylemektedir. Bu kavramlaştırmayı derinleştiren, Fırat Mollaer ise entelektüel tasavvufçuluğu mevcut dini tasavvuru değiştirmeye yönelik bir ütopyacı bir öneri olarak değerlendirmektedir.⁴²⁵ İslamcılık düşüncesi, içyapısında cari İslam yorumlarına itirazı ve onu dönüştürmeyi hedefleyen, “dışarıdan gelen” etki olarak kolonyalizme ve sonuçlarına karşı duruşu ifade eden genel bir karaktere sahiptir. Topçu bu bakımdan “İslamcılık çerçevesinde” içerisinde değerlendirilebilir.

Ancak bu durum onun mevcut din tasavvurlarına itiraz etmesine ve İslamcılık eleştirisi yapmasına engel olmaz. Nitekim fikirleri üzerine yazan pek çok isim Topçu'yu “dar anlamıyla İslamcı” olarak nitelendirmemektedirler.⁴²⁶ Söz gelimi Mehmet Birgül'e göre; “*Topçu, İslam'ı yalnızca ferdin, ruh dünyasına ait bir olgu ya da kültürel bir unsur değil, toplumsal ve evrensel bir nizam kaynağı olarak kabul etmektedir ancak İslamcı değildir.*”⁴²⁷ Kanaatimize göre İslam'ı ‘toplumsal ve evrensel bir nizam kaynağı olarak kabul etmek’ İslamcı olmak için yeterlidir. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi bu tartışmalar İslamcı kavramlaştırmasının muhtevası ve işaret ettiklerinde yaşanan belirsizliklere dayanmaktadır.

⁴²² Duran ve Aydın, *Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı*, s. 323,328.

⁴²³ Duran ve Aydın, s. 328.

⁴²⁴ Şerif Mardin, *Türkiye Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 35.

⁴²⁵ Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, s. 35-36.

⁴²⁶ Mollaer, *Kimlik İslamına Karşı Nurettin Topçu Üzerine Düşünceler*, s. 51.

⁴²⁷ Mehmet Birgül, *İrade Hareket, İsyan Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi*, (Dergah Yayınları), s. 253.

Topçu'yu İslamcılık çerçevesinde değerlendirmeyen bir diğer isim Sezai Karakoç'tur. İsmet Özel bir yazısında, Karakoç'un yanında Nurettin Topçu'dan söz ettiğinde Sezai Karakoç'un yüzünde beliren ifadeyi unutamadığını nakletmektedir.⁴²⁸ Kanaatimize göre; bu hatıra Anadolu sosyalizmi kavramlaştırmasını kullanmasından sonra Topçu'nun kendisine fikri olarak yakın olan çevrelerde yoğun bir tenkide uğradığı gerçeğiyle birlikte okunmalıdır. Sezai Karakoç, sosyalizme ve milliyetçiliğe bakışlarındaki farktan dolayı Nurettin Topçu'yu İslamcı olarak nitelendirmemektedir. Bu durum, 1960'lardan itibaren İslamcılık düşüncesinin muhafazakar-milliyetçilikten ayrışmasının işareti olduğu gibi kendi iç ayrışmalarının da bir işaretidir. Sezai Karakoç'a göre; *"İslam düşüncesinde toplumu hiçe sayan bireycilik ile toplum kolektivizminin insanı içine düşürdüğü kişiliksizlik krizinin aksine birey ile toplum arasında bir iç denge vardır."*⁴²⁹ Karakoç'un bu yorumuyla Topçu'nun kolektivist eğilimlerinden farklılaştığı açıktır. Bununla birlikte Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içerisinde kolektivist damarın yakın zamanlara kadar oldukça belirgin olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Bilindiği gibi İslamcılık düşüncesinin çözüm aradığı birçok mesele modern dönemin ürünüdür. Lyotard Postmodern Durum isimli eserinde kendisini meşrulaştırmak için büyük anlatılara (grand recits) başvuran her söylemi modern olarak tanımlamakta ve zamanımızda bu anlatılara duyulan kuşkuyu ifade etmektedir.⁴³⁰ Bu eleştiri modernist ideolojinin "aklın ve Aydınlanma felsefesinin zaferi" anlamına geldiği düşüncesiyle birlikte anlamlı hale gelir. Alain Touranie'ye göre; *"Modernliğin rasyonelleştirici ve modernleştirici seçkinlerin örgütlemesiyle olduğu gibi onunla iş birliği halindeki sömürgecilik yoluyla da egemenlik kurabildiğini unutmamak gerekir."*⁴³¹ Postyapısalcı felsefeciler ve onlardan etkilenen postkolonyal teorisyenler sabit, kalıcı ve evrensel bir hakikat ve anlam anlayışına karşı çıkmaktadırlar. İslamcılık düşüncesinin 'modern olması' hasebiyle böyle bir anlayıştan hareket edip etmediği sorusuna önceki bölümlerde dikkat çekmiştik. Mehmet Birgül'e göre; Topçu'nun İslamcılık düşüncesinden ayrıldığı nokta onun "modern olmayan bir İslamcılık" tahayyül

⁴²⁸ İsmet Özel, "Hangi Saatten Sonra Ne İş ?" *Hanyalı Konya Dergisi*, S. 4, s. 24.

⁴²⁹ Sezai Karakoç, "Sorumluluk ve İnsan", *Diriliş Dergisi*

⁴³⁰ Lyotard, s. 74.

⁴³¹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (İstanbul:2018, Yapı Kredi Yayınları), s. 43,50.

etmesidir.⁴³² Topçu “pek de modern olmayan bir biçimde, ‘bilim ve teknolojinin apriori üstünlüklerine inanmamakta’⁴³³ ve Batılılaşmaya olduğu gibi teknoloji ve sanayileşmeye de ciddi eleştiriler getirmektedir.

4.4. Topçu’nun İslamcılık Eleştirisi

Bu noktada Topçu’nun önce cari dini tasavvurlara, daha sonra da “İslamcı neşriyat” ve İslamcılara yönelik eleştirilerinden söz edebiliriz. Yazara göre; “Bizim buhranımız bir din buhranıdır...”⁴³⁴ İslam’da “samimi ve feyizli bir reformun” yapılmasına ihtiyaç vardır ve bu reformun tam da zamanıdır. Ancak bu reform felsefi düşüncenin zemini olmadığı için yapılamamıştır. Topçu, eğer mümkün olsaydı bu şekilde bir din metafiziği ortaya konulabileceğini düşünmektedir.⁴³⁵ Topçu’nun yazılarının bütünü ele alındığında üslubunun en sert biçimde belirttiği meseleler olarak “yaşanmakta olan haliyle dini hayat” ve “temsilcilerinin” yer aldığını söyleyebiliriz. Bu konuda çok sayıda örnek verilebilir. Ancak bu aşamada iki alıntıya yer vermenin bu iddiamızı desteklemek için yeterli olduğunu düşünüyoruz:

“...Bir kısım maneviyatçıların din diye kullandıkları hırs ve kibir silahı, fertlere ve zümlere menfaat sağlayıcı bir bezirganlıktan ileri gitmiyor. Gerçek dini hayat, ahlakımızla beraber yetim ve yoksuldur...Benim yolum, senin mezhebin, bizim kitabımız, üstadımız efendimiz diye birbirlerini yiyenler, Allah kulluğunun manasını ve gerçek iman yolunu kaybetmiş olanlardır. Bunların hepsi de din şekline bürünmüş olan hırslarının kurbanlarıdır...”⁴³⁶

“...Dinci zümreler din kuvvetine inanmıyorlar, inanmasını bilmiyorlar. Din kuvveti kılıç ve bilek kuvveti değildir. Lakin ona kat kat üstün yaratıcı ve yaşatıcıdır...Kuvvete inananlar ancak vurduğu yumrukla tatmine kavuşan zayıf yürekleri ferahlandırırlar. Kin ile kaba kuvvetten ve kibirden fersah fersah uzaklaşmadıkça dini hayata ulaşılamaz. Bir damla kin ile yan yana barınmayan dinin diğer düşmanı kibirdir ve dini kibir kibirlerin en tehlikeli olanıdır...”⁴³⁷

Nurettin Topçu’nun İslam yorumunda dinin siyaset ve ticarete alet edilmesine yönelik sert eleştiriler göze çarpmaktadır.

⁴³² Mehmet Birgül, *Modern Olmayan Bir İslamcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü, Türkiye İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), s. 264.

⁴³³ Birgül, s. 264.

⁴³⁴ Nurettin Topçu, “İki Mezar”, *Hareket Dergisi*, (İlkteşrin 1939), s. 193-197.

⁴³⁵ Nurettin Topçu, “Avrupa”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1943), s. 257-261.

⁴³⁶ Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1968), s. 4-7.

⁴³⁷ Nurettin Topçu, “İslam ve İnsan”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1968), s. 3.

Topçu'ya göre;

“...Dinin bütün dünyası ruh dünyasıdır. İslam'ın bütün hareketlerimizi ve bütün işlerimizi düzenlemiş olması, dünyaya ait emellerimizde bize daha iyi başarı sağlamak için değildir. Ticarete daha iyi tüccar, siyasette daha mahir diplomat olmamız için asla değildir. Belki dünya işlerimizi, ruhun selametini hiç engellemeyecek tarzda düzenlemek içindir.”⁴³⁸

Bu noktada Diriliş Dergisi kapandıktan sonra parti kurarak aktif siyasete atılan ve ticarete ilişkin olumsuz bir ifadesine rastlamadığımız Sezai Karakoç'un aksine Nurettin Topçu'nun siyaset ve ticarete ilişkin genel yaklaşımının menfi olduğunu söyleyebiliriz. Topçu'nun zaman zaman “*oksidentalist*” bir tutum sergileyerek; “...Batının tüccar milletleriyle ahlaki bir medeniyet kurulamazdı. Tüccar demek, zekanın zorbalıklarıyla istismar eden demektir...”⁴³⁹ şeklinde keskin görüşler ortaya koyması dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in ticaretle meşgul olmasına ve kimi hadislerdeki ticaret övgüsüne karşın, yazar bu konuda katı bir tutum sergilemektedir. Nurettin Topçu'nun tasavvuf temelli İslam yorumunda dini müesseseleşme, yozlaşmaya yol açtığı düşüncesiyle reddedilir. Topçu, belli bir kurumsallaşmaya işaret etmeleri sebebiyle tarikatlar yerine bir düşünsel gelenek olarak tasavvufun canlandırılması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁴⁰ Topçu'yla Karakoç'un bu konudaki görüşlerinin kesiştiği söylenebilir. Tek Parti devrinin ardından ortaya çıkan şartlar dini grupların ve dini yayıncılığın üzerindeki baskının görece hafiflemesine yol açmış ve yeni imkanların oluşmasını sağlamıştır. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç bu serbestlik ortamından memnuniyet duymakla birlikte Türkiye'deki cari din tasavvurundan neşet eden yayıncılık faaliyetlerinin genel söylemlerini ve üslubunu eleştirmektedirler. Cumhuriyet dönemini 1950'ye kadar tam bir tek parti otoriterliği olarak niteleyen Karakoç, Türkiye'nin çok partili hayat boyunca darbelerden ve tepeden inmece anlayışlardan kurtulamadığı görüşündedir.⁴⁴¹

Söz konusu şartlar içerisinde reaksiyoner bir tavırla ve gelenekle irtibat imkanları son derece zayıflamış bir şekilde görünürlük kazanan İslamcı hareketlerle yayıncılık faaliyetlerinin genel seviyesinin iki başyazar tarafından eleştirilmesi doğal karşılanmalıdır. Nurettin Topçu'ya göre o dönemin dini yayıncılığı, eskinin tekrarı,

⁴³⁸ Nurettin Topçu, “Düşünen İnsan ve İslam”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1969), s. 6.

⁴³⁹ Nurettin Topçu, “Bizde Milliyet Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1939), s. 74-79.

⁴⁴⁰ Ögün, s. 74-75.

⁴⁴¹ Sezai Karakoç, “Halk ve Siyaset”, *Diriliş Dergisi*, (Mayıs 1990), s. 1.

övülmesi ve kutsallaştırılmasından ibaret olup ele alınan bütün meselelerin İslam düşüncesiyle modern ilim ve felsefe zihniyetiyle eleştirisi yapılmadıkça İslam'da uyanış mümkün olmayacaktır.⁴⁴²

Topçu İslamcı yayıncılığı; “*İslam binasına içten vurulan baltalar*” olarak nitelendirip, kimi yayın(cı)ları din ticareti yapmakla itham etmektedir.⁴⁴³ Soğuk Savaş döneminin ideolojik tartışmalarının gerginlikten çatışmaya dönüşmeye başladığı bir dönemde şiddete, karşılıklı nefret söylemlerine tepki gösteren yazar; “*Taif’te dini yayarken halktan gördüğü eza ve cefaya rağmen beddua etmeyerek; “Ben rahmete memurum’ diyen büyük Peygamberi*”⁴⁴⁴ hatırlatmaktadır.

Türkiye’de 1960’ların sonlarından itibaren diğer ideolojik hareketlerde olduğu gibi İslamcılık içerisinde de ayrışmalar daha belirgin hale gelmeye başlamıştır. Örneğin, 1968’de Amerikan 6. Filo’nun İstanbul Limanı’na gelişinden sonra yaşanan Kanlı Pazar olayından sonra Mart 1969’da Hareket Dergisi’nde “Kin ile Din Birleşmez” başlıklı bir yazı yayımlayan Topçu, Necip Fazıl’ı üstü kapalı bir biçimde eleştirmiştir. Yazıdaki “*cemaate önder geçinen ve İslam cemaatinin selametini kumar oyunları ile soygunculuklarına fedadan çekinmeyen üstadlar*”⁴⁴⁵ ifadeleri yaşanan polemğin bir işaretidir.Öte taraftan polemiğe üslubuyla bilinen, Necip Fazıl Hadiselerin Muhasebesi isimli kitabında Topçu için şu ifadelere yer vermiştir;

“...Bizden tarafları olduğunu uzun zaman vehmettiğimiz ve sonunda acı acı aldandığımız doçent unvanlı öğretmen bir Nurettin Topçu vardır ki, İslamiyet’le evlendirmek, daha doğrusu İslamiyet ve ruhçuluğu onun maiyetine vermek sevdaları içinde bir sosyalizm hastalığına tutulmuştur...”⁴⁴⁶

Necip Fazıl’ın bu cümleleri “*kurtuluşu ruhçu ve İslamcı bir sosyalizmin eseri*”⁴⁴⁷ olarak gören Topçu’ya bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu sert polemikler daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Sezai Karakoç’un Topçu’ya karşı yaklaşımını da etkilemiştir. Nurettin Topçu’nun sair ‘İslamcılara’ bakışında da eleştirel bir yaklaşım göze çarpmaktadır.

⁴⁴² Nurettin Topçu, “İslam Dünyasının Uyanışı”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1968), s. 6.

⁴⁴³ Nurettin Topçu, “Toplumda Din Adamının Görevi”, *Hareket Dergisi*, (Eylül 1970), s. 4.

⁴⁴⁴ Nurettin Topçu, “Toplumda Din Adamının Görevi”, *Hareket Dergisi*, (Eylül 1970), s. 4

⁴⁴⁵ Nurettin Topçu, “Kin ile Din Birleşmez”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1969), s. 4.

⁴⁴⁶ Necip Fazıl, “Hadiselerin Muhasebesi 3”, *Büyük Doğu Dergisi*, S. 9, (25 Kasım 1964)

⁴⁴⁷ Nurettin Topçu, “Bahtiyar Belde”, *Hareket Dergisi*, (Haziran 1970), s. 4.

Hatta kimi “İslamcılar(ın) dini sömürme yolunda, İslam’ın düşmanlarıyla yarışıklarını”⁴⁴⁸ söylemektedir. Mehmet Birgül’e göre; Nurettin Topçu İslamcılığa uzun yazın hayatı boyunca sürdürdüğü iki temel eleştiri getirmektedir: Kimliksizlik ve ümmet devrinden millet devrine geçişin farkına varamamak.⁴⁴⁹Topçu’nun bir yazısında yer alan aşağıdaki cümleler bu yöndeki düşüncelerini yansıtmaları bakımından önemlidir:

“...İslamcılar, bu memleket çocuğunun emek ve toprağın hakkını inkar ettiler. Coğrafya ile iktisadın millet varlığının iskeleti olduğunu, İslam’ın da ona hayat verici ruh olduğunu ruhun bedenden bedeninin de ruhtan ayrılamayacağını düşünmediler...Namık Kemal ve arkadaşları sanki insansız bir vatan sevgisi ile milletin mazlum benzinden uzakta bir hürriyet aşkını terennüm ettiler...”⁴⁵⁰

Topçu bölümün başında söz ettiğimiz din-felsefe ilişkisini kurmaya yönelik çabasını etkileyen iki ismin Maurice Blondel ve Paul Molla’nın şu menfi sözlerine rağmen ülkesine dönmüş ve yıllarca süren ciddi bir çaba harcayarak bir ekol oluşturabilmiştir. Kendi ifadelerine göre Blondel Topçu’ya; “Şark’ta daha yüzyıl felsefe olmaz.” ve Paul Molla; (Din adamlarını kast ederek); “Bu adamlarla hiç bir şey yapamazsın.”⁴⁵¹ demiştir.

Topçu saygı duyduğu isimlerin bu görüşlerine ve Fransa’da kalması yönündeki telkinlerine karşı çıkarak Türkiye’ye dönmüş ve Hareket Dergisi’ni çıkarmıştır. Bununla birlikte Topçu’nun yazıları incelediğinde belli bir oranda Blondel ve Molla’nın sözlerinin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Yazarın bazı fikirlerine yansıyan “self oryantalizm” 1965 yılında Orhan Okay’a yazdığı bir mektup üzerinden okunabilir. Mektuptaki şu cümleler görüşlerimizi desteklediği gibi Topçu’nun o dönemdeki ruh halini ve yaşadığı hayal kırıklığını yansıtmaları açısından da önemlidir:

“...Hizmetine ömrümü harcadığım memlekette dostlarım kalmadı gibi bir şey. Adeta yapayalnızım, boşlukta ve adeta etrafımdakilerden başka bir dünyadayım. İnsanın düşkünlüğünü, sefaletini bilirdim ama ruh sefaletinin bu kadar karanlığını görmemiştim...Ahlaksızlığın ummanı olan bu Şark’ı yaşadıkça tanıyorum. Burada insanı fenerle arayanlar yanılmamışlar. 'Müslümanız diyen insan yığını' yok mu? Onlar Şark’ın en aşağı tabakasını teşkil ediyor. Müslümanlık, yaşanan şekliyle Müslümanlık Şark’ı bitirmiş. Buraya artık ne ilim girer, ne ahlak; ne de Allah uzanır bunlara. Bunların önce her şeyi bırakıp insanlık devrine girmeleri lazım...”⁴⁵²

⁴⁴⁸ Nurettin Topçu, “İslam’ı Sömüren Siyaset”, *Hareket Dergisi*, (Ocak-Şubat 1971), s. 5.

⁴⁴⁹ Birgül, *İrade Hareket, İsyan Nurettin Topçu’nun Entelektüel Biyografisi*, s. 250.

⁴⁵⁰ Nurettin Topçu, “Bizde Milliyet Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1939), s. 74-79.

⁴⁵¹ Birgül, s. 139.

⁴⁵² Nurettin Topçu’nun 11 Nisan 1965 tarihinde Orhan Okay’a yazdığı mektup

Bu cümleler Topçu'nun etkilendiği isimlerden biri olan Mehmet Akif'in bir şiirinde geçen şu mısraları hatırlatmaktadır;

“Müslümanlık nerede bizden geçmiş insanlık bile,
Alem aldatmaksa maksat aldanın yok nafile.
Kaç hakiki Müslüman gördümse makberdedir
Müslümanlık bilmem ama galiba göklerde dir.”⁴⁵³

Sezai Karakoç tıpkı Topçu gibi Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden biri olan Mehmet Akif’i örnek olarak almaktadır. Hatta Karakoç’un Mehmet Akif üzerine yazdığı yazılardan oluşan müstakil bir kitabı bulunmaktadır. Bu çerçevede Mehmet Akif’in Türkiye’de İslamcılık üzerine düşünen ve yazan birçok ismin kendisini yeniden yorumlamak ve/veya kendisiyle hesaplaşmak suretiyle sürekli hatırlanan bir isim olarak öne çıktığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Nurettin Topçu’nun kendisine has kavram örgüsüne sahip, İslam yorumu ve İslamcılık anlayışıyla sair İslamcı tasavvurlardan ayrılan bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Topçu’nun temel vurguları döneminin “*milli manevi sentez*”⁴⁵⁴ anlayışıyla paralellik göstermektedir. Bu noktada Mollaer’in isabetle işaret ettiği gibi; Topçu’nun İslam yorumuna ilişkin menfi eleştirilerin tasavvufa karşı olan kimi İslamcı çevrelerden de, onu sağ düşünce içerisinde değerlendirip indirgemeci bir tutumla yaftalayarak mahkum eden sol çevrelerden de gelebildiğini belirtmeliyiz.⁴⁵⁵ Nurettin Topçu’nun İslam yorumuna da etki eden modernite ve modernleşme eleştirisi, postkolonyal teorisyenlerin modernite eleştirileriyle paralellik arz ederken, Topçu rölativizme karşı takındığı menfi tavırla bu isimlerden ayrılmaktadır. Sair post teoriler gibi postkolonyal teori de pozitivizm eleştirisi ve rölativizme (görelilikçiliğe) yaslanan bir anlayışla şekillenmiştir. Topçu ise pozitivizme olduğu gibi rölativizme de eleştirel yaklaşmaktadırlar. (Topçu düşüncesi bu yönüyle Karakoç düşüncesiyle uyumluluk gösterir.) Postkolonyal teorisyenler post-modern bir bağlam içerisinde fikirlerini serdederken, Topçu’nun fikirleri, Mehmet Birgül’ün işaret ettiği gibi⁴⁵⁶;

⁴⁵³ Mehmet Akif, *Safahat, Hatıralar*, Beşinci Kitap

⁴⁵⁴ Sunar, s. 1-18.

⁴⁵⁵ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, s. 48.

⁴⁵⁶ Birgül, *Modern Olmayan Bir İslâmcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü*, s. 264.

“modern olmayan bir İslamcılık” arayışı ve köklü bir modernite eleştirisi olarak değerlendirilebilir.

Nurettin Topçu’nun hayat hikayesi üzerinden düşüncelerinin teşekkül sürecini ve İslamcılık yorumunu inceledikten sonra Sezai Karakoç’un düşüncelerine ve İslamcılık anlayışını incelemeye geçebiliriz.

4.5.Sezai Karakoç’un Hayat Hikayesi ve Düşünce Dünyasının Teşekkülü

Nurettin Topçu’nun hayat hikayesi üzerinden düşüncelerinin oluşum sürecine ve İslamcılık eleştirisine göz attıktan sonra bu bölümde Sezai Karakoç’un hayat hikayesi ve düşüncelerinin teşekkül sürecine yoğunlaşacağız. Sezai Karakoç 22 Ocak 1933’de Diyarbakır Ergani’de doğmuştur. Ortaokul ve liseye parasız yatılı olarak Kahramanmaraş ve Gaziantep’te devam etmiştir. Üniversiteyi Ankara Mülkiye’de (Siyasal Bilgiler Fakültesi) okuyan şair, lise yıllarında bir taraftan Arapça ve Farsça öğrenmeye çalışırken diğer taraftan Mehmet Akif, Süleyman Nazif, Abdülhak Hamit gibi isimlerin eserlerini okumuştur.⁴⁵⁷ Üniversite yıllarından itibaren Necip Fazıl’ın Büyük Doğu dergisinin yayın ekibinde yer almıştır. Sezai Karakoç 1956’dan 1965’e kadar Maliye Bakanlığı’nda müfettiş olarak görev yapmıştır. 1965’de Diriliş Dergisi’ni yeniden yayınlatabilmek için memuriyetten ayrılan Karakoç, 1966’dan 1992 ye kadar Diriliş Dergisi’ni belli aralıklarla çıkarmıştır. 1990’da Diriliş Partisi’ni, bu partinin 1997’de kapatılması üzerine 2007 yılında ise Yüce Diriliş Partisi’ni kuran Karakoç’un partileri teşkilatlanamadıkları için seçimlere girememiştir. Karakoç’un diriliş ve İslam medeniyeti çerçevesinde kavramlaştırdığı düşüncelerinin İslamcı ve muhafazakâr gençler üzerinde olduğu gibi 1970’li yıllardan günümüze kadar düşünce ve edebiyat adamlarıyla birlikte siyasetçiler üzerinde de önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Karakoç 1950’lerden itibaren kırk yıla yakın bir sürede yazdığı şiirleri Gün Doğmadan isimli kitabında toplamıştır.

Sezai Karakoç’un dergisine isim olarak seçtiği Diriliş kavramı düşünce yapısının anlaşılması noktasında önemli bir yerde durmaktadır. Bu noktada şairin düşünce dünyasında Diriliş kavramına yüklediği anlam üzerinde durmamız gerekmektedir.

⁴⁵⁷ *Hece Dergisi*, “Sezai Karakoç Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş Özel Sayısı”, s. 16.

Sezai Karakoç kavramla ilgili olarak; “*Basubadelmevt'in karşılığı olarak 'Diriliş'i bulmuştum, ölümden sonra dirilme anlamına. Tabii ki, sadece metafizik anlamda değil, tarihi-sosyolojik anlamda da kullanıyordum.*”⁴⁵⁸ demektedir. Diriliş kavramının bir yönüyle İslamcılık düşüncesinde önemli bir yere sahip olan canlandırmak ve diriltmek anlamlarına gelen ihya kavramıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Mahmut Kanık kadim gelenekteki ihya kavramıyla Gazali'nin İhya ulumi'd-din (Din ilimlerinin ihyası-dirilişi) eserinin ve Muhyiddin Arabi gibi isimlerin ilişkisine dikkat çekmektedir.⁴⁵⁹ Zaten Karakoç'un düşünsel anlamda, Gazali, Muhyiddin Arabi, Abdulkadir Geylani, Yunus Emre, Mevlana ve İmam-ı Rabbani gibi isimlerden, etkilendiği bilinmektedir.⁴⁶⁰ Daha önceki bölümlerde Şerif Mardin'in entelektüel tasavvufçuluk kavramlaştırmasına dikkat çekmiştik. Buna benzer tasavvuf temelli bir ilişkiye işaret eden Laurent Mignon'a göre; Necip Fazıl'la Sezai Karakoç tasavvufu çağdaş şiirin imkanlarıyla yeniden yorumlamaya çalışmışlardır.⁴⁶¹ Bu noktada Necip Fazıl, Sezai Karakoç ilişkisi üzerinden postkolonyal teoride önemli bir yere sahip olan madun kavramına bir parantez açabiliriz. Karakoç Büyük Doğu dergisiyle ilgili görüşlerini Diriliş Dergisi'ndeki Hatıralar'ında şu şekilde anlatmaktadır;

“O güne kadar İslam içimizde sakladığımız bir inançtı. Kimselere pek açılmıyorduk. Yasak, mazlum ve mağdur bir düşünce gibiydi ruhumuzda. Ama işte görmüştük, İstanbul'da çıkan bir dergide onu çağdaş bir üslupla savunan bir kalem vardı. İslam'ın yükselen yeni canlı sesiydi bu.”⁴⁶²

Bu ifadelerde ‘madunun sessizliğini’ hatırlatan bir tavır göze çarpmaktadır. Karakoç yine Hatıralar'ında Necip Fazıl'la Meserret Kıraathanesi'nde buluştuklarını, Necip Fazıl'ın 27 Mayıs sonrasında buraya gelen bir grup dilsizden ilhamla yazdığı Meserret'in Dilsizleri başlıklı yazısını; “*Onlar Meserret'in Dilsizleri, bizse hürriyetin.*”⁴⁶³ cümleleriyle bitirdiğini yazmaktadır. Karakoç 1950'li yıllarda henüz 20'li yaşlarının başındayken Fransızca gazete ve dergilerden Tunus'la Cezayir'in bağımsızlık sürecini takip etmiş, 1954 yılında Bir Millet'in Basubadelmevti başlıklı

⁴⁵⁸ <https://www.yenisafak.com/kultur-sanat/dergicilige-damga-vuran-dirilis-seruveni-635374> [Erişim: 01.04.2020]

⁴⁵⁹ Mahmut Kanık, “Diriliş Akımının Öncüleri, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş”, *Hece Dergisi*, s. 400.

⁴⁶⁰ Turan Karataş, *Doğunun Yedinci Oğlu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), s. 369.

⁴⁶¹ Laurent Mignon, “Kaldırımlar'dan Mona Rosa'ya, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş”, *Hece Dergisi*, s. 50.

⁴⁶² Sezai Karakoç, “Hatıralar”, *Diriliş Dergisi*, (13 Şubat 1989)

⁴⁶³ Sezai Karakoç, “Hatıralar”, *Diriliş Dergisi*, (2 Şubat 1990)

yazısında dekolonizasyon sürecini övmüştür. Koytak’a göre; Basübadelmevt (ölümünden sonra diriliş) kelimesi, Karakoç’un dirilişten önceki tercihidir. ⁴⁶⁴Bu noktada Karakoç’un anti-kolonyalizm (özellikle Cezayir ve Tunus’un bağımsızlık hareketleri) temalı ilk siyasi şiirlerini 1950’li yıllarda Demokrat Parti döneminde yazdığını bu şiirlerin anti-kolonyalist çalışmaların kurucu isimlerinden Frantz Fanon’un çalışmalarıyla birlikte düşünüldüğünde bile öncü bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Aynı zamanda postkolonyal teoriye etki eden postyapısalcı teorinin köklerinin de “Avrupa dışına” uzandığı ifade edilmelidir. Söz gelimi Robert Young, postyapısalcılığın başta Cezayir olmak üzere Kuzey Afrika’dan çıkmış bir teori olduğunu savunmakta ve Sartre, Althusser, Fanon, Bourdieu ve Lyotard gibi isimlerin hayatlarında Cezayir’in önemli bir yeri olduğunu söylemektedir. ⁴⁶⁵

Diriliş kavramının mana ve muhtevası üzerinde durduktan sonra söz konusu kavramın Karakoç düşüncesindeki kullanımlarından söz edebiliriz. Yazara göre; “*Diriliş tezi, birçok açılardan ele alınan İslam’ı tarih ve medeniyet perspektifinden açıklıkla ortaya koyma çalışmasıdır. İslam medeniyetinin yeniden yolunu arama denemesidir.*”⁴⁶⁶ Karakoç Avrupamerkezci anlayışları reddederek Avrupa’nın kapitalizm ve komünizm gibi sistemler doğurabileceğini ancak bir diriliş toplumu doğuramayacağını Asya ve Afrika’nın aydınlarının Batılılaşmaya şartlanmış olmaları sebebiyle potansiyellerini gerçekleştiremediklerini öne sürmektedir. ⁴⁶⁷

Yazara göre insanlığın dirilişi anlamına gelecek, yeni atılım Doğu değerlerinin yeniden gündeme gelmesiyle gerçekleşecektir. ⁴⁶⁸Bu ifadelerin Avrupamerkezciliğe bir karşı çıkış anlamı taşıdığı gibi bir çeşit oksidentalizmi içinde barındırdığını söylemeliyiz. Benzer bir anlayış Necip Fazıl’ın Büyük Doğu kavramlaştırılmasında da görülmektedir. Bu durum Karakoç üzerinde Necip Fazıl etkisiyle açıklanabilir. Ancak yazar Büyük Doğu’nun yanında 1950’li yılların ilk yarısında çıkmakta olan Hakka Doğru, Tanrı Kulu, İslamiyet, (yeniden çıkan) Sebilürreşad, Serdengeçti gibi dergileri takip etmeye çalışmıştır. ⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Koytak, s. 471.

⁴⁶⁵ Robert J. Young, *Postkolonyalizm*, (Matbu Yayınevi), s. 92,550.

⁴⁶⁶ Sezai Karakoç, “Medeniyet Kavramı 2”, *Diriliş Dergisi*, 1983.

⁴⁶⁷ Sezai Karakoç, “Güç Doğum”, (*Diriliş Dergisi*), (Mart 1977), s. 1.

⁴⁶⁸ Sezai Karakoç, “Gündem”, *Diriliş Dergisi*, (Kasım 1979), s. 10.

⁴⁶⁹ Karataş, s. 43.

Ayrıca Necip Fazıl Karakoç'un sadece "ideolojik üstadı" olduğunu, "*edebî ya da poetik rehberi olmadığını*"⁴⁷⁰ savunan görüşler mevcuttur. Dahası Koytak'ın işaret ettiği gibi; Karakoç'un İslamcılık anlayışı, (Necip Fazıl milliyetçi vurgularının aksine) başlangıcından itibaren ümmete dayanan dolayısıyla millet kavramının sınırlarını zorlayan ve yer yer yeniden tanımlayan bir hareket noktası bulduğu, Tunus, Cezayir ve Mısır'daki anti-kolonyalist İslamcı bağımsızlık hareketleriyle, Batılılaşmanın yoğun etkisi altındaki Türkiye'de verilebilecek mücadele arasında yakınlık kurmaya çalıştığı söylenebilir.⁴⁷¹ (Bu meseleye Topçu'yla Karakoç'un millet anlayışlarını ele aldığımız bölümde yeniden değineceğiz.)

Karakoç'un 1950'ler ve 1960'larda yazdığı şiirleriyle İkinci Yeni şairi olduğu söylenebilir.⁴⁷² Şairin bu dönemde yazdığı ve *Diriliş Dergisi*'nde yayımladığı şiirleri içerisinde özellikle; *Kapalı Çarşı*, *Ötesini Söylemeyeceğim*, *Kan İçinde Güneş*, *Tahta At*, *Köpük*, *Balkon*, *Kara Yılan*, *Şahdamar* ve *Masal* şiirlerinin postkolonyal teori çerçevesinde okunabilecek eserler olduğu ifade edilmelidir. Bu noktada Karakoç'un düşünce dünyasını daha iyi anlamak için İkinci Yeni Şiiri içerisindeki konumu üzerinde durmamız gerekmektedir. Sezai Karakoç 1955 yılında henüz 22 yaşındayken *Şiir Sanatı* isimli bir dergi yayımlamıştır. İki sayı yayımlanabilen bu dergi modern Türk şiiri içerisinde İkinci Yeni olarak bilinen bir akımın öncüsü kabul edilmektedir. Karakoç 1989'da yayımladığı *Hatıralar*'ında *Şiir Sanatı Dergisi* ile ilgili şu ifadeler dikkat çekmektedir.

*"Dikkatli bir göz, modern kılıklı ve pek de muhafazakar kesim dergilerine benzemeyen bu dergide yeni bir inanç, İslam soluğu ve sezgisi tespit edebilirdi."*⁴⁷³ Şairin ayrıca İkinci Yeni akımının önemli mecralarından biri olan *Pazar Postası Dergisi*'nde 19 şiir ve yazısı yayımlanmıştır.⁴⁷⁴ İkinci Yeni akımı, 1950'lerde modern Türk şiirinde Orhan Veli, Melih Cevdet ve Oktay Rıfat'ın temsilciği olduğu ve sonradan Garip akımına (Birinci Yeni) karşı bir şiir anlayışıyla ortaya çıkmıştır. Sezai Karakoç'un yanı sıra Cemal Süreya, Turgut Uyar, Ece Ayhan, Ülkü Tamer ve İlhan Berk bu akımın

⁴⁷⁰ Koytak, s. 476.

⁴⁷¹ Koytak, s. 471-472.

⁴⁷² Karataş, s. 228.

⁴⁷³ Sezai Karakoç, "*Hatıralar*", *Diriliş Dergisi*, (1989), aktaran Koytak, s. 485.

⁴⁷⁴ Karataş, s. 232.

temsilcileri olarak kabul edilmektedir. Sezai Karakoç anlamdan ziyade imgeye öncelik veren gerçeküstücü bir dilin ve üstü kapalı bir şiir anlayışını yansıtan bu akım içerisinde olduğu gibi modern Türk şiirinin genel çerçevesi içerisinde de kendine özgü söyleme biçimi, kelime dağarcığı, kavram örgüsü, zengin hayal gücü ve metafizik duyarlılıklarıyla özgün bir yere sahip olmuştur.

Çalışmamızda Sezai Karakoç'un edebi yönünden ziyade siyasal düşüncesi üzerine yoğunlaşacağımız için yukarıda zikrettiğimiz şiirler ve İkinci Yeni şiirinin genel yapısı üzerinde daha fazla durmayacağız. Ancak bahsi geçen şiirlerden Şahdamar'ın kültürel bir biz-onlar ayrımı üzerine, Ötesini Söylemeyeceğim'in ise yerli kız çocuğuyla sömürgeci Bay Yabancı'nın karşıtlığı üzerine kurulu olduğuna dikkat çeken, başka bir deyişle Şahdamar'ın Batılılaşmaya karşı bir tavır alış, Ötesini Söylemeyeceğim'in ise anti-sömürgeci bir üslupla yazıldığına işaret eden Elyesa Koytak'ın tespitine katıldığımızı belirtmekle yetineceğiz.⁴⁷⁵ Ötesini Söylemeyeceğim şiiri Tunus Kurtuluş Hareketi için yazılmış daha sonra da Cezayirlilere armağan edilmiştir. (Bu şiir 24 Haziran 1956'da Necip Fazıl'ın Büyük Doğu Dergisi'nde yayımlanmıştır.)

Bilgin Güngör'de; Tunuslu kız çocuğunun dilinden yazılan bu şiirde kardeşi olarak söz ettiği Ali'nin, şairin daha sonraki yıllarda Diriliş düşüncesi çerçevesinde de ele alacağı otokolonyalizme bir örnek teşkil ettiğini belirtmektedir:⁴⁷⁶

“Sizin def olup gitmenizi istiyorum işte o kadar

Ali de istiyor ama söylemekten çekiniyor

Halbuki siz insanı öldürmezsiniz değil mi?”

