

T. C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL DEĞİŞİM FİKRİ VE ROMANTİZM:
NECİP FAZIL KISAKÜREK, SEZAI KARAKOÇ VE İSMET ÖZEL

Yüksek Lisans Tezi

AHMED TAHA ERCAN

KASIM 2022

T. C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL DEĞİŞİM FİKRİ VE ROMANTİZM:
NECİP FAZIL KISAKÜREK, SEZAI KARAKOÇ VE İSMET ÖZEL

Yüksek Lisans Tezi

AHMED TAHA ERCAN

DANIŞMAN

PROF. DR. LÜTFİ SUNAR

KASIM 2022

BİLDİRİM

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

Ahmed Taha Ercan

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

Prof. Dr. Lütfi Sunar

İMZA SAYFASI

Ahmed Taha ERCAN tarafından hazırlanan ‘İslamcılığın Toplumsal Değişim Fikri ve Romantizm: Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel’ başlıklı bu yüksek lisans tezi, Sosyoloji Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Lütfi Sunar

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Ahmet Köroğlu

İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 23/11/2022

ÖNSÖZ

Çalışmanın konusu, toplumsal hayatımızdaki bir sorun kümesinin benim tarafımdan tecrübe edilmesi neticesinde netleşti. Bütün ideolojik kamplarıyla toplumumuz ve gençliğimizin “değişim” denince, “devrim” denince, “vatanı kurtarmak” denince gözlerinin parlamasına karşın; iş bu söylemleri gerçekleştirmek üzere tarih yapıcı özne rolünü ifâ etmeye geldiğinde ise oldukça kısır bir konumda durduğunu kabul etmek gerekir. Büyük bir aşkla benimsenen “değişim” naraları, çoğunlukla nihayetinde hiçbir şeyi değiştirmeye muvaffak olamamakla neticelenmekte. Çalışmamın motivasyonu bu trajik tezadı yaşayan fertlerden biri olarak, bu durumun nedenlerini araştırma ihtiyacını hissedişimden ibarettir.

Herhangi bir ilmî çalışmanın ancak hayattaki gerçek bir probleme temas ettiği, onu çözümleyip ona dair bir çözüm ürettiği takdirde bir kıymeti olduğunu düşünmekteyim. Gerçek hayatla böylesine organik bir ilişkiye sahip olmayan çalışmaların “yapılmış olmak için yapılan” çalışmalardan ibaret olduğunu düşünüyorum. Umarım bu çalışma da gerçeklik hakkında yapılan bu türden kısır yorumlardan bir tanesi olarak kalmak üzere raflardaki yerine uğurlanmaz, yeni tartışmaların başlangıcına vesile olur ve “dünyayı değiştirmek” konusunda bir vazife icra eder.

Çalışmamın ortaya çıkmasında bana doğrudan ve dolaylı olarak verdikleri destekleri için kendim de bir sakini olduğum Erenköy mahallesinin gençleri ve büyüklerine teşekkür ederim. Hususen kendileriyle birlikte çalışma boyunca aktarılan birçok romantik tecrübeyi bilfiil yaşadığımız öğrenci evimizin sakinleri olan Ömer Faruk Bozdemir’in, Mehmet Şahin’in, Mehmet Alemdar’ın, Abdüsselam Akbaş’ın, Halil İbrahim Çobanoğlu’nun ve Ahmet Ertopuz’un katkılarını da zikretmek isterim. Ayrıca çalışma konusunda uzunca istişareler ettiğimiz dava arkadaşım Enes Babalı’yı, kıymetli büyüğüm Hüseyin Etil’i ve Enes Gündoğdu’yu da unutamam. Yine her şeyden öte, Yusuf Kaplan Hocamla yaşadığım sayısız tecrübeler ve onunla beraber kat ettiğim mesafeler olmasaydı bu çalışma ortaya çıkamazdı. Yine tez

jürisindeki Hocalarım olan Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın ve Dr. Ahmet Köroğlu'na kıymetli eleştirileri dolayısıyla teşekkür borçluyum.

Tez danışmanım Prof. Dr. Lütfi Sunar'a da özel teşekkürlerimi iletmek isterim. Çalışmanın dağınık olan yapısının bir çatı etrafında toparlanması ve hangi kaynaklardan nasıl istifade edebileceğim konusunda yaptığı katkı paha biçilmezdir. Kendisi çalışmanın taslaklarını, müteaddit hatalarıma tahammül ederek, defalarca satır satır okuyarak bana detaylı revizelerini ilettili. Bütün bunların ötesinde beraber geçirdiğimiz süre boyunca edindiğim tecrübelerden ömrüm boyunca istifade edeceğim.

ÖZET

İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL DEĞİŞİM FİKRİ VE ROMANTİZM: NECİP FAZIL KISAKÜREK, SEZAI KARAKOÇ VE İSMET ÖZEL

Ercan, Ahmed Taha

Yüksek Lisans, Sosyoloji

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Lütfi Sunar

Kasım 2022, 176 sayfa

Toplumsal değişim fikri özellikle ideolojiler söz konusu olduğunda kritik bir öneme sahiptir. Nihai amacı dünyayı değiştirmek olan ideolojilerin bu değişimin mahiyetine, hangi özneler tarafından hangi stratejilerle gerçekleştirileceğine dair kavrayışlarının özü, onların toplumsal değişim fikirlerinde ortaya çıkar.

Bu çalışmada Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişim fikri, romantizmle ilişkisi içerisinde incelenmektedir. Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel'in yazılarını ve eserlerini esas alan çalışma, bununla birlikte akımın diğer bazı önemli temsilcilerinin yazı ve eserlerinden de faydalanarak söylem analizi yöntemiyle akımın toplumsal değişim fikrini tahlil etmeye çalışmaktadır. Çalışmanın araştırma problemini oluşturan “Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel örneğinde ortaya çıktığı haliyle İslamcılığın toplumsal değişime dair kavrayışı nedir?” sorusuna yanıt olarak ortaya atılan hipotezler; 1960'lar ve 1970'ler boyunca İslamcı düşüncede bir tür romantik düşünme biçiminin ortaya çıktığı, böylece toplumsal değişim anlayışının romantik bir perspektifle idealist bir bakış açısına dönüştürüldüğüdür. İslamcılığın bu romantik formu, İslamcılığın gerçekçi sosyo-politik formundan ayrılmış ve hareketi idealist bir istikamete yöneltmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Romantizm, Romantik, Romantik Duyarlılık, Toplumsal Değişim Fikri, Değişim, İsmet Özel, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç.

ABSTRACT

THE IDEA OF SOCIAL CHANGE AND ROMANTICISM IN TURKISH ISLAMIST THOUGHT: NECİP FAZIL KISAKÜREK, SEZAI KARAKOÇ AND İSMET ÖZEL

Ercan, Ahmed Taha

Master Thesis, Department of Sociology

Supervisor: Prof. Dr. Lütü Sunar

November 2022, 176 pages.

The idea of social change is a critical one, especially when it comes to ideologies. Because the ultimate goal of ideologies is to change the world. Ideologies' understanding of change manifests itself in their idea of social change.

This study examines the idea of social change of Turkish Islamist thought in relation with romanticism. The study tries to examine the idea of social change of the movement, using the discourse analysis method, based on the works and writings of Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç and İsmet Özel. The research problem of the study comes from the question "What is the understanding of Turkish Islamist thought on social change as it emerged in the example of Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç and İsmet Özel?". In answering this question, the hypothesis of this study puts forward that a kind of romantic way of thinking has emerged in Islamist thought through 1960's and 1970's, thus from the lens of romanticism, the understanding of social change has been turned into an idealist perspective. This romantic form of Islamism has been deeply split from the realistic socio-political form of Islamism and directed it into a idealist movement.

Keywords: Islamism, Romanticism, Romantic Sensibility, The Idea of Social Change, Social Change, İsmet Özel, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırma Bağlamı ve Sorusu	1
1.2. Araştırmanın Literatürdeki Konumu, Önemi ve Özgünlüğü.....	5
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	16
2. ROMANTİZM VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM.....	21
2.1. Toplumsal Değişim ve İdeolojiler	21
2.2. Romantizmi Anlamak.....	23
2.2.1. Romantiklik ve Romantizm	25
2.2.1.1. Romantiklik.....	25
2.2.1.2. Romantizm	28
2.2.2. Romantik Duyarlılık ve Romantiklik.....	36
2.2.2.1. Romantik Duyarlılık.....	36
2.2.2.2. Romantiklik.....	37
2.3 Romantiklik ve Toplumsal Değişim	38
3.3.1 Romantiğin Gerçeklikle Mücadele Araçları	47
3. CUMHURİYET İSLAMCILIĞININ KISA TARİHİ VE BAĞLAMI	50
3.1. İslamcılık ve Kısa Tarihi	50
3.1.1. İslamcılığın Bir Akım Olarak Ortaya Çıkışı ve Tasfiyesi.....	51
3.1.2.1. Cumhuriyet İslamcılığının Ortaya Çıkışına İmkan Veren Tarihsel Seyir	56
3.1.2.2. “İdeolojilerin Altın Çağı”: 1960-80 Arası Dönemin İdeolojik Mücadele Açısından Sunduğu Bağlam ve İslamcılık	59

3.1.2.3. Cumhuriyet İslamcılığını Şekillendiren Baskı Bağlamı ve Romantiklik.....	63
3.1.2.4. Cumhuriyet İslamcılığının İki Geleneği: Teorik ve Pratik Gelenek .	66
4. İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL DEĞİŞİM FİKRİ VE ROMANTİZM... 71	
4.1 Necip Fazıl Kısakürek’in Şahsında İslamcılığın Romantik Formunun Kuruluşu	72
4.1.1. Necip Fazıl Kısakürek İslamcılığında Romantik Duyarlılık ve Romantik Sorunsalın Kuruluşu.....	74
4.1.2. Necip Fazıl Kısakürek’in Toplumsal Değişim Fikri: Romantik İdealizm	79
4.1.3. Kısakürek’in “Fikir” Kavrayışı ve Politik Alan.....	85
4.2. Sezai Karakoç ve Toplumsal Değişim Fikri.....	89
4.2.1. Sezai Karakoç’ta Romantik Duyarlılık: “Ruhun Ölümü” ve “Diriliş”	91
4.2.1. Karakoç’un Sorunsalı: “Ruh Savaşı” ve Bir Yansıma Olarak Politik Alan	92
4.3. İsmet Özel ve İslamcılığın Romantikleşen Formu	98
4.3.1. İsmet Özel’de Romantik Duyarlılık: “Her Türlü Medeniyete Karşı”	100
4.3.2. İsmet Özel’in Toplumsal Değişim Kavrayışı: Nasıl Karşısında Niçin ..	103
4.4. Kısakürek, Karakoç ve Özel Üzerinden Cumhuriyet İslamcılığının Toplumsal Değişim Fikrine Dair Genel Bir Değerlendirme	111
4.4.1. İslamcılığın Romantikleşen Formu	111
4.4.2. Teorik Geleneğin Kurucu İsimlerinin Söylemlerinde Ortaya Çıkan Romantik Duyarlılık	114
4.4.3. Estetik Melekesinin Mutlaklaştırılması: İslamcılığın Romantik Formu	118
4.4.4. Sorunsalın Doğuşu: “Ruh Savaşı”	123
4.4.5. İslamcılığın Toplumsal Değişim Fikri: Politik Olanı Gölge Fenomen Olarak Okuyan Politik İdeoloji	134
4.4.6. İslamcılığın Romantikleşen Formunun Modern Dönüşüme Dair Yorumu	141

4.4.7. İslamcılığın Romantikleşen Formunun İdealist Toplumsal Değişim Vizyonu ve Enstrümanları.....	147
SONUÇ.....	154
KAYNAKÇA.....	159

1. GİRİŞ

1.1. Araştırma Bağlamı ve Sorusu

Toplumsal değişim, sosyolojinin temel araştırma konularından biridir. Aslına bakılırsa bizatihi sosyoloji, bazı araştırmacıların “büyük dönüşüm”¹ olarak nitelendirdiği modern dönüşümün toplumsal yapıdaki etkilerini analiz etme insiyakıyla doğduğu² göz önüne alınırsa; toplumsal değişim fikri konusunun sosyoloji disiplini açısından ne kadar kritik bir konumda olduğu, bir kez daha anlaşılmış olur. Hayat, durmadan yaşanan bir değişimdir ve dolayısıyla aslında hayatı anlamak, değişimi anlamlandırmak manasına gelmektedir.

Toplumsal değişim birçok farklı perspektiften yorumlanmıştır. İdeolojiler söz konusu olduğunda ise toplumsal değişim fikri sadece bir yorum olmanın ötesinde, ideolojik mücadelenin mahiyetini şekillendiren temel tartışmalardan biri olarak karşımıza çıkar. Nihai amacı dünyayı değiştirmek olan ideolojiler³ için değişim, sadece bir analiz nesnesi değil; bizatihi ulaşılmak istenen bir neticedir. Hal böyle olunca ideolojilerin toplumsal değişime dair kavrayışları da çok kritik bir konum teşkil eder. “Değişim ne anlama gelir, istenen değişimin mahiyeti nedir, bu değişim nasıl gerçekleşecektir, değişimin öznesi kimler veyahut neler olacaktır, ne değişmelidir, ne değişmemelidir, değişim sonucunda varılmak istenen yer neresidir?” gibi sorular ve bu sorulara verilen cevaplar ideolojik mücadelenin mahiyetini kökünden belirler niteliktedir. Bunun bir neticesi olarak, ideolojileri kamplara ayıran tartışmalar daima toplumsal değişimin mahiyetine müteallik tartışmalar olmuştur.

¹ “The Great Western Transmutation”. Bkz: Marshall Hodgson, *Rethinking World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 44.

² Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi* (Ankara: Nobel, 2018), I.

³ “İdeoloji” kavramının fark edileceği üzere birçok farklı kullanımı vardır. Bu çalışmada bunlardan yalnızca birisini teşkil eden “düşünbilimsel, toplumsal ya da siyasal bir öğreti oluşturan, ülkü olarak da benimsenebilen, kişi ve kurumların davranışlarına yön veren düşünceler bütünü” anlamının esas alındığının ifade edilmesi gerekir. Bundan çok farklı başka bir kullanım için misalen bkz: Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz (İstanbul: Nika Yayınevi, 2016).

Haliyle İslamcılık ideolojisi açısından da toplumsal değişim fikri çok kritik bir önem arz etmektedir. Hususen İslamcılığın bizatihi yaşadığı dönüşümün oluşturduğu gündem ve tartışmalar⁴, İslamcılığın toplumsal değişim fikrinin analizinin önemini tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. Gelgelelim İslamcılığın toplumsal değişim fikrine dair yapılmış müstakil bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Bu çalışmayla literatürdeki bu boşluğun doldurulması amaçlanmaktadır.

İslamcılığın tarihsel bir hareket olarak ortaya çıkışı İkinci Meşrutiyet Devri'ne rastlar. Lakin cumhuriyetle birlikte yaşanan gelişmeler neticesinde bu dönemde gelişmiş olan İslamcılık varlığını devam ettirememiştir. İslamcılığın yeniden gün yüzüne çıkması İkinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşmiştir. İslamcılığın bu formu Meşrutiyet İslamcılığından belli ölçüde etkilenmiş olsa da, Meşrutiyet İslamcılığının tabii bir devamı değildir ve esasen yeni bir realite kümesidir.⁵ Çalışmanın odağı bu yeni realite kümesi, yani Cumhuriyet İslamcılığıdır.

Cumhuriyet devri ile birlikte Kemalist ideolojinin baskısı ile İslamcılık fiili varlığını devam ettirememiş ve yeraltına çekilmeye mahkum edilmiştir. Kemalist ideolojinin sosyo-politik alanla organik irtibatını tamamen kestiği İslamcılık, gün yüzüne ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan liberal reformlar sonrasında çıkabilmiştir. Cumhuriyet İslamcılığını şekillendiren dahili bağlam Kemalist ideolojinin baskı ortamı olurken; onu şekillendiren harici bağlam ise Birinci ve İkinci Dünya Savaşı ertesinde teknik, medeniyet, akıl ve bilim gibi ilerlemeci konseptlerin kıyasıya bir şekilde eleştiriye açıldığı romantik entelektüel ortamdır. İçinde geliştiği bu bağlamlar Cumhuriyet İslamcılığını ciddi şekilde belirlemiş, ve onu bu bağlamlara intibak etmeye icbar etmiştir.

Cumhuriyet İslamcılığı her ne kadar 1945 ile birlikte yavaş yavaş tekrar tarih sahnesine çıkmışsa da, onun kendisini Muhafazakarlıktan ayırarak müstakil bir hareket haline gelmesi 1960'lı yılların sonuna rastlar. Cumhuriyet İslamcılığı en

⁴ Bkz: Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019); Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık: 1980-2015 İslamcılarının Dünya Sistemine Entegrasyonu* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016); Asaf Bayat, *Post-İslamcılık: Siyasi İslamın Değişen Yüzü* (İstanbul, Litera, 2016); Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis, 2020).

⁵ Lütfi Sunar, "İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış", içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.1, 8 vd.

kurucu isimlerini ve tartışmalarını 1960-80 arası dönemde çıkarmıştır. Bu sebeple, Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişim fikrinin araştırılacağı bu çalışmada, ağırlıklı olarak bu yıl aralığında yayınlanan eserler esas alınmıştır.

İslamcı gelenek içinde birçok önemli isim bulunduğu ve bu isimler arasında da merkeze alınacak isimlere dair bir seçim yapılması gerektiğinden, Cumhuriyet İslamcılığının farklı uçlarını temsil ettiği varsayılan Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel ana odak noktası, örnek kümesi olarak seçilmiştir. Bu üç farklı ucun seçilmesindeki gaye, üç ucta bile müşterek olanın bütün bir akım için geçerli olacak olmasının düşünülmesidir. Dolayısıyla, her ne kadar çalışmanın odak Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel'in yazı ve eserleri olsa da; seçilen dönemin ve isimlerin kritik mahiyeti, ulaşılan hükümleri ferdi sonuçlar olmanın ötesine geçirerek, bütün bir hareket için geçerli analizler olabilmesini mümkün kılmıştır. Çalışmanın yöntemi ise zikredilen isimlerin zikredilen dönemdeki eser ve yazıları merkezde olmak kaydıyla, akımın temsilcilerinin söylemlerini analizdir.

Çalışmanın araştırma sorusu “Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel örneğinde ortaya çıktığı haliyle Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişime dair kavrayışı nedir?” sorusudur. Araştırma sorusuna yanıt olarak ortaya atılan hipotezler; Cumhuriyet İslamcılığının içinde bulunduğu harici ve dahili bağlamlar neticesinde romantik bir karakter sergilemeye doğru eğilim gösterdiği; ve bu eğilimin onun toplumsal değişime dair kavrayışını şekillendirdiği yönündedir.

Çalışmanın önemi Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en etkili ideolojilerden biri olan İslamcılığın toplumsal değişim fikrine dair müstakil olarak yapılan ilk araştırma olmasıdır. Yapılan taramada bu konuyla alakalı müstakil hiçbir çalışmaya rastlanılmamıştır. Özellikle günümüzde İslamcılığın kendisinin yaşadığı dönüşümün ortaya çıkardığı tartışmalar göz önüne alındığında, onun toplumsal değişime dair kavrayışının müstakil olarak incelenmesinin ne kadar büyük bir gereklilik olarak belirdiği ortaya çıkar.

Çalışmanın birinci bölümünde toplumsal değişim fikri konusuna kısaca temas edildikten sonra romantizm konseptinin hangi çerçevede kullanıldığı netleştirilecek,

ardından toplumsal değişim ve romantizm meselesi birbirleriyle ilişkileri içinde ele alınacaktır. İlk olarak tanımı literatürde çokça tartışılmış olan Romantizm konusunda analitik bir tanıma ulaşılabacaktır. Bu tanım özellikle iki ayırım vesilesiyle orataya çıkacaktır. Birinci ayırım, romantizm ve romantiklik ayırımıdır. Bu ayrıma Safranski de işaret etmektedir. Romantizm, 18. Yüzyıl sonunda özellikle Almanya’da ortaya çıkmış *tarihsel bir harekete* göndermede bulunurken, romantiklik ise *tarih-üstü bir ideal tipe* göndermede bulunur. Tanımın netleştirilmesi konusunda kullanılan ikinci ayırım ise romantik duyarlılık ve romantiklik ayırımıdır. Bu ayırım daha çok bir derece farkına işaret eder. Lakin bu derece farkı, nihayetinde bir mahiyet ayrışmasını beraberinde getiren niteliksel bir farklılaşmadır. Romantik duyarlılık, insanın manevî faziletleri konusunda estetik bir hassasiyeti temsil ederken, romantiklik ise bu estetik hassasiyetin mutlaklaştırılması sonucunda bütün insanî melekeleri güdümüne alması durumu olarak netleştirilecektir. Son olarak, romantikliği doğuran tarihsel koşullar olarak güçsüzlük ve baskı bağlamı ele alınacaktır.

İkinci bölümde çalışmanın analiz nesnesi olan Cumhuriyet İslamcılığının kısa tarihi işlenecek, içinde geliştiğı bağlam ele alınacaktır. Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin kendisini içinde bulduğu 2. Dünya Savaşı sonrası romantik entelektüel ortamı ve Tek Parti yönetiminin baskısının oluşturduğu bağlamının onun romantik bir kavrayışı benimsemesine zemin teşkil ettiği ifade edilecektir. Son olaraksa Cumhuriyet İslamcılığının teorik ve pratik gelenek ayırımına işaret edilecektir.

Üçüncü bölümde ise Cumhuriyet İslamcılığının içinde bulunduğu bu harici ve dahili bağlamların etkisiyle “romantikleşen bir form” ürettiğini, ve dolayısıyla bu formun toplumsal değişime dair kavrayışının da romantik bir mahiyet arz ettiği ilk başta Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel’in seçilen yıl aralığındaki söylemlerinin analizi yoluyla ayrı ayrı ele alındıktan sonra; bu örnekler temel alınarak genel olarak Cumhuriyet İslamcılığının konu hakkındaki kavrayışına ve bunun sonuçlarına dair bir portre çizilmeye çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde elde edilen neticeler özetlenecek, ulaşılan sonuçlar genel olarak değerlendirilecek, genel kanaatler ifade edilecek ve ardından çalışma nihayete erecektir.

1.2. Araştırmanın Literatürdeki Konumu, Önemi ve Özgünlüğü

Literatürde gerek genel olarak İslamcılığı, gerekse de özelde Kısakürek, Karakoç ve Özel'i ele alan birçok araştırma mevcuttur. Çalışmada bu kaynaklardan azami surette istifade edilmeye çalışılmıştır.

Gelgelelim bu çalışmalardan birçoğu gerek esas aldığı dönem gerekse de esas aldığı konu itibariyle bu çalışmanın sınırlarına tam olarak tetabuk eden çalışmalar değildir. Yine de bu çalışmalar genel anlamda İslamcılık ve toplumsal değişim konusunda çeşitli fikirler ortaya atmaktadır. Bu bölümde bu çalışmalara değinilip; bu tezin ele alınan çalışmalar arasındaki konumu, önemi ve özgünlüğü tartışılacaktır.

Köroğlu, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”⁶ başlıklı makalesinde Cumhuriyet İslamcılığının görece özgürlükçü siyasi ortamının ideolojilere sunduğu imkanın bir eseri olarak özellikle 1960 sonrası dönemde eserlerini verdiğini ifade etmiş; Cumhuriyet İslamcılığının teorik tartışmalarını dergiler üzerinden gerçekleştirdiğine dikkat çekerek geleneğin İslamcı dergiler üzerinden ele alınması gerektiğini ifade etmiştir.

Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Giriş Tahayyülü” isimli makalesinde⁷ İslamcılığı altı dönem dahilinde ele almıştır: Birinci dönem 1924 öncesini kapsayan “Başlangıç: Kurtarıcı Bir Proje” dönemi, ikinci dönem 1924-1945 arasını kapsayan “Sükut: Geri Çekilme ve Dağılma” dönemi, üçüncü dönem 1945-1960 arasını kapsayan “Toparlanma: Milli ve Manevi Sentez” dönemi, dördüncü dönem 1960-1980 arasını kapsayan “Kamusallaşma: Çeşitlenme ve Politikleşme” dönemi, beşinci dönem 1980-2000 arasını kapsayan “Farklılaşma: Yeni Girişim ve Örgütlenme Biçimleri” ve son olarak altıncı dönem ise 2000 sonrasını kapsayan “Muhafazakarlaşma: Devletle Uyum ve Düzenle Bütünleşme” dönemidir. Bu çalışmada kabaca bu dönemleştirilmeyi esas adlıgımı ifade edebilirim. Çalışmanın

⁶ Ahmet Köroğlu “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 5-42.

⁷ Lütfi Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Giriş Tahayyülü”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c. 2. 1-14.

asıl konusu zikredilen dördüncü dönem olsa da, birinci ve ikinci döneme dair değerlendirme ve karşılaştırmalarda da bulunuldu.

Bulaç, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”⁸ başlıklı makalesinde İslamcıları üç nesil olarak ele almaktadır. Birinci nesil, 1856-1924 dönemi arasında kalan isimlerdir. Bu döneme ben de Meşrutiyet İslamcılığı kavramıyla ayrı bir şekilde atıfta bulundum. İkinci nesil, 1950-2000 yılları arasını kapsar. Dolayısıyla Bulaç Cumhuriyet İslamcılığını kabaca 1950 yılı ile başlatır. Ben de sembolik bir tarih olarak başlangıcı kabaca 1946 yılı olarak esas aldım. Lakin 1924-1946 arası bazı proto-İslamcı sayılabilecek figürlerin varlığı da inkar edilmemelidir. Bulaç 2000 sonrası dönemi ise ayrı bir realite şeklinde, üçüncü nesil İslamcılar olarak ele almaktadır.

Subaşı, “1960 Öncesi İslamî Neşriyat: Sin(diril)me, Tahayyül ve Tefekkür”⁹ başlıklı makalesinde tek parti baskısının Cumhuriyet İslamcılığının üzerindeki tesirini, onun bünyesi üzerindeki şekillendirici etkisini vurgular ki; ben de araştırmamda bu baskıyı Cumhuriyet İslamcılığını romantik bir kavrayış tarzına iten nesnel koşullardan biri olarak ele aldım.

Öz, “Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme”¹⁰ adlı makalesinde “çok yönlülüğü ve tutarsız gözüken çehresiyle İslamcı dergileri “kenetlenmenin imkansızlığı” açısından tartışmakta”¹¹ ve esasen bunu bir eleştiri olarak da ortaya koymaktadır. İşin açıkçası ben bu yoruma katılamamaktayım. Benim bu dönem aralığındaki araştırmalarım neticesinde ulaştığım sonuç, ele aldığım bütün isimlerin bir takım yüzeysel farklılıkların ötesinde aynı sorunsal dahilinde ve aynı düşünme biçimi çerçevesinde teorik pratiklerini icra ettikleri yönünde oldu. Bunu metinde detaylı bir şekilde ele almaya çalıştım.

⁸ Ali Bulaç, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 48-67.

⁹ Necdet Subaşı, “1960 Öncesi İslamî Neşriyat: Sin(diril)me, Tahayyül ve Tefekkür”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 43-69.

¹⁰ Asım Öz, “Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 73-162.

¹¹ Öz, “Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme”, 76.

Işık, “İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Geçmişi Değerlendirmenin Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı”¹² isimli makalesinde, “Batı karşıtlığının” Cumhuriyet İslamcılığının “varlığını üzerine kurduğu iki ana unsurdan biri”¹³ olduğunu; lakin bu karşıtlığın sadece emperyalizm karşıtlığı ile sınırlandırılmayacağını, bu karşıtlığın esasen “seküler Batı paradigmasına ve doğurduğu sonuçlara”¹⁴ yönelmiş olduğunu vurgulamaktadır. Ben de Cumhuriyet İslamcılığının modernite karşıtlığı göz önüne alınmadan yapılan bir tanımının eksik kalmaya mahkum olduğunu vurgulayarak bu noktayı çalışmamda merkezi bir şekilde işlemeye çalıştım.

Çiğdem de, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”¹⁵ isimli makalesinde “İslamcılığın siyasi bir ideoloji olarak tarihselliği, emperyalizmin ya da kolonyalizm gibi olguların toplumsal sonuçlarıyla, bu sonuçlara karşı direnmeyi veya bu sonuçları İslam toplumlarının da yararına olmak üzere dönüştürmeyi amaçlayan bir hareket olmasını ihtiva etmekteydi” diyerek İslamcılığa dair kendi kavrayışını dile getirmiş ve Batı’ya karşı duyulan romantik duyarlılığı İslamcılığın kurucu bir unsuru olarak zikretmiştir.

Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”¹⁶ adlı makalesinde, özellikle Meşrutiyet İslamcılığını merkeze alarak, acil pratik beklentilerin ve “mağlubiyyet” psişesinin İslamcılığın teorik yapısını belirlediğini; ve bu durumun “aktüalitenin dışında kalarak da hadiselerle bakmayı –tabir vaizse bir tür idealizmi- ve derinleşmeyi, üst düzeyde yeni dini-felsefi inşayı zayıflatamış...”¹⁷ olduğunu ifade etmektedir. Cumhuriyet İslamcılığı geleneğinin bir temsilcisi olan Kara’nın Meşrutiyet İslamcılığı hakkındaki bu eleştirileri, Cumhuriyet İslamcılığının Meşrutiyet İslamcılığına yönelttiği genel eleştirinin özel bir ifadesi olarak ele alınabilir. Esasen ben ise, asıl bu eleştirinin eleştirilmesi gerektiğini ve sağlıklı olanın Meşrutiyet İslamcılığının konumu olduğunu düşünmekteyim.

¹² Vahdettin Işık, “İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Geçmişi Değerlendirmenin Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 163-180.

¹³ Işık, “İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Geçmişi Değerlendirmenin Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı”, 177.

¹⁴ A.y.

¹⁵ Ahmet Çiğdem, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 26-33.

¹⁶ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri” içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 34-47.

¹⁷ Kara, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, 37.

Bora, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri” isimli makalesinde¹⁸ çok önemli ve kritik tespitler yapmıştır. Bora’nın bu makalesi benim tezime doğrudan yakınlık kurabildiğim nadir çalışmalardan biridir. İslamcılığın ideolojik öfkesinin nesnesini özenle ve ısrarla moderniteye yöneltmesine dikkat çekip; sekülerlik, laiklik ve kapitalizm gibi olguların “modernizmin evlatları” olarak görüldüğünü, “İslamcı dergilerde modernliğe ve modernizme kahretmenin amentü gibi” olduğunu ifade etmiştir¹⁹. Bora, bu idealist tutumun ekonomi-politik alanı bir “fürüt” olarak okumaya yol açtığına dikkat çeker²⁰. Bu vurgular orijinal ve kıymetlidir. Bu meseleleri metinde farklı vesilelerle defalarca işledim.