Gidiniz ve öteki yabancıları da beraber götürünüz.”⁴⁷⁷

1960 yılında 27 Mayıs Darbesi sebebiyle iki sayı çıkarabildiği Diriliş Dergisi'ni 1966'dan itibaren düzenli olarak çıkarmaya başlayan Karakoç bu dönemdeki yazılarında İslam Dünyası'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyasi bağımsızlık dönemini başarıyla geçirdiğini, 1960'lar itibarıyla İslam dünyasının yeni bir dönem

⁴⁷⁵ Koytak, s. 475,476.

⁴⁷⁶ Bilgin Güngör, “Türk Edebiyatında Sömürgecilğe Bakış (1876-2014)”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İstanbul 2017), s. 144.

⁴⁷⁷ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan, Şiirler, Ötesini Söylemeyeceğim*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012), s. 46-50.

olan ekonomik bağımsızlık döneminin içinde bulunduğunu bu dönemin ardından kültürel ve ideolojik bağımsızlık döneminin gelmesinin beklenebileceğini zira bu dönemin bir ideoloji çağı olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁸ Robert Young Postkolonyalizm isimli eserinde Karakoç’a benzer biçimde; “*Siyasal sömürgeleştirme sürecinin peşinde kültürel sömürgeleştirmenin gelmesi şarttır. Batı’yı sömürgeleştirmek ve yapı bozuma uğratmak lazımdır.*”⁴⁷⁹demektedir. Karakoç tıpkı Young gibi dekolonizasyonun çok boyutlu olarak gerçekleşmesi gerektiğinin farkındadır. Yazar bu yönüyle Nurettin Topçu’yla da paralel bir düşünceye sahiptir. Yine Young Beyaz Mitolojileri isimli eserinde, Jameson’dan hareketle “*Postmodernizmin Jameson’un ifadesiyle oryantalizmin diyalektik tersi olacağını (bir dis-orientation hali.)*”⁴⁸⁰ ifade etmektedir. “Tarih” artık tek bir hikaye üzerine yazılmayacaktır. Foucault’un 18. yüzyılın sonunda Klasik düzen’in yerini “Tarihe” bıraktığı iddiasıyla insanın merkeziliğinin çözüldüğüne dikkat çeken Young, “tarih yerini postmoderne bırakırken Batı’nın çözüldüğünü” iddia etmektedir.⁴⁸¹ Bu noktada siyasal dekolonizasyonun ardından bilim alanında da oryantalizmin teşhis edilmesi ve bu yeni duruma göre hareket edilmesi mümkün olacak mıdır?⁴⁸² sorusunun cevabını ise zaman gösterecektir.

Bu noktada Karakoç düşünce dünyasını incelemeye geri dönebiliriz. Ahmet İnam Sezai Karakoç’un şiiri ve düşüncesini incelerken “Kurtuluş Olarak Mistisizm” kavramını kullanmakta, “*Karakoç toplumcu mistiktir. Toplumcu düşünceyle hesaplaşmasını yapmaya çalışan giderek akılcı diyebileceğim bir mistiktir. Mistisizmi materyalizmin karşısına koyar.*”⁴⁸³demektedir. Karakoç’un hem kolektivist tavrı ve toplumculuğu hem de mistik yönelimleri birtakım farklılaşmalarla birlikte Nurettin Topçu’nun düşüncelerinin teşekkülünden söz ederken ele aldığımız temalarla uyumludur. Ayrıca iki yazarın materyalizme ve materyalistlere yoğun bir biçimde eleştiri getirdikleri söylenebilir. Bu noktada İslamcı çevrelerin referans verdiği isimlerden biri olan ve dünya görüşlerini dini (religion) maneviyatçı, materyalist ve İslami olmak üzere üç

⁴⁷⁸ Sezai Karakoç, “İslam’ın Dirilişi”, *Diriliş Dergisi*, (Temmuz 1966), s. 3.

⁴⁷⁹ Young, s. 89.

⁴⁸⁰ Young, s. 190.

⁴⁸¹ Young, s. 40.

⁴⁸² Görgün, *Türkiye’de İslami Düşünce Geleneği*, s. 117.

⁴⁸³ Ahmet İnam, “Türk Şiirinde Mistik Yönelimler”, *Yeni Dergi*, (1973) s. 320.

başlık altında ele alan Aliya İzzetbegoviç'in; "*İslam'ın maneviyatçılık ile materyalizm arasındaki düalizmi önce anlamak ve kabul etmek sonra onu yenmek yolu*"⁴⁸⁴ olduğu şeklindeki iddiasını hatırlayabiliriz. Kanaatimize göre İzzetbegoviç bu yorumuyla Sezai Karakoç'a oldukça yakın bir yere konumlanmakta ve Nurettin Topçu'nun mistisizm üzerinde yoğunlaşan vurgularından ayrılmaktadır.

Türkiye'de İslamcılığın iki önemli kurucu ismi olan etkilenen Mehmet Akif ve Necip Fazıl'dan Sezai Karakoç sonraki nesillerin edebi anlayışlarında olduğu gibi siyasal konumlanışlarına da tesir etmiştir. O dönemde Maveria ve Edebiyat dergilerini çıkaran genç şairler şiirlerini ilk olarak Diriliş Dergisi'nde yayımlamışlardır. Karakoç'un Milli Görüş partileri ve Ak Parti'nin hem parti tabanları hem de yöneticileri üzerinde belli bir etki alanına sahip olduğu söylenebilir. 1970'li yıllar Türkiye'sinin siyasal ve ekonomik şartlarında Diriliş Dergisi'ni çıkarmaya devam eden Karakoç 12 Eylül'ün ardından (1983'deki kısa süren gazete formatındaki deneme hariç tutulursa) 1988'e kadar derginin yayın hayatına ara vermiştir. 1988'den itibaren yeniden çıkmaya başlayan Diriliş Dergisi'nde Karakoç'un Hatıralar'ı ve Özal hakkında yazdığı yazılar dikkat çekmektedir. Karakoç, bu dönemde Siyasi Bir Portre: Turgut Özal başlığıyla 13 sayılı bir yazı dizisi yayımlamış Özal'ın siyasal vizyonunu, değerlendirmiş, eleştiriye tabi tutmuş ve daha önceki liderlerle (Adnan Menderes ve Süleyman Demirel'le) karşılaştırmıştır.

Karakoç'un yazılarında 1990 yılından itibaren aktüel siyaset dozu giderek artmaya başlamıştır. O dönemin şartlarının da etkisiyle Karakoç 26 Mart 1990'da Diriliş Partisi'ni kurmuş ve yazarın Diriliş Dergisi'ndeki son dönem yazılarında bu partinin kuruluş çalışmaları, parti programı ve faaliyetleri gibi konularda yer almıştır. Diriliş Dergisi yayın hayatına 1992'de veda ettikten sonra Karakoç parti faaliyetlerine yoğunlaşmıştır. Karakoç'un kurduğu partiler neredeyse hiçbir etkinlik gösterememiş, Karakoç siyaset sahnesinde şair ve düşünür olarak yaptığı etkiyle kıyas kabul etmeyecek seviyede az yankı bulmuştur. Medeniyet söylemi Ak Parti tarafından belli bir çerçevede araçsallaştırılarak kullanılan Sezai Karakoç oldukça uzun bir süredir adeta bir inziva hayatı yaşamakta, yazılı ve görsel basında yer almamayı tercih etmektedir. 1990'lardan itibaren edebi çalışmaların yanı sıra akademik çalışmalara da

⁴⁸⁴ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2011), s. 12,19.

konu olan Sezai Karakoç düşüncesi hakkında yazılan ilk doktora tezi 1994 yılında Turan Karataş tarafından Nurettin Topçu'nun öğrencisi ve dostu Orhan Okay danışmanlığında hazırlanmıştır. Şairin, şiirinin toplumun farklı kesimlerinde politik görüşlerininse İslamcı ve muhafazakar nesiller üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

4.6. Sezai Karakoç'un Medeniyet Tezi

Sezai Karakoç'un tıpkı Necip Fazıl gibi, sosyalizme ilişkin olumlu görüşleri nedeniyle Nurettin Topçu ve Hareket ekolüyle düşünsel olarak uyuşmadıkları bilinmektedir. Bu fikri uyuşmazlığın özellikle Topçu ile Kısakürek arasında polemiklere sebep olduğu, Topçu'nun dini hassasiyetlerin aşırı politizasyonu, ideolojik kavgacı tutum ve şöhret düşkünlüğü gibi iddialarla Necip Fazıl'ı, Kısakürek'in ise Hristiyan mistisizminden etkilenme iddiası, İslam diniyle sosyalizm arasında bağ kurmaya çalışmak gibi gerekçelerle Topçu'yu eleştirdiği söylenebilir. Bu tartışmanın 1960'ların ikinci yarısından itibaren yoğunlaştığı ifade edilmelidir. Sezai Karakoç ise Soğuk Savaş döneminde temel tartışma olan çift kutuplu dünya tartışmalarına karşın o dönemde “Ne Doğu Ne Batı sadece İslam” ya da “Ne kapitalizm ne sosyalizm tek yol İslam” olarak sloganlaştırılan bir düşünceden hareket ettiği söylenebilir. Bu yönüyle Karakoç Anadolu sosyalizmi gibi kavramlaştırmalara karşı çıkmış ve Nurettin Topçu'nun fikirlerine mesafeli olmuştur. Karakoç ayrıca Avrupa'da ortaya çıktığını ve kıtanın şartlarıyla ilişkili olduğunu düşündüğü kapitalizm, komünizm, faşizm ve Nazizm ideolojilerinin evrensellik iddiası altında hakikati gizleyen maskeler olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸⁵

Karakoç'un bu yaklaşımı Robert Young'un postkolonyal teorisinin kurucu eserlerinden olan Beyaz Mitolojiler isimli eserinde vurguladığı “üçüncü dünya kavramının yitik olumlu anlamı”⁴⁸⁶ ve Susan Buck Morss'un “mümkün bir alternatif”⁴⁸⁷ kavramlaştırmasına kapı aralamaktadır.

Sezai Karakoç'a göre; “Realitede ne liberal kapitalizmin homo economicusu, özgür girişimci-yaratıcı insanı, ne faşizmin saf ve üstün ırkı, ne de komünizmin eşit kişilerden kurulu toplumundan iz ve eser vardır...Gerçekte toplumlar çok daha karmaşık yapıda realitelerdir...Bu sebeple teorik sözler askıda kalmakta bu ideolojilerin birinde şirketler,

⁴⁸⁵ Sezai Karakoç, “Şartlar ve İnsan”, *Diriliş Dergisi*, (İstanbul: 1977)

⁴⁸⁶ Young, s. 27.

⁴⁸⁷ Morss, s. 46.

öbüründe parti ve diğerinde şefler temel öge haline gelmektedir...Özgürlük, eşitlik ve ırk üstünlüğü birer maskeden ibarettir.”⁴⁸⁸

Sezai Karakoç İslam’ın ekonomi alanında zekat emri ve faiz yasağıyla birlikte devletin ölçülü müdahalesiyle serbest piyasanın monopollere dönüşmesine engel olduğunu savunur. Kapitalizm ve sosyalizme eleştiri getirerek karma bir model teklif eder. Serbest piyasaya, mülkiyet hakkına saygı duyulan bir sistemden söz eden Karakoç, birey ile devlet arasında dengeyi esas alan bir ekonomik yapıdan söz etmektedir.⁴⁸⁹

Sezai Karakoç’un *Diriliş Dergisi*’nde Arnold Toynbee ve Malik Bin Nebi’nin çalışmalarından etkilenecek yazdığı İslam medeniyeti temalı yazılar o tarihten bugüne kadar medeniyet kavramının İslamcı çevrelerde yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu noktada Karakoç’un medeniyet kavramıyla neyi kastettiğinden söz etmemiz gerekmektedir. Sezai Karakoç’a göre insanın bir yaratılış amacı bulunmaktadır.

O’na göre; “Medeniyet ise insanın, (yaratılış) amacının, en üstün planda gerçekleştirmesi, onu sürekli kılması faaliyetleri de bunun anıtlaşması, kurumlaşması, kalıcı kılınmasıdır. Bu yüzdendir ki, biz, medeniyetin en gerçek anlamını ve kaynağını vahiyde buluyoruz; öbür medeniyet türlerinden ayırmak için buna vahiy medeniyeti, hakikat medeniyeti diyoruz; öbür medeniyetler, buna yaklaştığı ölçüde, medeniyetin asıl amacına yaklaşıp, bundan uzaklaştığı ölçüde de uzaklaşmış olurlar...Hakikat Medeniyetinin gelişim basamağından son ve en üstün aşama olan İslam Medeniyeti, hem manevi ve kültürel, hem de, maddi-fiziki açıdan, medeniyeti, bütün boyutlarıyla gerçekleştirmiş, en derin, en yüksek, en geniş kapsamlı medeniyet olmuştur.”⁴⁹⁰

Karakoç’a göre tarihte medeniyetlerin gelişimiyle ilgili birtakım kurallardan söz edilebilir.

Yazara göre; “...Medeniyetin doğduğu yerden çevresine doğru genişlemesi tarihin ilk kuralıdır. (Çin ve Hind örneği) Yayılmanın sıcaktan soğuğa doğru genişlemesi ise ikinci kuraldır. (Ortadoğu ve Akdeniz’den kuzeye doğru genişleme örneği) Üçüncü kural ise bakir topraklara doğru gelişme ve genişlemedir. Dördüncü kural olarak göç hareketlerinin belirleyiciliğine işaret edilebilir...”⁴⁹¹

Bu uzun alıntılardan da anlaşıldığı gibi Karakoç’un tasavvurunda din ile medeniyet arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bedri Gencer’e göre; İslâm medeniyeti kavramı Karakoç’ta bir yandan geleneği içermekte, bir yandan da kapitalizm ve

⁴⁸⁸ Sezai Karakoç, “İdeal Devlet ve Devlet İdeali”, *Diriliş Dergisi*, (Nisan 1980), s. 13.

⁴⁸⁹ Sezai Karakoç, “İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü”, *Diriliş Dergisi*, (Kasım 1966), s. 22.

⁴⁹⁰ Sezai Karakoç, “Medeniyet Kavramı”, *Diriliş Dergisi*, (İstanbul: 1983)

⁴⁹¹ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 14”, *Diriliş Dergisi*, (Ocak 1989), s. 2.

komünizme alternatif üçüncü bir yola işaret etmektedir.⁴⁹² Medeniyet kavramını olumlayan Karakoç'a İslamcılık düşüncesi içerisinden gelen cevap ve itirazlar çoğunlukla Nurettin Topçu'nun Hareket Dergisi'ndeki yazılarında ve İsmet Özel'in Üç Mesele eseri etrafında ortaya konulmuştur. Özel bu eserinde;

“Bazı tarihi zenginliklerimize sahip çıkmakla İslam medeniyeti övgüsünü birbirine karıştırmamak gerekir...İslami mücadelenin bir İslam medeniyetine varmasını istemek abestir...Medeniyet övgüsü yaparken dikkatli olalım...Medeniyet inceliği veriyor insana, karşılığında içtenliğini alıyor... Müslümanın siyasi davranışı araçların ve kurumların kendi varlık ve yapılarıyla insana yön vermesini, insanı biçimlendirmesini önlemeye yönelmiştir. Tarihte İslam medeniyeti diye bilinen toplumsal yapılar araçların şahsiyet kazanmaları sonucunda İslam açısından belli zaafı taşımışlardır.”⁴⁹³ demektedir.

Karakoç'un 1960'lı yılların başından günümüze kadar uzanan süreçte İslam medeniyetine ilişkin aynı tez ve iddiaları savunduğu söylenebilir. Yazara göre; “*İslam medeniyeti açık bir medeniyet, yeni varyasyonlarını ilerde de bulabilecek bir medeniyettir.*”⁴⁹⁴ Asım Öz'e göre, Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi'ndeki medeniyet temalı yazılarına karşılık İsmet Özel'in Düşünce dergisindeki medeniyet kavramına eleştirel yaklaşan yazıları 1960'larda Mısır'da Malik Bin Nebi-Seyyid Kutup tartışmasının Türkiye'de 1970'lerde tezahür etmesi olarak değerlendirilebilir.⁴⁹⁵

Seyyid Kutup'un Medeni İslam Toplumuna Doğru isimli kitabındaki ‘medenî’ kelimesini daha sonra gereksiz bularak çıkarmasını eleştiren Malik Bin Nebi'ye, Kutup “*Daha önce Nebi ile benzer şekilde düşünüyordum ancak daha sonra sadece İslam toplumunun medeni olarak anılmayı hak ettiğini anladım.*” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁹⁶ Türkiye İslamcılığının şeriatçılıktan medeniyetçiliğe doğru evrildiğini iddia eden Bedri Gencer'in yorumuna göre tarihsel süreç “*İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü, özel adlarıyla şeriatçılığın medeniyetçiliğe dönüşümü*”⁴⁹⁷ şeklinde gelişmiştir.

⁴⁹² Gencer, *Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, s. 90.

⁴⁹³ İsmet Özel, *Üç Mesele*, s. 94,95,99,101,126.

⁴⁹⁴ Sezai Karakoç, “Medeniyet Kavramı 2”, *Diriliş Dergisi*, (İstanbul: 1983)

⁴⁹⁵ Asım Öz, “Kenetlenmenin İmkansızlığı”, *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler*, s. 153.

⁴⁹⁶ Aktaran; Kürşat Atalar; Seyyid Kutup'un Çağdaş Müslüman Düşünceye Katkısı, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Mayıs Ağustos 2016, sayfa 180

⁴⁹⁷ Gencer, s. 88.

Sezai Karakoç’a göre İslam medeniyeti 19. yüzyıla kadar pek çok krizle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Yazar İslam medeniyetinin yaşadığı önemli krizleri şu şekilde sıralamaktadır;

- 1-Devlet başkanını seçme krizi: Hz. Muhammed’in vefatı, Halife seçimleri sırasında yaşanan krizler.
- 2-Yunan felsefesi ile karşılaşmanın ardından yaşanan fikri ve zihni bunalım.
- 3-Moğol istilas ve Haçlı seferleri seferlerinin ortaya çıkardığı kriz.
- 4- 19. yüzyıldan itibaren Avrupa medeniyetinin gücü ve etkisi karşısında içine düşülen kriz.⁴⁹⁸

Bu aşamada Arnold Toynbee’nin Sezai Karakoç üzerindeki etkisi üzerinde durmamız gerekmektedir. Arnold Toynbee’nin Osmanlı Medeniyeti için kullandığı “durdurulmuş medeniyet” ifadesini aktaran Karakoç, bu tespitin dış şartların zorlamasıyla krizle karşı karşıya kalındığı kısmına katıldığını ancak Osmanlı Devleti’nin müstakil bir medeniyet değil İslam Medeniyeti’nin son büyük açılımı olduğu görüşünü savunmaktadır.⁴⁹⁹ Burhanettin Duran ve Cemil Aydın’a göre Sezai Karakoç, Nurettin Topçu ve Necip Fazıl’ın kurduğu İslâm ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi

“Toynbee’nin dünya tarihi anlayışı üzerinden enternasyonalist ve medeniyetçi bir tarzla yeniden şekillendirmiş, böylece, Türkiye’de İslâmcılığın yeniden enternasyonelleşmesinin temsilcisi olurken, bunu üçüncü dünya ülkelerinin postkolonyal yeni siyasal vizyonu ile medeniyetçilik dili üzerinden irtibatlandırmıştır.”⁵⁰⁰

Bu yönüyle Türkiye’de İslamcılık düşüncesine yeni ve ulus üstü bir vizyon kazandırmıştır. Kanaatimize göre; Karakoç bunu yerlici bir dil kullanarak gerçekleştirmiştir. (İki yazarın millet kavramına yaklaşımlarını karşılaştıracığımız bir sonraki bölümde bu meseleye dönüş yapacağız.) Bu noktada Duran ve Aydın’ın sorduğu; “*Toynbee, Japonya, Türkiye, İran, Pakistan, Lübnan ve Mısır gibi modernleşmenin post-kolonyal formlarının çok güçlü olduğu ülkelerde nasıl algılanmıştır?*”⁵⁰¹ sorusu önem kazanmaktadır...”*Toynbee’nin bazı fikirleri, İslâmî, Konfüçyüsçü veya Budist canlanma taraftarı olup Batılılaşmayı ve modernleşmeyi eleştiren entelektüeller tarafından sıklıkla*

⁴⁹⁸ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 2,4”, *Diriliş Dergisi*, (Ekim, Kasım 1988), s. 2.

⁴⁹⁹ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 16”, *Diriliş Dergisi*, (Ocak 1989), s. 2.

⁵⁰⁰ Aydın ve Duran, s. 273.

⁵⁰¹ Duran ve Aydın, s. 276.

alınılmıyordu.”⁵⁰² Karakoç üzerindeki Toynbee etkisi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Topçu din ile felsefe arasında güçlü kurmaya çalışmasıyla öne çıkmış bir düşünürdür. Karakoç da kimi yazılarında bazı filozoflar ve felsefi yaklaşımlar üzerine yorumlarda bulunmuştur. Örneğin ‘Bağlantı’ başlıklı yazısında egzistansiyalistlerin ateizme kendilerini fazla şartladığını iddia ederek din olgusuna kapalı oluşlarını eleştirmektedir. J.P.Sartre’ı nihilizm üzerinden eleştiren Karakoç, Camus’un insanın onurlu direnişine kadar yükseldiğini ancak “Diriliş’e” ulaşamadığını savunurken, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers’in ise fazla kavramsallaşmış bir Tanrı düşüncesiyle kendilerini sınırladıklarını söylemektedir.⁵⁰³ Sezai Karakoç’a göre; filozofların düşüncelerinden faydalanmak bir zorunluluk olmakla birlikte takip edilecek yol peygamberlerin yoludur. Karakoç medeniyet tarihi olarak okuduğu insanlık tarihini başka bir yönüyle peygamberler tarihi olarak okumakta ve peygamber kıssalarından insanlık için yol gösterici ve muhtemel hatalara dikkat çekici örnekler çıkarmaktadır. Yazarın Ekim 1974-Ocak 1976 tarihleri arasında Diriliş Dergisi’nde yayımladığı “Yitik Cennet”⁵⁰⁴ başlıklı yazı dizisi onun insanlık tarihi olarak peygamberler tarihini yeniden yorumlama girişimi olarak değerlendirilebilir. Karakoç, İslam medeniyeti ile modern Batı medeniyeti arasında bir mücadele olarak okuduğu tarih içerisinde Batı medeniyetin farklı dönem ve formlarından da söz etmektedir. Söz gelimi yazara göre; İslam’ın aksine

“Hıristiyanlık kendi başına bir medeniyet olamamış, sadece politeizm temelli antik medeniyetin bir medeniyet unsuru olarak kalmıştır.”⁵⁰⁵ “Yunan medeniyetinin aksiyonu puta tapıcılığın, Roma medeniyetinin aksiyonu da kapitalizmin antik modelleridir. İslam aksiyonu ise Yaratıcı-insan-evren arasında sulhu getirmek ve hayata edebi barışın kanadını germek, anlamın en yaşanabilir sevincini aşılacaktır.”⁵⁰⁶

Bu keskin ifadelerden Karakoç’un insanlık tarihini bir iyi-kötü, Hâk-bâtıl mücadelesi olarak okuduğu anlaşılmaktadır. Nurettin Topçu’nun öğrencilik yıllarında bir süre yaşadığı Fransa tecrübesi üzerinden Avrupa felsefesi, kültürü ve insanını Karakoç’a göre daha yakından tanıdığı, Karakoç’un ise yetişme şartları ve sosyal çevresi

⁵⁰² Duran ve Aydın, s. 276.

⁵⁰³ Sezai Karakoç, “Bağlantı”, *Diriliş Dergisi*, (Şubat 1980), s. 10.

⁵⁰⁴ Bu yazı dizisi daha sonra Diriliş Yayınları tarafından kitaplaştırılmıştır.

⁵⁰⁵ Sezai Karakoç, “Ölmeyen Medeniyet 2”, *Diriliş Dergisi*.

⁵⁰⁶ Sezai Karakoç, “İslam’ın Dirilişi”, *Diriliş Dergisi*, (1966), s. 3.

itibariyle İslam'ın ana kaynaklarına daha vâkıf olduğu söylenebilir. İki başyazarın gerek uzun yazı hayatlarında ortaya koydukları ürünler gerekse de Anadolu sosyalizmi ve İslam medeniyeti kavramlaştırmalarına yükledikleri anlamlar bu iddiamızı desteklemektedir.

4.7. Tecdid ve İhyanın Yeni Dili Olarak Diriliş

Tecdid ve ihya meseleleri Nurettin Topçu'da olduğu gibi Sezai Karakoç düşüncesi içerisinde de önemli bir yerde durmaktadır. Hatta Karakoç'un diriliş kavramlaştırmasının İslam dünyasında gerçekleşmesini tahayyül ettiği çok boyutlu bir dekolonizasyon anlamına gelecek tecdid ve ihya hareketine işaret ettiği söylenebilir. Yazara göre otokolonizasyon olarak Batılılaşmanın menfi tesirleri ancak böyle bir hareketle ortadan kaldırılabilir. Karakoç İslam dünyasının fikri, entelektüel, siyasal ve sosyal bir kriz içerisinde olduğunu söyleyerek söz konusu krizden çıkışın yönetim üzerinde etkili olacak bir aydın kadrosunun yetiştirilmesi ve İslam birliğinin (İttihad-ı İslam) kurulmasıyla mümkün olacağını savunmaktadır. Bu yönüyle Karakoç'un, İslamcılık düşüncesinin başlangıcına kadar uzanan bazı temel tartışmaları yeni bir yorumla sürdürdüğü söylenebilir. Sezai Karakoç, Topçu gibi tasavvufi gelenekten etkilenmek ve bu etkiyi yazılarına da yansıtmakla birlikte Topçu'dan farklı olarak tasavvufu İslam tasavvurunun merkezine yerleştirmemektedir. Tasavvufu İslam'ın özü olarak yorumlayan Topçu, İslam tarihini tarikat-şariat mücadelesi şeklinde okumakta ve bu şekilde bir "şariat" eleştirisi geliştirmektedir. İslam'ın böyle bir bakışla okunması eleştiriye açıktır. Çünkü İslam'ın iç mantığı açısından bu tarz 'keskin' bir ayırmadan söz edilemez. Sezai Karakoç'un İslam yorumu ise iç bütünlüğe dayanan bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Karakoç'un düşünsel faaliyeti fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi İslam düşüncesinin oluşturan ilim ve ekollere bütüncül bir perspektiften yaklaşmayı öngörür. Ayrıca yazarın düşüncelerinin genel seyri önceki bölümlerde İslamcılık düşüncesiyle kelam arasında kurduğumuz ve daha sonra bu düşüncenin ana temalarından biri olarak ele aldığımız "savunmacı" karakterin izlerini taşır. Yazarın ilk dönemlerinden itibaren benimsediği anti kolonyalist tutum bu tavrın bir veçhesini oluşturmaktadır. Karakoç böylesi bir amaca yönelen düşünsel faaliyetini şu şekilde özetlemektedir;

“...Bin yıllık ömrüm olsa, ömrüm boyunca konuşmam ve yazmam nasibimde varsa, hep Müslümanların birleşmesinden, bir araya gelip şuurlu birliklerini oluşturmalarından bahsederim. Çünkü bundan daha büyük dava bilmiyorum. Tüm faaliyetim, İslam’ın bir savunması ve bu savunmanın özü de, Müslümanların uyanıp dirilmeleri, birleşmeleri ve kendilerini dış aleme karşı koruma gücüne ermeleri yönündedir zaten...”⁵⁰⁷

Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Nakşibendi tarikatına müntesiptirler. Bu isimlerin İslam yorumları tasavvuf geleneğinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Sezai Karakoç tasavvufi/ mistik eğilimlere sahip olmakla birlikte herhangi bir tarikata yakınlık duymamaktadır. Yazar Hatıralar’ında bu konuya ilişkin şunları kaydetmektedir;

“Benim görüşüme göre, Müslümanlar tek millet, tek ümmet, tek cemaattir. Kişilerin, tarikatları veya bir takım özel toplulukları olursa da, bunları taassup derecesinde mübalağalı bir ayırım sebebi yapmayı ve diğer cemaat ve tarikatta olanları küçük görmeyi ya da kendi cemaatinde olmayanları itham etmeyi, tasvip etmem ve etmem. Bu yüzden bu tür cemaatlere ve tarikat gruplarına girmedim...”⁵⁰⁸

Diriliş Dergisi’ndeki yazılarında sadece Müslümanların değil insanlığın dirilişinden⁵⁰⁹ de söz eden, Asya ve Afrika’yı Türkiye’nin gündemine taşımaya çalışan Sezai Karakoç’un insanlığın problemlerine yönelik çözüm önerileri Müslümanların problemlerinin çözümüne yönelik teklifleriyle paralellik gösterir ki bu durum aslında Karakoç’un Avrupamerkezci tarih yazımı yoluyla tarih dışına itildiğini düşündüğü Müslümanların meselelerini insanlığın meselelerine dahil etmek ve yeniden özne olabilme yönündeki çabasının bir ifadesi olarak okunabilir. Nurettin Topçu ve Necip Fazıl’dan bir sonraki neslin ve farklı bir İslamcılık anlayışının temsilcisi olarak Sezai Karakoç, erken Cumhuriyet döneminin sosyo-politik şartları gereği muhafazakar-milliyetçi eğilimlerle birlikte ortaya konulan İslamcılık düşüncesinin bu eğilimlerinden ayrılan anti-kolonyalist ve ulus devlete eleştirel yaklaşan İslam birliği söylemiyle kendisini ifade eden damarını beslediğini söyleyebiliriz. Bu noktada İslam dininin ana kaynaklarından ve tarihsel tecrübesinden faydalanmak gereğine dikkat çeken iki başyazarın bunun ancak yeni bir bakış açısıyla yapılabileceğini savundukları ve eski yorumlama biçimlerinin yeni soru(n)ların çözümü için yetersiz kaldığını düşündükleri açıktır. Ekrem Demirli’nin İslamcılık düşüncesini “*mağlup dönemi kelamı*”⁵¹⁰ olarak isimlendirdiğini hatırlarsak bu kavrayışın kendi dönemlerindeki

⁵⁰⁷ Sezai Karakoç, “Birliğin Gücü”, *Diriliş Dergisi*, (Ocak 1990) s. 1.

⁵⁰⁸ Sezai Karakoç, “Hatıralar”, *Diriliş Dergisi*, (1990), s. 111.

⁵⁰⁹ Bilindiği gibi Karakoç’un İslam’ın Dirilişi ve İnsanlığın Dirilişi gibi iki ayrı eseri bulunmaktadır.

⁵¹⁰ Demirli, s. 186.

başka isimlerle birlikte Topçu ve Karakoç'un 'ihyacı aydınlar' olarak temayüz etmelerine zemin hazırladığını iddia edebiliriz. Sezai Karakoç'a 'Hızır'la Kırk Saat' şiirinde geçen şu dizeleri yazdıran duygu ve düşünceler belki de bu yetersizlik hissinden kaynaklanmaktadır:

“Ey yeşil sarıklı ulu hocalar bunu bana öğretmediniz

Bu kesik dansa karşı bana bir şey öğretmediniz
Kadının üstün olduğu ama mutlu olmadığı
Günlere geldim bunu bana öğretmediniz
Hükümdarın hükümdarlığı için halka yalvardığı
Ama yine de eşsiz zulümler işlediği vakitlere erdim
Bunu bana söylemediniz
İnsanlar havada uçtu ama yerde öldüler
Bunu bana öğretmediniz.”⁵¹¹

İhyacı aydınların bilgi-güç ilişkisi bağlamında Avrupamerkezci tarih anlatısına dayanan oryantalizme, kolonyalizme ve (Gellner'in işaret ettiği anlamda⁵¹²) pozitivistizme bir itiraz/eleştiri ortaya koymaya çalıştıkları söylenebilir. Sezai Karakoç düşüncesinde İslam dünyasının özgürleşmesi ve özne olma çabası olarak beliren bu itiraz bir yönüyle tecdid ve ihyanın yeni ifadesi olarak tebarüz eden diriliş kavramıyla ortaya konulmuştur. Çalışmamızın beşinci bölümünde Topçu ve Karakoç'un siyasal düşüncelerinin postkolonyal teori çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

⁵¹¹ Sezai Karakoç, “Hızır'la Kırk Saat, Gün Doğmadan”, *Diriliş Yayınları*, (İstanbul) s. 177.

⁵¹² Gellner, s. 46.

5.BÖLÜM

5. NURETTİN TOPÇU VE SEZAI KARAKOÇ’UN SİYASAL DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Çalışmamızın bu bölümünde Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un siyasi düşüncelerinin arka planını karşılaştırmalı yöntemle çözümlemeye çalışacağız. Çalışmamız bağlamında bu yönde bir çaba iki yazarın Batı tasavvurlarına ve Batılılaşma olgusuna, millet kavramına ve devlete bakışlarına eğilmemizi gerektirmektedir. Postkolonyal teori çerçevesinde iki önemli ismin yazdıkları üzerinden yapılacak bir karşılaştırmamızın daha önce denenmemiş olması sebebiyle yeni ve özgün sonuçlara ulaşmamızı sağladığını söyleyebiliriz. Bu teori çoğunlukla doğrudan sömürge haline gelmiş olan Hindistan, Afrika ve Güney Amerika tecrübelerine yoğunlaşmıştır. Ancak klasik manada sömürge olmamakla birlikte radikal modernleşme süreçlerinin yaşandığı ülkelerde de önemli bir çözümleme aracı olarak kullanılabilir.

5.1.Topçu ve Karakoç’un “Batı” ve Batılılaşmaya Bakışları

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi üzerine çalışmak, bir yönüyle Müslümanların “Batı medeniyetiyle” kurdukları ilişkileri, onu algılama ve yorumlama biçimlerini anlamayı gerektirmektedir.Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un “Batı medeniyetine” ve Batılılaşmaya bakışları İslamcılık düşüncesi içerisinde konumları açısından hem bir sürekliliğe hem de bazı yönlerden farklılaşmalarla birlikte kesintilere istinat etmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Topçu ve Karakoç’un Avrupa tarihini ve Batı’yı algılama biçimlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya ve yorumlamaya çalışacağız.

5.1.1. Topçu ve Karakoç’un “Batı” Tasavvurları

Nurettin Topçu’ya göre;

“Rönesans’tan asrımıza kadar Avrupalının ruhunu göklere yükselten harika, Doğu’nun hala benimseyemediği ilim zihniyetidir. İlim zihniyeti ilmin kendisi değil ilim yapma yetisidir. İlim kitaplarla aktarılır, ilim zihniyeti ise ancak ruhlarda bu aşığı vermeye muktedir olan ve önceden ahlaki hazırlık isteyen hakikat imanından doğma bir cevherdir...Batı’nın ilim tarihinde bu yolda harcanmış yüz binlerce ömür görülür.”⁵¹³

⁵¹³ Nurettin Topçu, “Rönesans Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1939), s. 1-6.

Fransa'daki eğitim hayatının Topçu'yu Avrupa'nın bilim anlayışı ve kültür hayatını yakından tanınmasına, bu sebeple yukarıdaki ifadelerde beliren takdir ve hayranlıkla karışık düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. Yazar, Hareket Dergisi'nin daha ilk sayısında Rönesans Hareketleri başlıklı önemli bir yazı kaleme almıştır.

Bu yazıda;

“...Şarkın eski Yunan'da rönesansı demek olan Yunan medeniyeti fizikten ahlaka doğru bir yürüyüştür. Sofistlerden önceki ilk Yunan filozofları, şark kavimlerinden aldıkları fikri unsurlarla madde olan kainatın izahına çalışıyorlardı. Sofistlerden sonra Sokrates, Platon ve Aristo'da felsefenin mihverini ruh ve ahlak meseleleri teşkil ediyordu...” “... İtalya'da 15. Asırda başlayan Garp rönesansı, Haçlı seferlerinden sonra İtalya'ya götürülen Şark ve İslam metinlerinin Latince'ye tercümesiyle ve bütün orta zaman Hristiyan alemi içinde hazırlanan ilim eserlerinin girdikleri yeni terkipler arasında doğdu...”⁵¹⁴ demektir.

Topçu'nun bu yorumu, Avrupamerkezci tarih anlatısının Yunan Mucizesi'ni (Greek Miracle) bozuma uğratması ve tarihi Doğu-Batı karşıtlığı/ötekiliği çerçevesinde okuyan görüşlere bir alternatif oluşturması bakımından önemlidir.⁵¹⁵ Topçu yine aynı yazıda tartışmaya açık bir biçimde; Anadolu'da tasavvuf vasıtasıyla gerçekleşmiş bir Türk-İslam Rönesansından söz etmektedir. Topçu ilerleyen yıllardaki yazılarında İslam'ı kemiren skolastik zihniyetin, bu rönesansı akamete uğrattığını iddia eder.⁵¹⁶

Topçu bir başka yazısında;

“...Aristoteles'in felsefesi ile kıyas mantığını tek hakikat kaynağı diye benimseyen skolastik düşüncenin İslam dünyasında hakim olduğunu ve Aristo'nun görüşlerine aykırı her fikrin yanlışlığının önceden kabul edildiğini”⁵¹⁷ iddia ederek İslam dünyasında yeni bir rönesans ihtiyacı açık olduğunu bu rönesansın ise; “bin küsur yıllık İslam tefekkür ve ihtirasının metodlu düşünüş ve ilim zihniyetiyle birleştiği yerdeki aydınlıkta”⁵¹⁸ bulunacağını savunur.