İncelediğim makaleler içerisinde, benim tezime zımnen işaret eden bazı noktaları ihtiva ettiğini düşündüğüm nadir makalelerden birisi, Aktay’ın “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”²¹ adlı makalesidir. Aktay bu makalede Cumhuriyet İslamcılığının içinde bulunduğu özgül nesnel koşulların onun zihniyetini nasıl belirlediğini Meşrutiyet İslamcılığı ile karşıtlığı içinde ele almaktadır. Ben de aynı karşıtlıktan yararlanarak aynı meseleyi tasvir etmeye çalıştım. Bu özgül nesnel koşullar, üç kelime ile özetlenirse, “sistematik bir dışlamadır”²². Aktay’ın dikkat çektiği “sistematik dışlamayı” ben de romantik zihniyeti doğuran bağlam olarak “kemalist rejimin baskı bağlamı” ifadeleriyle merkezî bir konumda işledim. Lakin bana kalırsa, Aktay’ın bu baskı bağlamının ötesinde “halifesizleşmeyi” İslamcı zihni şekillendirici bir nesnel koşul olarak merkezî bir konumda işlemesi çok isabetli değildir. Bana kalırsa hilafet kurumu İslam tarihinin büyük bir bölümünde zaten işlevinin büyük bir kısmını icrâ edemediğinden; bu kurumun ilgâsı çok da şekillendirici bir etkide bulunmamıştır. Bulunduysa da bu yapısal bir takım mahrumiyetlerden çok, doğurduğu psişik durumdan neşet etmiştir denebilir.

¹⁸ Tanıl Bora, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.1 89-134.

¹⁹ Bora, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri”, 109.

²⁰ Bora, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri”, 111.

²¹ Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 68-95.

²² Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, 68.

Aktay bu nesnel koşulların sonucunda Cumhuriyet İslamcılığının politik alana ve maddi gerçekliğe karşı bir yabancılaşma doğurduğundan bahseder²³ ki bu gerçekten benim tezimle aynı istikamette bir yorumdur. O bu baskı bağlamının “Gül Yetiştiren Adam” figürünü ortaya çıkardığını Elmalılı Hamdi Efendi örneği üzerinden ele alır. Bu özellikle 1924-1950 arası dönemde İslamcılarının birçoğunun tercih ettiği veyahut da tercih etmeye mecbur kaldığı “inziva” seçeneğidir. Aktay bu durumu şöyle yorumlar:

“Evden dışarı çıkmayarak saldırıdan korunma, yapılan yanlışlara ortak olmama, *değiştiremediği duruma* hiç değilse bulaşmama tercihinin resmidir bu. Resmi tamamlayan bir fragman da roman kahramanının *dışarıda kaybettiği dili güllerle tesis etme arayışı...Dışarıda artık ne kaybedilecek ne de kazanılacak hiçbir şey kalmamıştır.*”²⁴

Bu tespit benim tezimi özetlemektedir denilebilir. Ben bu durumu romantiklik olarak yorumladım. Bunun Berlin’den birçok kez yaptığım şu alıntıyla beraber okunduğunda daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyim:

“İnsanın kendini gerçekleştirmesinin doğal yolu tıkanınca, insanlar kendi içlerine çekilmekte, kendileriyle ilgilenmekte, *kötü bir kaderin kendilerine dışsal olarak kapattığı o dünyayı içsel olarak yaratmaya çalışmaktadırlar.*”²⁵

Aktay bu sistematik dışlama ve yaşanan büyük yenilginin “Türk İslamcılığının özbilincinin kurucu unsurunu oluşturduğunu”²⁶, yani bu durumun belirleyiciliğinin sadece baskının şiddetini en sert şekilde hissettirdiği 1924-50 arası dönemle sınırlı olmadığını aksine “İslamcılığın daha sonra kat edeceği veya edemeyeceği mesafelerde bu travmanın belirleyici etkilerinin...”²⁷ olduğundan bahsetmektedir. Ben de bu durumun belirleyici etkisinin sadece tek parti dönemiyle sınırlı olmadığını, bu baskı bağlamının İslamcılığın “bünyesinde kalıcı hasarlar bıraktığını” ifade ederek vurgulamaya çalıştım.

²³ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, 68.

²⁴ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, 81-82. (Vurgular bana ait.)

²⁵ Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 57.

²⁶ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, 92.

²⁷ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, 93

Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin nerdeyse bütün temsilcilerinin “estetik şahsiyetler” olduğunu da ifade eden²⁸ Aktay netice olarak bahsini ettiği özgül nesnel koşulların İslamcı zihinde bir tür “diasporik etik” ürettiğini ve dolayısıyla “Zion’un dışındaki her tarafı “geçici” bir yer olarak görmelerine” yol açtığını ifade etmektedir²⁹. Ben de bu durumu romantiklikle doğrudan ilişkilendirdim ve İslamcı zihnin politik alana ve maddi gerçekliğe yabancılaşması olarak yorumladım.

Aktay aynı görüşlerini bazı çeşitlendirmelerle birlikte “İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek”³⁰ adlı, makale olarak yayınlanan konuşmasında da ifade etmiştir.

Mollaer, “Tekno-Muhafazakarlığın Eleştirisi: Politik Denemeler” isimli eserinde³¹ gerek kabaca genel olarak İslamcılık hakkında, gerekse de özel olarak Kısakürek hakkında benim iddia ettiklerimin tak aksi iddiaları dile getirmektedir. Ben özelde Kısakürek’in genelde ise İslamcılığın romantikliğine dair bir okuma yaparken O, Kısakürek’in de İslamcılığın da modernleşmeci paradigmada kaldığını ifade eder. Öyle ki neredeyse hiç “İslamcılık” tabirini kullanmaz. Bunun yerine “tekno-muhafazakarlık” kavramsallaştırmasını kullanır. Bununla kastı İslamcılığın mevcut statükoya dair devrimci bir iddiası olmadığı ve ancak modern tekno-kapitalizmin derinleşmesine ve genişlemesine hizmet ettiğidir. Bu görüş bana göre iki açıdan da yanlıştır.

İlk olarak genel itibariyle İslamcılığı bu tarz bir “tekno-muhafazakarlık” olarak okumak Cumhuriyet İslamcılığının teorik ve pratik gelenekleri arasında ayırım yapmamaktan kaynaklanmaktadır. Pratik gelenekte Mollaer’in bahsettiğine benzer sonuçların ortaya çıktığı doğrudur. Lakin bu sonuçlar özellikle Ak Parti’nin eliyle ortaya çıkmıştır. Ak Parti ise kuruluşundan itibaren Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin neredeyse tamamının çok şiddetli itham ve eleştirilerine maruz kalmış ve Parti’nin kendisi bile kendisini İslamcı olarak nitelemediği gibi; İslamcı olmadığını her fırsatta dile getirmiştir. Dolayısıyla pratik gelenekteki bu tarz tartışmalı bir

²⁸ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, 94.

²⁹ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, 93.

³⁰ Yasin Aktay, “İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek”, *Milel ve Nihal*, 5 sy. 3, (Eylül – Aralık 2008: İstanbul): 13-50.

³¹ Fırat Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*, (İstanbul: İletişim, 2016).

örneğin, kendisi üzerinden İslamcılık hakkında hüküm verilebilecek bir örnekleme kesinlikle teşkil etmediği anlaşılmalıdır. Dahası pratik gelenek ve teorik geleneğin de ayrı evrenler olduğu, dolayısıyla birisindeki bir örnek dolayısıyla diğerine şamil bir hükme varılamayacağını fark etmek gerekir. Bu karışıklığa açıklık getirmek amacıyla teorik gelenek ve pratik gelenek ayrımını uzun ve detaylıca metinde işledim.

İkinci olarak, Kısakürek'in modernleşmeci bir bakış açısından okumanın nasıl büyük bir dikkatsizlik olduğunu çok uzun ve detaylı bir şekilde, onlarca alıntıyı şahit göstererek ilgili bölümde işledim.

Duran da, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri” adlı makalesinde³² Kısakürek'in İslamcılığının nihayetinde, modernleştirici millî-devlet çerçevesini kabul ettiğini ifade eder. İfade ettiğim gibi, Kısakürek'i bu tarz kaba modernleşmeci olarak ifade edilebilecek şekilde bir okuma biçimini metinde uzunca eleştirdim. Zira bana göre bu görüş, Kısakürek'in sadece klişeleşmiş bazı ifadelerinin esas alınmasının ve onun düşüncesinin derinlemesine değerlendirmesinin yapılmamasının bir sonucudur. Metinde uzun uzun tartıştığım üzere, Kısakürek kesinlikle bu yoruma sığdırılmaz.

Akın, “1960-80 Yılları Arasında Büyük Doğu Dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek”³³ adlı makalesinde Cumhuriyet İslamcılığının maruz kaldığı “ötelenmenin” toplumsal açıdan önemli bir bilinç ürettiğini ifade ettikten sonra, Kısakürek'in bu bilincin etkisinde kalarak kendisinden önceki İslamcı gelenekten ayrı yeni bir geleneğin başlatıcısı olduğunu vurgulamış; ancak bu geleneğin Kısakürek'le sınırlı kaldığını ifade etmiştir. Ben yaptığım analizler neticesinde her ne kadar Akın'ın ifade ettiği önermenin birinci kısmına, yani Kısakürek'in yeni bir teorik geleneğin kurucusu olduğuna katılsam da; önermenin ikinci kısmı olan O'nun geleneğinin kendisinden ibaret olarak ele alınamayacağı görüşünü benimsemekteyim. Bana göre Kısakürek, bütün bir Cumhuriyet İslamcılığı teorik geleneğinin sorunsalını ve düşünme biçimini

³² Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri” içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 129-150.

³³ Mahmut Hakkı Akın, “1960-80 Yılları Arasında Büyük Doğu Dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 185-203.

kuran kişidir. Dolayısıyla farklı çeşitlenmeler, sorgulamalar ve istisnalarla birlikte Kısakürek'in Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin “kurucu babası” olarak ele alınması gerektiği kanaatindeyim.

Özdenören, “Necip Fazıl Kısakürek” başlıklı makalesinde³⁴ Kısakürek hakkında geniş bir portre çizmiş ve kıymetli yorumlarda bulunmuştur. O her şeyden önce Kısakürek'in “kendi geleneğinin başlatıcısı” ve “entelektüel planda Müslümanca düşünmenin Cumhuriyet dönemindeki ilk örneği” olduğunu vurgular³⁵ ki bana göre de Kısakürek Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin kurucusu olarak ele alınabilir. Özdenören Kısakürek'in düşünce biçiminde sezginin tuttuğu yerin öneminden, bu düşünme biçiminin yani “tefekkürün” öncelikle bir “soyutlama (tecrit)” olarak karşımıza çıktığından, ele aldığı en basit nesneleri ve maddi gerçeklikleri bile “yücelterek” ele aldığından, sembollerin bu düşünce biçiminde tuttuğu önemli yerden bahseder ki ben de metinde sadece Kısakürek'in şahsî üslubu olmaktan öte Cumhuriyet İslamcılığının düşünme biçiminin kuruluşu olarak bunu uzunca işledim. Dahası, Özdenören Kısakürek'in “İslam metropolisi” gibi ifadeleri üzerinden onun modernleşmeci bir şekilde okunmasının son derece yanlış olacağını onun dikkatli bir şekilde ele alındığında aksine bizi “romantik sfere çektiğinin” görüleceğinden de bahsetmekedir³⁶ ki fark edileceği üzere ben de zaten bu tezi iddia etmekteyim.

Karadeniz, “Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü” adlı makalesinde³⁷, Kısakürek'in “hiçbir şeyi tikel bir düzlemde incelemediğini, her şeyi tümel bir oluş içinde ve kavram olarak ele aldığını” ifade etmektedir³⁸. Kısakürek'i romantik ve ütöpik bir inkılapçı olarak niteler³⁹. Bu vurgular yine benim tezlerimi destekler niteliktedir.

³⁴ Rasim Özdenören, “Necip Fazıl Kısakürek”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 136-149.

³⁵ Özdenören, “Necip Fazıl Kısakürek”, 143.

³⁶ Özdenören, “Necip Fazıl Kısakürek”, 148.

³⁷ Abdurrahim Karadeniz, “Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü”, içinde: *HECE Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, (Ankara: Hece Yayıncılık, 2005) 8-16.

³⁸ Karadeniz, “Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü” 17.

³⁹ Karadeniz, “Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü” 17.

Emre, “Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru”⁴⁰ isimli makalesinde Kısakürek’in edebiyat kökenli oluşunu hatırlatıp onun metaforik ve şiirsel, “analitik bir çözümlemeden çok betimleme düzeyinde kalan” düşünce tarzının, Cumhuriyet İslamcılığı açısından belirleyici – kurucu bir rolünün olduğunu vurgular. Bu yorumu detaylandırarak metinde işledim. Özellikle Emre’nin “analitik çözümleme eksikliği” vurgusu orijinaldir.

Şahin, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Postkolonyal Teori Çerçevesinde İncelenmesi: Nurettin topçu ve Sezai Karakoç’un Dergi Yazıları Örneği” adlı tezinde⁴¹ Karakoç’un düşüncesini postkolonyal teori çerçevesinde ele almıştır. Gerek Karakoç’un gerekse de genel olarak İslamcılığın İkinci Dünya Savaşı sonrası postkolonyal ve romantik düşünce dünyasından etkilendiğini ben de yeri geldikçe ifade etmeye çalıştım.

Çağan, “Şairin Bir Entelektüel Olarak Portresi” isimli makalesinde⁴² Karakoç’un “olayların ve olguların sadece görünür anlamları ile uğraşmayı yavanlık saydığını, onların gizil anlamları peşinde olma çabası içerisinde olduğunu” ifade etmiştir⁴³. Hüseyin Su da, “Bir Tecdit Hareketi Olarak Diriliş Düşüncesi” adlı makalesinde⁴⁴ Karakoç’un bu düşünce tarzına dikkat çekmiştir. Bu düşünce tarzını Kısakürek’ten devralınan bir miras olarak detaylıca işledim.

Lekesiz, “Diriliş ve Uygarlık” adlı makalesinde⁴⁵ Karakoç’un “ruhi faktörü altyapı olarak yerleştirdiğini” vurgulamıştır. Karakoç’un toplumsal değişime dair bu kavrayışını ben de uzunca ele aldım ve bunu romantik – idealizm olarak yorumladım.

Gürdoğan, “Ekonomi Kültürün Üretime Dönük Yüzüdür” isimli makalesinde⁴⁶ Karakoç’un ekonomi-politik alanını nasıl ruhsal alanın bir kompartımanı olarak ele

⁴⁰ Akif Emre, “Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru”, içinde: *HECE Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, (Ankara: Hece Yayıncılık, 2005), 48-55.

⁴¹ Serdar Şahin, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Postkolonyal Teori Çerçevesinde İncelenmesi: Nurettin topçu ve Sezai Karakoç’un Dergi Yazıları Örneği”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2021).

⁴² Kenan Çağan, “Şairin Bir Entelektüel Olarak Portresi”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, (Ankara: Hece Yayıncılık, 2018), 37-48.

⁴³ A.g.e. s.43.

⁴⁴ Hüseyin Su, “Bir Tecdit Hareketi Olarak Diriliş Düşüncesi”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, (Ankara: Hece Yayıncılık, 2018), 337-353.

⁴⁵ Ömer Lekesiz, “Diriliş ve Uygarlık”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, (Ankara: Hece Yayıncılık, 2018), 354-375.

aldığını ve O'nun asıl savaşın “ruh savaşı” olduğunu düşündüğünü vurgulamıştır. Bu hususu da uzunca ele aldım.

Akın, “Türkiye’de İslamcılık ve Sistemik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi” adlı makalesinde⁴⁷ Karakoç’un “ruhun ölümüne” çektiği dikkatte kendini gösteren romantik duyarlılığı, maddi gerçeklikle alakalı meseleleri (misalen teknik gelişmeleri yakalayamayıp geri kalmak) ikincil meseleler olarak değerlendirdiğini vurgular. Bu hususları detaylandırarak ele aldım.