Avrupamerkezli Rönesans anlayışına karşılık Topçu'nun ortaya koyduğu “Rönesanslar” fikri S. N. Eisenstadt'ın çoklu moderniteler tanımlamasını hatırlatan bir yorum⁵¹⁹ ya da Jack Goody'nin farklı medeniyetlerin rönesanslarından bahsettiği

⁵¹⁴ Nurettin Topçu, “Rönesans Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1939), s. 1-6.

⁵¹⁵ Cemil Meriç'in yine Hareket Dergisinde Kasım 1973'de yayımlanan ‘Yunan Mucizesi’ başlıklı yazısı ile Martin Bernal'in *Kara Athena* başlıklı kapsamlı eseri bu çerçevede okunabilir.

⁵¹⁶ Nurettin Topçu, “İslam Dünyasının Uyanışı”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1968), s. 6.

⁵¹⁷ Nurettin Topçu, “İnkilabımız”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1966), s. 3.

⁵¹⁸ Nurettin Topçu, a.g.m., s. 3.

⁵¹⁹ Duran ve Aydın, *Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri*, s. 325.

“Rönesanslar”⁵²⁰ isimli eserinde yaptığı; *“Avrupa’nın kültürünü dünyanın geri kalanından ayırt etmek genelde bir Batı icadıdır.”*⁵²¹ tespitiyle birlikte okunabilecek bir yorum olarak değerlendirilebilir. Yukarıdaki tespitler Gurminder Bhambra’nın; Postkolonyal çalışmaların, *“egemen söylemlerin açığa çıkarılarak sorgulanmasında ve hakim anlatıların Avrupa merkezli olarak yazıldığına anlaşılmasında önemli bir rol oynaması”*⁵²²na işaret eden tespitiyle birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir. Nurettin Topçu, Avrupa’yı yaratan ve yaşatan kuvvetleri, biri ruha öbürü maddeye bağlanan iki esasta toplamaktaydı: Hristiyan ruhçuluğu (spiritualisme) ve sömürgecilikle irtibat halinde olan büyük sanayi. Yazara göre; *“Avrupa’nın son üç asırlık tarihi bu iki kuvvetin çarpışmasının eseridir.”*⁵²³Topçu’nun bu yorumunun arka planında Blondel’in Hareket felsefesiyle sanayi karşıtı ve anti-kolonyalist fikirleri yer almaktadır. Topçu’nun bu satırlarda sömürgecilik ve Avrupamerkezcilik eleştirisi yaptığını söyleyebiliriz. Ayrıca Topçu’nun tek bir “Batı” ya da tek bir “Doğu” olmadığını farkında olduğunu ifade etmeliyiz. Bu noktada Nurettin Topçu’nun fikirleriyle tradisyonalist ekolün önemli temsilcisi Rene Guenon’un fikirleri arasındaki paralellikten bahsedebiliriz. Guenon, Topçu’ya benzer bir fikir ortaya koyarak;

“yaşadığı zaman diliminde insanların köleleştirilerek, en değerli şeyleri olan kendi öz uygarlıkları ellerinden alınmak suretiyle başka bir topluma ait gelenek ve kurumları benimsemeye mecbur edildiklerini”⁵²⁴ iddia etmektedir.

Rene Guenon modern düşüncenin Hristiyanlık karşıtı (anti-chretien) bir karakteri olduğu gibi din ve gelenek karşıtı (antitraditionnel) özelliklere de sahip olduğunu savunmakta⁵²⁵ ve bu yöndeki fikirleri Topçu düşüncesiyle paralellik arz etmektedir.

Burhanettin Duran ve Cemil Aydın, Topçu’nun Batı medeniyetiyle ilişkin görüşlerinin kilit noktası olarak *“Batı’nın özcü bir imajına dayanmamasını ve yazarın Batı’yı ahlakta bir Rönesans ve ilim düşüncesinde yapılacak açılım için alınacak bir örnek olarak”*⁵²⁶ değerlendirmesini görmekte, Sezai Karakoç’un ise Batı’ya yönelik

⁵²⁰ Jack Goody, *Rönesanslar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019)

⁵²¹ Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), s. 316.

⁵²² Bhambra, s. 158.

⁵²³ Nurettin Topçu, “Avrupa”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1943), s. 257-261.

⁵²⁴ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), s. 143.

⁵²⁵ Guenon, s. 147.

⁵²⁶ Burhanettin Duran ve Cemil Aydın, *Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri*, s. 324.

özcü bir tavra ve İslâm medeniyetinin saflığı söylemine sahip olduğunu iddia etmektedirler.⁵²⁷ Özcülük; varoluş karşısında öze öncelik tanıyarak şeylerin kendilerini ne ise o yapan özellikleri olduğunu iddia eden bir anlayıştır. Karakoç'un "*Avrupa'nın özgürlüğü, Asya ve Afrika'nın tutsaklığı demek oldu.*"⁵²⁸ ya da "*Diriliş toplumunu Avrupa doğuramaz. Avrupa, kapitalizm ve komünizm gibi sistemler doğurabilir.*"⁵²⁹ gibi pek çok yorum ve ifadesini göz önünde bulundurduğumuzda bu tespitlere katılmak yanlış olmaz.⁵³⁰ Bu noktada Karakoç'un yazılarında Avrupa tasavvuru ve 'Batı medeniyeti' algısı meselesine geçiş yapabiliriz.

Karakoç İslam dünyasıyla Avrupa arasında süreklilik arz edecek biçimde zıtlık ilişkisi kurmakta ve "*Avrupa dirildikçe, İslam Alemi, hatta bütün dünya söndü.*"⁵³¹ demektedir. Karakoç'a göre;

"Avrupalılar Batının yedek kuvveti olarak başka bir kıtada Amerika'yı oluşturmuş, İslam Medeniyetini çökertmek amacıyla felsefeden teknolojiye, resimden müziğe bir Rönesans (Yeniden Doğuş) ve dinde bir reform hareketi gerçekleştirilmiştir."⁵³²

Ancak yazara göre yüzyıllar süren bu seyir tersine dönmüş ve Avrupa'nın bilinçaltı II. Dünya Savaşı sonrasında ikinci plana düşme kompleksine girmiştir.⁵³³ Karakoç; İki dünya savaşı sonrasında "*İslam dünyasındaki ayağa kalkışı ise suni tahta ayaklarla ayağa kalkışı*" olarak değerlendirmekte ve bu durumu '*Avrupa'ya öykünerek Avrupa'ya kafa tutmaya*'⁵³⁴ çalışmak olarak ifade etmektedir.

Karakoç'un Avrupa ve Amerika hegemonyasına karşı çıkmakla birlikte Batı medeniyetinin 'başarılarını' müspet gelişmeler olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bu yönüyle yazarın düşünceleri, Topçu düşüncesiyle olduğu gibi İslamcılık düşüncesinin genel seyriyle de paralellik arz etmektedir. Yazar Uygarlığın Değerbilirliği başlıklı yazısında Batı medeniyetine ilişkin şu tespitlerde bulunmaktadır;

⁵²⁷ Aydın ve Duran s. 291.

⁵²⁸ Sezai Karakoç, "Başkaldırı 2", *Diriliş Dergisi*, (Haziran 1976) s. 1.

⁵²⁹ Sezai Karakoç, "Güç Doğum", *Diriliş Dergisi*, (Mart 1977), s. 1.

⁵³⁰ Bu konuda farklı bir görüş için bakınız; Bilgin Güngör, Postkolonyalizm ve Edebiyat, Türk Edebiyatında Sömürgecilik Bakış, Hece Yayınları

⁵³¹ Sezai Karakoç, "Kurumlar- Devlet Başkanlığı 1, Makale", *Diriliş Dergisi*, s. 1.

⁵³² Sezai Karakoç, "Medeniyetimizin Büyük Krizi 8", *Diriliş Dergisi*, (Aralık 1988) s. 2.

⁵³³ Sezai Karakoç, "Avrupa Nerede?", *Diriliş Dergisi*

⁵³⁴ Sezai Karakoç, "Medeniyetimizin Büyük Krizi 8," *Diriliş Dergisi*, (Aralık 1988), s. 2.

“...Çağımızın Batı uygarlığıyla daha önce gelip geçmiş veya varlıklarını sürdüren öbür uygarlıklar arasında şu fark göze çarpıyor: Bugünkü Batı uygarlığı, tarihte eşi benzeri görülmemiş egosantrik mizaç ve tutkuyla, kendinden öncekilerden kalanları adeta sterilize ediyor, paketleniyor, ambalajlıyor, numaralıyor, sonra da ellerin daha da önemlisi gönüllerin eremeyeceği bir karantina odasına ya da alanına kapatıyor. Çağımızda müzeler geçmiş uygarlıkların karantina daireleridir. Bu açıdan açık müze kapalı müzenin farkı yoktur...”⁵³⁵

Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi; Cumhuriyet’in ilk yıllarında İslamcılık düşüncesi, milliyetçilik ve muhafazakârlıkla birlikte ifade imkanı bulmuş, Necip Fazıl ile Nurettin Topçu’nun başını çektiği yazarlar görüşlerini bu çerçeve içerisinde ortaya koymuştur. Sezai Karakoç’un *Diriliş Dergisi*’ndeki yazılarında, Necip Fazıl’ın ve Nurettin Topçu’nun “*milliyetçi muhafazakâr vurgularından sıyrıldığını*” söyleyen Bedri Gencer, Karakoç’un “*anti-kolonyal bir Batı algılamasına eşlik eden ümmetçi bir İslâmcılığı formüle ettiğini*”⁵³⁶ belirtmektedir. Gencer’e göre;

“*Necip Fazıl’ın Büyük Doğu’daki söyleminde çok az yer verdiği İslâm medeniyeti kavramı Diriliş Dergisinde geleneği içerecek, kapitalizm ve komünizme alternatif üçüncü bir yolu işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Sezai Karakoç’un yazılarında İslâmcılığın reaksiyoner tavırdan uzaklaştığı görülmektedir. İslâmi söylem, Karakoç’ta bir dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzına dönüşmüştür.*”⁵³⁷

II. Dünya Savaşı sonrasında İslamcılık düşüncesinin ana gündemlerinden biri dekolonizasyon süreçleri olmuştur. Karakoç ve Topçu’nun yazılarında bu tema belli bağlamlar içerisinde ifade edilmiştir. Topçu sömürgecilik meselesini teknik/teknoloji eleştirisiyle birlikte ortaya koymaktadır;

“...Avrupalı sömürgeciler, Asya ve Afrika’nın bütün servetini yağma edercesine, Avrupa’ya taşıdılar ve kendi kıtalarında kurdukları muazzam fabrikalarda bunları işlettiler. Sonsuz bir teknik yaratıcılığı Avrupa’ya yayıldı. Tekniğin gücü, sanki dünyayı makineleştirmektir...İnsan da makineleşiyor...”⁵³⁸

Sezai Karakoç ise *Diriliş Dergisi*’ndeki “*Medeniyetimizin Büyük Krizi*”⁵³⁹ başlıklı yazı dizisinde İslam dünyasının tarih boyunca yaşadığı krizleri incelemekte yaşanan son ve en büyük krizin, Avrupa ülkelerinin sömürgesi haline gelinmesiyle kendisini gösteren

⁵³⁵ Sezai Karakoç, “Uygarlığın Değerbilirliği”, *Diriliş Dergisi*

⁵³⁶ Gencer, *Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık*, s. 90.

⁵³⁷ Gencer, s. 90.

⁵³⁸ Nurettin Topçu, *Kültür ve Teknik*,

⁵³⁹ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi”, *Diriliş Dergisi*, (İstanbul,1988)

19. yüzyıldan bugüne kadar devam eden kriz olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁰ Karakoç bu yazı dizisinde coğrafi keşiflerle sömürgecilik arasındaki ilişkiye şu sözlerle dikkat çekmektedir;

“...Batının coğrafi keşifleri, Müslümanların elinde bulunan ipek yolu ticaretini denizlere kaydırma sonucunu doğurmuş, bu da İslam Alemi’nin fakirleşmesine sebep olmuştur. Bu keşifler ekonomik ve askeri sonuçlar doğurmuş, Avrupalılar Çin ve Hind’i sömürgeleştirmiş, ticaret, hile ve zorbalık yoluyla bu toprakların zenginliklerine kaynağında el koymuş, denizlerdeki üstünlüğü sayesinde İslam Dünyasını kuşatıp Birinci Dünya Savaşı sonunda paramparça edip yere sermişlerdir...”⁵⁴¹

Karakoç ayrıca, Avrupa’nın coğrafi keşiflerinin çoğunlukla zannedildiği gibi Müslümanların meçhulü olmadığını, ancak Müslümanların kara ticaret yolları ellerinde olduğu için ‘bildikleri’ bu yolları kullanmaya gerek görmediklerini iddia etmektedir.

Yazara göre; “Avrupalılar deniz yollarına hakim olarak önce Doğu’ya sonra da İslam dünyasına hakim olmuşlardır... Avrupalıların bu girişimi, zorunluluk, vahşet ve cehalet gibi faktörlerin verdiği bir cesaret ve maceraperestlik sonucunda gerçekleşirken, Müslümanlar ise zengin ve medeni olduklarından böyle bir harekete girişmemişlerdir.”⁵⁴²

Bu ifadelerde görünür olan sömürgecilik eleştirisinin yanı sıra oksidentalist bakış açısı dikkat çekicidir. Bu noktada iki yazarın Batı ve Batılılaşma algısını belirleyen unsurlar olarak sanayileşme, teknolojiye ve sonrasında pozitivizme yaklaşımlarını incelemeye geçebiliriz.

Nurettin Topçu;”İktisadın bir din ve ahlak hayatına bağlanması, ancak insanlığı esirlikten kurtarabilir. Küçük sanayi içinde, iktisadın aynı zamanda dini bir teşkilata bağlı olması, insani ve ahlaki medeniyetler kurucu oluyordu. Bugün iş ahlakından ve hareket dininden ayrılmış olan bir iktisadi hayat, medeniyetimizin temellerini teşkil ediyor. Bu medeniyetin, bu temeller üzerinde durdukça insanlığı kurtarıcı olmasına imkan yoktur. Bu medeniyet zorba-esir medeniyetidir. Sermaye sahipleri, insan sürülerinin emeğiyle kendilerine saltanat kurdukları gibi, Batı dünyası da zorbalığını bütün insanlığın kuvvet ve kabiliyetlerini kendi hesabına kullanarak yapıyor.”⁵⁴³ demektedir.

⁵⁴⁰ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 4”, *Diriliş Dergisi*, (7 Kasım 1988), sayfa 2

⁵⁴¹ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 11”, *Diriliş Dergisi*, (26 Aralık 1988), s. 2.

⁵⁴² Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 11”, *Diriliş Dergisi*, (Aralık 1988), s. 2.

⁵⁴³ Nurettin Topçu, “Zorba Esir Medeniyetleri”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1939) s. 97-102.

Nurettin Topçu bu yazısında Hegel'in efendi-köle diyalektiğine başvurmuştur. Hegel'in efendi-köle diyalektiğine göre; insanın temel arzusu olan tanınma arzusuyla ilişkili olarak efendi ve köle figürleri ortaya çıkmaktadır. Aralarındaki ilişkinin sonucunda köle efendi tarafından şekillendirilerek nesneleşmekte, efendi ise köleye muhtaç hale gelmek suretiyle nesneleşmektedir.

Topçu'nun başka bir yazısında yer verdiği;

“...Büyük sanayi, insanlığı kendi yarattığı serabın otomat hayvanı haline getirdikten sonra onu bütün sefaletleriyle sonsuz ihtirasların kaynağı bu seraba doğru koşturmaktadır. Medeniyet denilen tek dişi kalmış canavar, mefluç hale getirdiği insandan intikam alırcasına ona çullanıyor...”⁵⁴⁴

bu cümlelerinde sanayileşme ve medeniyet eleştirisi göze çarpmaktadır. Nurettin Topçu'nun Türkiye'de İslamcılarının genel düşünce yapısıyla çelişen bir fikre sahip olduğu söylenebilir. İslamcılık düşüncesi içerisinde oldukça güçlü bir şekilde yer bulan sanayileşme taraftarı ve kalkınmacı damar Karakoç'un yazılarında da izlenebilir. Karakoç sanayileşme ve teknoloji transferini zorunluluk olarak değerlendirmekte ve pratik gerekçelerle olumlamaktadır.

“Bugünkü teknoloji göz önüne alındığında yakın geleceğin devleti, güvenlik açısından en az 10 milyon km2 toprağa sahip, 250 milyon nüfuslu, ileri teknolojiye kavuşmuş bir sanayi (yazar nükleer gücü de buna eklemektedir.) ve bunlara denk bir kültür durumu olmalıdır. Aksi takdirde ‘gerçek bir devlet’ niteliği kazanamaz.”⁵⁴⁵

Topçu ve Karakoç'un fikirlerinin karşılaştırılabileceği bir başka mesele Amerika'ya bakışlarıdır. Topçu ve Karakoç “Batı” kelimesini çoğunlukla Avrupa'yı ifade etmek için kullanmakta ve Amerika'yı genellikle Avrupa kültür ve değerlerinin farklı bir kıtada farklı bir formda inşa edilmesi olarak yorumlamaktadırlar. Bununla birlikte iki yazarın Amerika ile kurulacak ilişkiler noktasında görüşleri farklılaşmaktadır. Sezai Karakoç, Soğuk Savaş döneminin sonlarına doğru yaptığı yorumlarda İslam dünyasının kendi birliğini gerçekleştirmeden Amerika'yla ilişkilerini bir çeşit denge politikasıyla yürütmesi gerektiği şeklinde reel politik bir görüşe sahiptir.⁵⁴⁶ Topçu ise, Avrupa ile Amerika arasında bir karşıtlık kurarak, Avrupa'yı Avrupa yapan “*ruhi kuvvetin Amerika'ya ayak basmadığını*” ve Amerika'nın maddi kuvvet olarak

⁵⁴⁴ Nurettin Topçu, “Vatan İhaneti”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1970)

⁵⁴⁵ Sezai Karakoç, “Esaret Rüzgarı”, *Diriliş Dergisi*

⁵⁴⁶ Sezai Karakoç, “Dört Yol Ağzında Türkiye 1”, *Diriliş Dergisi*, (Ağustos 1988), s. 3.

nitelendirdiği üretim gücüyle pragmatizm felsefesi sayesinde tahakküm kurabildiğini savunmakta Bir başka deyişle Topçu bir yönüyle Amerika'yı ise sığ ve yoz bir maddi güç olarak ele alıp ötekileştirmektedir.⁵⁴⁷

5.1.2. İki Yazarın Pozitivizm Karşıtlığı

Nurettin Topçu, Amerikan pragmatizmine olduğu gibi “*gayesi her şeyi tanımaktan ibaret olan 19. asrın idealsiz müsbet ilimciliğine*” (pozitivizme⁵⁴⁸) karşı da eleştirel bir tutum sergilemektedir. Pozitivizm eleştirisi Topçu düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Yazar ilk dönem yazılarında pozitivizmi hakikat düşmanı üç felsefeden biri olarak tanımlamaktadır.

Yazara göre pozitivizm, “*hakikati deneylere esir etmekte, ruhu yalnız zekadan ibaret farz ederek duyguların ve iradenin varlığına hakikati araştırmada değer vermemekte*”dir.⁵⁴⁹

Mollaer, yazarın pozitivizm eleştirisinin anti bilimcilik ve irrasyonalizm noktasına ulaşmadığına işaret etmektedir.⁵⁵⁰ Süleyman Seyfi Öğün ise Topçu düşüncesini üçüncü dünya (postkolonyal) popülizmi çerçevesinde ele almış ve görüşlerinin, sanayi sonrasındaki hayatın insan ilişkileri üzerindeki yabancılaştırıcı ve yozlaştırıcı etkilerini sorgulayan Rus popülist düşünürü Mihailovski'yi çağrıştırdığını iddia etmiştir.⁵⁵¹ Öğün'e göre; Gandhi'deki sanayileşme ve teknoloji karşıtı tutuma benzer bir örnek oluşturması, kalkınmacı ideolojilere, romantik felsefi tavra dayalı bir popülizmle karşı çıkması Topçu'nun ayırt edici vasfıdır.⁵⁵² (Topçu birçok makalesinde ve Hareket Dergisi'ndeki başka yazılarda Gandhi'den övgüyle söz edilmektedir.)

Topçu, sanayileşme ve pozitivizm üzerinden Avrupa'yı oldukça sert bir üslupla eleştirmesine rağmen Rönesans ve Romantizm “başarılarını” takdir ettiği söylenebilir. Yazar Avrupa'nın sadece teknolojisini ve sanayisini değil inanç ve değerlerini müspet manada örnek göstermesi yönüyle İslamcı düşüncenin genel temayülünden ayrılmaktadır.⁵⁵³

⁵⁴⁷ Nurettin Topçu, “İçtimai Sınıflar”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1939), s. 60-64.

⁵⁴⁸ Nurettin Topçu, “Rönesans Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1939), s. 97-102.

⁵⁴⁹ Nurettin Topçu, “Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Pozitivizm Pragmatizm Sosyolojizm”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1943)

⁵⁵⁰ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, s. 56.

⁵⁵¹ Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, (Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2004), s. 391.

⁵⁵² Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 108.

⁵⁵³ Duran ve Aydın, a.g.m, s. 325.

Karakoç'un yazılarında belli bir çerçevede olumlanan teknolojik gelişmeye son tahlilde, pozitivist bilim anlayışına benzer bir biçimde *"insanlığa yeni bir medeniyet ve yeni bir anlam getirmeye muktedir olmadığı"*⁵⁵⁴ şeklinde özetlenebilecek güçlü bir eleştiri yapıldığı söylenebilir. Sezai Karakoç'a göre; Avrupa'da pozitivistimin ortaya çıktığı 19. yüzyılda, eş zamanlı ya da yakın zamanlı olarak eleştiriler ve karşıt görüşler ortaya çıktığı için, pozitivism tabu haline gelmemiş, ancak 20. yüzyılda Doğu toplumları güç kaybetmiş ve *"tam bir kavrayış zavallılığı"* içinde olduğu için, *"Batı'dan gelen"* (pozitivism, milliyetçilik, Marksizm gibi) ideolojilere bir sarılmak 'kurtuluş' için gerekli görülmeye başlanmıştır.⁵⁵⁵

Bu anlamda iki yazarın da sadece Avrupa hegemonyasına karşı çıkmadıklarını aynı zamanda bu karşı çıkışı Avrupamerkezcilik, pozitivism ve kolonyalizm eleştirisi gibi çok yönlü bir eleştirisi ile birleştirerek genişletmeye çalıştıkları söylenebilir. Ernest Gellner'in dikkat çektiği pozitivism-sömürgecilik, dekolonizasyon-postmodernizm ilişkisi⁵⁵⁶ göz önüne alındığında Topçu ve Karakoç'un postkolonyal teorisyenler ile paralellik arz eden pozitivism eleştirisinin temelleri açığa çıkar. Bununla birlikte Topçu ve Karakoç'un Türkiye'de halen etkisini devam ettiren pozitivist mitlere (Yunan Mucizesi miti, Rönesans miti, Aydınlanma miti gibi)⁵⁵⁷ karşı konumlandıkları gibi görelilikçiliğe de mesafeli olduklarını ifade edilmelidir.

5.2. Topçu ve Karakoç'da Batılılaşma Eleştirisi

Bu noktada Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un Batılılaşma meselesine bakışlarının karşılaştırılmasına geçebiliriz. Aralarında Topçu ve Karakoç'un isimlerini de zikredebileceğimiz *"Cumhuriyet dönemi İslamcı aydınlarının temel amaçlarının Batı'nın Müslüman toplumlardaki kültürel ve emperyal hegemonyasını eleştirmek kadar Türkiye'deki Batıcı aydınların Avrupa-merkezci fikirlerine de karşılık vermek"*⁵⁵⁸ olduğu iddia edilebilir. Hareket Dergisi başyazarına göre, Batılılaşma taraftarları iki gruba ayrılabilir: İlk grupta, Avrupa'dan sadece teknik ve makine almak gerektiğini söyleyenler, ikinci grupta ise, *"ilk grubun düştüğü sosyoloji hatasına düşmeyen, insan*

⁵⁵⁴ Aydın ve Duran, a.g.m., s. 284.

⁵⁵⁵ Sezai Karakoç, "Gündem", *Diriliş Dergisi*, (Ocak 1989), s. 1.

⁵⁵⁶ Gellner, s. 46.

⁵⁵⁷ Arslan, s. 178.

⁵⁵⁸ Duran ve Aydın, *Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı*, s. 310-311.

ruhunun yamalı bohça olmadığını bilen aydınlar yer alır. Bu aydınlara göre Batıyı tekniği ve kültürü ile kabul etmek zorunludur.”⁵⁵⁹

Topçu’ya göre; “Batıyı, onun edebiyatından, müziğinden, ahlakı ve aile hayatından ve bütün bunları, Batının tekniğinden ayırmak mümkün değildir. Tanzimatçılar ve sonradan onların hareket tarzını tekrarlayan inkılapçılar millet hayatındaki gevşeyişin ve bugünkü perişanlığımızın sebebidirler.”⁵⁶⁰ Batılılaşma sürecinde bütün enerjimizi amaçsızca harcadığımızı savunan yazara göre; “Avrupa’da ruh kuvvetiyle içten yapılanı biz göz, kulak ve el kuvvetiyle dışardan elde etmeye çalıştık.”⁵⁶¹

Topçu Batılılaşmanın taklit düzeyinde ele alınmasından dolayı başarısız olduğunu düşünmekte ve bir tür öze dönüş sayesinde yaşanan krizlerin aşılabileceğini iddia etmektedir:

“... Şimdiye kadar yaptığımız garp taklitçiliği yolunda daha asırlar da geçse kendimize özel bir medeniyet yaratamayacağımızı nihayet anladık. Garptan neyi almamak lazım geldiğini anlamak için bile şimdiye kadar öğrendiklerimizin yardımıyla benliğimize dönmemiz ve seçim hakkını bizi idare eden içtimai zaruretlere vermemiz lazım geldiğini zannediyoruz. Ancak böyle bir kendimize geliş sayesinde, insanlığa örnek olacak bir rönesans yapabileceğiz.”⁵⁶²

Batı taklitçiliği meselesi Nurettin Topçu düşüncesinde Batılılaşma eleştirisinin temelini oluşturmaktadır. Örnek olarak yazarın ‘Amerikan Mektupları’ başlıklı yazı dizisi verilebilir. Topçu’nun Amerikan Mektupları başlığıyla 1948-1949 yıllarında yayımladığı yazı dizisi Türkiye’nin sosyo-kültürel hayatına yönelik ilginç tespit ve çarpıcı tasvirler sunmaktadır. Yazar burada daha önce de İstanbul’a gelmiş bir Amerikalı’nın “kılığına bürünerek” yeni ziyaretinde İstanbullu dostu Cim’e 12 mektup gönderir. Montesquieu’nun ünlü İran Mektupları’nı hatırlatan bu mektuplara göz attığımızda Topçu’nun kendi ülkesine bir yabancının gözünden bakmaya çalıştığını görürüz. Topçu sekizinci mektupta Batılılaşma sürecimizi ‘taklit’ kavramı üzerinden ele alır;

“...Evet var kuvvetleriyle Avrupa’yı taklit etmişler. Adeta Avrupa’da ne varsa buraya nakletmek istemiş, yanlış anlamışlar. Ne fena kopya etmişler!...Öyle ki kendi varlıklarına veda ettikten sonra Avrupa’nın gerçek bünyesiyle de araları dehşetle açılmış. Şimdi onlar ne kendileridir ne de Avrupalıdırlar.”⁵⁶³

Bu ifadeler V.S. Naipaul’un postkolonyal edebiyatın önemli ürünlerinden Mimic Men romanındaki; “Biz gerçekmişiz gibi, öğreniyormuş gibi, kendimizi hayata hazırlıyormuşuz gibi

⁵⁵⁹ Nurettin Topçu, “Avrupa”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1943), s. 257-261.

⁵⁶⁰ Nurettin Topçu, “Muhafazakarlık ve Inkılapçılık”, *Hareket Dergisi*, (Aralık 1970), s. 4.

⁵⁶¹ Nurettin Topçu, “Metafizik”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1968), s. 60.

⁵⁶² Nurettin Topçu, “Rönesans Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Mayıs 1939), s. 6.

⁵⁶³ Nurettin Topçu, “Amerikan Mektupları”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1948), s. 12-16.

yapıyoruz; biz Yeni Dünya'nın insanlarını, onun bilinmeyen bir zaviyesini...taklit ediyoruz.”⁵⁶⁴ cümlelerini hatırlatmaktadır.

Postkolonyal teoride önemli bir yere sahip olan taklit meselesine Sezai Karakoç da Topçu'ya benzer bir zaviyeden bakmaktadır. Karakoç, Topçu tarafından 1948'de yazılan 'Amerikan Mektupları'ndan' tam kırk yıl sonra 1988'de neredeyse aynı tespitleri yapmaktadır;

“Tanzimat'tan bu yana içine girdiğimiz tek taraflı Batılılaşma, ruhumuzun, medeniyetimizin, kültürümüzün en büyük yıkıma, adeta kırma uğradığı, manevi bir katliam olmuştur. Bir halk, ancak kendi kültür ve medeniyetinin atılımı sonucunda başka bir medeniyet çevresiyle ilişkiye girebilir. Yoksa kendi medeniyetini, kültürünü inkar ederek, yıkarak başka bir medeniyet veya kültür çevresine girmeye çalışmanın adı intihardır. Çünkü taklit bizzat taklit edileni anlama yolunu da kapar ve tıkar. Yine kendimiz kalarak başkasını anlayabiliriz. Kendi kendisinden uzaklaşan başkasını anlama şansını kendi eliyle yitirmiş olur.”⁵⁶⁵

Bu noktada Topçu'nun 'Mektupları'na' geri dönebiliriz. Topçu “sekizinci mektupta” kendisine Avrupalı olduğunu kanıtlayacağını iddia eden bir Türk arkadaşının verdiği randevuya geç kalması üzerine uzun yıllar Avrupa'da yaşadığını söyleyen “Amerikalı gazeteci olarak” iddianın çözümlendiğini söyleyerek ‘Avrupalı olmak üzerine’ şu tespitlerde bulunur;

“...Avrupalılık: Parasını israf etmeyip kendi kazancıyla yaşamak, hırsızlığa mecbur olmamaktır. Kimseye bol keseden ikramlar yapmamak ve kimseden kendinin olmayan bir hak iddiasında bulunmamaktır. Kimsenin emeğiyle yaşamaya tenezzül etmemektir. Avrupa'da kadın, erkek, çocuk çalışabilen herkesin kendi ekmeğini kazanması aç gözlülük değil namuskarlık eseridir. Başkasından her aldığını vaktinde mutlaka geri vermektir. Hiçbir şeyi çalmamaktır: Vakti, gücü, sıhhati, hissi, huzuru, vicdanı ve parayı, hatta mirası...Hulasa her şeyi sahibine bırakmaktır”...⁵⁶⁶

Topçu'nun Karakoç'tan ayrıldığı nokta olarak göze çarpan bu ifadeler bir taraftan Topçu'nun Avrupa'nın hayran olduğu veçhesini ortaya koyarken diğer taraftan daha önce işaret ettiğimiz “*self oryantalizm*”⁵⁶⁷ kavramıyla birlikte okunabilir. Topçu mektubun sonunda yine taklit meselesine dönüş yapmaktadır;

“...Avrupa'dan aldığınız insanlığa musibet getirici şeyler de az değildir. Avrupa'da fena, fakat alınması kolay ne varsa onları da almışsınız. Fabrika, otomobil, tırnak boyası, dans, Frenkçe kelimeler, piyango vesaire vesaire... Dostum emin ol ki kurtuluş yolu, Avrupa'nın iyi şeylerini kapıp kaçırma gibi şuursuz bir taklit ile bulunmaz. Evvela kendi benliğinizi bulacak,

⁵⁶⁴ V.S. Naipaul, Mimic Men, (Aktaran) Homi Bhabha

⁵⁶⁵ Sezai Karakoç, “Dört Yol Ağzında 1”, *Diriliş Dergisi*, (1 Ağustos 1988), s. 3.

⁵⁶⁶ Nurettin Topçu, “Amerikan Mektupları”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1948), s. 12-16.

⁵⁶⁷ Bezci ve Çiftçi s. 141.

benliğinize bürüneceksiniz. Sonra onun işleme safhasında Avrupa'dan bu işe elverişli olan ve insandan emek bekleyen iyi şeyleri alacak, benliğinizde eritecek kaynaştıracaksınız. Her şeyden evvel kendi benliğinizi bulmanız lazım."⁵⁶⁸

Topçu'nun kimi yazılarında Avrupa, yukarıdaki ifadelerle zıtlık oluşturacak bir biçimde Türklere saldıran, okulları ve ideolojileriyle istila etmek için 'acayip yaratıklarıyla' Anadolu'ya gelen bir kültür olarak tasvir edilmektedir.⁵⁶⁹

Kimi yazılarında tarihsel analogiler kurarak meseleleri ele alan yazar Batılılaşma eleştirisinin tonunu sertleştirmektedir.

Topçu'ya göre; *"Selçuklular'ı iki düşman tehdit ediyordu: Haçlılar ve Moğollar. Bugün Batılılaşma maskesinin altında da Haçlılaşma barınmaktadır. Topluma yerleşen bu zihniyet son nesillerde bir aşağılık duygusu yaratmış böylece Anadolu çocuğu kendisinin olan her şeyden kaçmaya ve benliğinden uzaklaşmaya başlamıştır.*"⁵⁷⁰

Bu tasavvur, Wael Hallaq'ın; *"Avrupa kolonyalizminin İslam topraklarında 19. yüzyıl öncesine ait yapıları sökmeden egemenlik kuramadığı"*⁵⁷¹ tespitiyle birlikte okunduğunda daha net bir resim ortaya çıkmaktadır.

Topçu'nun Batılılaşmaya ilişkin görüşlerine benzer görüşlerin bir sonraki neslin temsilcilerinden Sezai Karakoç tarafından da sürdürüldüğü söylenebilir. Cemil Aydın ve Burhanettin Duran'a göre;

*"Karakoç'un İslâmcı medeniyetçiliği, dekolonizasyon ve Soğuk Savaş dönemlerinde hâkim olan İslâm-Batı karşıtlığı özcülüğünün gündemde kalma ve kendini yeniden üretmesine Müslüman entelektüellerin sunduğu destek bağlamında anlaşılabilir."*⁵⁷²

Aydın ve Duran, *"Karakoç'un söyleminin, Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde Kemalizm'in tek kültürlü milliyetçiliğine ve Avrupamerkezci modernleşmeye bir alternatif arayışını"*⁵⁷³ temsil ettiğini belirtmektedirler. Gerçekten de yazılarının bütününe bakıldığında Sezai Karakoç'un tıpkı Nurettin Topçu gibi, Batıcı aydınları birer müstağrip ya da garpzede⁵⁷⁴ olarak gördüğü ve bütün çabasını bir alternatif oluşturmaya hasrettiği söylenebilir. Ancak bu kolay ulaşılabilecek bir hedef değildir.

⁵⁶⁸ Nurettin Topçu, "Amerikan Mektupları", *Hareket Dergisi*, (Kasım 1948), s. 12-16.

⁵⁶⁹ Duran, Aydın, a.g.m., s. 328.

⁵⁷⁰ Nurettin Topçu, "Milliyetçiliğimiz", *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

⁵⁷¹ Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 244-245.

⁵⁷² Aydın ve Duran, s. 291.

⁵⁷³ Aydın ve Duran, s. 291.

⁵⁷⁴ Müstğrip kavramı için Cemil Meriç'in Bu Ülke ve garpzede kavramı için Salman Sayyid'in Fundamentalizm Korkusu isimli eserlerine bakılabilir.

Bu aşamada Robert Young'un postkolonyal teorisinin önemli isimlerinden Gayatri Spivak hakkında söylediklerini hatırlayalım;

“Spivak Batı tarihi ve Batı tarihselciliğine karşı çıkmanın yolunun sadece basitçe alternatif veya karşıt tarihler üretmek olmadığını lakin onların bir parçasını oluşturdıkları sistemin daha kapsamlı içerimlerini sorgulayıp saptırmak olduğunu gösterir.”⁵⁷⁵

Sezai Karakoç'a göre Batılılaşma meselesi “*temelde hayat tarzı, dünya görüşü ve kültür seçme problemidir.*”⁵⁷⁶ Duran ve Aydın'ın isabetli tespitlerine atıf yapacak olursak, Karakoç, “*Batılılaşmadan geri dönüşün*” ve “*İslam medeniyetinin dirilişinin dekolonizasyon sürecini tamamlamasıyla*”⁵⁷⁷ gerçekleşeceğini düşünmektedir. Oryantalizmin Doğu ve Batı arasında ontolojik bir ayrım yapan söylemine ve Avrupa merkezli üstünlük söylemlerine benzer şekilde, Karakoç'un İslâmcı söyleminin de İslâm medeniyetinin ontolojik ve epistemolojik açıdan Batı'dan farklı olduğu kanaatine dayandığı söylenebilir. Duran ve Aydın bu yönüyle Karakoç gibi İslâmcı aydınların açık bir biçimde oryantalist mantığa yakalandıkları iddia etmektedirler.⁵⁷⁸ Karakoç 1966 yılında düzenli olarak çıkarmaya başladığı *Diriliş Dergisi*'nin daha ilk sayılarından birinde Batılılaşmaya ilişkin şu tespitleri yapmaktadır;

“...Osmanlı Devleti zayıfladıkça Batılılar içimize girmiş, İslam'a olan inanç ve güvenimizi yıkmışlardır. Bu inanç ve güven çözüldükçe biz de bütün kurtuluşu Batılılaşmakta görmeye başlamışız. Böylece artan ve kökleşen bir kültür emperyalizminin ve otokolonizasyonun kurbanı olmuşuz. Yeni yetişen kadro tam anlamıyla Batıya adapte olmuş bir kadrodur. İslam dünyasının her tarafında böyle adaptasyon nesli köşe başlarını tutmuştur... (Ancak) Batılılaşma denilen otokolonizasyon ve adaptasyon iflas etmiştir. İslam kültürünü kımlıdatmayan...bu Batı romantizmi bu ülkelerde...gerçek bir varlık gösterememiş bir eser ve şahsiyet getirememiştir...”⁵⁷⁹

Bu tespitler Türkiye'de İslamcılık akımının farklı dönemlerdeki temsilcilerinin Batılılaşma meselesine yaklaşımını birkaç cümleyle özetlemesi bakımından önemlidir. Bu ifadeler yansıyan yerlici söylemden, biz-onlar ayrımına, kültür emperyalizminden, ‘otokolonizasyon’ vurgusuna kadar bütün göndermeler postkolonyal teori çerçevesinde okunmaya müsaittir. Sezai Karakoç'un fikri çabası bu yönüyle bir tür “dekolonizasyon” arayışı olarak tezahür etmektedir.