Kaya, “An Examination Of Islamist In The Face Of Western Challenge: The Case Of İsmet Özel” adlı tezinde⁴⁸ Özel’in düşüncesinde politik alanla felsefi (düşünsel) alan arasındaki yarılmaya zımnen dikkat çekmiş⁴⁹ ve tarihsel realiteleri “tarihsel realiteler olarak ele almaktansa onları politik bir metafizik formu içinde tarih-üstü içerikler halinde kurgusallaştırdığına” vurgu yapmıştır. Bu meseleyi romantik düşünce tarzının bir neticesi olarak politik alanı estetik alanı içinde eritmek şeklinde yorumlayarak işledim.

Azca’nın “İsmet Özel’in Şiirlerinde Romantizmin Yansımaları” adlı tezi⁵⁰ bu çalışma açısından bir açıdan önemlidir. Zira başlığında da yer aldığı üzere Özel’i romantizmi esas alarak ele alır ki bu çalışma da bunu yapmaktadır.

Etil, “İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü” adıyla kitap olarak neşrettiği yüksek lisans tezinde⁵¹, Özel’in yaşadığı dönüşümlerin arkasındaki değişmeyen özü Schmitt’in “partizanında” bularak; çok önemli bir çalışmaya imza atmıştır. Bu müthiş eser, her ne kadar doğrudan bir şekilde bu çalışma ile alakalı olmasa da, dolaylı olarak Özel’in düşüncesini ve Türkiye’nin ideolojik dünyasını kavramam konusunda bana fevkalade fayda sağlamıştır.

⁴⁶ Nazif Gürdoğan, “Ekonomi Kültürün Üretime Dönük Yüzüdür”, içinde: içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, (Ankara: Hece Yayıncılık, 2018), 463-466.

⁴⁷ Mahmut Hakkı Akın, “Türkiye’de İslamcılık ve Sistemik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.2 139-149.

⁴⁸ Vefa Can Kaya, “An Examination Of Islamist In The Face Of Western Challenge: The Case Of İsmet Özel”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2015).

⁴⁹ Kaya, “An Examination Of Islamist In The Face Of Western Challenge: The Case Of İsmet Özel” 87.

⁵⁰ Kübra Azca, “İsmet Özel’in Şiirlerinde Romantizmin Yansımaları”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi: 2021).

⁵¹ Hüseyin Etil, *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*, (İstanbul: Küre, 2019).

Akın, “1980 Sonrası Dönemde İslamcılarda Modernlik Karşıtlığı” adlı makalesinde⁵² İslamcı metinlerdeki tartışmalarda modernlik meselesinin tuttuğu merkezî konumu ele alır. Özel’i Cumhuriyet İslamcılığını belirleyici kurucu bir isim olarak zikrettikten sonra O’nun medeniyet ve modernite eleştirilerinin Abdurrahman Arslan ve Ali Bulaç gibi sonraki nesil İslamcılarını ciddi şekilde etkilediğini ifade eder. Akın, Özel’i “devam edegelen çizgide ciddi bir kırılmaya yol açan öncü” olarak tavsif eder⁵³. Bana göre Özel sadece yüzeysel bir takım kırılmalara yol açmıştır. O teorik pratiği genel kurgulayışı, düşünme biçimi ve düşüncesinin sorunsalı bakımından Kısakürek – Karakoç çizgisinden bir kırılmadan çok devamı temsil eder. Bunu metinde işlemeye çalıştım. Akın Özel’den sonra Arslan ve Bulaç’ı da müstakil olarak ele almaktadır.

Kaleme aldığım bu çalışma, gerek özel olarak Kısakürek, Karakoç ve Özel’in, gerekse de genel olarak Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişime dair kavrayışlarını müstakil olarak ele alan ilk çalışma olması bakımından orijinaldir. Yine bu isimlerin ve Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişime dair kavrayışının, tek partinin oluşturduğu baskı bağlamı ve iki Dünya Savaşı’nın oluşturduğu romantik entelektüel bağlamın etkisiyle “romantik idealizm” olarak adlandırılabilir bir kavrayış olduğunu iddia etmesi bakımından da orijinaldir.

Ayrıca, birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığım “romantik duyarlılık” ve “romantiklik” ayrımını, ikinci bölümde vurgulamaya çalıştığım Cumhuriyet İslamcılığının teorik ve pratik gelenek ayrımını ve Cumhuriyet İslamcılığının modern dünyaya karşı romantik duyarlılığını hesaba katmayan bir tanım denemesinin eksik kalacağına dair iddiamı da literatüre yeni ve orijinal katkılar olarak zikredebiliriz sanıyorum.

⁵² Mahmut Hakkı Akın, “1980 Sonrası Dönemde İslamcılarda Modernlik Karşıtlığı”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c. 2, 37-52.

⁵³ Akın, “1980 Sonrası Dönemde İslamcılarda Modernlik Karşıtlığı”, 39.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Yöntem olarak ise söylem analizi yöntemini benimsemiştir. Konunun nicel veriler üzerinden takip edilebilmesinin imkansızlığı, nitel mahiyeti ve kendisini söylemlerde açığa çıkarması sebebiyle bu yöntem benimsenmiştir.

“Söylem”in (“discourse”) sözlükteki genel anlamı söyleyiş, söyleniş, telaffuz; kalıplaşmış, klişeleşmiş söz, ifade; bir veya birçok cümleden oluşan, başı ve sonu olan bildiri, tezdır.

Kavramın kökeni Ortaçağ Latincesindeki “discursus” kelimesidir. Bu kelime “hararetli tartışma”, “bir yörünge etrafında dönen”, “karşılıklı iletişim” ve “görüşme” anlamlarına gelmektedir. Kelimeyi felsefe disiplini içerisinde “saf sezgiye karşı zihnî çıkarım” anlamında ilk defa kullanan kişi Thomas Aquinas’tır.⁵⁴

Kelimenin “söylem analizi” terki bindeki anlamı ise esasen kabaca dil ve dil pratiğidir. Lakin bu dil pratiği sadece dilbilimin konvansiyonel enstrümanları ile gerçekleştiren pratiklerle sınırlı değildir. Söylem ekonomik, kültürel, siyasî ve sosyal alanlar gibi hayatın bütün boyutlarıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla söylem, dille inşa edilmiş sözlü bir konuşma veya (kitap, makale vb.) yazılı bir metin; veyahut da dilbilimsel anlamda dilin kullanılmadığı mimarî yapılar, sanat eserleri vb. dil pratikleri bütünü nü ifade eder. Foucault ve onun konu hakkındaki görüşlerinin takipçilerinin görüşleriyle açıklığa kavuştuğu haliyle söylem, “bir dil pratiğidir; ideoloji, bilgi, diyalog, anlatım, beyan tarzı, müzakere, güç ve gücün mübadelesiyle eyleme dönüşen dil pratiklerine ilişkin süreç/lerdir”.⁵⁵

Söylem konsepti farklı perpektiflerden ele alınmıştır. De Saussure gibi yapısalcılar dilin ardında daima bir yapı olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla onlara göre söylem de daima bir yapıdan doğar ve yapı aracılığıyla kendi kümesini kurar.⁵⁶ Yapısalcı görüşte her anlatı iki parçadan oluşur: hikaye ve söylem. Hikaye anlatının

⁵⁴ Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, (İstanbul: Profil Kitap, 2017), 17.

⁵⁵ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 18.

⁵⁶ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 43.

bileşenlerinin ne olduğu ile alakalıdır. Söylem ise anlatının bileşenlerinin nasıl oluştuğu sorusunun yanıtıdır.⁵⁷

Lacan yapısalcı görüşü belli bir ölçüde kullanmakla birlikte, yapısalcıların söylemin anlamını özenin iletişimsel evreninde bulduğunu kavrayamadıklarına vurgu yaparak; “özne varolmadır, anlam ise *ötekinin* olduğu yerde kurulur” demektedir.⁵⁸ Lacancı perspektifte söylemin söylemin yapısı ve etkisi, dört temel faktörle belirlenir: Bilgi, idealler, kendini ikileme sokma ve haz. Bu temel dört psikolojik faktör, bir söylemin üretim ve algılanmasındaki “hakim gösterenleri” oluşturur ve “söylemler, hakim gösterenler olmadan faaliyette bulunmazlar”.⁵⁹

Post-yapısalcılar ise her söylemin ardında bir yapının bulunduğunu iddia ederek okuyucunun önemini hiçe saydıklarını düşündükleri yapısalcılar karşısında okuyucuyu merkeze alan bir bakışa sahiptir. Okuyucu sınırsız olduğundan anlam da sınırsızdır. Post-yapısalcı perspektifte “her okuma faaliyeti, aynı zamanda yazmadır”.⁶⁰ İleri gelen post-yapısalcılar arasında Derrida, Foucault, Lyotard ve Baudrillard zikredilebilir.

Sosyal bilimlerde söylemin kurucusu olarak kabul edilen Foucault, söylemin güç/iktidar ile ilişkisine dikkat çeker. Foucaultcu perspektifte söylem, “hakikat, bilgi ve gücü düzenleyen moddur. Bilgi, söylemlerin içine kazılmıştır, onların dışında değildir.”⁶¹ Foucault söylemi tanımlarken, açıklamalar sistemi ve varlık alanları olarak kurumsal yapıları kullanır.⁶²

Söylem konsepti hakkında farklı perspektifteki düşünürlerin görüşlerini kısaca aktardıktan sonra, söylem analizi metodu incelenebilir.

Söylem Analizi sosyoloinguistik bir çalışma, metin analizi, sosyal analiz ve bunların hepsini içine alan refleksif ya da eleştirel bir analizdir. Analizin nesnesi yazılı, sözlü veya sözsüz metinlerdir.⁶³ Söylem analizi mevcut söylemleri değiştirme, dönüştürme,

⁵⁷ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 46.

⁵⁸ Aktaran: Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 47.

⁵⁹ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 51.

⁶⁰ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 52.

⁶¹ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 66.

⁶² Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 66.

⁶³ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 79.

yeniden üretme ve özelliklerini açığa çıkarma özelliğine sahiptir. Söylem analizi, bir konuşma veya metinde diyalogun daha üst seviyelerdeki organizasyonel özelliklerini ifşa etmeye çalışır.⁶⁴ Söylem analizi aynı zamanda bir söylemin veya söylem dünyasının ait olduğu sosyal dünyada ne gibi bir işlev icra ettiğini otaya çıkarmayı da sağlar.⁶⁵ Bütün sosyal araştırmalar gibi söylem analizi de verilere, analize ve sonuçlara dayanır.

Özellikle ideolojiler söz konusu olduğunda söylem analizi daha da kompleks bir yönteme halini almak zorunda kalır. Deijk'in ifadeleriyle “ideolojik söylem analizi çok karmaşıktır ve metnin ve bağlamın bütün katmanlarını, söylemin ve etkileşimin sosyal arkaplanını hesaba katmak zorundadır”⁶⁶.

Bir araştırma yöntemi olarak söylem analizine rağbet 1970 ve 1980'lerde zirveye ulaşmıştır. Sovyet Bloğu'nun yıkılması, dünyanın tek kutuplu hale gelmesi ve “ideolojilerin sonu”, devam eden dönemde sınıf analizlerindense söylem analizinin benimsenmesine temel olan nesnel koşullardan bazıları olarak zikredilebilir.

Potter ve Wetherell'in ortaya koyduğu şekliyle söylem analizi ana hatları itibariyle on safhadan oluşur. Bunlar sırasıyla: araştırma soruları, örnek seçimi, kayıt ve belgelerin toplanması, görüşmeler, yazıya dökme, ara verme, analiz, geçerlilik, bütünlük-uygunluk ve rapordur.⁶⁷

Araştırma soruları safhasında söyleme hangi temel ve yan sorular perspektifinden bakılacağı; başka bir deyişle analizin sorunsalı belirlenir. Problematikğin netleştirilmesiyle birlikte problemin analiz edileceği örnek kümesi netleştirilir. Söylem analizi yönteminde örneklemin nicel büyüklüğü ile analizde ulaşılan sonuçların kuvveti arasında doğal bir bağ yoktur. Nicel araştırma tekniklerinin aksine söylem analizi yönteminde “örneklem büyüklükten ziyade, spesifik araştırma sorularıyla ilgilidir”.⁶⁸

⁶⁴ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 82.

⁶⁵ David Silverman, *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, (Londra: Sage Publications, 2. Baskı), 58.

⁶⁶ Teun A. Van Deijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, (Londra: Sage Publications, 2000), 210.

⁶⁷ Aktaran: Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 91.

⁶⁸ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 92.

Örneklemin seçilmesinin ardından, belirlenen örnekleme ait kayıt ve belgeler toplanır. Ardından kayıt ve belgeler haricinde örneklem kümesindeki kişilerle görüşmeler yapılır ve görüşmeler de yazıya dökülür. Toplanan veriler bulgulara dönüştürülmeden önce, ara verme sürecinde çalışmaya hangi noktadan başlanacağına karar verilir. Ardından toplanan veriler üzerinde analiz süreci başlar.⁶⁹

Ardından, analiz neticesinde ulaşılan sonuçlar geçerlilik ve bütünlük süreçlerinde kontrol edilir. Son olarak ulaşılan sonuçlar bir rapor haline getirilir ve analiz tamamlanır.⁷⁰

Araştırmamda genel itibariyle bu aşamalara riayet etmeye çalıştım. Araştırma sorularımı, sorunsalımı netleştirdikten sonra örnek kümesini netleştirdim. Ardından bu örnekleme ait kayıt ve belgeleri topladım. Araştırmamda daha çok yazılı metinleri kullandığım için formel anlamda kayıt tuttuğum bir görüşme yapmadım. Konu hakkında perspektifimi keskinleştiren sadece birkaç informel görüşmem oldu. Dolayısıyla görüşme yapma ve yazıya dökme sürecini araştırmamda uygulamadım.

Araştırmamda Cumhuriyet İslamcılığının en farklı iki ucunda olduğu varsayılan Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel ana odak noktası, örnek kümesi olarak seçilmiştir. Bu üç farklı ucu seçilmesindeki gaye, üç ucta bile müşterek olanın bütün bir akım için geçerli olabilecek hükümler sunması imkanındır. Dolayısıyla, her ne kadar çalışmanın odak noktasında Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel'in yazı ve eserleri olsa da; seçilen dönemin ve isimlerin kritik mahiyeti, ulaşılan hükümleri ferdî sonuçlar olmanın ötesine geçirerek, bütün bir hareket için geçerli analizler olabilmesini mümkün kılmıştır. Böylece araştırma sorusu "Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel örneğinde ortaya çıktığı haliyle Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişime dair kavrayışı nedir?" olarak netleşmiştir.

Bu isimlerin söylemlerini, bütüncül bir şekilde ele almaya çalıştım. Olabildiğince bu isimlerin genel düşüncesini yansıtmayan ifadelerini çalışmamda kullanmamaya gayret ettim. Bu isimlerin genel düşüncesi hakkında net bir kanaat elde ettikten sonra, kullanacağım söylemleri bu kanaat ışığında belirledim. Netice itibariyle bu

⁶⁹ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 94.

⁷⁰ Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi / Güç ve Refleksivite*, 95.

isimlerin toplumsal deęiřime dair kavrayıřını onların genel dūřūncesini yansıtır řekilde iřleyebildięimi dūřūnmekteyim.

Bu sınırlar dahilinde kayıt ve belgelerin toplanması ardından ara verdikten sonra analizimi geręekleřtirdim. Analizimin geęerlilik ve bütūnlūęūnū ise örnek kūmemin haleflerinin örnek kūmemi ne řekilde alımladıęını ele alarak kontrol ettim. Bu kontrol neticesinde örnek kūmemi, haleflerinin kendilerini anladıęı řekilde anladıęım sonucuna vardım ve kontrolūmū tamamlamıř oldum. Nihayet, bütūn bulgularımı tez formunda rapor haline getirdim ki bu rapor okumakta olduęunuz tezimden ibarettir.