⁵⁷⁵ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 267.

⁵⁷⁶ Sezai Karakoç, “İslam'ın Dirilişi”, *Diriliş Dergisi*, (1966)

⁵⁷⁷ Aydın ve Duran, s. 291.

⁵⁷⁸ A.g.m, s. 291.

⁵⁷⁹ Sezai Karakoç, “İslam'ın Dirilişi”, *Diriliş Dergisi*, (1966)

İki başyazarın Batılılaşmaya ilişkin fikirlerini karşılaştırmalı olarak ele aldıktan sonra millet kavramına ve milliyetçiliğe bakışlarını ele almaya çalışacağız.

5.3. Topçu ve Karakoç'un Düşünce Dünyalarında Millet ve Milliyetçilik

Nurettin Topçu ile Sezai Karakoç'un siyasal düşüncelerinin farklılaştığı noktalardan biri de millet mefhumuna ve milliyetçiliğe yaklaşımlarıdır. Bilindiği gibi Topçu kendisini milliyetçi olarak tanımlamakta ve düşünceleri birçok akademik çalışmada milliyetçilik başlığı altında ele alınmaktadır. Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Topçu bir yönüyle postkolonyal ülkelerde görülen milliyetçilik ile sosyalizmi bir arada savunan aydın tipinin örneği sayılabilir. Sezai Karakoç ise Nurettin Topçu'nun aksine yazılarında millet mefhumunu kullandığı yerlerde Türk milletini değil "İslam milletini" kast etmektedir.

Nurettin Topçu'nun milliyetçilik anlayışı, Türkçü-Turancı, Kemalist-ulusalcı milliyetçilikten ayrıştığı gibi ülkücü hareketten de ayrı bir çizgide yer almakta ve saydığımız ekollere karşı bir söylem olarak kendisini ortaya koymaktadır.⁵⁸⁰ Bölümün başında Ziya Gökalp'ten söz ederken vurguladığımız gibi Topçu, Turancıları hayalperest olarak görmekteydi ve onun Anadolucu milliyetçiliği I.Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı şartlarının getirdiği sert gerçekçilikle şekillenmişti. Yazara göre; Turancılığın hareket noktası çürüktü ve Turancılar soy ile milleti birbirine karıştırıyorlardı.⁵⁸¹ Ona göre millet; *"bir coğrafya üstünde aynı medeniyet seviyesindeki insanların, aynı tarihi devirlerde kaynaşmalarından...toprağın mukadderatı ile kaynaşarak iktisat hayatı içinde birleşmelerinden doğmaktaydı."*⁵⁸² Sezai Karakoç'un bu konudaki görüşleri Topçu'nunkiler gibi Gökalp'in milliyetçilik anlayışından da kültür-medeniyet ayrımından ayrışmakla birlikte Topçu'dan da ayrı bir yerde konumlanmaktadır.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Topçu'nun ülkücü hareket ile fikri ayrılıkların temelinde ise sosyalizme bakışın farklılaşmasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Topçu reaksiyoner hareketlere ilkesel olarak mesafeli olduğunu belirtmeliyiz.

⁵⁸¹ Nurettin Topçu, "Bizde Milliyet Hareketleri", Hareket Dergisi, (Nisan 1939), s. 74-79.

⁵⁸² Topçu, a.g.m., s. 74-79.

⁵⁸³ Sezai Karakoç, "Medeniyet Kavramı 2", *Diriliş Dergisi*, (1983)

5.3.1. Topçu Milliyetçiliğinin Esasları

Topçu bir yazısında millet anlayışını şu cümlelerle ortaya koymaktadır;

“...Bizim milletimiz, Orta Asya’da kaynayan Türk ırkından çıkmış ve dokuz yüzyıl önce Anadolu’da kurulmuştur. İlmi adı Anadolu Türkleri Tarihi olan bu tarih ve bu millet, Türk ırkından ayrılan Oğuz boylarının Müslüman olarak Anadolu’ya yerleşmeleriyle başlamış oldu. Göçebe olan Türkmen Anadolu’da toprağa yerleşti, cenkçi iken çiftçi oldu. Şamanlıktan kurtulup İslam’a sığındı. Eski geri ve iptidai inançlarını bırakarak sonsuzluğun iradesini kazandı. Dokuz yüzyıldan beri Anadolu’da yaşayan bu millet İslam’ın sinesinde yaşayan bu çiftçi millettir. Milli tarihimizin ortaya koyduğu en büyük ve evrensel inkılap, İslam dininin Türk’ün ruh ve ahlakında yaptığı inkılaptır...”⁵⁸⁴

Bu cümlelerden hareketle Nurettin Topçu’nun kendine özgü bir Türk-İslam milliyetçiliğini benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak bu yorum ana akım milliyetçi söylemlerden uzaktır. Ayrıca Topçu, milliyetçilik anlayışındaki tarım ve çiftçilik vurgusuyla da sair milliyetçilerden farklı bir tutum sergilemektedir. Eski Çin ile Anadolu Türk tarihi arasında bir benzerlik kuran bu milletlerin büyük bir hikmet ve ahlak geleneğine sahip olmalarını toprağa bağlılık üzerinden açıklayan Topçu, ticarete ve ticareti yatkın olduğunu düşündüğü milletlere karşı ise hayli olumsuz bir tavır takınmaktadır. Topçu tarımı yüksek manevi değerlerle, ticareti ise maddeye düşkünlük, kazanma hırsı ve insanları aldatma gibi menfi davranışlarla özdeşleştirir. Bu tavrın arka planında yazarın gençlik yıllarından itibaren tabiata olan düşkünlüğü, kalabalık şehirlerden uzaklaşmak isteyen Rousseauvari coşkunun karakterinin etkisi olduğu söylenebilir. Nurettin Topçu milliyetçi fikriyatını toplumsal alana taşımak için yazarlığın yanı sıra dernek faaliyetlerinde de bulunmuştur. Bir yazısında milliyetçilik anlayışının dayandığı esasları altı madde altında şu şekilde toplamaktadır:

- 1- “Millet dini, onu ahlakını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslam medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslam dinidir.
- 2- Büyük vatan Anadolu toprağıdır.
- 3- Soyumuz Oğuz çocuklarının, Anadolu’nun dokuz yüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarıyla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.
- 4-Dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihi olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdi isteklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, milli dil olamaz.
- 5-Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir.
- 6-İktisadi sistemimiz, halkın içtimai ihtiyacını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden asrın geçer deyiimiyle ruhçu sosyalist sistemdir.”⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Nurettin Topçu, “Milliyetçiliğimiz”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

⁵⁸⁵ Nurettin Topçu, “Milliyetçiliğimiz”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

Bu ifadeler Topçu'nun siyasal ütopyasının bir özeti olarak okunabilir. Burada İslam'ın millet dini olarak zikredilmesi dönemin ruhu ve Topçu'nun fikir yapısıyla ilişkilidir. Vatan olarak Anadolu coğrafyasının vurgulanması Turancı milliyetçiliğe bir cevap niteliği taşımaktadır. Anadoluculuk akımının doğal bir yansıması olarak Oğuzların Anadolu'ya gelerek Müslüman olmasıyla millet niteliğini kazandığı tezi göze çarpmaktadır. Türk diline yapılan vurgu alfabe ve dil devrimlerinin ortaya çıkardığı sonuçlara yönelik bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Devletin merkezîyetçi, otoriter, ruhçu ve sosyalist nitelikler taşıması (ilerleyen bölümlerde bölümde açıklayacağımız) Topçu'nun devlet tasavvurunun bir yansıması olarak okunabilir. Topçu'nun milliyetçilik anlayışını analiz etmeye çalıştığımız bu bölümde yazarın nasyonal sosyalist eğilimlere sahip olduğu yönündeki iddialar üzerinde durmamız gerekmektedir.⁵⁸⁶

Nurettin Topçu'nun evinde portresi bulunan üç isimden biri Hitler'dir. Ancak Topçu hem Gandhi'ye hem Pascal'a hayran olan, şiddetin her biçimine hayatı boyunca mesafeli olmuş bir isimdir. Kanaatimize göre nasıl ki yazılarında sıklıkla Hz. İsa'ya ya da Hristiyan mistiklerine gönderme yapması kimi aşırı yorumlarda olduğu gibi Hristiyanlığa meylettği anlamına gelmezse, bazı yazılarındaki ifadeleri üzerinden nasyonal sosyalizme teveccüh ettiği de söylenemez.

Topçu bir yazısında milliyetçiliğin 19. yüzyıl sonunda yaşanan aydın ve yazarların kafasında doğduğunu söyleyenlerin millettten ve tarihten habersiz olduğunu söyleyerek milletin tarihini diğer Anadolucular gibi Malazgirt Zaferi'yle başlatmakta ve milletin tarihi ile milliyetçiliğin tarihini özdeşleştirmektedir.⁵⁸⁷ Ögün'ün işaret ettiği gibi bu tavır, postkolonyal dünyada halk-millet özdeşleştirilmesiyle birlikte popülist milliyetçiliğin ayırt edici özelliklerinden birisidir.⁵⁸⁸ Ayrıca Topçu'nun milliyetçilik teorileri içerisinde önemli bir yere sahip olan Benedict Anderson'un milletler “*hayal edilmiş cemaatler'dir.*”⁵⁸⁹(imagined communities) teziyle zıtlık oluşturmaktadır. Bu zıtlık millet mi milliyetçiliği, milliyetçilik mi milleti ortaya çıkardı? sorusuna

⁵⁸⁶ Laurent Mignon, “Nurettin Topçu Özel Sayısının Ardından Birkaç Düşünce”, *Hece Dergisi* S. 112, (Nisan 2006)

⁵⁸⁷ Nurettin Topçu, “Bizde Milliyet Hareketleri”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1939), s. 74-79.

⁵⁸⁸ Ögün, Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergah Yayınları, s. 98.

⁵⁸⁹ Anderson

Topçu'nun yanıtının birinci şık, Anderson'un ise ikinci şık cevabını vermesiyle ilişkilidir. Milliyetçilik alanındaki bir başka önemli teorisyen Ernest Gellner ise; “*milliyetçiler tarafından kullanılan kültürel dilimler ve yamaların genelde keyfi tarihsel icatlar olduğunu*”⁵⁹⁰ iddia etmektedir. Bu tezin, özelde Topçu'nun genelde Anadolucuların tarih tasavvurundaki seçmeci anlayışlara yönelik önemli bir eleştiri olarak değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Ayrıca Gellner *Uluslar ve Ulusçuluk* isimli kitabında milliyetçiliğin doğuşu ile sanayi toplumları ve kapitalist üretim biçimi arasında ilişki kurarak sadece milliyetçilik çağında milletlerden söz edilebileceğini iddia eder.⁵⁹¹ Buna karşın Topçu ise milliyetçilik anlayışı ile kapitalizm arasında bir karşılıklı ilişkisi kurmaktadır.

Topçu bu yönüyle postkolonyal dünyada sosyalizm ile işbirliği içerisine giren milliyetçi duyarlılıklara yakınlaşır. Postkolonyal teorinin önemli isimlerinden Partha Chatterjee'ye göre Gellner ve Anderson'un milliyetçilik teorileri arasında önemli bir farktan söz edilemez. Gellner'in milliyetçiliğe ilişkin vurguları sanayi toplumunun oluşturduğu yeni şartlara odaklanırken, Anderson basılı kapitalizmin dinamiklerine dikkat çeker.⁵⁹² Bu isimlerin milliyetçilik tasavvurlarına yönelik bir başka eleştiri olarak, Derrida'ya ve onun kavramsal olarak yeniden yorumlayan Bhabha'ya referans verilebilir. Derrida'nın yapısöküme (deconstruction) ilişkin kullandığı kavramlardan biri olan dissemination kavramı “yayılm” anlamına gelmektedir.⁵⁹³ Kavramın tarihi ve anlamı sabitleyen yaklaşımlara karşıt olarak anlam ve bilgidaki dağılma ve saçılmayı vurguladığı söylenebilir.⁵⁹⁴ Postkolonyal teorinin önemli teorisyenlerinden Homi Bhabha, dissemination'u, dissemi-nation (yayılm-ulus) şeklinde yazarak/kullanarak, kavrama milletin ve milliyetçiliğin yayılımı yönünde yeni bir anlam kazandırmaktadır.⁵⁹⁵ İşaret ettiğimiz üzere Topçu'nun milliyetçilik anlayışı

⁵⁹⁰ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (İstanbul: Hil Yayınları, 2018) (aktaran Bhabha, s. 268.)

⁵⁹¹ Gellner, s. 175.

⁵⁹² Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 54.

⁵⁹³ Kasım Küçükalp, *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020)

⁵⁹³ Bhabha, s.50.

⁵⁹⁴ Küçükalp, s. 154.

⁵⁹⁵ Bhabha, s. 50.

postkolonyal ülkelerde yaşanan süreçlerde görüldüğü gibi anti-sömürgeci bir karaktere sahiptir.

I. Dünya Savaşı sonrası dönemde belirginleşmesi sebebiyle öncü bir nitelik taşımakta, II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan anlayışların reaksiyoner ve şiddete meyyal tavrını paylaşmadığı söylenebilir. Bu noktada Robert Young'un (Topçu'nun milliyetçilik anlayışını da kapsayacak şekilde) postkolonyal dünyada milliyetçi hareketlerin argümanlarını direndikleri Batı kültüründen aldıklarını işaret etmesini hatırlayabiliriz.⁵⁹⁶ Young'a göre postkolonyal milliyetçilik sömürgeciliğin bir ürünü iken Gayatri Spivak "*milliyetçiliğin jeopolitik konjonktürü emperyalizmden yeni sömürgeciliğe dönüştürmekle sonuçlandığını*"⁵⁹⁷ savunmaktadır. Benzer bir görüşe sahip olan Chatterjee'ye göre postkolonyal dünyada "*milliyetçilik, sömürgeci egemenliğin dayandığı modernitenin varsayımlarının kabul edildiği bir söylem üretmiştir.*"⁵⁹⁸

Bu noktada Tanıl Bora'nın Türk milliyetçiliğini, Nurettin Topçu'nun dahil olduğu Anadoluculuk akımını da kapsayacak şekilde, Batı Avrupa'daki birinci dalga, Doğu Avrupa'daki ikinci dalga ve postkolonyal dünyadaki üçüncü dalga milliyetçiliklerinden ayrı bir yerde konumlandığını Türk, Rus ve İran modernleşmelerinin mukayese imkanına benzer biçimde milliyetçiliklerinin de karşılaştırılabileceğini söylediğini hatırlayabiliriz. Her halükarda Topçu'nun düşünce hayatının tamamı boyunca kendisini milliyetçilik içerisinde konumlandığını belirtmeliyiz.⁵⁹⁹

Sonuç olarak Topçu'nun millet ve milliyetçilik anlayışının kendi zamanının özelliklerini gösteren bir nitelik taşıdığını ve millet olgusunu tarihsel bir veri olarak kabul etmek suretiyle Türkiye ile Avrupa arasında yakınlık kurmaya çalışan bir söyleme sahip olduğunu ifade edebiliriz. Türkiye'de 1980 sonrası dönemde, Topçu'nun düşünsel etkisinin sınırlı kalmasına karşılık, "Türk-İslam sentezinin" bir çeşidi olarak tavsif edilebilecek milliyetçilik anlayışının yazarın ismi ve entelektüel seviyesinden uzakta ve popülist söylemlerle bezeli bir şekilde karşılık bulduğunu

⁵⁹⁶ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 261.

⁵⁹⁷ (Aktaran), Young, s. 261.

⁵⁹⁸ Chatterjee, s. 71.

⁵⁹⁹ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 17-18.

söyleyebiliriz. Topçu'nun milliyetçiliğinde madde ve mekan olarak Anadolu, ruh olarak ise İslam merkezi bir rol oynamaktadır.⁶⁰⁰

Benzer bir tavrı Topçu'yla aralarındaki fikri çatışmalara rağmen aynı dönemde yetişen Necip Fazıl'da da görebiliriz. Necip Fazıl'ın ayrıca 'Büyük Doğu' kavramlaştırması ile 'Batı' karşısında 'Doğu'yu yeniden inşa etmeye çalışan bir tavır takındığına işaret edilebilir;

"Büyük Doğu ? Bildiğimiz doğuş hadisesine bağlı bir dalalet mi? Yoksa malum Şark dünyasına mı işaret ? Birincisiyle beraber, yahut birincisinin içinde ikincisi... Doğuş olmaya doğuş. Doğu olmaya Doğu. En doğrusu Doğu'nun doğuşu..."⁶⁰¹

5.3.2. Karakoç'un Milliyetçilik Eleştirisi

Sonraki neslin temsilcisi olan Sezai Karakoç ise düşünsel manada bu Necip Fazıl ve Nurettin Topçu'dan ayrılmaktadır.⁶⁰² Karakoç, söz konusu isimler gibi zaman zaman Anadolu'yu vurgulamakla birlikte 'ulus devlete ve milliyetçiliğe yaslanan' bir bakış açısına sahip değildir. Sezai Karakoç milliyetçilik bahsinde Topçu'yla farklı hatta karşıt bir görüş ve duruşa sahiptir. Karakoç bütün düşünce hayatı boyunca milliyetçiliği Batıdan ithal edilen bir ideoloji olarak görmüş ve özellikle ırkçılığa yaklaşan tonlarını eleştirmiş, "*Müslümanlar, ırkçılığa ya da çağın Batı'dan gelme ideolojilerinden birine saplanırlarsa, bölünüp parçalanırlar.*"⁶⁰³ şeklinde özetlenebilecek bir fikri çerçeveyi hayatı boyunca savunmuştur. Yazarın bu fikirleri Wael Hallaq'ın; İslam dünyasında postkolonyal dönemde ortaya çık(ı)la(n) "*ulusal özne, Şeriat'ın isteklerinden yalnızca uzak değildir aynı zamanda bu sistemin raison d'etresiyile (varlık sebebiyle) tamamıyla çelişki içindedir.*"⁶⁰⁴ şeklindeki görüşleriyle paralellik göstermektedir. Sezai Karakoç'a göre;

"...Ortadoğu denilen İslam'ın merkez bölgesi için en büyük felaket, 19-20. yüzyılda Avrupa'dan ithal edilen milliyetçilik anlayışı oldu. Avrupalılara mahsus, tek ırk, tek dil anlayışına dayanan millet (nation) kavramı, bölge aydınları tarafından aktüel problemlere bir çare, bir çözüm gibi ithal edildi. Avrupa için uygun olan bu çözüm İslam dünyası için uygun değildi."⁶⁰⁵

⁶⁰⁰ Duran ve Aydın, *Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı*, s. 323.

⁶⁰¹ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları), s. 9.

⁶⁰² Duran ve Aydın, s. 290.

⁶⁰³ Sezai Karakoç, "Yeni Sayfa", *Diriliş Dergisi*, (Nisan 1991), s. 1.

⁶⁰⁴ Hallaq, "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", s. 230.

⁶⁰⁵ Sezai Karakoç, "Büyük Millet", *Diriliş Dergisi*, Ocak 1990, sayfa 1.

Karakoç'a göre aradaki fark Hristiyanlığın cemaat, İslam'ın millet fikrine dayanmasıdır. Yazara göre sorun millet ve ümmet kavramlarının karıştırılması sonucunda doğmuştur. Bugün Ortadoğu'daki sınırların hepsi uydurma, suni ve Avrupalılar tarafından icat edilmiştir. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Karakoç millet kavramı ile ümmet kavramının karıştırılmasının ve/veya yanlış yorumlanmasının İslam dünyasında ciddi problemlere yol açtığı kanaatindedir.

Karakoç millet ifadesinden “İslam milletini” dolayısıyla bütün Müslümanları kast etmekte ve Müslümanların birliğini (İttihad-ı İslam) bir ideal olarak savunmaktadır.

Sezai Karakoç'un kimi yazılarında kurulmasını teklif ettiği İslam devletleri federasyonunun⁶⁰⁶ dönemin siyasal şartları hesaba katıldığında “ifade edilmesi bile oldukça zor” bir teklif olduğu söylenebilir. İslamcılık akımı içerisinde Nurettin Topçu'yu İslamcılar arasında zikretmeyen isimler olduğu gibi karşıt bir pozisyonda konumlandıran isimler de bulunmaktadır. Örneğin Hamza Türkmen; Topçu'nun Türk milliyetçiliğini İslami akımlardan üstün gördüğünü, hatta ümmetçiliği milli hedefler için zararlı bir cereyan olarak telakki ettiğini savunmaktadır.⁶⁰⁷

Nurettin Topçu, gerek Türkiye'de resmi ideolojinin ortaya koyduğu ulusal özne tasavvuruna karşı çıkışı ve gerekse de “*modern olmayan bir İslamcılık*”⁶⁰⁸ tahayyül edebilmesiyle düşünce hayatımızda özgün bir yere sahiptir. Sezai Karakoç ise II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda olgunlaşan ve ulus fikri yerine İslam milletine işaret eden vurgularıyla o dönem için oldukça cesur olduğu söylenebilecek fikir ve görüşler ortaya koymuş bu sebeple sonraki İslamcı nesiller üzerinde önemli bir düşünsel/duygusal etkiye sahip olmuştur. Son tahlilde Topçu ve Karakoç'un farklılaşan yorumları Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin milliyetçilikle ilişkisinin on yıllar içerisinde değişen mahiyetinin izlenebilmesi açısından dikkate değerdir.

5.4. Topçu ve Karakoç'un Farklılaşan Devlet Anlayışları

Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un dergi yazılarını postkolonyal teori çerçevesinde karşılaştırmalı olarak okumaya çalıştığımız bu bölümde son olarak devlet teması altında yazdıklarını yorumlamak ve devlet tasavvurlarını açıklamaya çalışmak

⁶⁰⁶ Sezai Karakoç, “Yeni Truva”, *Diriliş Dergisi*, (Ağustos 1990), s. 1.

⁶⁰⁷ Türkmen, s. 715-720.

⁶⁰⁸ Birgül, *Modern Olmayan Bir İslâmcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü*, s. 264.

suretiyle yazılarına hakim olan söylemi çözümlemeyi deneyeceğiz. İlgili literatürde yapılan devlet tanımları içerisinde en çok benimsenenlerden biri Georg Jellinek'in 1900 yılında üç unsur teorisi (Dreielementenlehre/ three elements theory) başlığı altında yapmış olduğu tanımdır. Bu teoriye göre devlet, insan, toprak ve egemenlik unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşur.⁶⁰⁹

Bu teoriden hareketle devlet; *“belirli bir toprak parçası üzerinde egemen olan belirli bir insan topluluğunun oluşturduğu varlık”*⁶¹⁰ olarak tanımlanabilir.

Çalışmamızda Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un devlet tasavvurlarını farklı yönleriyle ele alabilmek için öncelikle bu isimlerin devletin üç unsuruna yani toprak parçası (ülke), egemenlik ve insan topluluğuna (millet) ilişkin yorumlarına göz atmamız gerekmektedir. Önceki bölümlerde Topçu ve Karakoç'un 'millet' tasavvurlarını incelemiştik. Nurettin Topçu'nun devletin diğer unsurlarına ilişkin görüşleri millet tasavvurlarıyla paralellik arz etmektedir. Topçu için; *“Büyük vatan Anadolu toprağıdır.”*⁶¹¹O'nun 'davası'; *“Anadolu'da büyük millet yapmak, bu ülkede dokuz asırdan beri yaşayan milleti korumak ve yaşatmak davası”*dır.⁶¹²

5.4.1. Topçu'nun Devlet Tasavvurunda Hegel Etkisi

Topçu yazılarında “ferdin mesuliyet iradesi” ile “devletin hakimiyeti” kavramlarını birlikte kullanmıştır.⁶¹³ Hegel felsefesi devlete ilişkin fikirlerine yön vermiştir diyebiliriz.

“Tanrı'nın devlet olarak Prusya'da tecessüm ettiğini düşünen Hegel... Prusya devletini modern akıl devletinin prototipi olarak göstererek tarih ve toplum felsefesini Alman milliyetçiliğinin hizmetine sunmuş olur.”⁶¹⁴

Benzer bir tavra idealindeki devlet ile Türk milliyetçiliği arasındaki kurmaya çalıştığı ilişkiyle Nurettin Topçu'nun sahip olduğu söylenebilir.

⁶⁰⁹ Kemal Gözler, *Devletin Genel Teorisi*, (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2007), s. 4.

⁶¹⁰ Gözler, s. 4.

⁶¹¹ Nurettin Topçu, “Milliyetçiliğimiz”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

⁶¹² Nurettin Topçu, “İradenin Davası”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1947), s. 3,5.

⁶¹³ Nurettin Topçu, *Devlet ve Şahsiyet, Ahlak Nizamı*, (İstanbul:Dergah Yayınları), s. 22-26.

⁶¹⁴ Cevat Özyurt, “Hegel'in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi, Dinin Tin ile İmtihani”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2014), s.157,167.

Topçu'nun gençlik yıllarında yazdığı doktora tezinden son dönemlerine kadar sıklıkla vurguladığı; “*insanın aile, millet, devlet basamaklarından geçerek Allah'a ulaşma*” yolculuğunda Hegel'in teleolojik felsefesinin etkisi açıktır.⁶¹⁵

Hegel'e göre; “*Devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. Devletin temeli kendisini irade olarak gerçekleştiren aklın gücüdür.*”⁶¹⁶ Nurettin Topçu'nun “Devlette İrade” başlıklı yazısından yapacağımız aşağıdaki alıntı yazarın devletin unsurlarına ve Hegel'in ortaya koyduğu şekliyle devlete bakışını özetlemesi yönüyle dikkat çekicidir;

“Devlet, muayyen topraklar üzerinde hakimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevi birliktir. Millet varlığının ruhu demektir. Millet iradesinin gözüktüğü yerdir. Bu tarifteki muayyen toprak kavramı, bir vatanın orada yaşayan insanlar tabiri de bir milletin varlığını ifade etmektedir. Üçüncüsü olan hakimiyet ise devlet varlığının esaslı unsurudur. Kendi başına yalnız vatan bir ceset, cansız bir vücut sayılırsa millet onun hayatı, devlet ise ruhu sayılmalıdır. Devlet, milletin şuurudur...Hegel, ‘Devlet ilahi iradenin yeryüzünde gözükmesidir.’ demişti. Bir millet kütlesi meydana gelince ondaki hakimiyetin mutlaka belirdiği bir hakikattir... Devlet kurmayan veya devletinden vazgeçen millet uzun yaşayamaz. Onda millet varlığını ve milli birliği kuran maddi ve ruhi unsurlar erir, ortadan kalkarak sahipsiz fertler kalır, onlar da başka devletlerin iradelerine bağlanırlar...”⁶¹⁷

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Nurettin Topçu devleti Jellinek'in üç unsur teorisini takip ederek tanımlamakta ve Hegel'in devlet tasavvuruna oldukça yakın bir noktada durmaktadır.

Sezai Karakoç'un anlayışı devlet Topçu'dan farklı bir yerde konumlanmakla birlikte Topçu'ya benzer biçimde devlete bir varoluş amacı atfetmektedir. Karakoç'a göre; “Devlet sosyo-biyolojik ya da sosyo-ekonomik bir vaka olmadan önce sosyo-kültürel bir vakadır. Devlet ideali ise kökünü fizikötesi (metafizik) düşüncede bulacaktır...İdeal manada devleti ancak kendisini insanlık ve hakikatler için adanmış bir topluluk kurar, geliştirir ve yaşatır. Eski teorideki ‘devlet-i ebed müddet’ leitmotifi de bu görüşten kaynaklanır.”⁶¹⁸

Topçu'nun devlete ilgili görüşlerine yön veren ve kendine özgü anlamlar yüklediği üç kavrama işaret edilebilir. Bunlar; irade, nizam ve otorite kavramlarıdır.

Bilindiği gibi otorite; “*Başkalarını belirli bir yönde zorlama kapasitesi*”⁶¹⁹ anlamına gelmektedir. Topçu devletlerin farklı özelliklerine tasnif edilebileceklerini ancak bunların yapay ayrımlar olduğunu söyleyerek devletleri, otoriteli devlet-otoritesiz

⁶¹⁵ Öğün, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 83.

⁶¹⁶ George W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi 1*, (İstanbul:2016,Külliyat Yayınları), s. 204.

⁶¹⁷ Nurettin Topçu, “İradenin Davası”, *Hareket Dergisi*, (Kasım 1948), s. 2.

⁶¹⁸ Sezai Karakoç, “İdeal Devlet Devlet İdeali”, *Diriliş Dergisi*, (Nisan 1980), s. 13.

⁶¹⁹ Oktay Uygun, *Devlet Teorisi*, (On İki Levha Yayıncılık), s. 2.

devlet ya da iradeli devlet-iradesiz devlet şeklinde ikiye ayırmanın en doğru yol olduğunu savunmaktadır.⁶²⁰

Hegel'e göre; "Devlet, ahlaki fikrin hayata geçirilmesidir...Devlet düşünen ve kendini bilen...bir iradedir."⁶²¹ Nurettin Topçu da, mehfum-u muhalifinden hareketle 'iradesizliği' hayatın her alanını kaplayan büyük bir problem olarak görmektedir. Yazara göre, millet bir asırdan fazla zamandır "kör taklitçiliğin esiridir". Dilde ve dini hayat içinde iradesizlik bir 'kabus' halini almıştır.⁶²² Bireysel irade, toplumsal düzen ve devlet otoritesi arasında ilişki kuran Topçu aralarındaki bağlantıların gevşemesi ya da kopması halinde bir kriz olarak 'güvensizliğin' ortaya çıkacağını savunmaktadır.⁶²³ Topçu yazılarında devletin meşruiyetini meselesini tartışmamakta ve hatta kimi yazılarında 'tartışılmaz' olarak görmektedir.⁶²⁴ Bu noktada; "Türkiye'de devletin meşruiyetinin tartışılmazlığı onun düzenleyici iktidarının yetersizliğinin veya otorite eksikliğinin adeta ters bir imgesi gibidir."⁶²⁵ diyen Murat Önderman'ın yorumunun oldukça isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yoruma ek olarak Sezai Karakoç'tan yapacağımız aşağıdaki alıntı onun otoriteye bakışının bir yönüyle Topçu ile paralellik arz ettiğini ancak Karakoç'un düşüncelerinin genel seyrine uygun bir şekilde ifrat ve tefritten kaçınarak, vasatı⁶²⁶ ve dengeyi vurguladığını söyleyebiliriz:

"...Devlet adamının asla vazgeçmeyeceği ve kurulması birinci derecede görevi olan disiplin ve otorite, millet ruhundan, kültüründen, ahlak ve şuurundan doğan, samimi kritiğe açık, bozgunculuk ve yıkıcılığı önleyen bir otorite ve disiplindir yani mekanik değil organiktir... Otorite toplumun tuba ağacıdır. Otorite ve disiplin yozlaşırsa, tuba zakkuma dönüşür..."⁶²⁷

Topçu ve Karakoç'un otorite yorumları devlet tasavvurlarının bir vechesi olduğu gibi tarihsel olarak Soğuk Savaş dönemine rastlayan bir zaman aralığında ortaya koydukları dünya görüşlerinin de bir yönünü oluşturmaktadır diyebiliriz.

⁶²⁰ Nurettin Topçu, *Devlette İrade*, "Hareket Dergisi", (Nisan 1947), s. 3,5.

⁶²¹ George W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi 1*, (Külliyat Yayınları), s. 203.

⁶²² Nurettin Topçu, "Devlet İradesi", *Hareket Dergisi*, (Şubat 1967), s. 16,17.

⁶²³ Topçu,a.g.m. s. 16,17.

⁶²⁴ Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 169.

⁶²⁵ Murat Önderman, *Türkiye'de Devlet, Sosyal Kontrol ve Öznellik*, (İstanbul: Filiz Kitabevi 2007), s. 11.

⁶²⁶ Burada vasat kelimesi ile kastedilen Bakara Suresi 143. Ayette geçen ve İslam düşüncesinde önemli bir yer sahip olan ümmeten vasata (orta ümmet) kavramıdır.

⁶²⁷ Sezai Karakoç, "Millet Devlet ve Yöneticiler", *Diriliş Dergisi*, (Haziran 1980), s. 11.

5.4.2. Topçu'nun Devlet Tasavvurunun Beş Niteliği

Bu noktada Nurettin Topçu'nun devlet tasavvurunun özelliklerini tespit etmeye çalışacağız. Kanaatimize göre; Topçu'nun yazılarından hareketle devlet tasavvurunun birbirleriyle ilişkili beş temel vasfı bulunduğunu iddia edebiliriz. Bu vasıflar; Milli, otoriter, merkezîyetçi, ruhçu sosyalizme dayanan ve İslamcı devlettir. Bu yönüyle Topçu'nun devlet tasavvurunun Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü* isimli eseri içerisinde saydığı temel prensipler olan; ruhçuluk, ahlakçılık, milliyetçilik, cemiyetçilik, sermaye ve mülkiyette tedbircilikle büyük oranda benzerlik gösterdiği söylenebilir.⁶²⁸

Topçu'nun devlet idealindeki ilk vurgu olarak milli devlet anlayışına değinebiliriz. Topçu, millet mefhumunu “*modern toplumun yüzyıllar içinde yoğrulan şahsiyeti*”⁶²⁹ olarak değerlendirmekte ve bugünkü devletin milli niteliğe sahip olmasının tabii bir hal olduğunu savunmaktadır.⁶³⁰ Topçu'nun “milli devlet tasavvurunda”, yabancı okula ve ortak pazara yer yoktur. Milli devletin milletin tabanından değil beyninden hayat aldığını savunarak elitist bir tavır ortaya koyan Topçu, Soğuk Savaş şartlarının da etkisiyle Amerika ve Sovyetler Birliği'ni milli devletin düşmanları olmakla itham etmekte, idealindeki devlet düzeninde teknikten önce insan yetiştirmeye önem verileceğini, milli devletin iktisadi değil ahlaki bir zemine sahip olması gerektiğini belirtmektedir.⁶³¹ Topçu ayrıca tarih tasavvurunu seferber ederek Hz. Ömer, Osman Bey, Fatih Sultan Mehmet ve Yavuz Sultan Selim isimlerini milli devlette örnek alınacak şahsiyetler olarak zikretmektedir.⁶³²

Yazarın devlet tasavvurunun ikinci niteliği olarak otoriter devlete işaret edebiliriz. Devletin otoritesinin bulunmadığı durumu bir anarşi hali olarak tasvir eden Topçu yazılarında devlet otoritesini mesuliyetle birlikte vurgulayarak Hegel'in devlet

⁶²⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları), s. 393-411.

⁶²⁹ Nurettin Topçu, “Milli Devlet”, *Hareket Dergisi*, (Aralık 1970), s. 7.

⁶³⁰ Nurettin Topçu, “Milli Devlet”, *Hareket Dergisi*, (Aralık 1970), s. 7.

⁶³¹ a.g.m. , s. 7.

⁶³² Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, (Ağustos 1968), s. 4-7.

tasavvurundan etkilenen görüşlerini yineler. Karakoç'a benzer biçimde sorumluluğa dayanmayan otoritenin istibdat ve zulme yol açacağını savunur.⁶³³

Ona göre, her devirde en iyi devlet en yüksek otoriteye sahip devlettir.⁶³⁴ Devletin müdahalesine ihtiyaç duyulmayan tek bir alan bile yoktur ve otoriter devlet yapısı Türk milliyetçiliğinin temeli olmalıdır.⁶³⁵

Topçu yüksek otoriteye sahip bir devletin her devirde en iyi devlet olduğunu iddia etmekte ve “*otorite zulüm olunca Neron’da, ilahi iktidar olunca Yavuz Selim’de gözükmüştür.*”⁶³⁶ demektedir.

Süleyman Seyfi Ögün’de Topçu’nun toplumsal düzen tahayyülünde otoriteryanizm ve devletçiliğin merkezi bir konumda yer aldığını belirtmektedir.⁶³⁷ Ögün’e göre; “Nurettin Topçu, devletçi-otoriteryan bir düzen anlayışını açıklarken, Hegel başta olmak üzere, T.H.Green, F.H. Bradley, J.Royce gibi Yeni İdealistlerin B. Croce ve G. Santayana gibi Yeni Romantiklerin düşüncelerine yakın değerlendirmeler yapmaktadır.”⁶³⁸

Nurettin Topçu’nun otoriter devlet anlayışı demokrasi yorumunu da etkilemiştir. Topçu’ya göre demokrasi; “*bir başlangıç aşaması değil ulaşılmak istenen bir gaye olmalı, milletvekilleri ve bakanlar az maaşlı, mütevazı ve çok mesuliyetli şahıslar olmalıdır.*”⁶³⁹ Ancak Topçu’ya göre; bu şekilde uygulanabilen bir demokrasi bile örnek ve ebedi bir idare şekli değil; bir geçiş rejimidir. Topçu demokrasinin geçmiş yüzyıllarda ortaya çıkan zorbalıklara karşı bir itiraz ortaya çıktığını söyleyerek değişen dünyanın yapısına kendisinden daha uygun bir sistem bulunması durumunda terk edilebileceğini savunmaktadır.⁶⁴⁰ Topçu bu noktada mütemadiyen demokrasi vurgusu yapan postkolonyal teorisyenlerden ayırır.