2. ROMANTİZM VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

2.1. Toplumsal Değişim ve İdeolojiler

Toplumsal değişim, sosyolojinin temel araştırma alanlarından biridir. Hatta bizatihi sosyolojinin, modern dönemle birlikte toplumsal yapıda meydana gelen geniş çaplı değişimleri analiz etme amacıyla doğmuş bir bilim olduğu göz önünde bulundurulduğunda; onun toplumsal değişim ile irtibatının ne kadar hayati öneme sahip olduğu daha iyi anlaşılır.⁷¹

Sağdan sola muhtelif perspektifler, bu başlık altındaki konuları farklı şekillerde yorumlamış ve tasnif etmiş; “toplumsal değişimin kaynağı nedir?”, “toplumsal değişimin türleri nelerdir?”, “toplumsal değişimin nihaî bir aktörü var mıdır?”, “toplumsal değişimde hangi faktörler hangi ölçüde etkili olur?” gibi sorulara cevaplar aramışlardır. Sordukları sorular ve önerdikleri cevaplar müstakil olarak birçok kitabın konusunu teşkil etmektedir. Bunların teker teker bir kez daha ifade edilmesinin bu çalışmanın maksadı dışında olduğundan, konu hakkında malumat edinmek isteyenleri bu eserlere yönlendirilip; mesele romantizm bağlamında tartışılacaktır.⁷²

Toplumsal değişim fikrine dair yapılan yorumlar özellikle ideolojiler⁷³ söz konusu olduğunda salt deskriptif (tasvîrî) şerhler olmanın ötesine geçer. Bilimsel araştırmalarda vuku bulan değişimler verili olarak kabul edilip tahlil edilirler. Yani burada öznenin fiili, değişimin kendisi değil; değişimin tahlilidir. Bu değişim farklı araştırmacıların farklı görüşlerine göre muhtelif şekillerde yorumlanabilir. İdeolojik yaklaşımda ise, değişimler sadece verili entiteler olarak kabul edilip entelektüel çaba bunun tahlili ile sınırlandırılmaz. Bunun ötesinde değişim bizatihi ulaşılması gereken bir neticedir. Burada öznenin fiili, değişimi yorumlamaktan ibaret değildir. Bilakis onun en aslî fiili, bizatihi değişimi üretmektir. Bu fark, toplumsal değişime dair

⁷¹ Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi*, (Ankara: Nobel, 2018), I.

⁷² Bu konuda Türkçe’deki en yetkin – derli toplu kaynak için bkz: Sunar, *Değişim Sosyolojisi*.

⁷³ Burada ideoloji kavramı, “belli bir şartlar manzumesini meşrulaştırmak-mistifiye etmek için oluşturulan söylemler bütünü, sahte bilinç” anlamında değil, “dünyayı değiştirmek iddiası olan mefkure” anlamında kullanılmaktadır.

yorumların ideolojiler söz konusu olduğunda nasıl hususî bir öneme sahip olduğunu gösterir.

İdeolojilerin toplumsal değişime dair yorumları, onların bütün karakteristiğini ifşa ettiği gibi aynı zamanda iddialarının nasıl bir zeminde gerçekleşeceğine dair inançlarını ve bunu gerçekleştirme stratejilerini veya stratejisizliklerini de açıklar. Zira esasen ideolojilerin amacı “dünyayı değiştirmek”ten başka bir şey değildir.⁷⁴

Bir ideolojinin toplumsal değişime dair yorumu, bu ideolojinin söylem dünyasındaki iddialarını pratik dünya ile nasıl ilişkilendireceğine; zihnindeki fikirleri ve umutları nasıl teşahhus ettireceğine dair projeksiyonunun bir ifadesidir. Varlık sebebi dünyayı değiştirmek olan bir hareket için, bunun ne anlama geleceği ve nasıl gerçekleşeceğine dair projeksiyonun ne derece ehemmiyete sahip olduğu açıktır.

Neredeyse hiçbir “ideolog”, “Toplumsal Değişim Fikrimiz” gibi konuyu müstakil bir şekilde ele alan eserler kaleme almamıştır. Onların toplumsal değişime dair yorumları daha çok külliyatlarının sayfaları arasında zımnî olarak mevcuttur. Bu yorumları satır aralarından toparlayıp süzerek, dört başı mamur bir şekilde insanlara sunmak çoğunlukla ideolojilerin takipçilerine ve araştırmacılara düşen bir vazife olarak kalmıştır.

Yine neredeyse bütün ideolojileri yüzlerce fraksiyona bölen mesele, toplumsal değişimin ne anlama geldiği ve onun nasıl gerçekleşeceğine dair yapılan farklı yorumlardan başkası değildir.⁷⁵ Daima en dinamik tartışmalarının düğümlendiği noktanın toplumsal değişime dair farklı yorumlar olması; ideolojilerin dünya ile nasıl irtibat kuracaklarını, iddialarını gerçekleştirme konusunda nasıl bir yol takip edeceklerini bu yorumlar muvacehesinde belirleyecek olmalarından ötürüdür. Esasen

⁷⁴ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim, 2017), 186. “İdeoloji” kavramının fark edileceği üzere birçok farklı kullanımı vardır. Bu çalışmada bunlardan yalnızca birisini teşkil eden “düşünbilimsel, toplumsal ya da siyasal bir öğreti oluşturan, ülkü olarak da benimsenebilen, kişi ve kurumların davranışlarına yön veren düşünceler bütünü” anlamının esas alındığının ifade edilmesi gerekir. Bundan çok farklı başka bir kullanım için misalen bkz: Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, (İstanbul: Nika Yayınevi, 2016).

⁷⁵ Misalen: Devrim proleterya eliyle tabii bir süreçle mi gerçekleşecektir? Yoksa profesyonel bir devrimci sınıf meydana gelip bu süreci –tabir-i caizse- hızlandırmalı mıdır? (Meselenin Marksizm özelindeki bir örneği için bkz: Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: İletişim, 2019). Aynı şey çalışmanın konusunu teşkil eden Cumhuriyet İslamcılığı için de geçerlidir. Dikkat edilirse İslamcılığın da fraksiyonlara bölündüğü noktanın genellikle değişimin ne anlama geldiği ve nasıl gerçekleşeceğine dair farklı yorumlarda düğümlendiği fark edilir.

herhangi bir ideolojik kampta bu konudaki tartışmaların canlı olması, bu ideolojik kampın canlılığının; kendilerini bu kampa mensup addeden insanların bağlılığındaki samimiyetin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira, en azından bir tanıma göre, nihaî iddiası dünyayı değiştirmekten ibaret olan ideolojiler; bu değişimin hangi mahiyette olacağı ve nasıl gerçekleşeceğine dair ciddi bir tartışma neticesinde tam bir netliğe kavuşamadıkları takdirde, iddialarını gerçekleştirmeleri imkansızlaşır ve gerçek hayatla sahih-sahici bir şekilde irtibat kuramayıp sadece söylem dünyasında kendilerini tatmin etmeye mecbur kalırlar. Bu durumu kabullenmeyip değişimin hangi yolla vuku bulacağına dair tartışmalara hararetle katılan devrimci, lisan-ı hâliyle bağlı olduğu ideolojinin gerçek hayatta vücut bulması konusunda nasıl bir samimiyete sahip olduğunu ifade etmiş olur.

2.2. Romantizmi Anlamak

Toplumsal değişim fikri ile birlikte, romantizm de çalışmanın ana kavramlarından biridir. Çalışmanın iddialarının anlaşılması adına romantizmin ve onun toplumsal değişim ile irtibatının da anlaşılması gerekmektedir.

Romantizm, günlük hayatımızda çokça kullanılan bir mefhumdur. Genellikle insanlar duygu yoğunluğu fazla kişi, tavır veya hadiselerle; gerçekleşme ihtimali düşük “ütöpik” fikirlerle; geçmişe veya geçmişin yeniden restoresine yönelik özlemlerle veya bir durumu-nesneyi müspet veya menfi anlamda edebî enstrümanlarla gereğinden fazla abartma gibi durumlarla karşılaştıklarında bunlar hakkında gayr-ı iradî bir şekilde "romantik" hükmünü verirler. Gerçekten de bu durumların hiçbirisi romantizmle alakasız şeyler değildir. Romantizmle alakalı kulaktan duyma bilgiler, ya da daha doğrusu imgeler bile ona uzak değilse; konu ile alakalı bir nebze hususi seviyede bilgi birikimine ve dikkate sahip okuyucular için bağlantıyı kurmak çok zor olmayacaktır. Öyle ki, çok da sahipsiz sayılmayacak bir görüşe göre bizatihi romantizm kırılma mahiyetindeki toplumsal değişimlere bir *tepki* olarak ortaya çıkar.⁷⁶ Dahası romantizm ile alakalı neredeyse bütün görüşler,

⁷⁶ Strauss'tan aktaran: Carl Schmitt, *Political Romanticism*, (New York: Routledge Press, 2017), 150-1. Bu görüş, bu haliyle eksik kalsa da; öz olarak romantizmin merkezinde bir hakikat yakaladığı muhakkaktır.

onu mutlaka “büyük dönüşüm”⁷⁷ olarak nitelenen modernite ile bağlantılandırarak açıklar. Dolayısıyla romantizm değişimle doğrudan alakalıdır. Gelgelelim bu alakayı etraflıca tartışabilmek için önce, romantizmin ne olduğu hususunda bir netliğe kavuşmak adına; romantizmi nasıl tanımlandığını analitik bir şekilde irdelememiz gerekir.

Romantizmin tanımlanması oldukça güçtür. Romantiklerin daima “ifade edilemeyen - tanıma gelmeyen”in peşinde oldukları⁷⁸ göz önünde bulundurulursa bu durumum şaşırtıcılığı ortadan kalkar. Dolayısıyla bu hususta yaşanan zorluk hiç de tesadüfi değildir. Zira tanım, tanımlı gereği analitik bir işlemdir. Nesne parçalarına analitik bir şekilde ayrılmalı ve bu parçaları bir arada tutan asgarî müşterek net bir şekilde tespit edilmelidir. Romantizmin tanımlanmaya karşı gösterdiği bu çetin mukavemet – birazdan etraflıca değinileceği üzere- onun eşyanın analitik analiz yoluyla anlamlandırılmayacağına dair kesin ve kuvvetli görüşüne ne derece sadakatle bağlı olduğunun önemli bir işaretidir.

“Muamma”⁷⁹ seviyesine varan bu zorluk öylesine ciddi bir hal almıştır ki, “romantizmin tanımı” mevzusu literatürde kendi başına bir tartışma konusu haline gelmiştir.⁸⁰ Hatta Lovejoy vardığı sonuçta “romantizm” kavramının tümünden tedavülden kaldırılmasını, kullanılmaması gerektiğini; zira kavramın nesnesinin inanılmaz derecede muğlak olduğunu ve dolayısıyla en nihayetinde hiçbir şey ifade etmediğini iddia etmiştir.⁸¹ Lakin Löwy ve Sayre’ın da belirttiği üzere, bu mantık aslında belli bir ölçüde “kapitalizm”, “devlet”, “din” vs. gibi en temel bütün kavramlara tatbik edilebilir⁸². Dolayısıyla romantizm kavramını bir kenara bırakmak yerine, kavramı kullanırken neyi kast ettiğimizi analitik bir şekilde ortaya sermek daha mantıklı olacaktır.

⁷⁷ “The Great Western Transmutation”. Bkz: Marshall Hodgson, *Rethinking World History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 44.

⁷⁸ Nicolai Hartmann, *Romantikler*, çev. Saygın Güneş (Ankara: Fol, 2021) 16.

⁷⁹ Bkz: Besim Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, (İstanbul: Timaş, 2021).

⁸⁰ Michael Löwy ve Robert Sayre, *İşyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, (İstanbul, Alfa, 2016) 9.

⁸¹ Aktaran: Löwy ve Sayre, *İşyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, 10.

⁸² Löwy ve Sayre, *İşyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, 10.

Romantizm konsepti, iki ayrımla anlamlı, işlevsel ve nispeten net kılınabilir. Bu ayrımlar kavramın kullanımı sırasında vukua gelen karışıklıkları gidermek için büyük önem arz etmektedir.

2.2.1. Romantiklik ve Romantizm

Bu ayrımlardan birincisi romantizmin tarihî boyutu ve tarih-üstü boyutunu netleştirmesi konusunda fayda sağlayacaktır. Safranski bu ayrıma şöyle dikkat çeker: “*Romantizm* bir dönemdir. *Romantiklik* ise bu dönemle sınırlı olmayan tinsel bir tutumdur.”⁸³

2.2.1.1. Romantiklik

Romantizm denilince ilk olarak belli bir tarihsel dönemi aşan, belli şahsiyet-geleneklerle sınırlı kalmayan tarih-üstü bir tavrı, duyarlılık biçimini, *ideal tipi*⁸⁴ anlamamız gerekir. Safranski bu tarih-üstü anlam kast edildiğinde “romantizm” yerine “romantiklik” kavramının kullanılmasını önerir.

Peki “romantiklik” nedir? Net bir tanıma ulaşmadan önce, onun dünyaya karşı nasıl bir bakış içerisinde olduğunun anlaşılması icap eder.

Romantik için her varlık, hakiki yaratılış amacını, hayatı kolaylaştırmak, iâşeyi sağlamak, bilgi sunmak gibi maddi ihtiyaçlara hizmet etmesi halinde değil; ruhlar için mana alemine açılan bir pencere, Schmitt’in ifadesiyle bir “vesile”⁸⁵, bir atlama tahtası olabilmesi halinde gerçekleştirmiş olur. Günlük hayatımızdaki herhangi bir şey, Novalis’in ifadeleriyle, “sonsuzluk örgüsündeki ilk düğüm, sonu olmayan bir

⁸³ Rüdiger Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı, 2013) 10.

⁸⁴ Max Weber’in “gerçek hayatta saf anlamıyla bulunmayan, ama toplumsal süreçleri anlamlandırma noktasında bize yardımcı olan fikrî kategoriler” anlamına gelen kavramlaştırması. Bkz: Jonathan Turner, Leonard Beeghley, Charles H. Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Osman Akınhay (Bursa: Sentez, 2013) 216 vd.

⁸⁵ Tekrar değinileceği üzere Schmitt romantizmin ana karakteristiğinin kendisinin “occasionalism” (“vesilecilik”) olarak adlandırdığı, “her şeyin romantik egonun estetik tatminine bir vesile olduğu ölçüde manalı görülmesi hali” olduğunu vurgular. Bkz: Schmitt, *Political Romanticism*, 78 vd.

romanın ilk cümlesi”⁸⁶ olarak değerlendirilebilir ve öyle de değerlendirilmelidir. İnsanı insan kılan şey bu duyuştan ibarettir.

Hayatın ve dünyanın tabii ihtiyaçlarımızı karşıladığımız, vergi ödediğimiz, sıra beklediğimiz salt bedenimizle yaşanan bir boyutu olduğu gibi; günbatımının ışıkları altında, bir çocuğun saflığı veya bir çiçeğin eşsiz güzelliği karşısında ruhumuzun tadarak yaşadığı bir boyutu daha vardır. Romantik için hayatı yaşanılmaya değer kılan işte bu boyuttur. İnsan tabii ihtiyaçlarını karşılamak konusunda hayvandan farklı değildir. İnsanı insan kılan şey onun maddi varlığını aşan yüce manalar ve güzelliklere muhatap olabilmesi ile alakalı olmalıdır. Hayatın bu yüceliklerle alakalı şiirsel bir boyutu vardır. Şiirsellik eşyanın her zerresine sinmiştir. Yine Novalis’in ifadeleriyle, bir şey “ne denli şiirsel ise o denli hakikîdir.”⁸⁷ İnsan bu şiirselliğe muhatap olabildiği ölçüde insan; hayatsa bu şiirselliğin önünde perde olmayıp ona bir ayna olabildiği ölçüde yaşanmaya değer bir hayattır. Schlegel’in ifade ettiği şekliyle, “sadece yaşamın idâmesine vakfedilmiş bir hayat, pespayeliğin kaynağıdır ve felsefeyle şiirin dünya tininden azade her şey pespayeliğe mahkumdur.”⁸⁸ Kendi etrafında dönen dünya, romantikler için bir kıymete sahip değildir. Kıymetli olan Güneş’in etrafında dönen dünyadır ve romantik için hakiki dünya bundan başkası değildir.

Dünyaya karşı bu bakışın toplumsal ve ahlaki alana yansımaları tahmin etmek çok güç olmasa gerektir. Romantik, toplumsal hayatta özgürlüğün, samimiliğin, doğrudanlığın, karşılıksız fedakarlığın, tabandan tabii bir seyir ile oluşmuş göreneklerin esas alınmasını savunur. Devletin bürokratik iktidar aygıtlarını güçlendirerek tavandan bütün her şeyi yöneten bir konuma gelmesi romantik için büyük bir yabancılaşmadır. Bürokrasi ve memuriyet elini uzattığı her alanda şiirin kökünü kurutur. Normal şartlarda gönüllülükle ve içtenlikle organik bir şekilde toplumsal ihtiyaçları karşılayan pratikler; devletin müdahalesiyle, öznenin kendisine yabancı ve soyut bir mercinin (devlet), yerine getirmesi karşılığında belli ücret alacağına dair imzaladığı sözleşme ile mecburî bir görev halini alır. Dolayısıyla artık

⁸⁶ Novalis’ten aktaran: Schmitt, *Political Romanticism*, 20.

⁸⁷ Novalis’ten aktaran: Hartmann, *Romantikler*, 74.

⁸⁸ Friedrich Schlegel’den aktaran: Frederick Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, çev. Aslı Önal (İstanbul: Ayrıntı, 2018) 370.

bu pratiğin duygusal kazanımı, samimiyeti, şiirselliği ortadan kalkmış; ondan geriye sadece mekanik bir kabuk kalmıştır. Bu tarz bir yapılanma belki maddi anlamda daha çok insanın daha uzun yaşamasını sağlayabilir. Ama yaşama bir yabancılaşma mantığını hakim kılarak; hayatın sonsuzluktan aldığı payı perdeler ve canlılığı ortadan kaldırır. Bu duyarlılık, Fichte'nin ifadelerinde kendini gösterdiği gibi, çoğu kez anarşist bir çizgiye kadar ileri götürülebilir: “Devlet özgür insanlara mekanik çarklar olarak muamele etmek zorundadır. Ve işte devlet, tam da bu olmamalıdır. O halde sona ermelidir.”⁸⁹

Romantiğin dünyaya, hayata ve topluma bakışı kısaca bu şekildedir. Gelgelelim bütün bu vasıflar romantikliğin özünü tanımlama noktasında yetersiz kalır. Zira romantikliğin ayırıcı vasfı onun tepkiselliği-reaksiyonerliğidir.⁹⁰ Romantiklik bir tepki anında ve bir eleştiri-isyan formunda ortaya çıkar.⁹¹ Bütün bu vasıflar romantiğin potansiyelleridir ve pasif haldedir. Onu harekete geçirip ortaya çıkartan şey, değişimle birlikte gelen yeni statükonun yozlaştırıcı-yabancılaştırıcı etkisinin romantiğin isyan ateşini alevlendirmesidir.

Romantiklik, gerçek hayatta durup dururken vuku bulan bir şey değildir. O kendisinin gönül bağladığı yüce faziletler ve manaların perdelendiğine inandığında sahneye çıkar ve o değerlerin savunusunu yapar. Bu bakımdan eleştirelilik romantikliğin özünde olan bir şeydir. O kadar ki, romantiğe göre “kimse yeterince eleştirel olamaz.”⁹²

Dünyaya bakışı ve temel karakteristiği resmedilen romantikliğin artık bir tanımı yapmak mümkündür: Romantiklik, bireyin, değişimle beraber gelen, yüceliğine inandığı değerleri yozlaştırdığını düşündüğü yeni statükoya isyan etme halidir.⁹³

Bu tanım ve zikredilen tanımlayıcı nitelikler, birçok romantik vakanın analizi neticesinde ulaşılmış tarih-üstü bir soyutlamadan, bir ideal tipten ibarettir. Bu

⁸⁹ Fichte'den aktaran: Hartmann, *Romantikler*, 56.

⁹⁰ Schmitt, *Political Romanticism*, 150-1.

⁹¹ Besim Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, (İstanbul: Timaş, 2021) 10.

⁹² F. Schegel'den aktaran: Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 24. Dellaloğlu'nun Walter Benjamin'in Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı adlı eserinden aktardığına göre, Benjamin “eleştiri” – “eleştirel” sözcüklerinin erken Alman romantiklerinin yapıtlarında en çok tekrar edilen kelimeler olduğunu saptamıştır. Bkz: Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 18.

⁹³ Bkz: Löwy ve Sayre, *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, 39.

nitelikleri belli ölçülerde sözgelimi İslam tasavvufunun teşekkülünde⁹⁴ veya İbn Haldun'un Mukaddime'sinde⁹⁵ de görebileceğimiz gibi; Rousseau'nun metinlerinde veya Novalis'in aforizmalarında da da görebilmek mümkündür.⁹⁶

Ama romantiklik 18. Yüzyıl sonundan başlayarak belki de ilk defa tarihsel bir hareket ve gelenek olarak varlığa gelmiştir. Bu tarihsel hareketin ismi ise romantizmdir.

2.2.1.2. Romantizm

Romantizm nispeten belli bir tarihsel aralıkta başlayan ve kendini belli isimler, eserler, gelenekler vs. vesilesiyle devam ettiren *tarihsel bir harekettir*. Bu tarihsel hareketin mahiyeti ziyadesiyle tartışılmıştır. Romantizmin klasizmin mazmunlarına karşı, duyguların kayıtsız ifadesi adına bir tepki olduğunu ileri sürenler olduğu gibi⁹⁷, bu yaklaşımın romantik birikimi kuşatacak bir tanımla kesinlikle sunmadığını savunarak; romantizmi bir *Weltanschauung*, yani dünya görüşü olarak kavramanın mecburî olduğunu iddia edenler de mevcuttur. Konu hakkında en yetkin çalışmaların sahibi olan neredeyse bütün araştırmacıların üzerinde ittifak ettiği⁹⁸ bu görüş romantizmin anlamını kuşatması bakımından en yetkin görüştür.

Esasen bu tarihsel hareket (romantizm), tarihte neredeyse hiçbir müesses örneği bulunmayan, ferdî atılımlar ve cılız sesler olarak kalan romantikliğin, bir hareket

⁹⁴ Dikkatli bir şekilde incelendiğinde fark edilir ki bir bütün olarak tasavvuf kurumu, bazı bireylerin ilk dönem fetihlerinin getirdiği değişimin yarattığı yeni statükonun, yüce insanî (veya İslamî) değerleri yozlaştırdığına dair bir tepki neticesinde doğmuştur. Haricen tasavvuf metinleri incelendiğinde onların dünyaya karşı nasıl “romantik” bir perspektiften baktığı görülür. Bir örnek olarak İmam Gazali'nin şu metnini aktarılması faydalı olur: “Her şeyin iki ciheti vardır: (1) Kendi nefesine yönelik ciheti, (2) Rabbine yönelik ciheti. Her şey kendi nefesine yönelik cihetten ademdir (yokluktur). Allah Teala'ya olan cihetten ise mevcuttur.” (İmam Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, (İstanbul: Büyüyen Ay, 2015) 43.) Bu sözler Novalis'in “bir şey “ne denli şiirsel ise o denli hakikîdir” sözü ile aynı noktaya varmaktadır. Ayrıca romantikliğin mistisizmle olan derin irtibatı için bkz: Schmitt, *Political Romanticism*, 151.

⁹⁵ İbn Haldun'un umran teorisinde Rousseaucu olarak okunabilecek bir perspektif olduğu aşîkardır. Aksakal da aynı benzetmeyi yapar: Hasan Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, (İstanbul: Alfa, 2015) 239.

⁹⁶ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 12-24.

⁹⁷ Bu daha çok sanat tarihçilerinin romantizm konseptini kullanma biçimidir. Misalen bkz: Susie Hodge, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Sanat Fikri*, çev. Emre Gözğü (Ankara: Domingo, 2013) 56.

⁹⁸ Hartmann, *Romantikler*, 14. Ayrıca: Schmitt, *Political Romanticism*, 27; Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat, 2014), c.2 209; Isaiah Berlin, *Akıntıya Karşı*, çev. Emre Erbatur (İstanbul: Profil, 2016) 93.

olarak vücut bulmuş halidir. Bu bakımdan bizim romantikliğin mahiyeti hakkında hükümlere varmamız noktasında elimizdeki en yetkin kaynaklar bu hareketin temsilcilerinin metinleridir. (Bir tarihsel hareket olarak) Romantizm, kendisi vesilesiyle romantikliğin karakteristiklerini anlayabileceğimiz en önemli örnek kümesidir. Safranski'nin ifadesiyle “Bu tutum (romantiklik), romantizm döneminde en mükemmel ifadesini bulmuştur.”⁹⁹

Peki 18. Yüzyılın sonunda romantik duyarlılığı böylesine kaşıyarak ona böylesine kavî bir hamle yaptıran nedir? Tepkinin büyüklüğü maruz kalınan etki ile doğru orantılıdır. Nasıl ki tepki –yani romantizm- romantik duyarlılığın tarihte eşine nadir rastlanır derecede kuvvetli bir başkaldırışı ise, onu doğuran etki de yine tarihte eşine nadir rastlanacak bir “saldırı”dır.¹⁰⁰ Romantiklere göre bu “aklın saldırısı”, yani Aydınlanma’dır. Romantikler açısından bu saldırının neye karşı yapıldığı açıktır. Bu aralıkta romantik duyarlılığı kışkırtan realite, o tarihlerde etkisini hissettirmeye başlayan “kapitalizm”i, dünya ve bilgi tasavvurunu kemale erdirmiş olan Aydınlanma’yı içerecek bir konsept olarak modernitedir.¹⁰¹

Moderniteye karşı, onun yüce insanî değerleri yozlaştırdığına dair eleştiriler o kadar genelleşmiştir ki bunu ayrıca bir hadise olarak zikretmek bile gereksiz kalmaktadır. En liberal veya en modernleşmeci tandanstaki insanlar bile, modernitenin bir noktada manevi anlamda hayatımızı yoksullaştırdığı hususunda ittifak halinde olabilirler. Bugün bizim için normal hale gelen bu yorumun ilk dillendiricileri romantizm hareketinin temsilcileridir. Bu bakımdan Berlin’in ifadesiyle, romantizm hareketi “bilinçte çok önemli bir devrim yapmıştır.”¹⁰² Romantizm hareketinin ortaya çıktığı yıllar için de modernitenin bir realite olarak tespiti bununla birlikte onun eleştirel olarak ele alınması devrim niteliğinde bir olaydır.

⁹⁹ Rüdiger Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı, 2013) 10. Zaten fark edildiği üzere romantikliği anlatırken çoğunlukla romantizm hareketinin temsilcilerini kaynak gösterildi.

¹⁰⁰ Romantikler bu kavramı “aklın saldırısı” gibi terkipler içinde kullanmaktadır.

¹⁰¹ Schmitt, *Political Romanticism*, 33. Bu konuda Löwy’nin açıkça dillendirdiği tezi benimsiyoruz. Zira diğer yetkin araştırmacılar da onun kadar yüksek sesle ifade etmeseler de esasen zımnen onla aynı görüştedir.

¹⁰² Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 38.

Peki modernite nedir? Bu soru, çok spekülâtif ve belki yüzlerce farklı perspektiften cevaplanmış bir soru olmakla birlikte, meselenin tartışmaya analitik bir şekilde devam ettirilebilmesi için yine de burada kabaca cevaplanması gereken bir sorudur.

Modernite, modern bilimin ve Aydınlanma'nın, nakdî ekonomi ve ticaretin, (akabinde kapitalizmin) gelişmesiyle birlikte; genel kabule göre kökleri Rönesans'ta olacak şekilde yaklaşık olarak 15-16. yüzyılda gelişmeye başlayıp, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında Batı Avrupa'da kemale ermiş, hayata dair teorik bakışta ve pratik uygulamalardaki kopuş mahiyetindeki yapısal dönüşümleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Kavramı dört başı mamur bir şekilde tanımlamak neredeyse imkansız olduğundan, modernitenin beraberinde getirdiği, veyahut da genel olarak beraberinde getirdiği düşünülen nitelikler incelenerek devam edilebilir.

Modernlik ilk olarak doğaya, insana ve topluma dair bakışı sırlarından arındırarak, geliştirdiği yeni bilgi tasavvuru ile “dünyanın büyüsunü bozmuştur”.¹⁰³ Varlığa dair soruların cevabını verecek olan merciin vahiy, dogma veya gelenek olmadığını deklare etmiştir. Berlin'in ifadelendirdiği şekli ile, modernitenin ortaya koyduğu paradigmaya göre “bu yanıtları keşfetmenin tek bir yolu vardır, o da akli doğru olarak kullanmaktır...Matematik bilimlerinde tümdengelimle, doğa bilimlerinde tümevarımla.”¹⁰⁴ Üstelik sadece cevap mercii değil soruların mahiyeti de değişmiştir. Artık bilmek “tümeli bilmek”¹⁰⁵, bütünü bilmek demek değildir. İnsanın bilebileceği sadece parçalardır. Artık bilginin konusu eşyanın özünün bütünü, hakikati değil; şeylerin parçalarının ve onların birbirleri arasındaki münasebetlerin nicelikleridir. Tabiat bir takım mekanik tekrarlar sergilemektedir. İnsanın bilebileceği şey ise, bu tekrarların düzenine dairdir. Bunlar artık “Tanrı'nın ifşa edici formları”, “yüce hakikatler” olarak değil “matematiksîl örüntüler ya da düzenekler” olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁰⁶ Newton “çok az sayıdaki açık-seçik fizik-matematik önermesinden evrendeki her zerrenin konumunu ve hızını çıkarsa[yarak]; kendisi çıkarsamamış olsa bile, insanların eline uygularlarsa çıkarsayabilecekleri silahlar vererek”¹⁰⁷ bu

¹⁰³ Beiser, Aydınlanma, *Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 364-5.

¹⁰⁴ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 41.

¹⁰⁵ Bu ifade Aristoteles'e aittir ve klasik felsefenin bilgi tasavvuru paradigmasını özetlemektedir.

¹⁰⁶ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 103.

¹⁰⁷ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 43.

tasavvuru kemale erdirmiştir. Artık bilmek faaliyeti kendi başına bir maksat değil, ulaşılacak istenen “faydalar” uğrunda araçsallaştırılan bir uğraştan ibarettir. Bu yeni bilme tarzı bugün “modern bilim” olarak adlandırılan metodolojidir.