Yazara göre; “demokrasi gerçek milliyetçiliğin idare sistemi olamaz. Çünkü monarşi gibi demokrasi de hak değil kuvvet rejimidir. Ancak tek kuvvet yerine çoğalan ve dağılan kuvvetlerin rejimidir.”⁶⁴¹

⁶³³ Ahmet Tabakoğlu, *Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışı, Nurettin Topçu’ya Armağan*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), s. 72.

⁶³⁴ Nurettin Topçu, “Devlet İradesi”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1967), s. 16,17.

⁶³⁵ A.g.m. , s. 7.

⁶³⁶ Nurettin Topçu, “Devlet İradesi”, *Hareket Dergisi*, (Şubat 1967), s. 16,17

⁶³⁷ Ögün, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 165-166

⁶³⁸ Ögün, s. 167.

⁶³⁹ Nurettin Topçu, “Hakimiyet ve Demokrasi”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1949), s. 2.

⁶⁴⁰ Nurettin Topçu, “Demokrasi ve İnsan”, *Hareket Dergisi*, (Nisan 1969), s. 4.

⁶⁴¹ a.g.m. s. 4.

Topçu'nun yazılarının bütününe bakıldığında demokrasilerde bireylerin keyfi taleplerinin ya da grupların çıkarlarının yozlaşmaya yol açacağı şeklinde bir iddianın sürekli yinelendiği görülecektir. Yazar bu tür bir yozlaşmaya engel olmak için sorumluluk duygusu gelişmiş bireylerin etkin olduğu denetim mekanizmalarına ve otoriteye ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Topçu'ya göre; “Peygamberimizin “iştişare rejimi” (de) halkın oyuna başvuran bir demokrasiden çok uzaktır. İslam'ın idare tarzının demokrasi olduğunu söylemek gerçeklere göz yummadır.”⁶⁴² Topçu bu ifadeleriyle İslamcılık düşüncesi içerisinde başlangıcından itibaren tartışılan meşveret, şura, istişare gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılan İslam'da demokrasinin yer aldığı/benimsendiği şeklindeki yorumlara karşı çıkmaktadır.

Topçu'nun ideal devlet tasavvurunun üçüncü niteliği merkeziyetçilik vurgusudur. Bu vurgu yazarın otoriter devlet anlayışının ve demokrasiye ilişkin eleştirel görüşlerinin bir uzantısı olarak okunabilir. Topçu devlet tahayyülünü tablolastırdığı bir yazısında merkeziyetçiliği devletin önemli bir vasfı olarak nitelemektedir.⁶⁴³ Merkeziyetçilik anlayışı felsefesinin bütünüyle uyumluluk içerisinde Postkolonyal teorisinin ise felsefi manada bir adem-i merkezileşme (desantralizasyon) hareketi olduğu söylenebilir. Çalışmamızın önceki kısımlarında vurguladığımız gibi “Avrupa'nın taşralaştırılması”⁶⁴⁴ ve “Avrupamerkezciliğin yerinden edilmesini” amaçlayan postkolonyal teoride sadece düşüncelerin değil devletlerin ve kurumların da adem-i merkezileştirilmesi esastır. Topçu'nun bu yöndeki görüşleri postkolonyal teorik bir zeminde eleştiriye açıktır.

Yazarın devlet tasavvurunun dördüncü niteliği yazarın kendine özgü ruhçu sosyalizme dayanan devlet anlayışıdır. Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Nurettin Topçu 1960'lı yıllardan itibaren Anadolu sosyalizmi olarak ifade ettiği bir formülasyon çerçevesinde fikri üretimde bulunmuş, Hareket Dergisi de bu yönde bir yayıncılık faaliyeti yürütmüştür. Bilindiği gibi sosyalistlerin dine bakışları genellikle materyalizm temeline dayanmaktadır ve bu bakış Karl Marx'ın; ‘Din halkın afyonudur.’⁶⁴⁵ ya da Antonio Gramsci'nin; “Sosyalizm Hristiyanlığın canına okumak için ihtiyaç duyulan

⁶⁴² a.g.m. s. 4.

⁶⁴³ Nurettin Topçu, “Milliyetçiliğimiz”, *Hareket Dergisi*, (Ocak 1972), s. 3.

⁶⁴⁴ Chakrabarty, s. 88-91.

⁶⁴⁵ Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, (Ankara: Sol Yayınları, 1997), s. 191.

dindir.”⁶⁴⁶ gibi sözleri çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak Topçu ruhçu sosyalizmin materyalizm temelli sosyalizmden ayrı bir yerde konumlandığını ve ana ilkelerini İslam’dan aldığını savunmaktadır.⁶⁴⁷

Söz gelimi komünizme şiddetle karşı çıkan Topçu bir yazısında; “*Müslüman Türk’ün devlet telakkisi, Müslüman Anadolu’nun sosyalizmidir. Bu kelimedden gocunan Türk çocuklarının bu hali, saflıkla bilgisizlikten başka bir şey değildir.*”⁶⁴⁸ demektedir. Bu noktada Topçu’nun Anadolu sosyalizmi kavramlaştırmasının bir tür ‘kurtuluş teolojisi’⁶⁴⁹ oluşturup oluşturmadığı tartışılabilir.⁶⁵⁰

Nurettin Topçu, Mart 1966’da yayın hayatına dönüş yapan Hareket Dergisi’nde’ İş Ahlakı başlıklı yazısında şu ifadelerle yer vermektedir;

“...Hareket ahlakının nesillere aşılması ve hayat kervanını kendi istikametinde sürükleyebilmesi için yapılacak çalışma, hem ruhlarda aşı yapma, hem de yeni hayat nizamını kurmak üzere iki başlı olacaktır. Birincisini hareket felsefesi temin ediyor, ikincisini ruhçu bir sosyalizmin çalışma planında bulabileceğiz...”⁶⁵¹

Platon felsefesinin Topçu üzerindeki etkisi, yazarın devlete ilişkin görüşlerinde de kendisini göstermektedir. Öğün’e göre; Topçu’nun devlet ütopyasının

“organizasyon şemasına bakıldığında Platon’un devletini çağrıştıracak pek çok şey görülebilir. Platon’un filozof yönetici sınıfı Topçu’da mistik bilginler, Platon’un koruyucu sınıfının karşılığı ise Topçu’da idealist zabıta kuvvetleri ile adalet sınıfının izdüşümüdürler.”⁶⁵²

Nurettin Topçu’nun düşüncelerinin postkolonyal teori çerçevesinde son tahlilde özcü, monist, otoriter ve elitist olarak nitelendirilebilecek bir siyaset ve devlet anlayışını yansıttığı söylenebilir.⁶⁵³Topçu düşüncesine yansıyan modernite-özcü yerlilik geriliminin bir tür bağdaştırma denemesiyle aşılamayacağını ve toplumları siyasal bir

⁶⁴⁶ Aktaran; Simon Critchley, İmansızların İmanı, Metis Kitap, İstanbul, 2013, s. 34.

⁶⁴⁷ Öğün, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, s. 174.

⁶⁴⁸ Nurettin Topçu, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, S(Ağustos 1968), s. 4-7.

⁶⁴⁹ Kurtuluş Teolojisi’ kavramı, ilk defa 1971’de kullanılmıştı. Perulu bir Katolik Cizvit papazı olan Gustavo Gutiérrez, Latin Amerika’da Katolik Kilisesi mensuplarının sosyalizmden etkilenmesiyle ortaya çıkmıştır.

⁶⁵⁰ Konuyla ilgili olarak ilgili olarak Süleyman Güder’in ‘Hristiyan ve İslami Kurtuluş Teologlarının Öze Dönüş Mücadelesi: Karşılaştırılmalı Bir Analiz’ (Yıldız Teknik Üniversitesi, SBE, 2016,İstanbul) başlıklı doktora tezine bakılabilir.

⁶⁵¹ Nurettin Topçu, “İş Ahlakı”, *Hareket Dergisi*, (Mart 1966), s. 10-11.

⁶⁵² Öğün, s. 175-176.

⁶⁵³ İsmail Kara,” Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu’da Siyaset ve Devlet Telakkisi”, *Hece Dergisi*, Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, s. 250.

tercihe mecbur ettiğini iddia eden yorumlar isabetlidir.⁶⁵⁴Bu yorumlar Topçu'nun devlet tasavvurunu derinden etkileyen Platon ve Hegel'in siyaset felsefelerine, çoğulcu ve relativist bir kavrayışa sahip olan postkolonyal teorisyenler ile onları etkileyen postyapısalcı felsefecilerin getirdiği ciddi eleştirilerle birlikte okunmalıdır. Çünkü Foucault ve Derrida gibi gibi düşünürler bu türden temelci yorumları yadsımakta, hem Topçu ile Karakoç'un siyasal düşüncelerinin hem de İslamcı düşüncenin genel karakterinin aksine hakikatin keşfedilmekten ziyade, bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde inşa edildiğini savunmaktadırlar. Bu noktada Topçu düşüncesinin başka çalışmalarda özellikle Foucault'un bilgi-iktidar ilişkisi, disiplin ve denetim kavramları üzerine geliştirdiği metodoloji çerçevesinde yorumlanmaya müsait olduğunu belirtebiliriz.

Topçu'nun devlet tasavvurunun beşinci ve son özelliği olarak İslamcı devlet anlayışına vurgu yapılabilir. Kanaatimize göre; Topçu'nun İslam'ın temel ilkelerinden ve ahlakından beslenen devlet anlayışı teokratik bir yapı özelliği göstermez. İlginç bir şekilde o yıllarda yoğunlaşan tercümelerden beslenen İslam devleti ve İslam nizamı⁶⁵⁵ kavramlaştırmalarının da dışında kalarak soyut bir düzlemde gelişir. Hatta Topçu'nun fikirlerinin İslam'ı "*laik ve eşitlikçi bir teoloji*" olarak tanımlayan Louis Massignon'un fikirlerinden etkilendiği söylenebilir. Bu noktada Topçu'nun devlet tasavvurunun İslam düşüncesinden ziyade Avrupa düşüncesinin tesirinde geliştiğine ayrıca işaret etmeliyiz.

Wael Hallaq'ın; "modern devlet coğrafi, sistematik ve epistemik soy kütüğü nedeniyle İslami olamaz.'...ulus devlet yapıları İslam ülkelerinin hiçbirinin üzerine oturmamış kolonyal ve postkolonyal süreçte benimsenen politik örgütlenme otoriter ve baskıcı özelliğini sürdürmüştür"⁶⁵⁶

şeklindeki ifadelerini Topçu'nun devlet düşüncesinin "açıklarına" işaret etmesi sebebiyle isabetli bulduğumuzu söyleyebiliriz.

⁶⁵⁴ Erbaş, s. 202.

⁶⁵⁵ Söz konusu tartışmalar için özellikle Mevdudi, Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî'nin eserlerine göz atılabilir.

⁶⁵⁶ Wael Hallaq, *İmkansız Devlet*, (İstanbul: Babil Kitap, 2019), s. 24-26.

Söz konusu “açıklar” ”Nurettin Topçu’nun düşüncelerinin ferdiyetten çıkıp toplumsallaşmaya ve devlete yönelince felsefi derinlikten uzaklaştığını, zorlama terkiplerle girişmek suretiyle irtifa kaybettiği’nden”⁶⁵⁷ söz eden Mustafa Şahin’in tespitlerini haklı çıkaracak seviyededir.

5.4.3. Sezai Karakoç’un Devlet Anlayışı

Sezai Karakoç’un devlet anlayışının ana hatlarıyla Topçu’dan ayrıştığını söyleyebiliriz. Önceki bölümlerde vurguladığımız gibi Karakoç, millet kavramını “İslam milleti” anlamında kullanmaktadır. Ayrıca Karakoç, Topçu gibi Anadolu topraklarında kurulmuş bir devleti değil bir çeşit İslam birliği ya da İslam Konfederasyonu’nun kurulmasını tahayyül etmektedir.

Söz gelimi Karakoç; Yeni Truva başlıklı yazısında ilk dönem ürünlerinden itibaren İslam Birliği’nin kurulmasının gereğini vurguladığından söz etmekte, farklı dönemlerde Malezya-Endonezya-Bangladeş Müslümanları tarafından Doğu İslam Devletleri Federasyonu’nun, Türkiye, Pakistan, İran, Irak, Suriye, Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri tarafından Merkez İslam Devletleri Federasyonu’nun, Mısır ve Kuzey Afrika ülkeleri tarafından ise Akdeniz İslam Devletleri Federasyonu’nun kurulmasını teklif ettiğini ancak sesini duyuramadığını belirtmektedir.⁶⁵⁸ Yazar uluslararası dengeleri ve teknolojik gelişmeleri göz önünde bulundurarak İslam dünyasının yakın geleceğinde büyük bir nüfus gücüne, nükleer güç de dahil olmak üzere ileri teknolojiye, güçlü bir kültür hayatına sahip ve geniş bir coğrafyaya hakim olan bir İslam devletinin inşasına ihtiyacı olduğunu savunmaktadır.⁶⁵⁹

Bu noktada Karakoç’un ideal devlet tasavvurunun Topçu’dan sadece devletin insan unsuru olarak “millet” ve/veya toprak unsuru olarak “vatan” tanımında değil aynı zamanda teknolojiye ve kalkınmacılığa yaklaşım olarak da farklılaştığını söyleyebiliriz.

⁶⁵⁷ Mustafa Şahin, “Evet İsyân Ahlakı ya da Merd-i Müminin İsyânı”, *Hece Dergisi*, Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, s. 69.

⁶⁵⁸ Sezai Karakoç, “Yeni Truva”, *Diriliş Dergisi*, (Ağustos 1990), s. 1.

⁶⁵⁹ Sezai Karakoç, “Kurtuluş Yolu”, *Diriliş Dergisi*, (Mart 1991), s. 1.

Bu aşamada Nurettin Topçu'nun devlet tasavvurunun beş temel niteliğini Sezai Karakoç'un nasıl değerlendirdiğinden söz edebiliriz.

İki yazarın İslamcılık anlayışları arasındaki farkları önceki bölümde ele almıştık. Bu farklılıklar iki yazarın 'İslami devlet'e bakışlarındaki farklılığa da işaret etmektedir. Ayrıca Nurettin Topçu'nun milli devlet anlayışına karşın Sezai Karakoç'un ümmetin birliğine vurgu yapan, merkeziyetçi devlet tasavvuruna karşın federatif bir devlet düzeni teklif eden, sosyalist bir sistem talebine karşın sosyalizme eleştirel yaklaşan bir tutuma sahip olduğunu, otoriterliğin menfi taraflarını dengelemek isteyen bir devlet idealini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Nurettin Topçu'nun devlet tasavvurunun ele aldığımız beş niteliği postkolonyal dönemde İslam dünyasının farklı köşelerindeki aydınların savundukları devlet anlayışlarını da yansıtmaları bakımından önemlidir. Sezai Karakoç'un devlet anlayışı ise postkolonyal kavramının birinci bölümde bahsettiğimiz gibi kolonyalizme -post olmaması (kolonyalizme dahil olması) yönündeki itirazdan hareket ederek kolonyalizmin epistemik boyutu da dahil olmak üzere çok boyutlu olarak aşıldığı ve bağımsızlığın kazanıldığı bir dünyayı tahayyül etmektedir. (Dekolonizasyon)

Sezai Karakoç demokrasiye oldukça eleştirel yaklaşan Topçu'nun aksine reel durumu kabul etmenin gereğini savunmaktadır. Karakoç'un; *"İslam kültür ve medeniyetinin mirasçıları eleştirelliklerini muhafaza etmek şartıyla bugünkü siyasal ortamda demokrasiyi bir veri olarak görmek zorundadırlar. Bu tavır bir ödünden ziyade bir yöntem zaruretidir."*⁶⁶⁰ şeklindeki cümleleri tespitimizi desteklemektedir. Bu noktada iki yazarın belirgin bir devlet sistemi sunmadıkları daha ziyade zamanın ruhuna uygun yönetim biçimlerinin benimsenebileceğini savundukları söylenebilir.⁶⁶¹

Sezai Karakoç 1980'lerin sonunda yazdığı yazılarda Cumhurbaşkanı'nı halkın seçmesi gerektiğini ısrarla ifade etmiştir. Karakoç devlet başkanının halk tarafından seçilmesinin her Cumhurbaşkanlığı seçiminde bir krizle yüzleşmek durumunda kalan Türkiye'de tartışmaların sona ermesi için zorunlu olduğuna işaret etmektedir.⁶⁶² Nurettin Topçu ise yazılarında bu tür tartışmalara değinmemektedir.

⁶⁶⁰ Sezai Karakoç, "Kadrolar ve Liderler", *Diriliş Dergisi*

⁶⁶¹ Bu yöndeki fikirleri için Nurettin Topçu'nun 'Devlet ve Şahsiyet', Sezai Karakoç'un ise 'Devlet Başkanlığı' başlıklı yazılarına bakılabilir.

⁶⁶² Sezai Karakoç, "Devlet Başkanlığı 1-2", *Diriliş Dergisi*, (Mart 1989), s. 1.

Sezai Karakoç İslam siyaset düşüncesinde erdem ve doğruluğun önemine dikkat çekerek İslam medeniyetinin yalnızca bir devlet düşüncesi değil aynı zaman bir devlet teorisi eleştirisi de getirdiğini savunmaktadır. Yazara göre Rönesans sonrası Batı’da ‘gökyüzüyle’ ilişkisi kesilen devlet düşüncesi zamanımızda büyük bir krizle karşı karşıyadır.⁶⁶³ Söz konusu krizi geniş anlamda bir medeniyet kriziyle ilişkilendiren Karakoç, sair dinler ve ideolojilerin aksine İslam dünyasının 21. yüzyılda devlet sorununu yeniden ele alabileceğine, yeni yorumlar ve çözüm önerileri sunabileceğine inanmaktadır.⁶⁶⁴ Bununla birlikte Sezai Karakoç’un sürdürdüğü İslamcıların; siyasetin bireysel erdem temelinde yükselebileceği şeklindeki iddiasını Olivier Roy siyasal İslam’ın temel açmazlarından biri olarak nitelemektedir.⁶⁶⁵ Karakoç’un ve sair İslamcıların aksine Roy ayrıca çalışmamızın ilgili yerlerinde değindiğimiz gibi Wael Hallaq’ın “İslami devletin imkansızlığını”⁶⁶⁶ vurgulamasına benzer şekilde yaşanan tecrübelerin “İslami devlet hayalinin boşunalığını somutlaştırdığını”⁶⁶⁷ savunur.

Çalışmamızın bu bölümünde Hareket ve Diriliş Dergisi başyazarlarının siyasal düşüncelerinin farklı boyutlarını ve son olarak devlet tasavvurlarını karşılaştırmaya çalıştık. Bu bölümde son söz olarak iki yazar için şu tespitlerde bulunabiliriz: Nurettin Topçu hayatının son döneminde hem siyasal düşüncesinin genel yapısıyla hem de devlet tasavvuruyla bambaşka bir yönde gelişen Türkiye ve dünyanın farkında olması sebebiyle büyük bir hayal kırıklığı yaşamış ve son yıllarındaki yazılarında olumlu sonuçlar doğuracağına inandığı bir Üçüncü Dünya Savaşı beklentisi içerisine girmiştir.⁶⁶⁸ Sezai Karakoç ise 1992 Diriliş Dergisi’nin kapanmasından sonra Diriliş Partisi’nin faaliyetleriyle ilgilenmiş partisinin bir etki uyandıramamasının ardından uzunca bir süredir inziva hayatı yaşamaktadır.

5.5. Topçu ve Karakoç’un Düşünsel Pozisyonlarının Karşılaştırılması

Çalışmamızın bu bölümünde Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un düşünsel pozisyonlarını Hareket Dergisi ve Diriliş Dergisi’ndeki yazıları üzerinden incelemeye

⁶⁶³ Karakoç, a.g.m. ,s. 13.

⁶⁶⁴ Sezai Karakoç, “Medeniyetimizin Büyük Krizi 6”, Diriliş Dergisi,1988)

⁶⁶⁵ Olivier Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, (İstanbul: Metis Kitap, 2020), s. 38.

⁶⁶⁶ Hallaq, *İmkansız Devlet*

⁶⁶⁷ Roy, s. 45.

⁶⁶⁸ Bu görüş Hegel’in; “Savaş kendisi aracılığıyla, milletlerin ahlaki sıhhatlerini korudukları ve gelip geçici hedeflerinden kurtuldukları derin bir anlama sahiptir.” Şeklindeki fikirlerini hatırlatmaktadır.(George W.F. Hegel, Tarih Felsefesi 1, Külliyat Yayınları, s. 229)

çalıştık. Çalışmamız karşılaştırmalı arkeolojik bir inceleme olarak nitelendirilebilir. Türkiye’de İslamcılık düşüncesi üzerine oluşmuş geniş bir akademik literatür olmasına rağmen bu düşüncenin ana mecraları olarak nitelenebilecek İslamcı dergiler üzerine yeterli sayı ve yetkinlikte çalışma bulunmadığını söyleyebiliriz.

Bu anlamda çalışmamız İslamcı dergiler içerisinde özel ve önemli yere sahip olan iki dergiyi ele alması yönüyle bir boşluğu doldurmak iddiasındadır. Türkiye’de birbirinden farklı tasavvurlar içerisinde yerlici İslamcılık olarak nitelendirilebilecek bir yönelimden söz edilebilir. Çalışmamızda dergi yazılarını merkeze aldığımız Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un ortaya koydukları fikirler “yerlici İslamcılık” anlayışının farklı versiyonları olarak değerlendirilebilir. 1970’lerden itibaren İslamcılık düşüncesinin yeniden ve farklı bir biçimde görünürlük kazanmasıyla gündeme gelen tercüme hareketiyse çoğunlukla kendisinden daha önce gelişen “yerlici İslamcılık” söylemine bir tepki olarak tezahür etmiş ve İslam dünyasının farklı coğrafyalarından alim ve aydınların fikirlerinden etkilenmek suretiyle yoluna devamı etmeyi tercih etmiştir.

Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un düşüncelerine mecra olan Hareket ve Diriliş dergilerinin yayımlandığı yıllar Soğuk Savaş dönemine denk düşen ve İslam dünyasını da büyük oranda kapsayan postkolonyal dünyada siyasal bağımsızlık hareketlerinin yaşandığı yıllardır. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında dünyaya gelen Nurettin Topçu yetiştiği dönemin şartları ve Fransa’daki yükseköğreniminin etkisiyle Anadoluçuluk akımını ve Hareket felsefesini benimsemiş, dünya görüşü bu çerçevede şekillenmiştir. Topçu’nun İslam ve İslamcılık anlayışını ise söz konusu düşüncelerle beraber İslam mistisizmi olarak ele aldığı tasavvuf yorumuyla 1960’lı yıllardan itibaren söylemine hakim olan Anadolu sosyalizmi kavramlaştırması belirlemiştir.

Sezai Karakoç ise Nurettin Topçu’dan bir nesil sonra, Cumhuriyetin onuncu yılında Tek Parti iktidarının yerleştiği bir dönemde dünyaya gelmiş ve dünya görüşü Türkiye’de Tek Parti iktidarının son yıllarıyla Demokrat Parti’nin iktidar olduğu 1950-1960 döneminde şekillenmiştir. 1950’li yıllar aynı zamanda Cezayir Bağımsızlık Savaşı’nın devam ettiği ve postkolonyal teoriye temel teşkil eden anti kolonyalizmin bir söylem olarak güçlü şekilde ifade edildiği yıllardır. Bu manada İkinci Yeni şairi olarak Sezai Karakoç’un şiiri ve düşüncelerinin doğuşuyla postkolonyal teorinin

doğuğu arasında dikkat çekici bir paralellik/eş zamanlılık ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda şairin ilk dönem ürünlerinden itibaren güçlü bir anti-kolonyalist vurgu göze çarpmaktadır. Sezai Karakoç Diriliş Dergisi'ndeki yazılarında, medeniyet fikrini olumlayan ve düşüncesinin merkezine alan, "İslam milletine", İslam birliğine vurgu yaparak, milliyetçiliğe ve sosyalizme karşı çıkan demokrasiyi ve serbest piyasayı ise veri olarak kabul eden bir isimdir. Nurettin Topçu ise Hareket Dergisi'ndeki yazıları örneğinde, milliyetçi bir söyleme sahip, medeniyet kavramına, modernite ve teknolojiye eleştirel yaklaşan, Anadolu sosyalizmini savunan, devletçilik vurgusu güçlü bir fikir adamıdır. İslâm medeniyeti, Karakoç'un söyleminde geleneği içeren, aynı zamanda yayınlandığı Soğuk Savaş döneminde güçlü olan ideolojik çatışma ortamında özgün bir alternatifte işaret eden bir kavramlaştırmadır.⁶⁶⁹ Topçu ise dergi yazılarında kapitalizme, Marksizme, materyalist karaktere sahip yansımalarıyla sosyalizme ve komünizme karşı ruhçu ve korporatist tarafları güçlü bir Anadolu sosyalizmini savunmaktadır. İki yazarın da İslamcılık düşüncesinin temel bir özelliği olarak anti-kolonyalist tutuma sahip oldukları söylenebilir. Ancak Topçu'nun fikirlerini, Maurice Blondel'in Hareket Felsefesi ile ünlü oryantalist Louis Massignon'un Hallac-ı Mansur üzerine yazdıkları çerçevesinde şekillendirdiği, Remzi Oğuz Arık'ın Anadolucu görüşlerini benimsediği söylenebilir. Karakoç herhangi bir filozof ya da felsefî akımdan Topçu seviyesinde etkilenmiş değildir. Karakoç felsefeye ilgi duymakla birlikte; "Filozofları okumalı ancak peygamberleri örnek almalıyız." şeklinde bir anlayış yazarın düşüncelerine hakimdir.⁶⁷⁰ Kısaca Sezai Karakoç için İslam'ın "göstereni" peygamberlerdir.

Bu noktada Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin ana temalarından biri olarak ele aldığımız savunmacı karakterin Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un dergi yazılarında Batı medeniyetinin ve Türkiye'de Batılılaşma taraftarlarının etkisi karşısında yerlici reaksiyoner bir tavır olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Topçu ve Karakoç söz konusu etkiyi (bir başka ana temada ele aldığımız) birbirinden farklı öze dönüş tasavvurlarıyla aşmaya çalışmışlardır.

⁶⁶⁹ Gencer, s. 90.

⁶⁷⁰ Konuya ilişkin Karakoç'un fikirleri için Diriliş Dergisi'ndeki Yitik Cennet başlıklı peygamberler hakkındaki yazılarına bakılabilir.

Nurettin Topçu farklı medeniyetlerin “rönesans hareketlerinden” faydalanarak kendi rönesansımızı yapmamızı, Sezai Karakoç ise İslam medeniyetinin yeni bir yorumla ihya edilmesini (dirilişini) çözüm önerisi olarak sunmaktadır. Nurettin Topçu millet olgusunu ve ulus devleti bir veri olarak kabul ederken, Sezai Karakoç İslam birliği (İttihad-ı İslam) idealini, ulus paradigmasını ve ulus devleti aşan bir çerçeve içerisinde savunmakta, Müslümanların sadece ekonomik ya da kültürel değil siyasal anlamda da birlik olması ve farklı yönetim biçimleri altında birleşmesi için çaba gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İki yazarın yazılarında zaman zaman ortaya çıkan modernite ve modernleşmeye karşı eleştirel bir yaklaşım olarak beliren ifadeler yer yer oksidentalit bir söyleme varma eğilimi göstermektedir. Bu eğilimi Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin ana temalarından biri olarak niteledik. İslamcılık düşüncesinin bir başka karakteristik özelliği olarak kalkınmacılık Sezai Karakoç tarafından belli bir çerçevede savunulurken, Topçu’nun kalkınmacılığa karşı eleştirel yaklaşımı dikkat çekmektedir. Nurettin Topçu kimi yazılarında self oryantalizme yaklaşan fikirleri ve Hegel’den esinlenen devlet anlayışı sebebiyle postyapısalcı felsefeden etkilenen postkolonyal teori bağlamında eleştiriye açıktır. Topçu monist, özcü ve elitist özellikler taşıyan devlet tasavvuru, otoriter ve merkezîyetçi devleti savunan ve demokrasiye karşı oldukça eleştirel bir tavır takınan görüşleri sebebiyle de postkolonyal teorik zeminde eleştiri konusu yapılabilir. Sezai Karakoç ise Batı’nın özcü bir imajı üzerine kurulu kimi fikirleri sebebiyle eleştirilebilir.⁶⁷¹

Nurettin Topçu’nun kendine özgü dil ve kavram örgüsüyle savunduğu, modern Türk düşüncesi içerisinde ayrıksı bir yerde duran milliyetçilik ve sosyalizm anlayışları aslında postkolonyal dünya aydınlarında sıklıkla rastlanan bir düşünsel konumlanıştır. Nurettin Topçu yazılarında İslam düşüncesine hakim olduğunu belirttiği Aristoteles mantığı ve felsefesine olan bağımlılığı eleştirmekte ve İslam düşüncesinin içinde bulunduğu krizi aşmanın imkanlarını aramaktadır. Bu noktada İslami uyanışın yüzyıllara dayanan düşünsel “boşluğu” telafi edebilecek bir rönesansla mümkün olduğunu savunmaktadır.

Avrupa düşüncesinden ciddi biçimde etkilenen Topçu bununla birlikte Batı taklitçiliğini eleştirmekte, yazılarında yalnızca siyasal ya da ekonomik anlamda değil

⁶⁷¹ Aydın ve Duran s. 291.

epistemik anlamda da bir özgürleşme ve özneleşme arayışını dile getirmektedir. Sezai Karakoç ise İslam düşüncesinin uzun süredir içerisinde olduğunu söylediği krizin aşılması noktasında çözüm önerisi olarak İslam dünyasının kendi medeniyet değerlerine dönüşünü ve bu değerlerin yeniden yorumlanmasını sunmaktadır. Karakoç Batılılaşmayı bir tür “otokolonizasyon” süreci olarak değerlendirmekte ve Kemalist modernleşmeyle birlikte Batıcılığın farklı versiyonlarına da karşı çıkmaktadır.

İki yazarın resmi ideolojinin tarih anlayışına karşı çıktıkları, aynı zamanda kendi kendini oryantalize etme ve kendi tarihine yabancılaşma olarak algıladıkları Avrupamerkezli tarih yazımına itiraz ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte Topçu ve Karakoç’un zaman zaman oksidentalizme yaklaştıkları belirtilmelidir. Türkiye’de 1970’li yıllardan itibaren kitleselleşen ve ifade imkanları genişleyen İslamcılık düşüncesi içerisinde kimi isimlerin Osmanlı Devleti eleştirisi öne çıkmaktadır. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un tarih tasavvurlarında ise Asr-ı Saadet dönemi ile birlikte Osmanlı Devleti’nin özellikle yükseliş dönemleri örnek alınacak bir devir/model olarak sunulmaktadır. Kısacası yerlici söylem iki yazarın tarih tasavvurlarında da belirgin olarak yansımaktadır. Bu tasavvurun arka planında bir tür yabancılaşma olarak yorumlanan Tanzimat sonrası ve özellikle de Cumhuriyet dönemi Batıcı politikalarına karşı tavrın etkili olduğu da söylenebilir. Çalışmamızın beşinci bölümünde Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un siyasal ve sosyal boyutları ile nasıl bir ülke/toplum tasavvur ettiklerini açıklamaya çalıştık. Yukarıda özetini yaptığımız bu karşılaştırmayı şu şekilde tablolatabiliriz:

Tablo 7: Topçu ve Karakoç’un Düşünsel Pozisyonları Karşılaştırma Tablosu

FİKİR AKIMLARI VE İDEOLOJİLER	NURETTİN TOPÇU	SEZAİ KARAKOÇ
Batılılaşma	Karşıt eleştirel	Karşıt eleştirel
Medeniyet Kavramı	Olumsuz/ Eleştirel	Olumlu
İslamcılık	Eleştirel	Olumlu
Milliyetçilik	Olumlu	Karşıt eleştirel
Sosyalizm	Olumlu (Anadolu Sosyalizmi)	Karşıt eleştirel
Komünizm	Karşıt eleştirel	Karşıt eleştirel
Merkeziyetçi Devlet	Olumlu	Karşıt eleştirel
Otoriter Devlet	Olumlu	Karşıt eleştirel
Ulus Devlet	Olumlu	Eleştirel
Federasyon	Karşıt	Olumlu
Demokrasi	Karşıt eleştirel	Olumlu eleştirel
Serbest Piyasa ekonomisi	Karşıt eleştirel	Olumlu eleştirel
Kapitalizm	Karşıt eleştirel	Karşıt eleştirel
Pozitivizm	Karşıt eleştirel	Karşıt eleştirel

Nurettin Topçu’nun vefatından sadece bir kaç yıl sonra 1980’de Türkiye serbest piyasa ekonomisine geçiş yapmıştır. 1950’lerden bugüne kadar Türkiye’de tarım ve toprağa dayalı yaşam biçimi büyük oranda terk edilmiş ve hızlı bir kentleşme süreci gerçekleşmiştir.

Göç hareketleriyle başta İstanbul olmak bütün şehirlerin yapısı değişmiştir. İslamcı siyaset bu süreç içerisinde önce muhalefet içerisinde güçlenmiş sonra da iktidar olmuştur. Ancak yaşanan süreçler Nurettin Topçu’nun hayalini kurduğu Türkiye’nin tam tersi yönde bir gerçekliği ortaya koymuştur.

Sonuç olarak bir düşünce akımını ve bu akımının temsilcilerini on yıllar önce yazdıkları üzerinden değerlendirmeye çalışmak adına yapacağımız yorum ve elde edeceğimiz resim, gözlemci olarak bizim durduğumuz yere, resme/yoruma bakan kişiye/kişilere ve zamana göre değişiklik gösterebilir. Postkolonyal teori bir anlamda bunun imkanlarını araştırmayı ve resme/resimlere mutlaklık izafe etmemeyi öngörmektedir. Son tahlilde Nurettin Topçu’yu, düşüncesinin içinde barındırdığı çelişkiler ve boşluklara rağmen felsefe ile dini “barıştırmaya” çalışan özgün bir düşünür, birbirinden farklı iddia ve yönelimleri mecz eden çok katmanlı fikir yapısı, ahlak anlayışı ve hassas vicdanıyla temayüz etmiş bir öğretmen/ekol oluşturan bir

yazar olarak niteleyebiliriz. Sezai Karakoç'u ise geleneksel olanı yeni bir dille söylemenin imkanlarını arayan bir şair, Müslümanların uzaklaştı(rıldı)ğını düşündüğü medeniyetleriyle bu medeniyeti yeniden inşa ve ihya ederek buluşmalarının yolunu arayan ve bu iddiayı anti kolonyalist bir söylemle birleştiren bir şair/yazar olarak değerlendirebiliriz. Topçu ile Karakoç, farklı din, medeniyet, millet ve devlet tasavvurlarına sahip olmakla birlikte kimi ortak yönlere ve ortak öteki tasavvurlarına sahip olan, hayatları boyunca muhafaza ettikleri ilkeli duruş ve romantik düşünsel taraflarıyla düşünce hayatımıza katkı sunmuş iki münzevi mütefekkir olarak bugünde ilgiyle takip edilmektedirler. Nurettin Topçu düşüncesinin genel seviyesinin yazarın müktesebatı dolayısıyla Sezai Karakoç'a göre daha derinlikli ve zengin olduğu söylenebilir. Ancak bu durumun doğal bir sonucu olarak Topçu'nun fikri ve entelektüel konumunun tespit edilmesi zorlaşmaktadır. Sezai Karakoç'un fikri ve siyasal pozisyonu neredeyse bütün veçheleriyle İslamcılık çerçevesinde değerlendirilebilir.

İslam medeniyetinin ihyası ve dirilişi üzerine kurulu düşünce örgüsüyle Sezai Karakoç, şair⁶⁷² olarak kimliği, politik iddiaları ve entelektüel konumu itibarıyla Türkiye'de İslamcı düşüncenin temel mesele ve iddialarıyla süreklilik içerisinde ele alınabilecek bir isimken Nurettin Topçu'nun düşünceleri ise birçok yönden cari İslamcılık tanımlarını zorlamakta birlikte geniş bir perspektiften bakıldığında özgün bir İslamcılık anlayışını yansıtmaktadır. Yayınlandıkları dönemin güncel tartışmaları bir yana bırakıldığında iki başyazarın Hareket ve Diriliş dergilerinde ortaya koydukları fikirlerin yalnızca Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin değil düşünce hayatımızın bütünü açısından da hem bugün hem de yakın gelecekte tartışılmaya ve yeniden yorumlanmaya devam edecek fikirler olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁷² Başka bir çalışmada ele alınabilecek bir mesele olarak özellikle şairlerin beslediği edebiyat damarının Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin seyrini önemli ölçüde etkilediğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Çalışmamızda Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin ana izlek ve temalarına odaklanmaya, ele aldığımız meseleleri tarihsel arka planı ve süreklilik fikrini gözeterek değerlendirmeye dikkat ettik. İslam dünyasında ortaya çıkan çok boyutlu krizin aşılabilmesi için modernleşme süreçleriyle birlikte bir epistemik merkez değişimi yaşanmıştır. Bu çalışma çerçevesinde 19. yüzyılın ikinci yarısında doğan ve yaklaşık yüz elli yıllık bir geçmişe sahip olan İslamcılık düşüncesinin Türkiye tecrübesini incelemeyi amaçladık. Bu kapsamda İslamcılık düşüncesini şu şekilde tanımladık:

İslamcılık; Müslümanların yaşadıkları yerlerde kolonizasyon ve modernleşme tecrübeleri ile ilişkili ve bir anlamda bu tecrübelerle bir tepki olarak ortaya çıkmış, cari din tasavvurlarına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak, başta bu tasavvurlar olmak üzere toplumu ve devleti “İslami ilkelere” göre dönüştürmeyi, aslına/asli kaynaklarına döndürmeyi amaçlayan, birbirinden farklı şahıs, grup ve ekoller tarafından, farklılaşan yöntem, üslup ve mecralarda ifade imkanları arayan modern bir politik tavır alma biçimi ve söylem olarak tanımlanabilir.