Bununla birlikte pratik hayatta da modernitenin sosyo-ekonomik alandaki yansıması olan kapitalizm, -romantizm hareketinin temsilcilerinin yorumuyla- nesnelerin kullanım-değerini ikincilleştirip, değişim-değerini merkeze alarak her şeyi metalaştırmış; hesap ruhunu, araçsal rasyoneliteyi ve bürokratik egemenliği hakim kılmıştır.¹⁰⁸ Kır hayatı sürekli daralmış, şehirleşme ise büyük bir ivme kazanmıştır. Yine günlük pratiklerde dinin etkisi giderek zayıflamış ve sekülerleşme bütün toplumsal süreçlere damgasını vurmuştur.¹⁰⁹

Fark edileceği üzere bütün bu gelişmeler, romantik duyarlılığı kışkırtma potansiyeline sahip gelişmelerdir. Nitekim öyle de olmuş ve romantik duyarlılık bu gelişmelerle birlikte büyük bir atılım-isyan gerçekleştirmiştir. Hareketin başladığı tarih ve mekan tartışmalı olsa da araştırmacıların romantizm hareketinin başlangıcına dair görüşleri 18. yüzyılın sonu ve Almanya üzerinde toplanmaktadır.¹¹⁰ Gerçekten de bugün romantizm hareketinin temsilcileri olarak sivrilmiş isimler incelendiğinde onların bu tarihlerde ve Almanya’da yaşamış kişiler olduğu görülür. Hamann, Herder, Goethe¹¹¹, Schlegel, Schiller, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schleiermacher... Bütün bu isimler Alman’dır ve 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başına denk gelen dönemde yaşamışlardır. Bununla birlikte yine aynı tarihlerde, farklı bazı ülkelerde de romantizm hareketinin çok önemli birçok temsilcisi yaşamış ve fikirlerini ifade etmiştir. Fransa’da –bazı araştırmacıların “Romantizmin Babası”

¹⁰⁸ Schmitt, *Political Romanticism*, 34.

¹⁰⁹ Schmitt, *Political Romanticism*, 35.

¹¹⁰ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 24.

¹¹¹ Goethe’nin romantik bir isim olup olmadığı biraz tartışmalı bir mevzudur. Kendisinin hayatının ilk döneminde Sturm und Drang hareketi üzerinden romantik gelenek içinde olduğu; lakin sonrasında romantizmi bir “hastalık” olarak niteleyip hareketle yollarını ayırdığı anlaşılmaktadır. Birçok görüşü ve eseri romantizmin karakteriğini muazzam bir şekilde yansıtmaktadır. Bkz: Heinrich Heine, *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021) 187; Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 64.

olarak kabul ettiği- Rousseau¹¹², İngiltere’de William Blake, Coleridge, Wordsworth ve Thomas Carlyle bunlara örnek olarak verilebilir.¹¹³

Romantizm hareketi bu ilk nesille sınırlı kalmayıp günümüze kadar kendini devam ettirmiştir. Esasen bütün bilimlerde ve sanatlarda moderniteye dair eleştirel perspektife sahip tüm akım, gelenek ve isimler kökünü romantizm hareketinde bulur. Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhaur, Tönnies, kısmen Simmel ve Weber, Heidegger, Bergson, Spengler, Benjamin ve tüm bir Frankfurt Okulu, William Morris, John Ruskin, E. P. Thompson ve Raymond Williams romantizm hareketinin sonraki kuşaklardaki tanınan temsilcileri arasında zikredilebilir.¹¹⁴

Romantizm hareketinin temsilcileri, modernitenin hayatımıza girmesi ile birlikte dünyanın büyüünün bozulduğunu, hayatın şiirselliğini kaybettiğini ve insanı değerlerin yozlaştığını hararetle bir şekilde dillendirmişlerdir. Bu ifade neredeyse istisnasız bir şekilde sanat formları aracılığı ile gerçekleşmiştir. Zikri geçen romantiklerin neredeyse tamamı estetik şahsiyetlerdir. Bu bir tesadüf değil, romantikliğin dünyayı kavrayış biçiminin bir sonucudur.

Romantizm hareketinin temsilcileri için aydınlanmanın temsil ettiği modern bilimin dünya ve bilgi tasavvuru, eşyaya “tek boyutlu”¹¹⁵, sık bir gözden bakıyor; Blake’in ifadeleriyle alemdeki “büyülü havayı boşaltıp, gökkuşağının dokusunu bozuyordu”.¹¹⁶ “Kanatları sıkıcı gerçekliklerden ibaret bir akbaba”¹¹⁷ olan bilimin ve aydınlanmanın, eşyada sır bırakmayan ışığı “herkesi kör etmişti.”¹¹⁸ Bu kör edici aydınlık karşısında Novalis “Geceye Övgü” yapıyor ve karanlığı kutluyordu.¹¹⁹ Romantiklere göre akıl ile bilimin bu yabancılaştırmasına ve eşya ile kurduğu dolaylı ilişki biçimine sanatın eşya ile birleşmeyi vaaz eden doğrudan ilişki biçimi ile cevap

¹¹² Schmitt, *Political Romanticism*, 82.

¹¹³ Schmitt, *Political Romanticism*, 80 vd. Löwy, romantizmin gelişimini Almanya özelinde okumak yerine, İngiltere, Fransa ve Almanya özelinde okumayı tercih etmiştir.

¹¹⁴ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 219; Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 188; Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 164.

¹¹⁵ Bu durumun eleştirisi için, hareketin sonraki kuşaktaki büyük bir kolu olan Frankfurt Okulu’na mensup Herbert Marcuse “Tek Boyutlu İnsan” ismiyle müstakil bir eser yazacaktır. Bkz: Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008).

¹¹⁶ Blake ve Keats’den aktaran: Michael Ferber, *Romantizm*, çev. Miray Sağlam ve Mehmet Çetin (İstanbul: Say, 2020) 121.

¹¹⁷ Edgar Alan Poe’den aktaran: Ferber, *Romantizm*, 121.

¹¹⁸ Ruskin’den aktaran: Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 182.

¹¹⁹ Schmitt, *Political Romanticism*, 52. “Geceye Övgü” Novalis’in bir eserinin ismidir.

verilmeliydi.¹²⁰ Din ve bilim arasındaki kadim çatışma, artık yerini bilim ve sanat arasındaki çatışmaya bırakmaktaydı.¹²¹ Blake’in düşman olarak nitelediği Newton ve Locke karşısında sarf ettiği ifadeleriyle söylersek: “sanat yaşam ağacı, bilim ise ölüm ağacı idi.”¹²² Schiller bilimin gayr-ı şahsîleştirici mekanizmalarına ve perspektifine isyan ediyordu.¹²³ Bilimin varlığı inceleme biçimi olan analitik – parçacı yöntem, varlığı parçalayarak inceliyordu. “Parçalara ayırarak incelemekse cinayetti.”¹²⁴ Modernitenin bu gayr-ı şahsî bilimsel düşüncesi, “dokunduğu her şeyin özgünlüğünü ve ruhunu çalıyordu.”¹²⁵ D'Holbach'ın bilimsel yaklaşımını “kasvetli ve cesetsi” olarak niteleyen Goethe¹²⁶, putperestlik olarak gördüğü¹²⁷ modern bilimin perspektifinin karşısına, tabiata sezgi ile yaklaşarak, tikel olandaki tümeli bilmenin esas olduğu yeni bir yaklaşım tarzı geliştirmeye çalışıyordu.¹²⁸ Bütün romantikler, hep bir ağızdan eskiden eşyanın nabzında atan Tanrı'nın, ölümünü feryad-u figan içinde haber veriyor ve ona mersiyeler okuyorlardı.¹²⁹

Romantiklere göre hakimiyetini ilan etmeye başlayan kapitalizmin her şeyi metalaştırıp, mübadele için araçsal bir konuma indirgeyen “faydacı” felsefesi de; eşyayı kendinde-amaç olarak kavrayan romantik duyarlığa tiksinti veriyordu. Bu faydacı tiranlık karşısında Schlegel “ah nasıl da seviyorum faydasız olanı” diye haykırıyordu.¹³⁰ İki ölüm meleği olan “üretim ve fayda”¹³¹ bütün insanî değerleri ekonomik bağlar¹³² karşısında çözüyordu. Bu “Zor Zamanlar”ın¹³³ “karanlık atölyeleri”¹³⁴ yeni bir “karanlık çağ”¹³⁵ doğurmuştu. Romantiklere göre kapitalizm,

¹²⁰ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 366.

¹²¹ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 221.

¹²² Blake'den aktaran: Berlin, *Akıntıya Karşı*, 90.

¹²³ Aktaran: Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 211.

¹²⁴ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 82. Berlin'in ifadelerine göre bu ifade romantizm hareketinin mottosu haline gelmişti.

¹²⁵ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 83.

¹²⁶ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 88.

¹²⁷ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 213.

¹²⁸ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 225.

¹²⁹ Schmitt, *Political Romanticism*, 58. “Tanrı'nın Ölümü” tabirinin sahibi olan Friedrich Nietzsche de açık bir şekilde romantik geleneğin bir temsilcisidir.

¹³⁰ Schlegel'den aktaran: Ferber, *Romantizm*, 134.

¹³¹ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 372.

¹³² Ferber, *Romantizm*, 135.

¹³³ Ferber, *Romantizm*, 132. “Zor Zamanlar” Dickens'ın romanının eserinin ismidir. Bkz: Charles Dickens, *Hard Times*, (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2017).

¹³⁴ Blake'ten aktaran: Ferber, *Romantizm*, 132.

rasyonel hesabın “buzlu suyunda” bütün yücelikleri boğmuş, ortaya kupkuru, şiirsellikten yoksun ve pespaye bir hayat bırakmıştı.

Romantikler, Aydınlanma’nın ilerlemeci tasavvurlarına da şiddetle karşı çıkıyorlardı. İnsanların yerleşik hayata geçip hayatı rutin ve tekdüze hale getirdiği, “mülkiyet” ve “devlet” gibi soyut yabancı kategorilerin ortaya çıktıkça bir “ilerlemenin” meydana geldiğini de kim çıkarmıştı? Bu gelişmeler bir ilerlemeyi değil, aksine gerilemeyi temsil etmekteydi. Rousseau’nun ifadeleriyle “bütün kötülükler birisinin, bir toprak parçasını çevirip burası benim demesiyle başlamıştı”.¹³⁶

Neticede, bütün tezahürleri ile modernite romantik duyarlılığın öfkesini üzerine çekerek onu çok güçlü bir şekilde varlığa kışkırtmıştır. Öyle ki bugün müstakil olarak romantizm-romantiklik gibi konseptlerden bahsedebilmemiz ancak bu kışkırtmanın eseri olarak mümkün olabilmektedir. İçinde bulunduğumuz hayat, modernitenin yozlaştırıcı etkilerini üzerinde taşıdığından romantizm hareketinin eleştirileri de halen güncelliğini yitirmemiştir.

Burada esasen, romantikliğe neredeyse daima eşlik eden; onun doğumunda ciddi derecede etkisi olan bir harici tesirden de bahsetmek gereklidir: Yenilmişlik, imkansızlık ve iktidar erkenden uzak kalmışlık. Romantikliğin ortaya çıktığı koşullar incelendiğinde, daima ortada bir yenilmişliğin, imkansızlığın bulunduğu görülür. Bu şartlar, romantikliğin tarihsel bir hareket olarak ortaya çıktığı romantizm tecrübesinin içinde geliştiği 18. Yüzyıl sonu Almanya’sında da net bir şekilde gözlemlenir.

Romantizm hareketinin vücut bulduğu 18. yüzyıl sonu Almanyası tarihsel koşullar itibarıyla yenilmiş, aşağılanmış ve hatta geri kalmış bir durumdaydı.¹³⁷ Bu durum aslında romantizmi doğuran çok önemli harici, sosyolojik bir faktördür. Madame de Staël bu tarihlerde Alman toplumu arasında en yaygın kullanılan terkinin “mümkün değil” terkihi olduğunu aktarmaktadır.¹³⁸ Pratik-politik dünyadaki bu kuşatılmışlık, Alman ruhunun yaratıcılıklarını bu alanlarda sergilemesini imkansızlaştırarak onu teorik alanda topluyordu. Etil’in ifadesiyle “dışsal dünyanın somut dolayimleri

¹³⁵ Ruskin’dan aktaran: Schmitt, *Political Romanticism*, 191.

¹³⁶ J. J. Rousseau, *Eşitsizliğin Kökeni*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2011) 63.

¹³⁷ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 54.

¹³⁸ Aktaran: Hüseyin Etil, “Hüzünden Eylem Çıkar mı?”, BisavBlog, <https://blog.bisav.org.tr/2021/09/26/huzunden-eylem-cikar-mi/> [Erişim: 02.02.2022].

altında varlık gösteremeyen bu halk, ideye sıkışıyordu.”¹³⁹ Marx bu konuyu tekrar tekrar ele almıştır. Ona göre “Fransa yapar, Almanya düşünür.”¹⁴⁰ Althusser’in ifadeleriyle “kökenleri Köylü Savaşları’na uzanan bu durumun sonucunda Almanya, *kendi dışında olup biten gerçek tarihin hem nesnesi hem de seyircisi* haline gelir. *Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca oluşmuş olan Alman ideolojisini meydana getiren ve derinden belirleyen şey, bu Alman güçsüzlüğüdür.* Bu güçsüzlük Alman entellektüellerini “*başkalarının yaptığı şeyleri düşünmeye*” zorlamıştır ve *bunu da kendi güçsüzlüklerinin koşulları içinde düşünerek yapmışlardır.*”¹⁴¹ Gerçekliğin politik dünyasında sergilenemeyen üretkenlik, kendisini teorik alanda sergilemeye girişir. Böylece Alman, gerçeklikte üretemediği dünyayı zihninde üreterek romantikleşmektedir.

Bu güçsüzlük bağlamı, Alman entelektüelini tıpkı bir ağacı belirlediği gibi belirliyordu. Bir ağaç hangi ortamda büyüyorsa kendisine sunulan alanın şeklini alarak ona göre hayatını devam ettirir. Ama o bunun farkında değildir. Onun yaşamını devam ettirmek için şekilden şekle girmiş halini ancak dışardan bakabilen bir kişi görebilmektedir.

Berlin’in ifadeleriyle “insanın kendini gerçekleştirmesinin doğal yolu tıkanınca, insanlar kendi içlerine çekilmekte, kendileriyle ilgilenmekte, kötü bir kaderin kendilerine dışsal olarak kapattığı o dünyayı içsel olarak yaratmaya çalışmaktadırlar.”¹⁴² Tarih boyunca baskı ve güçsüzlük bağamları bu tarz bir etki uyandırmıştır. Kendilerine sosyo-politik alanda inisiyatif alma yolları kapanan nesiller, ideolojiler; ister istemez müdahale etmeye muktedir olmadıkları maddi gerçeklikten, müdahale edebilecekleri ideal, soyut düzleme doğru bir kayma gösterirler ve maddi gerçekliğin, sosyo-politik alanın bizatihi kendisinin ikincil bir öneme sahip olduğunu düşünmeye başlarlar. Her ne kadar bu düşünce tarzı iradî bir tercih gibi sunulsa da, baskı ve güçsüzlük bağlamındaki öznelerin bu tarz bir düşünceyi benimsemeleri esasen onların içinde bulunduğu bağlamın kendilerine dayattığı bir kavrayış biçiminden ibarettir.

¹³⁹ Etil, *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*, 36.

¹⁴⁰ Etil, *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*, 36.

¹⁴¹ Marx’tan mealen aktaran: Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2015) 97. (Vurgular bana ait.)

¹⁴² Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 57.

Romantizm ve romantiklik konseptlerinin anlamlı bir şekilde kullanılabilmesi için yapılması gereken son bir ayrım daha vardır. Bu ayrım ise romantik duyarlılık ve romantiklik arasındaki ayrımdır.

2.2.2. Romantik Duyarlılık ve Romantiklik

Romantizmi anlamak konusunda kullanılacak olan ikinci ayrım ise romantikliğin aldığı mahiyet ve biçimle alakalıdır. Romantiklik, aldığı biçim ve mahiyeti itibariyle iki kategoride ele alınabilir. Bu kategorilerden birincisi romantik duyarlılıktır.¹⁴³

2.2.2.1. Romantik Duyarlılık

Romantik duyarlılık, değişimin getirdiği statükodaki insanî değerleri yozlaştırıcı unsurlara dair bir hassasiyet olarak tanımlanabilir. Bu zaten romantikliğin ön şartıdır. Yani her romantik, romantik duyarlığa sahiptir ama romantik duyarlığa sahip herkes romantik değildir.