İslamcılık düşüncesi Türkiye tecrübesinde sair fikir akımlarında olduğu gibi Osmanlı mirası üzerine şekillenmiş, Tek Parti döneminin Batıcı reformları ile de-İslamizasyon olarak tezahür eden sekülerleştirme politikaları bu düşüncenin tevarüs ve ifade imkanlarını kısıtlamıştır. Sair modernleşme hareketleri gibi Osmanlı-Türk modernleşmesi de bir modernleştirme, çağdaşlaştırma, Batılılaştırma projesi olarak gelişmiştir. Söz konusu şartlar Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin ufku “Batıya” ilişkin özcü bir imaj ve resmi ideoloji olarak Kemalist modernleşme ile ilişkiler çerçevesinde belirlenmesine sebep olmuştur. 19. yüzyılın başından II. Dünya Savaşı’na kadar Avrupa’nın, savaş sonrasında ise Amerika’nın epistemik hegemonyasının kabulüyle söz konusu hegemonyaya direnme arasında yaşanan gelgitlerden oluşan genel bir tavidan söz edilebilir. Bu tavrın İslamcılığın modernleşme sürecinde ortaya çıkan soru(n)lara orijinal çözüm önerileri sunabilme ve İslam’ın tarihi tecrübesiyle sahici bir ilişki kurabilme imkanlarını sınırladığı söylenebilir.

Nazar manzarayı yaratır. Türkiye’de İslamcılık düşüncesini metinlerarası karşılaştırma yöntemiyle incelerken yararlandığımız postkolonyal teori İslam dünyasında pek çok ülkenin siyasal bağımsızlıklarını kazanmasıyla (dekolonizasyon) ilişkili olduğu kadar doğrudan sömürge olmasa bile Avrupamerkezci bir bakışla kendisini yeniden tanımlamak durumunda ve modernleşme süreçleriyle yaşanan sorunlara çözüm üretme durumunda kalmış Türkiye gibi toplumların anlaşılması için de önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Postkolonyal çalışmalarda Avrupamerkezci bakış açısı yoğun bir biçimde eleştirilmekle birlikte epistemik olarak Avrupa düşüncesine bağ(ım)lılık söz konusudur. Teorinin önemli isimlerinden Edward Said Oryantalizm isimli eserinde Foucault’un bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkiden ve Gramsci’nin hegemonya kavramından faydalanmıştır. Frantz Fanon fikirsel manada J.P.Sartre’dan etkilenmiş, Homi Bhabha Lacan’ın taklit kavramına ve Gayatri Spivak Derrida’nın dekonstrüksiyon yöntemine başvurmuştur. Söz konusu ilişkileri hatırlatan epistemik bir ilişki Nurettin Topçu düşüncesiyle Maurice Blondel’in Hareket felsefesi arasında da kurulabilir. Topçu’nun İslam anlayışının tıpkı Blondel gibi Fransa’da tanıştığı ünlü oryantalist Louis Massignon’un; İslam’ın “seküler ve eşitlikçi bir teoloji” sunduğu fikrinden etkilendiğini iddia edebiliriz. Hristiyanlıkta ruhban sınıfından olmayanlara işaret etmekte olan seküler kavramı bu noktada önem arz etmektedir. İslam inancında bir ruhban sınıfı ya da kilise kurumu gibi kurumsal bir dini yapı bulunmadığı söylenebilir. Topçu’nun yazıları incelendiğinde cari din tasavvurları ile İslamcılara yönelik eleştiriler ve mistisizm/tasavvuf vurgusunun ulaştığı boyutlar seküler olana, Anadolu sosyalizmi kavramlaştırması ise eşitlikçiliğe bir işaret okunabilir.

Nurettin Topçu düşüncesinin özgünlüğü postkolonyal dünyada görülen milliyetçi, sosyalist ve İslamcı tepkilerin neredeyse bütünü kapsayacak bir söylem ortaya koyabilmesi, bunu kendine özgü bir üslup ve felsefi bir dille ifade edebilmiş olmasında aranmalıdır. Sezai Karakoç’un siyasal düşüncesinin açılmasında ise yakın bir dönemde gelişmeye başlayan epistemik bağımsızlığı tahayyül eden dekolonyal düşünceye atıfta bulunulması daha uygundur. Çünkü Karakoç düşüncesinin bütününe bakıldığında başlangıç aşamasından itibaren çok boyutlu bir bağımsızlık arayışı göze çarpmaktadır.

Müslümanlar uzun zamandır kendilerinin inşa etmedikleri bir dünyada bir taraftan İslam'ı yaşayabilmek diğer taraftan modern hayata uyum sağlamaya çalışmak gibi karmaşık meselelerle karşı karşıyadır. İslamcıların cevabını aradıkları sorular, çözmeye çalıştıkları sorunların “Batı” karşısında içine düşülen durumla ilişkili ve bir zorunluluk olarak doğan modernleşme sürecinin ürünü olduğu söylenebilir. Tarihsel süreç içerisinde İslam dünyasında bu sorunların çözümü noktasında ortaya çıkan üç ayrı yaklaşımdan söz edilebilir:

- 1-Soruları mümkün olduğunca görmezden gelme ve sorunlara direnme şeklinde tezahür eden muhafazakar yaklaşım,
- 2-Sorunları kabul etme ancak çözüm için hem geçmiş tecrübeler ve gelenekten hem de modern yöntemlerden faydalanmayı öneren ihyacı yaklaşım,
- 3-Dine, dini kaynaklara bakışı/yaklaşımı değiştirmeyi yenilemeyi öngören yenilikçi/reformcu yaklaşım.

İlk iki yaklaşım Osmanlı İslamcılığı içerisinde farklı isimler tarafından temsil edilmiş, Türkiye’de İslamcılık düşüncesinde 1950’lerden itibaren klasik İslam düşüncesinin ve Osmanlı Devleti’ndeki İslamcı geleneğin tevarüs edilmesi noktasında yaşanan sorunlar neticesinde geleneksel alim tipinin ortadan kalkmasıyla birlikte klasik anlamda İslami eğitim almamış, Batı tipi eğitim kurumlarında yetişmiş bir aydın tipi öne çıkmıştır. Söz konusu dönemde “ihyacı aydınlar” olarak nitelenebilecek bu isimler tarafından yapılan yeni yorumlar ortaya konulmaya başlamıştır. Bu yorumları ortaya koyan “ihyacı aydın” tipinin Müslümanların modern dönemde karşı karşıya kaldığı meselelerin çözümü noktasında hem klasik İslam düşüncesinin yeniden yorumlanması hem de Batı medeniyetinden faydalanılması yönünde fikirlere sahip olduğu söylenebilir. Alimden aydına geçiş süreci ve İslamcılığın ideolojik çatışmaların hakim olduğu Soğuk Savaş dönemindeki seyri, modernleşme çabalarının geleneksel yapılar üzerindeki etkisiyle birleşince ortaya İslamcıların İslam’a ilişkin bilgilerinin kaynağı ve sıhhati problemi olarak ifade edilebilecek (tek başına tez konusu olan) bir mesele çıkmıştır. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’ un fikirlerini yeni bir dil ve söyleme sahip ihyacı aydınların Türkiye örneğindeki iki farklı yorumu olarak okumak mümkündür.

Nurettin Topçu’nun rönesans (yeniden doğuş) ve Sezai Karakoç’un diriliş kavramına yükledikleri anlam İslamcı düşüncenin temel kavramlarından olan ihyanın farklı şekillerde yeniden üretilmesini içermektedir.

Topçu ve Karakoç'un tarafından ortaya koydukları söylem, Şerif Mardin'in Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içerisinde "üçüncü bir yol" olarak ele aldığı entelektüel tasavvufçuluk kavramlaştırması çerçevesinde ele alınabilecek bir yorumdur.⁶⁷³

Çalışmamızın teorik çerçevesini çizerken postkolonyal teoriye temel teşkil eden anti-kolonyal çalışmalar, oryantalizm çalışmaları ve maduniyet çalışmalarını inceleyerek söz konusu teorinin eleştirisini yapmaya çalışmıştık.İslamcılık düşüncesiyle postkolonyal teorinin kesiştiği noktalar olarak; modernite, kolonyalizm, oryantalizm ve pozitivizm eleştirisine işaret edebiliriz. Bununla birlikte söz konusu eleştirilerin felsefi temellerden yoksun bir biçimde yapılması İslam dünyasında salt bir modernite ve Batı karşıtlığının başlı başına bir pozisyon olarak ortaya konulabilmesine yol açabilmekte ve bu durum kimi zaman radikal hareketlere kapı aralamaktadır. Böyle bir tavır alış ise İslamcı düşüncenin self oryantalizm ile oksidentalizm arasında sıkışmasına, Müslümanların ise özne olmaktan uzaklaşarak bir açmaz içerisine düşmesine sebep olmaktadır.

Eleştirel bir teori olarak postkolonyal çalışmalar sadece teorik bir çerçeve değil aynı zamanda aktivist bir hareket olmak iddiasındaydı.Postkolonyal çalışmalara katkı yapan seküler, hümanist ve Marksist düşünürler dekolonizasyonun sadece siyasal olarak değil çok boyutlu olarak gerçekleşmesini tahayyül ediyorlardı. 1980'li ve 1990'lı yıllarda oldukça revaçta olan postkolonyal çalışmalar, 2000'li yıllardan itibaren eleştirilmeye ve etkisini yitirmeye başlamıştır. Çalışmamız açısından postkolonyal teoriyle İslamcılık düşüncesi arasında kurulacak ilişkiler önemli bir nirengi noktasıdır. Çalışmamızın teorik çerçevesini çizerken vurguladığımız gibi, Napolyon'un Mısır seferi hem Doğu-Batı ilişkilerinde bir dönüm noktası olarak oryantalizmin sonraki dönemdeki seyrini etkilemiş, hem de İslam dünyasında yol açtığı şok ve sonrasında ortaya çıkan durum sebebiyle İslamcılık düşüncesinin doğuş şartlarını oluşturmuştur. Bu noktada akademik çalışmalarda pek fazla dikkat çekilmeyen bir biçimde oryantalist söylemin Osmanlı dönemi İslamcılık düşüncesinin, Kemalizm'in ise Cumhuriyet dönemi İslamcılık düşüncesinin "kurucu dışarısı" yada "kurucu öteki"sine dönüştüğü sonucuna ulaştık.

⁶⁷³ Mardin, s. 35.

Bu durum, Türkiye’de İslamcılarının gündemini ve ufkunu belirlediğini iddia ediyoruz. Buna ek olarak İslamlaşma Dönemi’ (1876-1924), Tek Parti dönemi (1924-1950), ‘yerlici İslamcılık’ dönemi (1950-1980) ve ‘siyasal İslamcılık’ (1980’den günümüze) dönemi olmak üzere dört ana dönem içerisinde ele alınabileceğini iddia ettiğimiz İslamcılık düşüncesi içerisinde “yerlici İslamcılık olarak” ifade ettiğimiz bir anlayışın etkili olduğunu gördük. Osmanlı İslamcılığının gündemini kolonyalizmle oryantalizmin, yerlici İslamcılık anlayışının gündemini ulus devlet dönemi şartlarıyla, dekolonizasyon sürecindeki ideolojik çatışmaların ve siyasal İslamcılığın (bu dönemin bir parçası olarak post-İslamcılığın) gündemini ise postmodernizm ve küreselleşmenin belirlediğini söyleyebiliriz. Bu durum tıpkı postkolonyal teori gibi eleştirel ve hatta alternatif bir teori olma potansiyelini taşıyan İslamcılığın edilgen bir pozisyonda konumlanmasına sebep olmaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızda “yerlici İslamcılık” olarak nitelendirdiğimiz bir dönem/anlayış üzerine yoğunlaşıyoruz. Söz konusu tarihsel aralık büyük oranda Soğuk Savaş dönemi ve dekolonizasyon süreciyle çakışmaktadır.

19. yüzyıldan başında Napolyon’un Mısır seferinin ardından başlayan süreçte kolonyalizmin oryantalizmle işbirliği içerisinde İslam dünyasında etkili olması ve yüz yıl içerisinde İslam dünyasının neredeyse tamamının sömürgeleştirilmesi İslamcılık düşüncesinin bir fikir akımı ve hareket olarak doğuş şartlarının oluşmasını sağlamıştır. Yaşanan bu süreçte Batı dışı dünyanın büyük kısmında olduğu gibi İslam dünyasında da modernleşme hareketleri ortaya çıkmıştır. Bir kimlik ve medeniyet değiştirme çabası olarak modernleşme bireyden topluma, aileden sosyal hayata, hukuk sisteminden devlet yönetimine kadar bütün unsurların kendilerine ve hayata bakışının dönüşümünü getirmiştir. 20. yüzyıl boyunca postkolonyal dünyada inşa edilen ulus devlet yapıları içerisinde ortaya konulan seküler karakterli ve Batıcı modernleşme çabalarına karşılık bir tepki olarak gelişen ancak bir başka yönüyle bu çabalarla bütünleşen milliyetçi, sosyalist ve İslamcı iddialara sahip yerlici hareketlerden söz edilebilir. Postkolonyal teoriye ilişkin temel kavramlara yer verilen bir sözlükte yerlililik (nativism) başlığı altında şu ifadeler yer almaktadır;

”Yerlilik kolonyal öncesi toplumda var olan yerli pratikler ve kültürel formlara dönüş arzusunu ifade eden bir terimdir. Terim çoğunlukla kolonyal öncesi ve yerli yordamın telafi edilerek ve canlandırılarak kolonyalizmin yerini alması gerektiğini iddia eden dekolonizasyon retorikine işaret etmek için kullanılır.”⁶⁷⁴

İslam dünyasında dekolonizasyon sürecinde inşa edilen ulus devlet yapıları Müslümanların kendilerine ve dünyaya bakışını, ontolojik ve epistemolojik kabullerini etkilemiş farklı coğrafyalarda hakimiyet kuran Batıcı anlayışlara karşılık milliyetçi, sosyalist ve İslamcı tepkiler toplumların aydınları ve halklarında karşılık bulmuştur. Bu noktada ilginç bir şekilde kimi zaman yerlici bir karakter arz eden söz konusu hareketlerin epistemolojik olarak Avrupamerkezciliği sürdürdüğü söylenebilir. Çünkü ulus devletlerin vatandaş tasarımı, tarih anlatıları ve eğitim süreçleri Müslümanların kendilerine ve dünyaya bakışlarını “Batı merkezli” bir anlayışla yeniden tanımlamalarına sebep olmuştur. Söz konusu dönemde “İslamcı hareketlerin iktidar biçimlerini, stratejik taleplerini ve milliyetçiliklerini devraldıkları mevcut devletlerin çizdiği çerçeve”⁶⁷⁵ içerisinde hareket etmek durumunda kaldıkları söylenebilir. Türkiye’de birbirinden farklılaşan diğer yerlici tepkiler gibi dördüncü ve beşinci bölümlerde siyasal fikirlerini karşılaştırdığımız Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un İslamcılık anlayışları da bu çerçevede okunmalıdır.

1950 sonrası İslamcılık düşüncesi içerisinde self oryantalizmle oksidentalizm arasında sıkışan fikri hayata oryantalizme hakim olan bir özcülüğün, “benmerkezci bir yanılsamamın”⁶⁷⁶, hayran olunan ya da kötülüklerin kaynağı olarak görülen Batı imajı ile “geri kalma” söylemi üzerinden inşa edilen lineer bir tarih anlayışının rengini verdiği söylenebilir.

Makro düzeyde düşünsel problemlerini aşamayan bir İslamcılık tasavvuru yetersizlik psikolojisinin de etkisiyle savunmacı bir tavırla ortaya konulmak suretiyle muhafazakar bir karakter arz etmeye kimi zaman da bir tür Müslüman milliyetçiliğine⁶⁷⁷ dönüşme potansiyeli göstermeye başlamıştır.

⁶⁷⁴ Bill Ashcroft, Gareth Griffith ve Helen Tiffin, Post-Colonial studies, The Key Concepts, Routledge, (Second edition). London, 2007, s. 143.

⁶⁷⁵ Roy, s. 230.

⁶⁷⁶ Arnold J. Toynbee’den aktaran Yücel Bulut, s. 129.

⁶⁷⁷ Jenny White, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 47.

İslamcılık düşüncesi içerisinde başlangıç döneminden bugüne kadar süreklilik gösterecek bir şekilde postkolonyal teorinin ana temalarından biz-onlar ayrımı, savunmacı ve yerlici karakter bir arada yer almıştır. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un yazılarında da bu temalar önemli bir yer tutmaktadır.⁶⁷⁸

Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un ortaya koydukları fikirler farklı “yerlici İslamcılık” anlayışlarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Topçu Anadolu İslamcılık anlayışıyla bir tür yerlilik inşasının imkanlarını aramıştır.⁶⁷⁹ Karakoç ise İslam birliğini sürekli vurgulamakla birlikte referans verdiği kaynaklar ve kullandığı dil ile “yerlici” bir pozisyonda konumlanmaktadır. Bu isimlerin yanına Necip Fazıl (Büyük Doğu Dergisi) de eklenebilir. Yerlici İslamcılık anlayışının en etkin olduğu dönem olarak 1950-1980 dönemine işaret edebiliriz.

Yıldırım Erbaş, “yerliliğin bir toplumun diğer toplumlardan kültürel veya yapısal kimi özsel veya tarihsel farklılıklar taşıdığı, bu farklılıkların toplumlar arasındaki eşölçülemezliklerin⁶⁸⁰ kaynağı olduğu ve herhangi bir politik hareketin bu özgül toplumsal formasyonun gereklerini dikkate alması gerektiği”⁶⁸¹ şeklinde üç temel iddiaya sahip olduğunu iddia etmektedir.

Şerif Mardin’e göre; “Batı uygarlığının çarptığı ve çarptığında dağıttığı uygarlıklarda Batı'ya karşı bir kızgınlık uyanmıştır. Batı toplumunun bir yaşama dizgesini tümüyle ortadan kaldırmayı ve yerine bir diğerini koymayı amaçlayan yönlerine bakılırsa, bu karşı koymayı doğal saymak gerekir. Batı'yı tümünden inkârın tepkisiyle ortaya çıkan, geleneksel uygarlığın değişikliğe uğramadan yeniden yaşamasını amaçlayan ideolojiler “yerlici” (nativistic) ideolojiler olarak”⁶⁸² isimlendirilmektedir.

Yerlilik sömürge toplumlarında olduğu gibi sömürge olmamakla birlikte sömürgeciliğin içerdiği egemenlik ilişkilerinden etkilenen Türkiye gibi toplumlarda da sıklıkla gözlenebilen bir tavır alıştır. Bu şartlarda yerlilik birbirinden farklı ideolojilere eklemlenme yeteneğine sahip olmasıyla öne çıkmaktadır. Bununla birlikte yerlici yorumlar ister milliyetçilik ve sosyalizm isterse de İslamcı tahayyüllerle ortaya konulsun genellikle reaksiyoner ve ötekinin belirleyici olduğu düşünsel pozisyonlar olarak yorumlanabilir. Söz gelimi Edward Said yerlililiğin eleştirel açıdan kısır ve

⁶⁷⁸ Nurettin Topçu'nun hikayelerindeki taşra vurgusu ve eserine ismini veren ‘Taşralı’ hikayesi bu bağlamda verilebilecek bir çok örnekten biridir.

⁶⁷⁹ Bergen, s. 171.

⁶⁸⁰ Eşölçülemezlik (incommensurability) kavramı için bakınız Thomas Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, s. 311.

⁶⁸¹ Yıldırım Erbaş, Türkiye’de Sol Düşünce ve Yerlilik Sorunsalı Birikim Dergisi Örneği, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2014, s. 199.

⁶⁸² Şerif Mardin, *İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 183.

oryantalizm gibi özcülükle malul olduğunu düşünmekteydi.⁶⁸³ Başka bir husus olarak postkolonyal dünyada yerlici hareketlerin tepkisel, aynı zamanda da popülizmden beslenen ve onu besleyen hareketler olduğu söylenebilir. Abdurrahman Arslan da yerliliğin modernite eleştirisinin ahlaki ve kültürel düzeyde kalmaya mahkum olduğunu savunmaktadır.⁶⁸⁴ Arslan; İslamcılığın bir taraftan İslam’ın evrensel yönünü vurgularken, diğer taraftan Avrupa karşısında yaşanan “acil” durumdan dolayı yerliliğe yaklaştığını ancak bu durumun son tahlilde İslamcılığın aleyhine olduğunu savunmaktadır.⁶⁸⁵ Bu noktada Fırat Mollaer’in dikkat çektiği gibi “Edward Said istismarının” ve oryantalizmi yöneltlen derinliksiz eleştirilerin yakın dönemde yerlici yorumların sıklıkla başvurduğu bir yöntem olduğunu kaydetmemiz gerekmektedir.⁶⁸⁶

Çünkü “Oryantalizmin çoğu zaman Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimi”⁶⁸⁷ olduğunu savunan Said’in, bir Doğu savunucusu olarak değil Besim Dellaloğlu’nun işaret ettiği gibi; Doğu/Batı tartışmasını açan değil tartışmayı sona erdiren kişi olarak okunması gerekmektedir.⁶⁸⁸

Süleyman Seyfi Öğün yerliliğin sömürge olmayan ama sömürgeciliğin içerdiği egemenlik ilişkilerinden etkilenen Osmanlı, Rus ve İran İmparatorluklarındaki seyrinin sömürge deneyimi yaşamış ülkelerden daha ilginç olduğunu iddia etmektedir.⁶⁸⁹ Yerlici yorumların milliyetçi formlarına postkolonyal dünyada Arap milliyetçilikleri, Afrika milliyetçilikleri, Güney Amerika milliyetçilikleri gibi pek çok örnekte rastlandığı gibi sosyalizan formlarına Arap sosyalizmi, Afrika sosyalizmi ya da Güney Amerika sosyalizmi gibi örneklerde sıklıkla rastlanmaktadır. Erol Güngör’e göre bu “sosyalizmler”, “...birtakım dışa dönük milliyetçi hareketlerin kamufle edilmesi için ortaya atılmış yeni emperyalist sosyalizmlerin kurulması çalışmalarında birer maske olmuştur...”⁶⁹⁰ Ayrıca bu türden yerlici yorumların İkinci Dünya Savaşı sonrasında dekolonizasyon sürecinin etkisiyle kimi İslamcıların söylemlerinde de karşılık

⁶⁸³ (Aktaran)Öğün, s. 73.

⁶⁸⁴ Arslan, s. 329.

⁶⁸⁵ Arslan, s. 336.

⁶⁸⁶ Fırat Mollaer, *Yerliliğin Retoriği*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), s. 19.

⁶⁸⁷ Said, Oryantalizm.

⁶⁸⁸ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, (İstanbul: Timaş Yayınevi, 2020), s. 261.

⁶⁸⁹ Süleyman Seyfi Öğün, *Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme, Global Yerel Eksende Türkiye*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), s. 40.

⁶⁹⁰ Güngör, s. 118.

bulduğu söylenebilir. Söz gelimi Olivier Roy oryantalizmi “Batılı İslamoloji” ve İslamcılığı bir tür üçüncü dünyacılık olarak okumaktadır.⁶⁹¹ Yazara göre İslamcılık, postkolonyal dünyada milliyetçilik ve sosyalizmin “bayrağını” devralmıştır.⁶⁹² Nitekim Ali Yaşar Sarıbay İslamcılarının Soğuk Savaş döneminde İslam’ın kapitalizm ve sosyalizmle ilişkileri bağlamında yürütülen tartışmalarda takındıkları genel tavrı kendi kendini oryantalize etmenin bir türü olarak ele almaktadır.⁶⁹³ Bu durum geçmişin özcü bir biçimde politize edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Sarıbay; “Ortadoğu ülkelerinin modernleşme serüvenlerine bakıldığında İslami akımların çoğunun geçmişte modernite aracılığıyla kendilerini meşrulaştırmaya giriştiklerini günümüzde ise aynı şeyi postmodernite üzerinden yaptıklarını”⁶⁹⁴ iddia etmektedir. “Modernitenin Batı dışı toplumlar tarafından yapı bozuma uğratıldığını ve yerli olana özgü kılınmaya çalışıldığını” savunan yazar, İslami akımların yerliliğinin sembolü olarak bu durumun tipik bir örneği olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁵ Yerliliğin modernleşmeye bir tür tepki olarak belirlemekle birlikte, modernliğin sonuçlarının inkârı anlamına gelmediğini özellikle vurgulamamız gerekmektedir.⁶⁹⁶

Yıldırım Erbaş’ın işaret ettiği gibi; “Yerlilik modernlik durumunun ve Batı’da üretilen toplumsal teori ve ideolojilerin taklidinin aşılması iddiasından doğar. Yerliliğin düşünsel performansının bunu ne kadar gerçekleştirebildiği ya da gerçekleştirebileceği ayrı bir konudur.”⁶⁹⁷

İslam dünyasının farklı coğrafyalarında Mısır, Pakistan ve İran’da gelişen hareketler Türkiye’deki İslamcı hareketi çeşitli şekillerde etkilemiştir. Postkolonyal dönem için İslamcılık düşüncesi içerisinde Mevdudi, Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî’nin görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir. Mısır’da Seyyid Kutup’un İhvan-ı Müslimin’in ikinci döneminde hakimiyet ve cahiliyet kavramları çerçevesinde ortaya koyduğu modern Selefi görüşler önemlidir. Kutup’un 1966’da idam edilmesi sonrasında İslam dünyasındaki şöhreti daha da artmıştır.

⁶⁹¹ Olivier Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, (İstanbul: Metis Kitap, 2020), s. 11-17,21.

⁶⁹² Roy, s. 21.

⁶⁹³ Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, “Global Yerel Eksende Türkiye”, *Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilik: Teorik Bir Çerçeve, Global Yerel Eksende Türkiye*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), s. 11.

⁶⁹⁴ Sarıbay, s. 12,14.

⁶⁹⁵ Sarıbay, s. 14.

⁶⁹⁶ Erbaş, s. 31.

⁶⁹⁷ Erbaş, s. 33.

Yazar özellikle son döneminde Pakistan'lı alim Mevdudi'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Bir İslam toplumunun inşa edilmesini savunan ve sömürgecilğe şiddetle karşı çıkan Kutup'un fikirleri pek çok destekçi topladığı gibi eleştirilere de konu olmuştur. Bu eleştiriler çoğunlukla siyasi hakimiyetle uluhiyyet arasında irtibat kurması sebebiyle yöneltilmiştir.⁶⁹⁸ Benzer eleştirilere Mevdudi' de maruz kalmıştır. 1941'de Lahor'da Cemaat-i İslami'yi kuran Mevdudi 1947'de kurulan Pakistan'ın modern bir İslam devleti olarak inşası için çalışmıştır. Mevdudi'nin eserlerinde, "cahiliyenin" İslam dünyasındaki etkisinin araştırılarak ortadan kaldırılması meselesi, hakimiyetle uluhiyyet arasında kurduğu ilişki ve sömürgecilğe karşı çıkışı öne çıkmaktadır.

Bu noktada Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin Soğuk Savaş döneminde ideolojik tartışmalarda kapitalizm ve sosyalizme karşı çıkan görüşler ortaya koymakla birlikte İslamcılık akımının toplumcu/kolektivist bir damardan etkilenmesi sebebiyle sosyal adalet vurgusu yaptıkları söylenebilir. Bu vurgu İran Devrimi üzerinde etkili olan yazar Ali Şeriatî'nin yazılarında Şii yorumuyla birlikte sosyalizme yakınlaşır. Nurettin Topçu'nun Anadolu sosyalizmi formülasyonunda ortaya koyduğu analojinin bir benzerini Ali Şeriatî Şiilikle sosyalizm arasında kurmaktadır. Bu açıdan Olivier Roy'un devrim sonrası Humeyni İran'ını üçüncü dünyanın sosyalizan bir varyasyonu olarak okuması doğal karşılanmalıdır.⁶⁹⁹ Topçu ile Şeriatî arasındaki bir başka benzerlik ikisinin de Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde doktora yapmış ve Louis Massignon'la tanışarak görüşlerinden etkilenmiş olmalarıdır. (Söz konusu dönemde İslamcılık içerisindeki toplumcu damar Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un yazılarında da izlenebilir.) Bu noktada ele aldığımız dönem ve örneklemimiz açısından Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un yazılarında "Doğu ve Batı'nın" özcü düzeyde paradigmatik bütünlükler olarak ele alındığını söyleyebiliriz.⁷⁰⁰

Nitekim Süleyman Seyfi Ögün; Aralarında Topçu ve Karakoç'un da yer aldığı "*yerlici kültüralistlerin Batının reddiyesini yaparken*"⁷⁰¹ zaman zaman kendi kendilerini

⁶⁹⁸ Hilal Görgün, "TDV İslam Ansiklopedisi", <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-kutub> [Erişim: 10.05.2020]

⁶⁹⁹ Roy, s.233

⁷⁰⁰ Ögün, s. 74.

⁷⁰¹ Ögün, s. 41.

oryantalize ettiklerini savunmaktadır. Öğün'e göre; "*Türkiye'de yerlici kültüralizminin entelektüel-estetik kaynakları arasında edebiyat özellikle şiir önemli bir yer tutmaktadır.*"⁷⁰²

Bu noktada yerlilikle ilişkili olarak Fredric Jameson'un milli alegori (national allegory) kavramlaştırmasını hatırlayabiliriz. Jameson'a göre; "*Bütün üçüncü dünya metinleri zorunlu olarak...alegoriktir...ulusal alegoriler olarak okunmalıdırlar.*"⁷⁰³

Buna göre postkolonyal dünyada ortaya konulan edebi üretimler yoluyla "...bireysel öyküyü ve bireysel deneyimi anlatma, sonuçta kolektiflik deneyimini anlatma gibi zorlu bir çabayı içermek zorundadır-alegorik doğasını açıklayacak olan da budur." ⁷⁰⁴

Bu kavramlaştırmayı genellemeci ve indirgemeci olmakla eleştiren Aijaz Ahmad'a göre; üçüncü dünya edebiyatı olarak nitelenebilecek bir bütünden söz edilemez.⁷⁰⁵ Ahmad'ın Jameson eleştirisi isabetli olduğunu ancak bu durumun Jameson'un milli alegori kavramını boşa çıkarmadığını düşünüyoruz. Bu kavramlaştırma Türkiye'de 1980'lere kadar farklı dünya görüşlerinden yazarların edebi eserlerin anlaşılmasında işleyen bir çerçeve sunmaktadır. Sezai Karakoç'un fikirlerini açıklamada yeni ve özgün bir çerçeve sunabileceğini iddia ettiğimiz dekolonyal düşüncenin önemli ismi Walter Mignolo postkolonyal dünyadan gelenlerin hep kendi ülkeleri hakkında konuşması "gerektiğini" söylemektedir. "*Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkanını vermiyor.*" diyen Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bu sözü bize "milli alegori" kavramını çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle milli alegori kavramlaştırmasıyla postkolonyal dünyada ulus devletler çağına ortaya çıkan yerlici anlayışlar arasında bir ilişkiden söz edilebilir. Türkiye'de İslamcılık düşüncesiyle yerlililik arasında kurulacak bağlantılar böyle bir zemin üzerine inşa olunmuştur. Politik görüşlerini beşinci bölümde analiz ettiğimiz Nurettin Topçu'nun gençlik yıllarında yazdığı Reha romanı ve Taşralı başlığıyla kitaplaştırılan hikayeleri de Sezai Karakoç'un Masal⁷⁰⁶ şiiri gibi kimi şiirleri de bu çerçevede değerlendirilebilir.

⁷⁰² Öğün, s. 67.

⁷⁰³ Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi, Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı*, (İstanbul: Metis Kitap, 2005), s. 372.

⁷⁰⁴ Jameson, s. 395.

⁷⁰⁵ Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf Ulus Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Said Eleştirisi*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995).

⁷⁰⁶ Turan Karataş bu şiirden hareketle Sezai Karakoç'u anlatan kitabına 'Doğu'nun Yedinci Oğlu' ismini vermiştir.

Bu çalışmada odaklandığımız döneme hakim olan “yerlici İslamcılık” anlayışı savunmacı taraflarıyla muhafazakar, toplumcu vurgularıyla kolektivist bir karakter arz etmektedir. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un dergi yazıları da bu kapsamdadır. Topçu felsefeci ve Karakoç şair kimliğiyle bir taraftan Türkiye’de İslamcı düşünceye farklı üslup ve tarzlarla katkı sunarken diğer taraftan Batılılaşmaya yönelik eleştirileriyle İslamcılığın Türkiye’deki muhalif dönemi içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bu dönemin genel karakteri reaksiyoner ve politize bir dil üzerinden şekillenmiştir.

“...insan, doğası gereği hep en yakın ve en acil sonuca yönelmektedir. Önce ihtiyaçlarını, sonra zevklerini düşünmektedir. Tarım, tıp, savaş, uygulamalı siyasetle, sonra şiir ve sanatlarla uğraşmakta ve felsefeyi en son düşünmektedir...”⁷⁰⁷

Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içerisindeki yeri Michel Foucault’tan alıntıladığımız bu pasajda aranabilir. İslam dünyasının içinde bulunduğu bir kriz ortamında, acil çözüm üretilmesi gereken problemlerle karşı karşıya olunan bir dönemde ortaya çıkan bu düşünceye çalışmamızda yeri geldikçe işaret ettiğimiz gibi söz konusu acilci hissiyat yön vermiştir. Bu itibarla Karakoç şiir ve Topçu felsefeyle İslamcı düşünceyi buluşturmaya çalışmak suretiyle bu düşünceyi derinleştirmeye, kolonyalizme ve self kolonyalizme karşı çıkışlarıyla da özgürleştirmeye ve özneleştirmeye çalışmışlardır. Topçu’nun felsefi görüşleri ile Anadolu sosyalizmi kavramlaştırmasının ve Karakoç’un doğuş anında postkolonyal teoriyle dikkat çekici bir paralellik/eş zamanlılık ilişkisi bulunan şiirinin, bu şekilde okunması bu isimlerin “İslamcılık tasavvurlarının” yeniden yorumlanması için münbit bir zemin teşkil edebilir. İslamcılık bu tür çabalardan uzaklaşıp reaksiyoner bir söylemle politize edildiğinde bir tür üçüncü dünyacılık olarak tezahür edebilmektedir. Bu durum İslamcılığı fundamentalizm çerçevesinde ele alan neo-oryantalistlerin lehine işleyen ve İslamcılık düşüncesinin eleştirel teorik imkanlarını törpüleyen bir kısır döngüye girilmesine sebep olmaktadır. Günümüzde tezahür eden İslam dünyasında yükselen radikalizm-Batı dünyasında yükselen İslamofobi açmazı bu durumun açık bir işaretidir.

⁷⁰⁷ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2001), s. 137.

İslamcılık düşüncesinin, postkolonyal teori içerisinde tahayyül edilen epistemik dekolonizasyonun gerçekleşmesinde bir açılım sunabileceğine yönelik umutlar sadece Avrupamerkezciliğin ve oryantalizmin değil İslamcılık düşüncesinin farklı yorumlarının eleştirilmesi ve aşılmasıyla sürdürülebilir. Bu açıdan sadece eleştiriye değil teklife de odaklanılmasının lüzumu aşıkardır. Belirtilmesi gereken bir başka nokta, İslamcılık düşüncesi içerisinde ortaya konulan modernite eleştirisinin onu zorunlu olarak postkolonyal teoriye temel teşkil eden postmodernizme yaklaştıracaklarını savunmanın doğru olmayacağıdır. İslamcılık akımının itirazları ve eleştirel tavrı paradigma dışından neşet etmesi sebebiyle bir alternatif potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır. Bu noktada İslamcılarının bilgi ile olan ilişkilerine göz atmamız gerekmektedir. Modernleşme sürecinde yaşanan kimlik ve medeniyet değiştirme çabası Müslümanların bireyden topluma, aileden sosyal hayata, hukuk sisteminden devlet yönetimine kadar geniş bir kapsamda bilgiye bakışının dönüşümüne (edilgen hale gelmesine) sebep olmuştur. Kolonyalizmin siyasal, ekonomik ve kültürel, pozitivistin ise epistemik olarak kurduğu tahakküm karşısında geleneksel anlamda kendi dünyalarına ait bilgiyle tecrübenin tevarüs edilmesi, yeniden yorumlanması ve hayata tatbik edilmesi noktasında ciddi sorunlarla karşı karşıya kalan modernleşme toplumlarında (özelde İslam dünyasında) epistemik bölünme ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca postkolonyal dönemde İslamcı aydınların İslam’a bakışları ve İslam’a ilişkin bilgi kaynakları geleneksel alim tipinden oldukça farklılaşmıştır. Bu durum sömürge tecrübesinin zihinsel ve epistemolojik sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. İslam dünyasındaki benzer çabalarla paralellik arz edecek bir şekilde Nurettin Topçu’nun “mistisizm/tasavvuf olarak İslam” ve Sezai Karakoç’un “medeniyet olarak İslam” anlayışları kendilerine has üslupları sebebiyle birbirinden farklılaşmakla birlikte dönemin ruhundan da etkilenmiştir. Topçu ve Karakoç’un bu çabaları, müşterek bir zemine sahip yerlici ve anti-kolonyalist vurguları dolayımında epistemolojik kolonizasyona bir tepki ve ihya kavramı çerçevesinde söz konusu durumu değiştirme yönünde birer girişim olarak okunabilir. Bu girişim postkolonyal dünyadan doğan bir itirazlar ve alternatif ortaya koyma iddialarıyla eş zamanlı olarak İslamcılığın fundamentalizmden (köktencilik) ayrışmasını cari din tasavvurlarının, modernitenin ve oryantalizmin eleştirisini yaptığı gibi kendi eleştirisini de yapmak suretiyle yeniden doğmasını sağlayabilir.

Tabi ki bu imkan Topçu ve Karakoç gibi pek çok isimden hareket etmekle birlikte bu isimlerin aşılmasını sağlayacak bir entelektüel çabayla mümkün olabilir. Bu noktada oryantalizm anlaşılmadan kendisine tepki olarak doğan yerlici tepkilerin anlaşılamayacağı unutulmamalıdır. Oryantalizmin sadece siyasal yada kültürel anlamda değil bilimsel manada da teşhis edilmesi ve oksidentalizme savrulmadan aşılması noktasında bir yol açılmalı ve yöntem geliştirilmelidir.⁷⁰⁸

Bu bağlamda Müslümanlar, maruz kaldıkları ötekileştirmeye ve “ontolojik emperyalizme” karşı salt tepkici bir tavırla pozisyon almalarının, öteki olarak inşa ettikleri “tahakkümü” benzer bir biçimde İslam dünyası içerisinde “aynının emperyalizmine” (dolayısıyla totalitarizme) yol açabileceğini göz ardı etmeden hareket etmelidirler.⁷⁰⁹ Böyle bir kavrayışa ulaşmadan ve İslam dünyasında entelektüel özgürlük ortamı sağlanmadan alternatif bir paradigma⁷¹⁰ ortaya konulması mümkün değildir. Bir başka deyişle özcü olmakla eleştirilen oryantalizme benzer bir özcülüğün tuzağına düşerek oksidentalizmle cevap vermeye çalışmak sorunların çözümüne değil daha da karmaşık bir hal almasına yol açmaktadır. Çünkü özcülükten totalitarizme uzanan bir yol bulunmaktadır. İslamcılık düşüncesini “fundamentalizm korkusu”⁷¹¹ etrafında yorumlayanlar genellikle özcü bir yorumdan hareket etmekte ve ironik bir biçimde İslamcılık düşüncesini özcü olmakla eleştirmektedirler.

Topçu ve Karakoç’un günümüzde nasıl okundukları ve yorumlandıkları ise başka bir meseledir. Dünya görüşleri ve ideolojik pozisyonlarının, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un fikri muarızları tarafından tanınması ve okunması noktasında görünmez bir engel teşkil ederken, sahip oldukları edebi/ entellüktüel karizma ve şahsiyetleri etrafında oluşan (takipçileri üzerinde etkili olan) itimat hissinin ise (benzer örneklerde de görülebileceği gibi) bu isimlerin anlaşılması ve eserlerinin değerlendirilmesi noktasında bir bariyere dönüşme riskini barındırdığı söylenebilir.

Üstadlar sendorumu olarak isimlendirdiğimiz bu mesele Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içerisinde olduğu gibi başka fikir akımları içerisinde de gözlenebilen bir tutumdur.

⁷⁰⁸ Görgün, s. 117.

⁷⁰⁹ Ontolojik emperyalizm ve aynının emperyalizmi kavramları Emmanuel Levinas’a aittir.

⁷¹⁰ Binder, s. 134.

⁷¹¹ Salman Sayyid’in kitabının ismine ve muhtevasına bir gönderme

Bir grupta yer alan kişilerin benzer görüşlere sahip olması, aynı isimlerin fikirlerinden etkilenmiş olmaları bir süre sonra grup içerisinde dolanan bilgilerin aynılaşması ve karşıt fikirlere sağırlaşması sonucunu doğurabilir. Bu durum “yankı odası etkisi” (echo chamber effect) olarak isimlendirilmektedir. Tarihsel süreç içerisinde kişi ya da grupların yaptıkları seçimlerin sonraki tercihlerini etkilediği ve bir tür “izlek bağımlılığına” (path dependency) yol açtığı hesaba katıldığında, İslamcılık düşüncesinin farklı dönemlerindeki aydınların devraldıkları ve miras bıraktıkları tecrübenin önemi daha net anlaşılabilir. Bu bağlamda Topçu ve Karakoç’un İslamcılık düşünce çerçevesinde sadece söyledikleri ve yaptıklarıyla değil söyleme/yapma biçimleriyle (ve hatta yapmadıklarıyla da) dün olduğu gibi bugün de kıymetli bir yer işgal ettikleri söylenebilir. Bir başka deyişle “*Dinleniş yürüyüşe, susmalar konuşmaya dahildir.*” (Sezai Karakoç)

KAYNAKÇA

- Ahmad Aijaz, *Teoride Sınıf Ulus Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Said Eleştirisi*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.
- Akay Ali, *Postmodernizm*, İstanbul: L&M Yayınları, 2005.
- Akçura Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.
- Akif Mehmet, *Hüsrân, Safahat*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Anderson Benedict, *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Aral Berdal, *Küresel Güvenlikten Küresel Tahakküme BM Güvenlik Sistemi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Arlı Alim, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Arslan Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Arslan Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.
- Ashcroft Bill, Griffith Gareth ve Tiffin Helen, (2007), *Post-Colonial studies, The Key Concepts*, Routledge, (Second edition), London.
- Aydın Cemil ve Duran Burhanettin, “Soğuk Savaş Dönemi Türkiye’inde Arnold J. Toynbee, Sezai Karakoç’un Yazılarında Medeniyetçilik”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Ankara, 2016.
- Aydın Ertuğrul, “Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Nurettin Topçu ve Hareket”, *Hece Dergisi*, (2006) İstanbul.
- Aydın Mehmet, *21.Yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye Sempozyum Kitabı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Baker Ulus, *Siyasal Dilde Huzur Söylemi, İslam’da Huzur Söylem ve Kanaat*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Baudrillard Jean, *Karnaval ve Yamyam*, Ankara: DOĞUBATI Yayınları, 2019.
- Bauer Thomas, *Müphemlik Kültürü ve İslam, Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Bayat Asef, *Post İslamcılık*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Bayram Ahmet Kemal, “Foucault’nun Yöntemi: Hakikatin Söylemsel İnşasının Arkeolojisi ve Soykütüğü”, *International Journal of Political Science and Urban Studies*, Eylül 2018, C.6, S. 2.

- Bergen Lütü, *İslamcılık Söylem ve Eylem, Bir Şiddet Eleştirisi*, Ankara: MG V Yayınları, 2016.
- Berkes Niyazi, *Türkiye 'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Bernasconi Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti ?*, İstanbul: Metis Kitap, 2020.
- Betts Raymond F. *Dekolonizasyon*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.
- Bhambra Gurminder, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek, Postkolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bezci Bünyamin ve Çiftçi Yusuf, "Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2012.
- Bhabha Homi, *Kültürel Konumlanış*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Binder Leonard, *Liberal İslam*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996.
- Birgül Mehmet, *İrade Hareket, İsyân Nurettin Topçu 'nun Entelektüel Biyografisi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Birgül Mehmet, *Modern Olmayan Bir İslâmıcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü, Türkiye İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Birinci Ali, *Hareket Mecmuası, Nurettin Topçu*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Blaut J.M., *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Bora Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye 'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bora Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2014.
- Bulaç Ali ve Arslan Abdurrahman, "İslamcılık Düşüncesi Dün Bugün Yarın", *Özgün Düşünce Dergisi*, S. 1, İstanbul, 2009.
- Bulut Yücel, *İslamcılık Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik, Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Bulut Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Bulut Yücel, *Osmanlıdan Cumhuriyete Pozitivizm Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 2009.
- Bulut Yücel, *TDV İslam Ansiklopedisi, Oryantalizm Maddesi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>

Bulut Yücel, *Türkiye’de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri, Türkiye İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Büyükkara Mehmed, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017

Carrier J. G. , “Introduction” *Occidentalism: Images of the West* içinde, James G. Carrier (editör), Clarendon Press, 1995 Oxford.

Cesaire Aime, *Barbar Batı*, Doğu Kitabevi, ed. Güneş Ayas, İstanbul, 2015.

Chakrabarty Dipesh, *Avrupa’yı Taşralaştırmak*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Chibber Vivek, *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Critchley Simon, *İmansızların İmanı*, İstanbul: Metis Kitap, 2013.

Cündioğlu Dücan, *İslamcılığın Dilsel Hermeneutiği Üzerine, Hakikat ve Hurafe*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

Cündioğlu Dücan, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ducanecundioğlu/turkiyede-verli-bir-islam-duunuun-imknlarina-dir-i-41389>[Erişim 08.05.2020]

Dellaloğlu Besim, *Poetik ve Politik*, İstanbul: Timaş Yayınevi, 2020.

Demir Fikret, “İsyân Ahlakı Plus Aşk Ahlakı”, *Hanyalı Konya*, sayı 4 Konya, 2017.

Demirli Ekrem, “İslamcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu”, *Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları*, İstanbul 2013.

Dirin İlyas, “Diriliş Dergisi, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş”, *Hece Dergisi*, 73, İstanbul, 2018.

Dirlik Arif, *Postkolonyal Aura*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008

Doğan, D. Mehmet, *Hareket ve Nurettin Topçu Hece Dergisi Özel Sayısı*, 2006 İstanbul.

Duran Burhanettin ve Aydın Cemil, “Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı”, *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 7, 2016, İstanbul.

Duran Burhanettin, “Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi, Türkiye İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu”, *Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları*, 2013 İstanbul.

Eco Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Erbaş Yıldırım, “Türkiye’de Sol Düşünce ve Yerlilik Sorunsalı Birikim Dergisi Örneği”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara 2014.

Erken Mehmet, *1923-1960 Yılları Arası Türkiye’de İslami Yayıncılık, İslam’ı Uyandırmak Cilt 1*, İstanbul: İLEM, 2018.

Eroğlu Ebubekir, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirilis--dergi> [Erişim: 22.09.2020].

Erverdi Ezel, *Nurettin Topçu Düinden Kalanlar ve Geleceğe Umutlar*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Fanon Frantz, İstanbul: Yeryüzünün Lanetlileri, Versus Kitap, 2018.

Fazlıoğlu İhsan, *Kayıp Halka*, İstanbul: Papersense, 2015.

Fazlıoğlu İhsan, “Mısdakı Olmayan İslamcılık”, *Anlayış Dergisi*, İstanbul.

Fazlıoğlu İhsan, (Mayıs 2004), “Sultanım Biz Sizi Mümin Bilirdik”, *Anlayış Dergisi*, İstanbul.

Foucault Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, İstanbul: İmge Kitabevi, 2001.

Gellner Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: Hil Yayınları, 2018

Gellner Ernest, *Müslüman Toplum*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Gellner Ernest, *Postmodernizm, İslam ve Us*, Ankara:Ümit Yayıncılık, 1994.

Gencer Bedri, *İslam’da Modernleşme*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Gencer Bedri, *Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Goody Jack, *Rönesanslar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Goody Jack, *Tarih Hırsızlığı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Gökalp Ziya, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.

Göle Nilüfer, *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Görgün Hilal, “TDV İslam Ansiklopedisi”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-kutub> [Erişim: 10.05.2020]

Görgün Tahsin, *21. yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

Görgün Tahsin, *Siyasallaşan Dünyada Dini İlimlerin Değişen Statüleri, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Görgün Tahsin, *Türkiye’de İslami Düşünce Geleneği*, İstanbul: Tire Kitap, 2020.

Görgün Tahsin, *Anlam ve Yorum, Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.

Gözler Kemal, *Devletin Genel Teorisi*, Bursa, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2007.

Guenon Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, İstanbul: Hece Yayınları, 2014.

Günaydın Yusuf Turan, Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi Özel Sayısı, Hece Dergisi, İstanbul, 2006.

Günaydın Yusuf Turan, “Diriliş Dergisinde Yayımlanmış Tasavvufi Çevrimyazılar Bibliyografyası”, *Tasavvuf:İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004.

Gündoğan Ali Osman, (2006) Topçu ve Hareket Felsefesi, Hece Dergisi, İstanbul

Güngör Bilgin, “Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış (1876-2014)”, Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2017.

Güngör Erol, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.

Hallaq Wael, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Hallaq Wael, *İmkansız Devlet*, İstanbul: Babil Kitap, 2019.

Hallaq Wael, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Hanioğlu Şükrü, *Osmanlı’dan Cumhuriyete, Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006.

Hanioğlu Şükrü, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/202/09/02/islmcilik-tartismasi-uzerine-notlar--kavram> [Erişim 03.07.2019].

Huntington Samuel, *Medeniyetler Çatışması*, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları yıl)

Hegel G.W.F. *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.

Hentch Thierry, *Hayali Doğu*, İstanbul: Metis Kitap, 2016.

Hocaoğlu Durmuş, *Düşük Şiddetli Devrim*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.

<http://www.edebifikir.com/deneme/sezai-karakocun-hatiralarina-dair-birkac-not.html>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/el-urvetul-vuska--dergi>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket--dergi>

<https://www.yenisafak.com/kultur-sanat/dergicilige-damga-vuran-dirilis-seruveni-635374>

Işık Vahdettin, *İslamcı Hareketlerin Rejim Karşıtlığı ve Devletçilik Çelişkisinin Doğurduğu Boşluk*, İstanbul: Taşmekeş Yayınları, 2017.

İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.

İlmi Etüdler Derneği İslamcı Dergiler Projesi,
<http://katalog.idp.org.tr/yazarlar/98/nurettin-topcu>

İlmi Etüdler Derneği İslamcı Dergiler Projesi,
<https://katalog.idp.org.tr/yazarlar/54/sezai-karakoc>

İlmi Etüdler Derneği, İslamcı Dergiler Projesi (İDP) <http://katalog.idp.org.tr/dergiler>

İlmi Etüdler Derneği, *İslamcılık Çalışmalarında Yönelimler Çalıştayı Raporu*, İstanbul 2019.

İnam Ahmet, “Türk Şiirinde Mistik Yönelimler”, *Yeni Dergi*, İstanbul 1973.

Jameson Fredric, *Modernizm İdeolojisi, Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı*, İstanbul: Metis Kitap, 2005.

Kanık Mahmut, “Diriliş Akımının Öncüleri, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş”, *Hece Dergisi*, İstanbul, 2018.

İzzetbegoviç Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2011.

Kara İsmail, “Ahlak Davasına ve Muallimliğe Adanmış Bir Ömür”
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/220028>

Bülent Kahraman Hasan, *AKP ve Türk Sağı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.

Kara İsmail, “Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu’da Siyaset ve Devlet Telakkisi”, *Hece Dergisi Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı*, İstanbul, 2006.

Kara İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Kara İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Kara İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Cilt 3*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

Kara İsmail, <https://www.themaydan.com/207/0/turkiyede-islam-ve-islamcilik-ismail-kara-ile-mulakat/>

Kara, İsmail, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *Dergah Dergisi*, İstanbul, 2002.

Karakoç Sezai, *Diriliş Dergisi Yazıları* (1960-1992), İstanbul.

Karakoç Sezai, *Gün Doğmadan*, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012.

Karataş Turan, *Doğunun Yedinci Oğlu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Kartal Onur, “Fenomenolojiden Politikaya 20. Yüzyılda Başkalık Sorunu”, Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 2015.

Kayalı Kurtuluş, *İslamcılığın 1940’lı Yıllarda Şekillenışı Üzerine Bazı Düşünceler*, İstanbul: İlem, 2017.

Kayalı Kurtuluş, “Sezai Karakoç’un Düşünceleri Konusunda Bazı Gözlemler Yapmayı Denemek”, *Hece Dergisi*, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş Özel Sayısı, İstanbul 2013.

Keyman Fuat, ed. Sarıbay Ali Yaşar “Global Yerel Eksende Türkiye”, İstanbul: Alfa Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl, “Hadiselerin Muhasebesi 3”, *Büyük Doğu Dergisi*, S.9, 25 Kasım, İstanbul, 1964.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Sakarya Türküsü, Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.

Koytak Elyesa, (2018) İkinci Yeni ve İslamcılığın Yeniden Doğuşu: Sezai Karakoç’un *Şiir Sanatı Dergisi*, “İslamı Uyandırmak 2”, İLEM, İstanbul.

Kök Mustafa, *Hece Dergisi* Hareket ve Nurettin Topçu özel sayısı, İstanbul

Kubbealtı Lugatı, <http://www.lugatim.com/s/madun>[Erişim 05.06.2020]

Kubbealtı Lugatı, <http://www.lugatim.com/s/parya>[Erişim 05.06.2020]

Kuhn Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.

Kurt Veysel, *Siyaset Odaklı Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı: Avrupamerkezcilik* 2012.

Kutluer İlhan, “İslamcılık (Düşüncesi) Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#3-dusuncede>

Küçükalp Kasım, *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.

- Latouche Serge, *Dünyanın Batılılaşması*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Lewis Geoffrey, *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Loomba Ania, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Lyotard Jean François, *Postmodern Durum*, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Macaulay Thomas Babington, *Minute on Indian Education*, (Hindistan Eğitimi Üzerine Rapor).
- Mardin Şerif, *Türkiye Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Mardin Şerif, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Marx Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Massignon Louis, “Son Hallac Yorumcusu Olarak Nurettin Topçu”, Çeviren Neriman Kalın, *Dergah Dergisi*, İstanbul Mart 1997.
- Mathews Basil, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*
- Meriç Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Mignolo Walter, *The Darker Side of The Western Modernity*, USA: Duke University Press, 2011.
- Mignon Laurent, Nurettin Topçu Özel Sayısının Ardından Birkaç Düşünce, *Hece Dergisi*, sayı 112, İstanbul, Nisan 2006).
- Mignon Laurent, Kaldırımlar'dan Mona Rosa'ya, Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş, *Hece Dergisi*, İstanbul, 2013.
- Mollaer Fırat, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Mollaer Fırat, *Hakikat İslamı: Nurettin Topçu ve İslami Düşünce Üzerine Yeniden Düşünmek, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Mollaer Fırat, <https://www.birikimdergisi.com/guncel/7243/sarkiyatciligi-istismar-etmek>
- Mollaer Fırat, Kimlik İslamına Karşı Nurettin Topçu Üzerine Düşünceler
- Mollaer Fırat, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Mollaer Fırat, *Yerlililiğin Retoriği*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.

Morss Susan Buck, *Küresel Bir Karşı Kültür*, İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Mutman Mahmut, “Ölü Doğmuş Bir Disiplinin Hatıra Defteri”, *Toplumbilim Dergisi*, No. 25, İstanbul 2010.

Mutman Mahmut, Keyman Fuat, Yeğenoğlu Meyda, *Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam, Oryantalizm, Hegeomonya ve Kü*

ltürel Fark, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Naipaul V.S., *Mimic Men*, 1998.

Okay Orhan, Hareket Dergisi maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket--dergi> [Erişim: 07.06.2020].

Oktay Uygun, *Devlet Teorisi*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020.

Öğün Süleyman Seyfi, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002.

Öğün Süleyman Seyfi, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Basım Yayım Dağıtım 2004.

Önderman Murat, *Türkiye’de Devlet Sosyal Kontrol ve Öznellik* İstanbul: Filiz Kitabevi.

Öz Asım, *1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme*, İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.

Öz Asım, *Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler*, s.7, *İslamı Uyandırmak 2*, İstanbul: İLEM, 2019 .

Öz Asım, *Kenetlenmenin İmkansızlığı, 1960-1980 Arası İslamcı Dergiler*, İstanbul: Nobel Yayınları 2016.

Özcan Azmi, *TDV İslamcılık Maddesi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#2-ikinci-mesrutiyet>

Özdemir Muhammet, *Postkolonyalizm Nedir?*, İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

Özel İsmet, “Hangi Saatten Sonra Ne İş?” *Hanyalı Konya Dergisi*, S. 4. Konya 2017.

Özel İsmet, *Kolonizatörler ve Diğerleri, İrtica Elden Gidiyor*, İstanbul: Şule Yayınları.

Özel İsmet, *Üç Mesele*, İstanbul: TİYO, 2013.

Özyurt Cevat, “Hegel’in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi, Dinin Tin ile İmtihani”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2014.

Popper Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları 1-2*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

- Roy Olivier, *Siyasal İslam'ın İflası*, İstanbul: Metis Kitap, 2020.
- Said Edward, *Oryantalizm*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998.
- Sarup Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017.
- Sayyid Salman, *Fundamentalizm Korkusu*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.
- Sayyid Salman, *Hilafeti Hatırlamak*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.
- Shayegan Darius, (2020) *Yaralı Bilinç*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Subaşı Necdet, (2016), *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler, 1960 Öncesi İslami Neşriyat*, Ankara: Nobel Yayınları, İstanbul
<http://katalog.idp.org.tr/dergiler/73/hareket>
- Subaşı Necdet, *Devlet, Cemaat(ler) ve İslâmcılık, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, 2013, İstanbul.
- Subaşı Necdet, *Erken Dönem İslamcılık ve İslami Yayıncılık, İslam'ı Uyandırmak 1*, İstanbul: İLEM, 2017.
- Sunar Lütfi, *İslamcılığı Konumlandırmak, Bir Başka Hayata Karşı*, Cilt 1, Konya: Konya BŞB Kültür Yayınları, 2019 .
- Sunar Lütfi, “Türkçe’de Emperyalizm Literatürü”, *Sosyoloji Dergisi*, S. 16, İstanbul 2008.
- Şahin Mustafa, “Evet İsyan Ahlakı ya da Merd-i Müminin İsyanı”, *Hece Dergisi*, İstanbul.
- Tabakoğlu Ahmet, *Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı, Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc003/kanuntbmmc003/kanuntbmmc00300578.pdf , *Takrir-i Sükun Kanun 1925*
- Topçu Nurettin, *Hareket Dergisi Yazıları (1939-1975)*, İstanbul.
- Topçu Nurettin, *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Tosun Necip, “Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi Özel Sayısı”, *Hece Dergisi*, İstanbul.
- Touraine Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Toynbee Arnold J. *Uygarlık Yargılanıyor*, İstanbul: Örgün Yayınevi, 2016.
- Tunaya Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

- Haz. Turhan Sel Fatma *Küresel Güçler*, İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Turner Bryan, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Türkmen Hamza, *Hareket Dergisi İslamcılık Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Türküne Mümtazer, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.
- Uçman Abdullah, <https://islamansiklopedisi.org.tr/anadolu-mecmuasi>
- Ünver Metin, *Sömürgecilik Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Wallerstein Immanuel, *Dünya Sistemleri Analizi*, İstanbul: bgst yayınları, 2018.
- Wallerstein Immanuel, *Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Sciences*, New Left Rewiev.
- White Jenny, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Yetişkin Ebru, “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, <http://www.ebruyetiskin.com/postkolonyal-kavramlar-uzerine-notlar/>
- Yıldırım Ercan, *İslamcılığın İki Kurucusu, Mehmet Akif Necip Fazıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Yıldırım Ercan, “Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi Özel Sayısı”, *Hece Dergisi*, İstanbul 2016.
- Young Robert J. *Postkolonyalizm*, İstanbul: Matbu Yayınevi, 2016.
- Young Robert, *Beyaz Mitolojiler*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2000.
- Zeybek Ozan Sezai, <https://nidadergisi.com/roportaj/ozan-sezai-zeybek-ile-post-kolonyalizm-uzerine-2.html>

EKLER

EK 1: Nurettin Topçu Hareket Dergisi Yazıları Dizini

Dizinde 204 yazı yer almakta olup Nurettin Topçu'nun Nizam Ahmed ve Hareket adıyla yazdığı yazılara da yer verilmiştir. Yazılara İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) İslamcı Dergiler Projesi (İDP) kataloğu üzerinden ulaşılabilir:

[https://katalog.idp.org.tr/arama?order_by=date&direction=desc&journals\[0\]=73&aut_hors\[0\]=1918](https://katalog.idp.org.tr/arama?order_by=date&direction=desc&journals[0]=73&aut_hors[0]=1918)

Nurettin Topçu Hareket Dergisi (Fikir Sanat)
Şubat 1939
Rönesans Hareketleri, Sayfa 1-6
Hareket Felsefesi, Sayfa 22-28
Mart 1939
Asrımızın Hareket Adamları, Sayfa 33-39
Vatandaş Ahlakı, Sayfa 48-51
İçtimai Sınıflar, Sayfa 60-64
Nisan 1939
Siyaset ve Mesuliyet Vazife Adamı-Kalp Adamı, Sayfa 65-71
Bizde Milliyet Hareketleri, Sayfa 74-79
Nizam Ahmed, Namus, Sayfa 82-84
Nizam Ahmed, Şehirler, Sayfa 92-94
İçtimai Sınıflar, Sayfa 95-96
Mayıs 1939
Zorba-Esir Medeniyetleri, Sayfa 97-102
Benliğimiz, Sayfa 110-120
Çalgıcılar, Sayfa 110,111
Haziran 1939
Mabed ve Tabiat, Sayfa 132-140

İlkteşrin 1939

Neslimizin Tarihi, Sayfa 161-166

Nizam Ahmed, Yemin ve Şahit, Sayfa 173-174

Muallim, Sayfa 190-192

İkinci Teşrin 1939

İki Mezar, Sayfa 193-197

Sanatkâr, Sayfa 214-215

Nizam Ahmed, Kuşlar, Sayfa 216

İlkkânun 1942

Hakikat Dini, 225-230

Şubat 1943

Avrupa, Sayfa 257-261

Mehmet Akif, Sayfa 271-274

Mart 1943

Okulda Ahlak, Sayfa 289-292

Nisan 1943

Hakikat Düşmanı Üç Felsefe Pozitivizm-Pragmatizm-Sosyolojizm, Sayfa 321-323

Orta Öğretim, Sayfa 335-338

Mayıs 1943

Millet ve Milliyet, Sayfa 355-356

Lise Dersleri, Sayfa 361-364

HAREKET FİKİR-AHLAK-SANAT (1947-1949)**Mart 1947**

Ahlâk Nizamı, Sayfa 1-4

Nisan 1947

İradenin Davası, Sayfa 3-5

Mayıs 1947

Roden'in Sanatı, Sayfa 8-9

Haziran 1947

İnsanda İrade, Sayfa 1-3

Ağustos 1947
Mukaddes Kurbanlar, Sayfa 4-5
Eylül 1947
Senirkent Belediye Başkanına Açık Mektup, Sayfa 3-5
Ekim 1947
Senirkent Bucağı Belediye Başkanlığı, Sıhî Talimat, Sayfa 8
Kasım 1947
İlahi Resmigeçit, Sayfa 8
Aralık 1947
Mehmet Akif, Sayfa 8-9
Ocak 1948
Amerikan Mektupları, Sayfa 11
Şubat 1948
Amerikan Mektupları Tarihi Şehir, Sayfa 8
Mart 1948
Hüseyin Avni Birinci Meclisin Dağılmasına Kadar, Sayfa 2-4
Nisan 1948
Hüseyin Avni 2 Birinci Meclisin Dağılmasından Sonra, Sayfa 2-4
Mayıs 1948
Millette İrade 1, Sayfa 6
Haziran 1948
Millet Ruhu ve Mukaddesat 1, Sayfa 4-6
Amerika Mektupları Sahipsiz Şehir, Sayfa 8
Temmuz 1948
Millette İrade Sefaletleri III, Sayfa 6-7
Amerikan Mektupları Bu Şehrin Çocukları, Sayfa 8
Ağustos 1948
Millette İzzeti Nefis ve Siyaset IV, Sayfa 5-6
Amerikan Mektupları V. İstanbul'da Bir Gün, Sayfa 10

Eylül 1948
Amerikan Mektupları V1. Bir Gün Daha, Sayfa 7
Ekim 1948
Amerikan Mektupları ve İnsan Hayatı VII, Sayfa 12-13
Kasım 1948
Devlette İrade, Sayfa 2
Amerikan Mektupları, Sayfa 12-16
Aralık 1948
Devlette Hâkimiyet ve Mesuliyet İradesi, Sayfa 7
Hareket, Toplumbilim (sosyoloji), Sayfa 12-13
Ocak 1949
Hâkimiyet ve Demokrasi, Sayfa 2
Amerikan Mektupları IX Son Nesiller, Sayfa 10
Şubat 1949
Hüseyin Avni'siz Bir Yıl, Sayfa 3
Mart 1949
Sanatta İrade, Sayfa 4
Nisan 1949
Dinde İrade, Sayfa 6-7
Mayıs 1949
İsyân Ahlakı, Sayfa 6-7
Amerikan Mektupları XII Ömürleri ve Hürriyetleri, Sayfa 15
HAREKET AYLIK SİYASİ MECMUA (1952-1953)
Aralık 1952
Hareket, Fikir ve Ruh Terbiyesi Cemiyeti'nin Kuruluşunu Beklerken, Sayfa 2
Mesuliyet Hareketi, Sayfa 8-9
Taşralı, Sayfa 13-15

Ocak 1953
Şahsiyet, Sayfa 3-4
Yıldırımın Huzurunda, Sayfa 8-10
Taşralı, Sayfa 13-15

Şubat 1953 (Aylık Fikir Mecmuası)
Hareket, Türk Milliyetçiliğinin Asli Kıymetleri, Sayfa 2
İnkılâbımız, Sayfa 5
Yeni Nizamın Ana Hatları Kültür Meseleleri, Sayfa 8-9
Taşralı, Sayfa 14-16

Mart 1953
Yeni Nizamın Ana Hatları Kültür Meseleleri Sanat ve Umumi
Neşriyat, Sayfa 8-9

Nisan 1953
Aklın Sanatı, Sayfa 4-5
Yeni Nizamın Ana Hatları Mukavele ve Memleket 1 Adalet Davası, Sayfa 8

Mayıs 1953
Hareket, Güzel Bir Misal (Yenisabah'ın Bir Başmakalesi), Sayfa 2
Hareket, İlerilik-Gerilik, Sayfa 3
Yeni Nizamın Ana Hatları Adalet Davası Mukavele ve Mülkiyet, Sayfa 8-9
Tıbbiyeli, Sayfa 11-12

Haziran 1953
Tıbbiyeli, Sayfa 14-16

FİKİR VE SAN'ATTA HAREKET (1966-1977)

Ocak 1966
Hareket, Hareketin Sakladığı Sır, Sayfa 3
Hareket, Felsefemiz, Sayfa 4-5
Beklenen Gençlik, Sayfa 10-11

Şubat 1966
Existentialisme Varoluş Felsefesi, Sayfa 7-8
Hareket Felsefesi, Sayfa 10-11

Mart 1966
Nizam Ahmed,Hakikatin Anahtarı, Sayfa 6
İş Ahlâkı, Sayfa 10-11
Existentialisme 2 Özcü Felsefe, Sayfa 14-16
Nisan 1966
Varoluş Felsefesi, Sayfa 8-10
Allahsız Kazanç, Sayfa 16-17
Existentialisme 3
Mayıs 1966
Serbest İktisat Rejimi, Sayfa 16-17
Existentialisme 4 Allahsız ve Dinci Existentialisme, Sayfa 22-23
Haziran 1966
Fatihin Devleti, Sayfa 6-7
İşsizler, Sayfa 16-17
Ağustos, 1966
Hareket, Inkılâbımız, Sayfa 3
Mesuliyet Hareketi, Sayfa 16-17
Eylül, 1966
Başşehir, Sayfa 16-17
Ekim 1966
Kırk Yıllık Çile, Sayfa 16-18
Kasım 1966
Hareket, Kurtuluşumuz, Sayfa 3
Teknik ve Kültür I, Sayfa 8-9
Kurtuluşun Yolu Sosyalist Cemiyet Nizamı, Sayfa 16-17
Aralık 1966
Hareket, Mehmed Âkif ve Milliyetçiliği, Sayfa 3
Mahşerden, Sayfa 16
Hakkın Kuvveti, Sayfa 16-17
Ocak 1967
İnsan ve Hürriyet, Sayfa 3-5
Kültür ve Medeniyet II, Sayfa 18-20

Şubat 1967
Devlet İradesi, Sayfa 16-17
Mart 1967
İslâm Ahlakı, Sayfa 16-17
Nisan 1967
Hareket, Cemaat Ruhu, Sayfa 3-4
Ahlâk Yaralarımız, Sayfa 16-18
Mayıs 1967
Başgil, Sayfa 5-6
Ahlâk Yaralarımız II, Sayfa 16-18
Haziran 1967
Hareket, Münevver Anlayışımız, Sayfa 3-4
Temmuz 1967
İslâm Davası, Sayfa 3-5
Ağustos 1967
Para ve Yahudi, Sayfa 3-4
Eylül 1967
İnsanlar ve Yahudiler, Sayfa 16-18
Ekim 1967
Anadoluyu Gördüm, Sayfa 3-5
Kasım 1967
Masonlara Kırk Soru, Sayfa 3-6
Ocak 1968
Hareket, Başyazı, Sayfa 3-4
Üniversite, 5-6
İradenin Dâvası, Sayfa 23
Şubat 1968
Hareket, Vuzuha Doğru, Sayfa 3-4
Ne İçin Sosyalizm, Sayfa 5

Mart 1968
İslâm ve İnsan, Sayfa 3-7
Nisan 1968
Hareket, Bize Ne Oldu, Sayfa 4-5
Din Görevi, Sayfa 6
Metafizik, Sayfa 20
Mayıs 1968
Din Terbiyesi, Sayfa 8-9
Sezgi ve Din, Sayfa 18-20
Haziran 1968
Hareket, Hareket'in Yorumu, Sayfa 3-8
Üniversite Olayları, Sayfa 11-12
Amerikan Vahşeti, Sayfa 18-19
Temmuz 1968
Anadolu Kültürü ve Sosyalizm, Sayfa 3-5
Aşk ve Metafizik, Sayfa 23
Ağustos 1968
Türk Milliyetçiliği ve Komünizm, Sayfa 4-7
Milli Eğitim ve Muhtar Üniversite, Sayfa 14-16
Eylül 1968
Hareket, Anarşist ve Hareket Adamı, Sayfa 4-5
Milliyetçilik Muamması, Sayfa 7
Ekim 1968
Müslümanlık, Sayfa 4
Kasım 1968
Hareket, Başyazı, Sayfa 4
İslâm Dünyasının Uyanışı, Sayfa 6
Mevlânâ'da Vahdet-i Vücut, Sayfa 18
Aralık 1968
Hareket, Başyazı, Sayfa 4
İslâm Ahlâkının Esasları, Sayfa 6

Ocak 1969
Hareketin Otuz Yılı, Sayfa 4
Şubat 1969
Hareket, Kurtuluşa Doğru, Sayfa 4
Düşünen İnsan ve İslâm, Sayfa 6
Mart 1969
Hareket, Kin ile Din Birleşemez, Sayfa 4
İslâmın Yolu, Sayfa 11
Nisan 1969
Demokrasi ve İnsan, Sayfa 4
Hüseyin Avni, Sayfa 16
Mayıs 1969
Türk-İslâm Harikası, Sayfa 4
Haziran 1969
Asrın Izdırabı, Sayfa 4
Temmuz 1969
Demokraside Ferdi İrade, Sayfa 5
Ağustos 1969
Ruh Terbiyesi, Sayfa 7
Eylül 1969
Hayatın Kıymeti, Sayfa 3
Ekim 1969
Mukaddes Azap, Sayfa 4
Kasım 1969
İsyân Ahlâkı, Sayfa 4
Aralık 1969
Âkif'te Sanat Anlayışı ve Cemiyet, Sayfa 4
Mehmet âkif Felsefesi, Şahsiyeti, Milliyetçiliği, San'atı, Sayfa 12
Ocak 1970
Vatan İhaneti, Sayfa 4

Şubat 1970
Meslek Hayatının 50. Yılı Münasebetiyle Ali Nihat Tarlan, Sayfa 4
İslâm'da Tasavvuf, Sayfa 4
Nisan 1970
Millet Maarifi, Sayfa 4
Mayıs 1970
Bizi Yaşatan Kuvvet, Sayfa 4
Haziran 1970
Bahtiyar Belde, Sayfa 4
Temmuz 1970
Din Eğitimi, Sayfa 4
Ağustos 1970
Din Eğitimin Esasları, Sayfa 4
Eylül 1970
Toplumda Din Adamının Görevi, Sayfa 4
Ekim 1970
Kapitalizmin Dünyası, Sayfa 4
Kasım 1970
Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler, Sayfa 4
Aralık 1970
Hareket, Muhafazakârlık İnkılapçılık, Sayfa 4
Milli Devlet, Sayfa 7
Ocak/Şubat 1971
İslâm'ı Sömüren Siyaset, Sayfa 5
Nisan 1971
Kurtuluşun Yolu, Sayfa 7
Haziran 1971
Kuvvet, Sayfa 18

Temmuz 1971
İnsan, Sayfa 18
Ağustos 1971
Ruh Dünyası, Sayfa 18
Eylül 1971
Ruh Kuvveti, Sayfa 18
Ekim 1971
Kanun ve Kader, Sayfa 24
Kasım 1971
İnsan ve Kâinat, Sayfa 4
Aralık 1971
Izdırabın Manası, Sayfa 4
Ocak 1972
Hareket, Milliyetçiliğimiz, Sayfa 3
Şubat, 1972
Hayatın Değeri, Sayfa 3
Mart/Nisan 1972
Ölüm Sırrı, Sayfa 2
Mayıs 1972
Aşkın Halleri, Sayfa 16
Haziran 1972
Dostluk, Sayfa 6
Temmuz 1972
Dua, Sayfa 11
Ağustos 1972
Rahmet, Sayfa 2
Eylül 1972
Dilimizin Dolmayan Çilesi, Sayfa 22

Ekim 1972
Toprak ve Demir, Sayfa 5
Kasım 1972
İnsanlığın Kurtuluşu, Sayfa 2
Ocak/Şubat 1973
Harp, Sayfa 4
Mart 1973
Harp Hazırlıkları, Sayfa 9
Nisan 1973
Harp Sonrası, Sayfa 4
Haziran 1973
Kendini Bulmak, Sayfa 4
Temmuz 1973
Cahid Okurer, Sayfa 4
Ağustos 1973
İnsanın Sefaleti, Sayfa 39
Ekim 1973
Türk Maarifi, Sayfa 4
Kasım 1973
Manevi Kayıplarımız, Sayfa 4
Ocak 1974
Mevlana'da Âlem ve İnsan, Sayfa 53
Mart 1974
Kitaplar: Gümüş Tel ve Alevler, Sayfa 60
Nisan 1974
Büyük Sanayi, Sayfa 9
Mayıs 1974
Bilmek ve Düşünmek, Sayfa 19

Kasım 1974

Zulüm ve Düşman, Sayfa 5

Aralık 1974

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Sayfa 2

NOT: Nurettin Topçu'nun yazıları ile ilgili ayrıntılı bilgi için İlmi Etüdler Derneği'nin İslamcı Dergiler Projesi digital kataloğuna, İsmail Kara'nın 'Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası' (Dergah Yayınları) isimli esere, Hece Dergisi'nin 'Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket ve Nurettin Topçu' başlıklı özel sayısına ve Rumeysa Öztürk'ün 'Hareket Dergisi (1939-1982)' başlıklı yüksek lisans tezine bakılabilir.

EK 2: Sezai Karakoç Diriliş Dergisindeki Yazıları Dizini (Nisan 1960-Şubat 1992)

Dizinde 655 yazı yer almakta olup Sezai Karakoç'un kendi ismi dışında Diriliş, D., S.K., Mehmet Yasinoğlu, Mehmet Yasin, Zülküf Canyüce, Mehmet C. Güneş, isimleriyle yazdığı yazılara da yer verilmiştir. Yazılara İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) İslamcı Dergiler Projesi (İDP) kataloğu üzerinden ulaşılabilir:

[https://katalog.idp.org.tr/arama?order_by=date&direction=desc&journals\[0\]=12&authors\[0\]=54](https://katalog.idp.org.tr/arama?order_by=date&direction=desc&journals[0]=12&authors[0]=54)

Sezai Karakoç Diriliş Dergisi Yazıları

Nisan 1960

Samanyolunda Veba, Şiir, Sayfa 3

Ölümünden Sonra Dirilme, Makale, Sayfa 4

İslam ve Tarih, Makale, sayfa 6, Mehmet Yasin

Eski Kirazın Gereği, Şiir, Sayfa 10

NOT: Diriliş Dergisi'nin 2. sayısının yayımlandığı sırada 27 Mayıs 1960 İhtilali gerçekleşir.

1 Temmuz 1960 tarihinde Sezai Karakoç'un askere alınmasıyla derginin ilk çıkışı iki sayıyla sınırlı kalır. Karakoç, altı yıl sonra Mart 1966'da arkadaşı Mehmet Emin Erol'dan aldığı borç para ile Diriliş Dergisi'ni yeniden çıkarmaya başlar.

Mart 1966

Gelişme, Devrim ve Diriliş, Makale, sayfa 3, Diriliş

Ortadoğu İnsanı, Makale, Sayfa 6

Ölümün Sebebi, Makale, Sayfa 13, Zülküf Canyüce

Kış Anıtı, Şiir, Sayfa 33

Nisan 1966

İslamın Dirilişi, Makale, Sayfa 3,

Diriliş Sağ ve Sol, Makale, Sayfa 6

Kurban, Makale, Sayfa 19,

Zülküf Canyüce Yaz, Şiir, Sayfa 39

Haziran 1966
İslam'ın Dirilişinde Asya ve Afrika'nın Durumu, Makale, sayfa 3,
Diriliş Sağ ve Sol 2, Makale, Sayfa 7
Görünmeyen, Makale, Sayfa 27, Zülküf Canyüce
Temmuz 1966
İslamın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Neslimizin Ödevi, Makale, Sayfa 7
Destan, Sayfa 21, Zülküf Canyüce
İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Mehmet C. Güneş, Sayfa 36
Ağustos 1966
İslamın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Devrimler ve Edebiyatımız, Makale, Sayfa 8
İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü 2, Mehmet C. Güneş, Sayfa 11
Sesler, Şiir, Sayfa 26
Tufan, Zülküf Canyüce, Sayfa 14
Eylül 1966
İslamın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Şehidin Mirası Zaferdir, Sayfa 7
İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü 3, Mehmet C. Güneş, Sayfa?
Depremin Heykeli, Makale, Zülküf Canyüce, Sayfa 15
Ekim 1966
İslamın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Devlet Kaygısı, Makale, Sayfa 7
İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü 4, Mehmet C. Güneş, Sayfa 29
Kasım 1966
İslamın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Dış Politikamız, Makale, Sayfa 6
Savaş, Makale, Zülküf Canyüce, Sayfa 16
İslam ve Tarih, Makale, M.Y., Sayfa 6
İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü 5, Mehmet C. Güneş, Sayfa 22
Fırtına, Şiir, Sayfa 30

Aralık 1966
İslamın Çağrısı, Makale, Sayfa 3, Diriliş
İslam Gençliği, Makale, Sayfa 10
Evin Sesi, Makale, Sayfa 5
Konuk, Makale, Zülküf Canyüce, Sayfa 25
İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü 6, Mehmet C.Güneş, Sayfa 28

Mart 1967
İslamın Çağrısı, Makale, Sayfa 3, Diriliş
İslam Gençliği, Makale, Sayfa 10
Dağ, Makale, Zülküf Canyüce, Sayfa 25
İslam Üzerine Bir Deneme, M.Y.
Eski Kirazın Gereği, Şiir, Sayfa 50
Büyüyüp de Çocuk Kalmak, Şiir, Sayfa 51
Yapı Aralıkları, Şiir, Sayfa 51
Kanarya, Şiir, Sayfa 52
Kapamak İçin Gözlerini, Şiir, Sayfa 52
İpin Ucunu Kaçıran İnsanlar, Şiir, Sayfa 53
Rubai, Şiir, Sayfa 53
Batış, Şiir, Sayfa 54
Reklamlarda Yaşama, Şiir, Sayfa 55
Çatı, Şiir, Sayfa 56
Kalorifer, Şiir, Sayfa 56
Samanyolunda Veba, Şiir, Sayfa 57
Bahçe Görmüş Çocukların Şiiri, Şiir, Sayfa 58
Ödünç Gece, Şiir, Sayfa 59
Av Edebiyatı, Şiir, Sayfa 60
Kav, Şiir, Sayfa 64
Tan, Şiir, Sayfa 66
Köpük, Şiir, Sayfa 67
Somut, Şiir, Sayfa 76
Güz Anıtı, Şiir, Sayfa 77
Gökgürültüsü Anıtı, Şiir, Sayfa 78

Ekim 1969
Ölümden Sonra Kalkış, Deneme, Sayfa 5
Ey Yahudi, Makale

Kasım 1969
Ölümden Sonra Kalkış 2, Deneme, Sayfa 5

Aralık 1969
Ölümden Sonra Kalkış 3, Deneme, Sayfa 5
Ocak 1970
İnsanın Düşmanları ve Şeytanın Köleleri, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Ölümden Sonra Kalkış 4, Makale, Sayfa 8
Meydan Ortaya Çıktığında 1 (Yürüyüş), Deneme, Sayfa 60
Şubat 1970
Geçmişte ve Geleceklere Doğru İnanç, Sayfa 1, Diriliş
Ölümden Sonra Kalkış 5, Makale, Sayfa 11
Fecir Devleti, Şiir, Sayfa 32
Meydan Ortaya Çıktığında, Deneme, Sayfa 59
Mart 1970
Gökle Yer Arasında İnsanın Anlamı, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Ölümden Sonra Kalkış 6, Makale, Sayfa 6
Meydan Ortaya Çıktığında, Deneme, Sayfa 60
Nisan 1970
Gökle Yer Arasında İnsanın Anlamı, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Ölümden Sonra Kalkış 7, Makale, Sayfa 11
Meydan Ortaya Çıktığında (devam), Deneme, Sayfa 113
Mayıs 1970
Yaratılış Sırrı, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Ölümden Sonra Kalkış 8, Makale, Sayfa 11
Meydan Ortaya Çıktığında 3, Deneme, Sayfa 81
Temmuz 1970
Allah'a İnanma Bir Müjdedir, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Ölümden Sonra Kalkış 9, Makale, Sayfa 8
Meydan Ortaya Çıktığında 5, Deneme, Sayfa 123
Ekim 1970
Kaymayagörsün Ayağı Bir Toplumun, Makale, Sayfa 1, Diriliş
İnsanın Çevresinde Dönen Bir Çağ, Makale, Sayfa 5
Kasım 1970
Hakikat ve Serap, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Diriliş İlhamı, Makale, Sayfa 5

Aralık 1970
Toplumun Özü, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Kavrayan Duyguyu Onaran, Makale, Sayfa 7
Ocak 1971
Kurtuluş Çağı, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Metafizik Gerilim Şartı, Makale, Sayfa 9

Ekim 1974
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Dönüş, Makale, Sayfa 6
Sezai Karakoç'tan Şiirler, Sayfa 22
Yitik Cennet 1, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 46

Kasım 1974
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Gelecek Zaman Karşısında 1, Makale, Sayfa 7
Yitik Cennet-Adem, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 15
Sezai Karakoç'tan Şiirler, Sayfa 22

Aralık 1974
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Gelecek Zaman Karşısında 2, Makale, Sayfa 5
Yitik Cennet-Adem, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 18
Sezai Karakoç'tan Şiirler, Sayfa 73

Ocak 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Gelecek Zaman Karşısında 3, Makale, Sayfa 8
Yitik Cennet-Adem, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 26

Şubat 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Gelecek Zaman Karşısında 4, Makale, Sayfa 5
Yitik Cennet-Nuh, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 57

Mart 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Gelecek Zaman Karşısında 5, Makale, Sayfa 5
Yitik Cennet-Nuh, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 38

Nisan 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Gelecek Zaman Karşısında 6, Makale, Sayfa 6
Yitik Cennet-Nuh, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 44
Mayıs 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Değişme, Makale, Sayfa 6
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 39
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 42
Haziran 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Değişme 2, Makale, Sayfa 6
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 45
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 56
Temmuz 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Değişme 3, Makale, Sayfa 7
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 58
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 61
Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine, Şiir, Sayfa 68
Ağustos 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Devriliş, Makale, Sayfa 7
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 44
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 47
Esirkent'ten Özülke'ye, Şiir, Sayfa 55
Eylül 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Yeni Panik, Makale, Sayfa 6
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 60
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 63
Sezai Karakoç'tan Şiirler, Sayfa 71

Ekim 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 3, Diriliş
Özgürlük İçin Bitmeyen Savaş, Makale, Sayfa 6
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 16
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 19
Kasım 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 51, Diriliş
Küf ve Saat, Makale, Sayfa 57
Yitik Cennet-İbrahim, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 60
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 63
Arnold J. Toynbee Artık, Tarihin Yargısı Önünde, D. Sayfa 65
Aralık 1975
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 99, Diriliş
İzin, Makale, Sayfa 103
Yitik Cennet-Yusuf, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 106
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 109
Sabun Yası, Şiir, Sayfa 125
Ocak 1976
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 147, Diriliş
Kördüğüm Değil, Makale, Sayfa 150
Yitik Cennet-Yusuf, Deneme, Zülküf Canyüce, Sayfa 158
Diriliş Neslinin Amentüsü, Deneme, Sayfa 161
Telefon Farkı, Şiir, Sayfa 183
Şubat 1976
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 195, Diriliş
Gerçekleşme Şartı, Makale, Sayfa 199
Mart 1976
Diriliş Ruhuna Dönüş, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Uzun Vadeli Program İhtiyacı, Makale, Sayfa 1
Kanserin Ocağına Tuba Dikmek, Makale, Sayfa 1
Zülfükül Makamında, Diriliş Neslinin Amentüsü, Sayfa 2
Nisan 1976
Gerçek Akım, Makale, Sayfa 1, Diriliş
Diriliş Çilesi ve Yolculuğu, Makale, Sayfa 1
İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 2

Mayıs 1976

Durumalışta Özdeşim1,2,3, Makale, Sayfa 1,2, Diriliş

Diriliş Baharı ve Ayartı, Makale, Sayfa 1

Avrupa Birliği ve Biz, Makale, Sayfa 1

İnsanlığın Dirilişi, Makale, Sayfa 2

NOT: Diriliş, 1 Haziran 1976-3 Ağustos 1978 tarihleri arasında 38 sayı çoğunlukla haftalık olarak, kısa bir süre içinde iki haftada bir olmak üzere tek yapraklı iki sayfalık gazete formatında yayımlanmış olup, yazıların önemli bir kısmında isim belirtilmemiştir. Bu dönemdeki imzasız yazıların büyük kısmı yazarın üslubundan anlaşılacağı gibi Sezai Karakoç tarafından yazılmıştır. Diriliş'in ekonomik sebeplerin de etkisi ile gazete formatında yayımlandığı bu dönem dergi olarak nitelendirilmediği için dizinde yer verilmemiştir. İlgili dönemin yazılarına ulaşmak için Diriliş Yayınları arşivine, Sezai Karakoç'un eserlerine, Hece Dergisi Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş Özel Sayısına ve İlmi Etüdler Derneği'nin İslamcı Dergiler Projesi digital kataloguna bakılabilir.

Ekim 1979

Diriliş, Sayfa 3

Dirilişten: Yeniden Çıkış, Sayfa 4

Diriliş Mektubu, Sayfa 7

Diriliş Muştusu, Makale, Sayfa 13

Dirilişe Doğru, Sayfa 16

Sina Dağı Yada Ateş, Deneme, Sayfa 30

Geç Kalan Adamın Öyküsü, Sayfa 49

Kasım 1979

Diriliş, Sayfa 3,4

Aktüalite, Makale Sayfa 4

Tutsaklık Tablosu, Makale, Sayfa 5

Gündem, Makale Sayfa 10

Aralık 1979

Diriliş, Sayfa 3

Put ve Ruh, Deneme, Sayfa 4

Gelecek Zaman, Deneme, Sayfa 5

Ölü Nokta, Deneme, Sayfa 8

Ocak 1980

Kaynak, Makale, Diriliş, Sayfa 7

İtiraf, Deneme, Sayfa 10

Şubat 1980
Kaynak 2, Makale, Diriliş, Sayfa 7
Bağlantı, Deneme, Sayfa 10
Portrelerden Sade Bir Yüz, Sayfa 34
Mart 1980
Diriliş, Sayfa 3
Perdeler, Deneme, Sayfa 4
Kaynak 3, Makale, Diriliş, Sayfa 5
Topraktan Başlayarak, Deneme, Sayfa 34
Nisan 1980
Makamda, Sayfa 4
Ahret ve Şehir, Deneme, Sayfa 7
İdeal Devlet ve Devlet İdeali, Makale, Diriliş, Sayfa 13
Leyla ile Mecnun, Şiir, Sayfa 26
Mayıs 1980
Su, Deneme, Sayfa 4
Kesit, Deneme, Diriliş, Sayfa 7
Yapı, Deneme, Sayfa 11
Haziran 1980
Nöbetçi, Deneme, Sayfa 4
Barikat ve Işık, Deneme, Diriliş, Sayfa 7
Millet, Devlet ve Yöneticiler, Makale, Sayfa 11
Leyla ile Mecnun, Şiir, Sayfa 15
Çeyiz, Piyes, Sayfa 36
Temmuz 1980
Ürperiş, Deneme, Sayfa 4
Gün, Deneme, Diriliş, Sayfa 5
Düşünme, Makale, Sayfa 8
Leyla ile Mecnun, Şiir, Sayfa 11
Tuzak, Hikaye, Sayfa 41
Ağustos 1980
Yollar, Deneme, Sayfa 4
Vakit, Deneme, Diriliş, Sayfa 7
İlham Dönemi, Makale, Sayfa 8

Eylül 1980
Diriliş'ten, Sayfa 4
Ve Saat, Deneme, Diriliş, Sayfa 5
İdeal Dönem, Makale, Sayfa 9

NOT: Diriliş Dergisi uzun bir aradan sonra **25 Temmuz 1988** tarihinden itibaren haftalık olarak çıkmaya başlamıştır.

25 Temmuz 1988
Yeniden, Sayfa 1
Kurban, Deneme, Sayfa 2
Hac Yolculuğu, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 4
Alın Yazısı Saati 1, Şiir, Sayfa 10
Hatıralar: Başlangıç, Sayfa 12
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal, S.K., Sayfa 14

1 Ağustos 1988
Direnışten Diriliş, Makale, Sayfa 1
Tanrı Işığı Sönmez, Makale Sayfa 2
Dört Yol Ağzında Türkiye, Sayfa 3
Dirilişini Unuttuğın ve Hatırladığın Zaman, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 8
Alın Yazısı Saati 2, Şiir, Sayfa 10
Hatıralar 2, Sayfa 12
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 2, S.K., Sayfa 15

8 Ağustos 1988
İran-İrak Savaşı, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Yol, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Değişme ve Ötesi, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 3, Şiir, Sayfa 8
Hatıralar 3, Sayfa 11
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 3, S.K., Sayfa 12

15 Ağustos 1988
İslam'ın İnsanlık Mesajı, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Değişme ve Ötesi 2, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 4, Şiir, Sayfa 6
Hatıralar 4, Sayfa 7
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 4, S.K., Sayfa 13

22 Ağustos 1988
Birliçe Doğru, Makale, Diriliş, Sayfa 1
İnanç Problemi, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Değişme ve Ötesi 3, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 5, Şiir, Sayfa 6
Hatıralar 5, Sayfa 12
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 5, S.K., Sayfa 13

29 Ağustos 1988
Ölümlerin En Güzeli, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Tanrı Düzeni ve Metafizik, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Değişme ve Ötesi 4, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 6, Şiir, Sayfa 8
Hatıralar 6, Sayfa 10
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 6, S.K., Sayfa 12

5 Eylül 1988
Filistin'in Kara Yazısı, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Tanrı Düzeni ve Metafizik 2, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Değişme ve Ötesi 5, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 7, Şiir, Sayfa 8
Hatıralar 7, Sayfa 10
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 7, S.K., Sayfa 12

12 Eylül 1988
Enflasyon, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Usul, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Dört Yol Ağzında Türkiye 2, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 8, Şiir, Sayfa 8
Hatıralar 8, Sayfa 10
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 8, S.K., Sayfa 12

19 Eylül 1988
Enflasyon 2, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Perde Devrildiği An, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Devlet 1, Makale, Sayfa 3
Alın Yazısı Saati 9, Şiir, Sayfa 8
Hatıralar 9, Sayfa 10
Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 9, S.K., Sayfa 12

26 Eylül 1988

Enflasyon 3, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Perde Devrildiği An 2, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 2, Makale, Sayfa 3

Alın Yazısı Saati 10, Şiir, Sayfa 8

Hatıralar 10, Sayfa 10

Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 10, S.K., Sayfa 12

3 Ekim 1988

Ucuz Atlatılamayan Tehlike, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Putlaştırma, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 3, Makale, Sayfa 3

Alın Yazısı Saati 11, Şiir, Sayfa 8

Hatıralar 11, Sayfa 10

Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 11, S.K., Sayfa 12

10 Ekim 1988

Neticeler, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Yardım, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 4, Makale, Sayfa 3

Alın Yazısı Saati 12, Şiir, Sayfa 8

Hatıralar 12, Sayfa 11

Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 12, S.K., Sayfa 12

17 Ekim 1988

Kurumlar-Üniversite, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 1, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 5, Makale, Sayfa 3

Alın Yazısı Saati 13, Şiir, Sayfa 8

Hatıralar 13, Sayfa 11

Siyasi Bir Portre: Turgut Özal 13, S.K., Sayfa 12

24 Ekim 1988

Kurumlar 2- Üniversite, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 2, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 6, Makale, Sayfa 4

Hatıralar 14, Sayfa 10

31 Ekim 1988

Kurumlar 3-Üniversite, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 3, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 7, Makale, Sayfa 4

Hatıralar 15, Sayfa 10

7 Kasım 1988

Kurumlar 4-Üniversite, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 4, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 8, Makale, Sayfa 4

Ağustos Böceği Bir Meşaledir, Şiir, Sayfa 8

Hatıralar 16, Sayfa 10

14 Kasım 1988

Kurumlar 5-Televizyon, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 5, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 9, Makale, Sayfa 4

Hatıralar 17, Sayfa 8

21 Kasım 1988

Kurumlar 6-Televizyon, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 6, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Devlet 10, Makale, Sayfa 4

Hatıralar 18, Sayfa 8

28 Kasım 1988

Medeniyetimizin Büyük Krizi 7, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Toplum, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 19, Sayfa 7

Kurumlar 7-Televizyon, Makale, Diriliş, Sayfa 9

5 Aralık 1988

Medeniyetimizin Büyük Krizi 8, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Toplum 2, Makale, Sayfa 4

Hatıralar 20, Sayfa 7

Kurumlar 8-Sinema, Makale, Diriliş, Sayfa 9

12 Aralık 1988

Örtünme Medeniyettir, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 9, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Toplum 3, Makale, Sayfa 4

Hatıralar 21, Sayfa 8

19 Aralık 1988

Mevlana, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 10, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Toplum 4, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 22, Sayfa 8

26 Aralık 1988

Mehmed Akif Dolayısıyla, Diriliş, Sayfa 1

Hatırlanan ve Hatırlanmayan, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 11, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Toplum 5, Makale, Sayfa 4

Mevlana 2, Makale, Diriliş, Sayfa 8

Hatıralar 23, Sayfa 10

2 Ocak 1989

Yıllar Yılı Kaybedilen, Makale, Diriliş, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 12, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Toplum 6, Makale, Sayfa 4

Mevlana 3, Makale, Diriliş, Sayfa 8

Hatıralar 24, Sayfa 10

9 Ocak 1989

Düşüş, Makale, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 13, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 4, Makale, Diriliş, Sayfa 4

Hatıralar 25, Sayfa 8

16 Ocak 1989

Miras, Makale, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 14, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 5, Makale, Diriliş, Sayfa 7

Hatıralar 26, Sayfa 10

23 Ocak 1989

Gündem, Makale, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 15, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 6, Makale, Diriliş, Sayfa 5

Hatıralar 27, Sayfa 13

30 Ocak 1989

Batı ve Biz, Makale, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 16, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 7, Makale, Diriliş, Sayfa 5

Hatıralar 28, Sayfa 10

6 Şubat 1989

Aşırılık ve Hayat Hakkı, Makale, Sayfa 1

Medeniyetimizin Büyük Krizi 17, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 8, Makale, Diriliş, Sayfa 5

Hatıralar 29, Sayfa 10

13 Şubat 1989

Devreden Çıkan, Makale, Sayfa 1

İslam'ın Dirilişi, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 9, Makale, Diriliş, Sayfa 7

Hatıralar 30, Sayfa 8

20 Şubat 1989

Geç Kalma, Makale, Sayfa 1

Gün Tutulmasından Öte, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 10, Makale, Diriliş, Sayfa 3

Hatıralar 31, Sayfa 6

27 Şubat 1989

Şeytan Oyunu, Makale, Sayfa 1

Yeni Usûl, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 11, Makale, Diriliş, Sayfa 3

Hatıralar 32, Sayfa 6

6 Mart 1989

Vakte Karşı, Makale, Sayfa 1

Sır, Makale, Diriliş, Sayfa 2

Mevlana 12, Makale, Diriliş, Sayfa 3

Hatıralar 33, Sayfa 6

13 Mart 1989
Sınırların Sırrı, Makale, Sayfa 1
Umut, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Mevlana 13, Makale, Diriliş, Sayfa 3
Hatıralar 34, Sayfa 6
20 Mart 1989
Kurumlar- Devlet Başkanlığı 1, Makale, Sayfa 1
Çile, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Mevlana 14, Makale, Diriliş, Sayfa 3
Hatıralar 35, Sayfa 6
27 Mart 1989
Kurumlar- Devlet Başkanlığı 2, Makale, Sayfa 1
Mümin Etkileyendir, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Mevlana 15, Makale, Diriliş, Sayfa 3
Hatıralar 36, Sayfa 11
3 Nisan 1989
Büyük Dönemeç Önünde, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Değerlerimize Karşı Görevlerimiz, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Beklenen, Hep Beklenen, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 37, Sayfa 8
7 Nisan 1989
Gaflet İçinde Gaflet, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Çağrı, Makale, Diriliş, Sayfa 2
Düşünür ve Hareket, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 38, Sayfa 9
14 Nisan 1989
Formül Ya da Kombine Çözüm, Makale, Diriliş, Sayfa 1
İnsan, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 39, Sayfa 9
21 Nisan 1989
Çaresizliğin Kaynağı, Makale, Diriliş, Sayfa 1
İman, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı 2, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 40, Sayfa 8

28 Nisan 1989
Program, Makale, Diriliş, Sayfa 1
İslam, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı 3, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 41, Sayfa 7
5 Mayıs 1989
Seçenekler, Makale, Diriliş, Sayfa 1
İslam 2, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı 4, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 42, Sayfa 7
12 Mayıs 1989
Belirsizlik, Makale, Diriliş, Sayfa 1
İslam 3, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı 5, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 43, Sayfa 7
19 Mayıs 1989
Belirsizlik 2, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Kur'an 1, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı 6, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 44, Sayfa 5
26 Mayıs 1989
Belirsizlik 3, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Kur'an 2, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Devlet Adamı 7, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 45, Sayfa 6
2 Haziran 1989
Belirsizlik 4, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Kur'an 3, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Bir İhtilalin Anatomisi, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 46, Sayfa 6
9 Haziran 1989
Batının İhaneti ya da Yeni Yol Yordam Aramak, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Kur'an 4, Deneme, Diriliş, Sayfa 2
Gerçek Parti, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 47, Sayfa 6

16 Haziran 1989
Belirsizlik 5, Makale, Diriliş, Sayfa 1
Örtük Bağımsızlık Hareketleri, Makale, D., Sayfa 1
Öte Dünya, Diriliş, Deneme, Sayfa 2
Bütünleşmek, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 48, Sayfa 6

23 Haziran 1989
Öte Dünya 2, Diriliş, Deneme, Sayfa 2
Ufuklara Doğru, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 49, Sayfa 6

30 Haziran 1989
Bulanık Suda, Diriliş, Sayfa 1
Öte Dünya 3, Diriliş, Deneme, Sayfa 2
Çıkmaz Sokak, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 50, Sayfa 8

7 Temmuz 1989
Yine Cumhurbaşkanlığı Konusu, Diriliş, Sayfa 1
Fiil ve İnsan, Deneme, Sayfa 2
Yeni İnsancılık, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 51, Sayfa 8

14 Temmuz 1989
Kurban, Şiir, Sayfa 1
Fiil ve İnsan 2, Deneme, Sayfa 2
Arka Planıyla Fransız İhtilali, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 52, Sayfa 8

21 Temmuz 1989
Manevi Boşluk: Kaos, Makale, Sayfa 1
Fiil ve İnsan 3, Deneme, Sayfa 2
Hatıralar 53, Sayfa 6

28 Temmuz 1989
Kader 1, Deneme, Sayfa 2
Varolma Şartları, Makale, Sayfa 3
Hatıralar 54, Sayfa 6

4 Ağustos 1989

Kader 2, Deneme, Sayfa 2

Beklenen ve Beklenmeyen, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 55, Sayfa 6

Horoz İki Kere Örtmeden, Makale, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 8

11 Ağustos 1989

Kader 3, Deneme, Sayfa 2

Son İstasyona Doğru, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 56, Sayfa 10

Anadolu'nun Dirilişi, Makale, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 14

18 Ağustos 1989

Kader 4, Deneme, Sayfa 2

Hareketsizlik ve Kaynağı, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 57, Sayfa 9

Anadolu'nun Dirilişi 2, Makale, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 12

25 Ağustos 1989

Peygamber, Deneme, Sayfa 2

Dördüncü Dünya, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 58, Sayfa 10

1 Eylül 1989

Peygamber 2, Deneme, Sayfa 2

Yeni Zihniyet, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 59, Sayfa 12

8 Eylül 1989

Peygamber 3, Deneme, Sayfa 2

Devlet ve Millet, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 60, Sayfa 12

15 Eylül 1989

Peygamber 4, Deneme, Sayfa 2

Millet ve Siyasi Partiler, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 61, Sayfa 11

22 Eylül 1989

Tanrı Korkusu, Deneme, Sayfa 2

Kaderin Sesi, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 62, Sayfa 10

29 Eylül 1989

Allah Sevgisi, Deneme, Sayfa 2

Kadro, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 63, Sayfa 10

6 Ekim 1989

Muştudan Muştuya, Deneme, Sayfa 2

Serap ve Hakikat, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 64, Sayfa 10

13 Ekim 1989

Hikmet Kaynağı, Deneme, Sayfa 2

Yüzeyde Kalkış, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 65, Sayfa 9

20 Ekim 1989

Topluluk Şuur ve Mutluluğu, Makale, Sayfa 2

Parti ve Biz, Makale, Sayfa 3

Hatıralar 66, Sayfa 10

27 Ekim 1989

Parti ve Biz 2, Makale, Sayfa 1

Diriliş Şoku, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 67, Sayfa 10

3 Kasım 1989

Parti ve Biz 3, Makale, Sayfa 1

Hakikat ve İdeolojiler, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 68, Sayfa 7

10 Kasım 1989

Parti ve Biz 4, Makale, Sayfa 1

Hakikat ve İdeolojiler 2, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 69, Sayfa 6

17 Kasım 1989

Çağrı, Makale, Sayfa 1

Hakikat ve İdeolojiler 3, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 70, Sayfa 6

24 Kasım 1989

Yönetim ve Düzen, Makale, Sayfa 1

Hakikat ve İdeolojiler 4, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 71, Sayfa 6

1 Aralık 1989

Yeni Devrim, Makale, Sayfa 1

Hakikatin Zaferi, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 72, Sayfa 6

8 Aralık 1989

Millet Kaderi ve Aydın, Makale, Sayfa 1

Gerçek Şeref Yolu, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 73, Sayfa 6

15 Aralık 1989

Nüans Şuuru, Makale, Sayfa 1

Umut ve Umutsuzluk, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 74, Sayfa 7

22 Aralık 1989

Gül Mevsimi Gelince, Deneme, Sayfa 1

Dava Ahlakı, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 75, Sayfa 8

29 Aralık 1989

Tehlike Çanları, Makale, Sayfa 1

Dava Ahlakı 2, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 76, Sayfa 7

5 Ocak 1990

Büyük Millet, Makale, Sayfa 1

Kardeşlik, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 77, Sayfa 7

12 Ocak 1990

Bozuluş, Makale, Sayfa 1

Seçkin An, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 78, Sayfa 7

19 Ocak 1990
Birliğin Gücü, Makale, Sayfa 1
Gecedен Gündüze, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 79, Sayfa 7

26 Ocak 1990
Saptırma, Makale, Sayfa 1
Yandaşlık, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 80, Sayfa 7

2 Şubat 1990
Özgürlüğün Bedeli, Makale, Sayfa 1
Tuzak, D., Makale, Sayfa 3
Gaflet ve İhanet, D., Makale, Sayfa 3
Hatıralar 81, Sayfa 7

2 Şubat 1990
Umut, Makale, Sayfa 1
Değişim ve İslam Dünyası, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 82, Sayfa 7

9 Şubat 1990
Umut, Makale, Sayfa 1
Değişim ve İslam Dünyası, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 83, Sayfa 7

16 Şubat 1990
Büyük Onur ve Özgürlük Savaşı, Makale, Sayfa 1
Geçmiş İnkâr Felaketi, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 84, Sayfa 7

2 Mart 1990
Seslenme, Makale, Sayfa 1
Ruh Dünyasına Yeniden Dönüş, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 85, Sayfa 7

9 Mart 1990
Toplum Barışı, Makale, Sayfa 1
Büyük Pencere, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 86, Sayfa 7

16 Mart 1990

Yeni Çıkış, Makale, Sayfa 1

Var ya da Yok Olmak, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 87, Sayfa 7

30 Mart 1990

Diriliş Çağrısı, Makale, Sayfa 1

Oruç Ülkesi, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 88, Sayfa 7

Partimiz Kuruldu, Sayfa 11

Diriliş Partisi Programı, Sayfa 12

NOT: Bu sayıda 26 Mart 1990 tarihinde kurulan Diriliş Partisi'nin kuruluş ilanı ve parti programı yayımlanmış, daha sonraki sayılarda ise (derginin kapandığı güne kadar) parti faaliyetleri ve gelişmeler hakkında haber ve ilanlar yer almıştır.

6 Nisan 1990

Karizma, Makale, Sayfa 1

Doğuma Ölüme ve Dirilişe Selam, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 89, Sayfa 6

13 Nisan 1990

Hayal ve Hakikat, Makale, Sayfa 1

Çağ ve Derviş, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 90, Sayfa 6

27 Nisan 1990

Hayal ve Hakikat 2, Makale, Sayfa 1

Kara Bayramı Aka Çevirmek, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 91, Sayfa 6

4 Mayıs 1990

Sorumluluk Çağı, Makale, Sayfa 1

Dirilişe Doğru, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 92, Sayfa 6

11 Mayıs 1990

Halk ve Siyaset, Makale, Sayfa 1

Bağlılık, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 93, Sayfa 6

18 Mayıs 1990

Fırsatı Kaçırma ya da Kadere İhanet, Makale, Sayfa 1

Toplumun Benliğini Yitiriş ve Yeniden Diriliş, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 94, Sayfa 6

25 Mayıs 1990

Anadolu Ruhu ve Partimiz, Makale, Sayfa 1

Özden Biçime Doğru Gitmek, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 95, Sayfa 8

8 Haziran 1990

Ya Diriliş Ya Ölüm!, Makale, Sayfa 1

Hayattan Ölüme Ölümden Hayata, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 96, Sayfa 10

22 Haziran 1990

Kılıçtan Keskin, Makale, Sayfa 1

Bukalemuna Karşı, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 97, Sayfa 8

6 Temmuz 1990

Sürprizin Hakikati Hakikatin Sürprizi , Makale, Sayfa 1

Millet Kavramının Gerçeğiyle Dirilişi, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 98, Sayfa 10

13 Temmuz 1990

Gizli Tehdit, Makale, Sayfa 1

Gerçek Devlet, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 99, Sayfa 7

10 Ağustos 1990

Yeni Truva, Makale, Sayfa 1

Ölümlle Diriliş Arasında, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 101, Sayfa 9

Unutuş, Mehmet Yasinoğlu, Makale, Sayfa 20

24 Ağustos 1990

Son Şans, Makale, Sayfa 1

Esaret ve Mümin, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Hatıralar 102, Sayfa 11

7 Eylül 1990
Çağrı, Makale, Sayfa 1
Materyalizmle Savaş, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Ölüme Doğru Gitmek, D., Deneme, Sayfa 11
Hatıralar 103, Sayfa 17

28 Eylül 1990
Yine mi Yeni Roma ?, Makale, Sayfa 1
Korku, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Çok Yönlü Çok Boyutlu Politika, D. Deneme, Sayfa 12
Hatıralar 104, Sayfa 21

30 Ekim 1990
Devrim Devrimleri, Makale, Sayfa 1
Diyalektiği Aşan, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 106, Sayfa 15

18 Ocak 1991
İslam Ülkelerinin Başında Bulunanlara Çağrı, Makale, Sayfa 1
Model, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Hatıralar 107, Sayfa 12

15 Şubat 1991
Alinyazısı Saati 2, Şiir, Sayfa 1
Bağdat İçin Ağıt, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Mektup, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 5
Hatıralar 108, Sayfa 14
Körfez Savaşı Dolayısıyla, Sayfa 17

27 Mart 1991
Kurtuluş Yolu, Makale, Sayfa 1
Batı Medeniyetinin İntiharı mı?, Diriliş, Makale, Sayfa 2
İnsan ve Oruç, Mehmet Yasinoğlu, Sayfa 8
Hatıralar 109, Sayfa 18

26 Nisan 1991
Yeni Sayfa, Makale, Sayfa 1
Kimliğin Yeniden Kazanılması, Diriliş, Makale, Sayfa 2
Yılın Özü Oruç Ayı, S.K. Sayfa 6
Göze Alınmayan Revizyon, D., Sayfa 9
Hatıralar 110, Sayfa 11

20 Ağustos 1991

Yeni Kadro ve Diriliş, Makale, Sayfa 1

Vahşet Manzaraları, Diriliş, Makale, Sayfa 2

Bahar, Bayram ve Diriliş, Sayfa 9

Hatıralar 111, Sayfa 17

20 Eylül 1991

Diriliş Bildirisi, Sayfa 1

Doğum Işığı, Diriliş, Deneme, Sayfa 5

Hatıralar 112, Sayfa 11

5 Şubat 1992

Gökkuşağı, Deneme, Sayfa 1

Gök Yolculuğu, Diriliş, Deneme, Sayfa 5

Hatıralar 113, Sayfa 9

NOT: 12 Eylül 1980 Darbesi sebebiyle kapanan Diriliş Dergisi 23 Temmuz 1988'e kadar yayımlanmamıştır. Bu dönemde, **7 Ocak 1983-17 Haziran 1983 tarihleri arasında yaklaşık altı ay süre ile 161 sayı günlük gazete** olarak yayımlanan Diriliş'deki yazılar dergi kapsamına girmediğinden dizinde yer verilmemiştir. İlgili dönemin yazılarına ulaşmak için Diriliş Yayınları arşivine bakılabilir.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Serdar ŞAHİN

Doğum Tarihi: 05.07.1984

Eğitim:

Lise: Eyüp Lisesi (Y.D.A) 1998- 2002

Lisans: Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi 2002- 2007

Yüksek Lisans:Marmara Üniversitesi S.B.E. İstanbul Araştırmaları 2010-2013

Doktora:İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyaset Bilimi Kamu Yönetimi 2017-2021

Yabancı Dil: İngilizce

İletişim: serdarsahin26@gmail.com