Romantik duyarlılık esasen bütün değişimlerin ilk muharrikidir. Zira bütün değişimler rahatsızlık ve yoksunluk hissetmekle başlar. Bir realiteyi değiştirmeye yönelik irade, ancak o realiteye karşı duyulan hoşnutsuzluğun eseri olarak vücuda gelir. Bu bakımdan romantik duyarlılık insanî değerlerin bir sigortası, insanlığın vicdanı mahiyetindedir. İnsanî değerleri yozlaştıran her türlü yapı, insanlığın derin vicdan radarına takılır. Romantik duyarlılık olmadığı takdirde sözgelimi emek sömürsü, emperyalist sömürü veya insan hayatının bir meta haline getirilmesi gibi realiteler, izale edilmesi gereken bir durum olarak kavranamaz. Bunlar “hayatın gerçekleri” olarak kabul edilir. Ancak romantik duyarlılığın müdahalesiyle fark edilir ki, bunlar hayatın gerçekleri değil, bizlere dayatılan zorbalıklardan ibarettir ve buna isyan

¹⁴³ Romantik duyarlılık ve romantiklik ayrımı, daha önce rastlamadığım; dolayısıyla ilk defa kendimin yaptığını zannettiğim bir ayrımdır. Beni bu ayrımı yapmaya icbar eden şey, ilerleyen bölümlerde daha iyi anlaşılacağı üzere, romantikliği eleştirirken statükocu bir konumu savunduğum ve önerdiğim gibi muhtemel bir yanlış anlaşılmanın önüne geçme ihtiyacıdır. Bu ayrım “değişim” meselesi bağlamında kritik bir öneme sahiptir.

edilmelidir. Safranski'nin ifadeleriyle “insan yaşayabileceğine inandığı şeylerin ötesinde başka hiçbir şey tasavvur edemiyorsa, yaşam yoksullaşır.”¹⁴⁴ Romantik duyarlılık “güzel bir dünyaya yabancılığın katma değeri, bolluğudur, anlam zenginliğidir... İhtiyacımız olan hareket alanını bize verir.”¹⁴⁵

Yani değişimin ilk ateşi olan motivasyonu doğuran yegâne kaynak romantik duyarlılıktır. Bu kaynak kurduğu takdirde hayatın ve insanın yücelikleri de solmaya mahkum olur. Gelgelelim bu kaynağın bütün insanî melekeleri ele geçirecek surette kontrolsüzce coşması da tersinden bir etki yaparak, adeta bir besin zehirlenmesi gibi, değişimi imkansızlaştırır. Bu aşırılık hali romantiklik olarak temyiz edilecektir.

2.2.2.2. Romantiklik

Romantik duyarlılık ile romantiklik arasındaki ayırım, aslında bir doz ve seviye ayırımıdır. Lakin bu seviye konusundaki ayırım, sadece niceliksel değil niteliksel bir fark doğurur.

Değişimi sağlamak üzere insanın melekelerini çarklar gibi harekete geçiren bir motivasyon olan romantik duyarlılık, insanî melekeler üzerinde hakimiyetini ilan ettiği ve bütün insanî melekeleri kendi standartları dahilinde işlemeye icbâr ettiği takdirde romantikliğe dönüşür. Bu durumda, işleyerek değişimi doğurması beklenen insanî melekeler, kendi standartlarında çalışmadıklarından dolayı beklenen neticeyi yani “değişim”i üretebilecek kabiliyetten mahrum kalırlar. Dolayısıyla romantik duyarlılığın statükoya karşı duyduğu hoşnutsuzluk, onu değiştirmesine sebep olacağı yerde; hiçbir değişimin vuku bulamayacağı bir durum doğurur.

Romantik duyarlılık esasen kaynağını insanın estetik melekesinde bulur. Lakin insan, hayatın farklı boyutlarını kendisi ile ikâme ettiği birçok melekeye sahiptir. Toplumsal hayatın meseleleri esasen politik, ekonomik ve stratejik boyutlar içinde kalır ki, değişimin doğacağı boyut da bu boyuttan başkası değildir. Bu boyutla ilgili insanî meleke ise tartışmasız bir şekilde analitik akıldır. Eğer romantik duyarlılık, kontrolü kaybederek eleştirisini kendi insanî varlığına da yöneltirse, kendi aklî

¹⁴⁴ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 418.

¹⁴⁵ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 419.

melekelerini de aşılması veyahut estetik melekelerinin hizmetine verilmesi gereken bir alan olarak kavrar. Bunun sonucu romantiklikdir. Dolayısıyla insan, toplumsal hayatın politik, ekonomik ve sosyolojik yapısında herhangi bir üretim yapabilme kabiliyetini kaybeder.¹⁴⁶ Bu alanlarla alakalı melekelerini, yalnızca estetik melekelerinin hizmetine verebildiği ölçüde kullanmaya başlar.¹⁴⁷ Ki bu durum romantik duyarlılığın varlık sebebi olan değişim arzusunun ulaşılması imkansız bir hedef haline sokarak, aslında romantik duyarlılığı kendisine yabancılaştırır. Safranski'nin ifadeleriyle “romantik bir düşün *gerçekleştirilmesi asıl amaçtır*, ama bu yolda [politik, ekonomik, stratejik] zorluklar bulunmaktadır. *Yollardaki durum hiç de romantik değildir.*”¹⁴⁸ Romantiğin, romantik olması hasebiyle bu yolları aşması da mümkün değildir.

Romantikliğin anlaşılması konusunda ihtiyaç duyulan analitik ayrımlar yapıldığına göre, şuana kadar da kendisi hakkında bazı ipuçları sunulan ve çalışmanın esas konusu olan romantikliğin toplumsal değişim konusundaki yansımaları ele alınmaya geçilebilir.

2.3 Romantiklik ve Toplumsal Değişim

İfade edildiği üzere romantik duyarlılık neredeyse bütün toplumsal değişimlerin başlatıcısı ve köküdür. Bu bakımdan romantiklik ve değişim mevzuları, aralarında zorlama bir bağlantı kurulan iki alan değil; birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olan iki konsepttir.

Romantik duyarlılık, özellikle ideolojiler söz konusu olduğundaki bilinçli ve irade edilmiş toplumsal değişimlerin, “dünyayı değiştirme” faaliyetinin motorudur. İdeolojiler içinde bulundukları statükonun bazı insanî değerleri yozlaştırdığına dair bir kanaate vardıktan sonra, bu motivasyonla içinde bulundukları statükoyu önerdikleri yeni durumla değiştirme faaliyetine girişirler.

¹⁴⁶ Schmitt, *Political Romanticism*, 159.

¹⁴⁷ Schmitt, *Political Romanticism*, XXXVII. Schmitt'in romantizmin özünü tanımladığını iddia ettiği “vesilecilik” (“occasionalism”) teorisi bütünüyle bu meseleyi anlatmaktadır.

¹⁴⁸ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 263. (Vurgular ve köşeli parantez içindeki ekler bana ait.)

Lakin zikredildiği üzere, romantik duyarlılık bir motivasyon olmaktan çıkıp; hayat felsefesi haline dönüştüğünde ortaya çıkan romantizm, herhangi bir değişimin ortaya çıkmasını imkansızlaştıran bir durum doğurur. Bu durumun daha detaylı bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Dolayısıyla romantikliğin mahiyetine toplumsal değişim bağlamında tekrar dönülmelidir. Zira onun toplumsal değişim meselesindeki tavrı, dünyaya bakışından bağımsız bir şekilde ele alınamaz.

Romantik zımnen eşyanın (şeylerin-varlığın) iki boyutu olduğunu kabul eder. Birinci boyut kabuk, kalıp, lafız, beden, madde, nicelik iken; ikinci boyut eşyaya asıl anlamını veren öz, mana, ruh ve niteliktir. Örneğin bir ağaç, tek boyutlu kendinden ibaret bir varlık değildir. Yani ağacın varlığı, maddi varlığı ile sınırlı değildir. Bu ağacın bir şekli ve maddesi olduğu gibi maddesinde tezahür eden bir anlamı; şiirsel bir özü vardır.

Eşyanın birinci boyutu tabii ki önemsiz - değersiz değildir. Hatta ve hatta o çok büyük bir önem ve kıymete sahiptir. Bu kıymetinin yegane kaynağı ise eşyanın ikinci derin - yüce boyutuna ayna olma kabiliyetidir. Hayatın yüceliği, şiirselliği ve sonsuzluğu ancak bu somutlukta, sonlu olanda tezahür eder. Bu bakımdan somut dünya yadsınacak bir şey değildir. Ama kendinden menkul bir kıymete de sahip değildir. Onun kıymeti yüce anlamların meşhedi olmasında yatar. Nasıl ki uçsuz bucaksız denizler hava açıkken semaya ayna olabildiğinde muhteşem bir manzara haline gelirken, geceleyin kendi başına kaldığında korkunç ve dehşet verici bir hal alıyorsa; romantik için somut dünya da kendi başına tatsız tuzsuz, korku verici bir yer iken, mana aleminin parıltılarının yansıdığı bir ayna olabildiğinde ruhun bayram yerine dönüşür. Esasen “bir şair olan Tanrı”¹⁴⁹, alemi bir şiir olarak tasarlamıştır. Dolayısıyla romantiğe göre insan somut dünyanın sonu gelmez tekrarlarının yalnızca bu şiirdeki sembollerden ibaret olduğunu unutup da şiirden asıl kast edilen manaya ulaşamazsa, dünyayı yanlış anlamış olur. Zira, Hartmann’ın ifadeleriyle, “şeylerin sonluluğu bir ironi, bir saklambaç oyunudur; insan bakışının sonlunun bu büyüüne tutsak düşmesi kendini yanlış tanımak ve aldanmaktır. Sonsuz, sonlunun ötesinde

¹⁴⁹ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 80.

durmaz, aksine her yerde adeta uzansak dokunacağımız bir mesafede, sonlunun göbeğinde bulunur.”¹⁵⁰

Bugün bu bakışı genellikle estetik-sanatsal bir bakış olarak yorumlanmaktadır. Bu birçok açıdan kabul edilebilirdir. Gelgelelim romantik, sanatı herkesin anladığı şekilde kavramaz. Sanat onun için ilahî bir kategoridir¹⁵¹. Eşyaya nakşedilmiş ilahi kodlar ile yine kökeni ilahî olan ruhun buluşması, buluşturulması neticesinde yaşanan ve aslında yaratılışın maksadından ibaret olan yoğun duygu durumudur. İnsanların sanat olarak niteleyip, hayata güzellik katan bir bileşen olarak yorumladığı şey, romantik için hayatın ta kendisi, cevheridir. İnsanların sanatsal bakış olarak nitelendirdiği şey, romantiğin dünya görüşüdür.

Bu durum romantikliğin toplumsal değişimle alakalı vizyonunu belirleyici bir konuma sahiptir. Onun estetik alana attığı bu mutlakıyet, hayata dair bu estetik kavrayış; ilk bakışta hayatın şiirsel boyutuna dair masum bir hassasiyet olarak gözükmektedir. Öyle ki ilk bakışta insan “burada yanlış olan nedir?” diye kendine sormadan edemez. Gelgelelim, bu durum “sübjektivizmin tiranlığı”na yol açarak¹⁵² masum bir hassasiyetin sınırını aşmaktadır.

Romantik, bir şeyin gerçeklik derecesinin onun şiirsellik derecesi ile paralel olduğunu¹⁵³ ve bu şiirsel alanla irtibatın ise “sezgi” üzerinden kurulabileceğini kabul ederek; zımnen dünya ve hayat ile bütün irtibatın “sezgi” melekesi üzerinden kurulması gerektiğini kabul etmiş olur. Dünyanın “özüne” dair bu kavrayış, “dünyayı anlamamanın ve *dünya oluşturma*nın merkez organının *şiirsel ruh* olduğunu”¹⁵⁴ deklare eder. Gelgelelim bu “özcü” bakış, “öznelliğin hakimiyetini” beraberinde getirir. Böylece diğer insanî melekeleri ve disiplinleri estetiğin bir kompartmanına dönüşür. Halbuki toplumsal hayatın süreçleri rasyonel ve nedensel bir zeminde işlemektedir. Estetik perspektif ise bu zemine bütünüyle yabancıdır.

¹⁵⁰ Hartmann, *Romantikler*, 15.

¹⁵¹ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 380.

¹⁵² Schmitt, *Political Romanticism*, 7.

¹⁵³ Novalis’in sözüne atıf yapılmaktadır. Bkz: 17. dipnot.

¹⁵⁴ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 136. Vurgular bana ait.

Dünya ile bu çeşit bir irtibat kurma biçiminin ne anlama geldiğinin biraz daha açılması gerekir. Romantiğin dünya ile irtibatında asıl ulaşmak istediği şey şiirsel öz olduğundan, bütün fiillerini buna göre kurgular ve dolayısıyla fiilin bütün nesnelerini de buna göre tekrar kurar. Romantiğin dünya ile irtibat biçimi Schmitt'in ifadesiyle bir nevi "sohbetir".¹⁵⁵ O karşılaştığı durumları nedensel ve rasyonel ilişkiler kurarak analitik olarak tahlil etmeyi bilerek ve isteyerek reddeder. Bunun yerine ironi, alegori ve sembolizmle, "kelimeler ile oynayarak" bu gerçekliği "romantik üretkenliğine" hizmet eder hale getirir ve onun "şiirsel özüne" ulaşır.¹⁵⁶ Schmitt'in ifadeleriyle, onun için "bütün kainat bir sohbetten ibarettir."¹⁵⁷

Bu şiirsel öz, her varlığın kendine has biricik hakikatidir. Ona analitik akılla ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla biricik-ferdî olanı kavramaktan aciz analitik akıl bir kenara bırakılmalıdır.¹⁵⁸ Zira nesneleri anlamak demek, onların parçalarının niceliklerine dair bir takım "kuru bilgiler" edinmek demek değildir. Nesneyi anlamak demek ona dokunmak, onu hissetmek, onun içine girmek demektir.¹⁵⁹ Netice itibariyle romantik toplumsal gerçeklere analitik bir perspektif yerine estetik bir zaviyeden bakmayı tercih eder. Lakin toplumsal gerçeklerin rasyonel ve nedensel analizleri yapılmadığı takdirde, romantiğin değiştirilmesi gerektiğini iddia ettiği bu realitelerin pratik dünyada değişimi nasıl sağlanabilir? Ne olduğu net bir şekilde kavranmamış bir realitenin dönüştürülmesi imkansızdır. Schmitt'in ifadeleriyle dünya ile bu çeşit bir irtibat kurma biçiminin, "onu değiştirmesi nasıl mümkün olabilir?"¹⁶⁰

Romantiğin peşinde olduğu eşyanın bu biricik (unique) özü esasen ifade edilmesi, aktarılması mümkün bir şey değildir. Onu "ağyarına mani ve efradına cami" olarak tanımlamak da mümkün değildir. Zira Goethe'nin ifadeleriyle "ferdî olan ifade edilemez", tanımlanamaz ("individuum est ineffable.")¹⁶¹. Onu açık ve net bir şekilde tanımlamak imkansızdır. Ancak "alegoriler" vasıtasıyla onu belli bir ölçüde

¹⁵⁵ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 139.

¹⁵⁶ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 139.

¹⁵⁷ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 140.

¹⁵⁸ Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 54.

¹⁵⁹ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 3-4.

¹⁶⁰ Schmitt, *Political Romanticism*, 83. Schmitt akabinde Novalis'in cevabını aktarmaktadır. Fiili değişimi imkansız kılan bu yaklaşım tarzı, değişimi ancak bilinç ve söylem dünyasında şiirselleştirme yolunda arayacaktır.

¹⁶¹ Goethe'den aktaran: Berlin, *Akıntıya Karşı*, 80.

anıştıran bir tasvir yapılabilir. Çünkü şiirsel öz sonsuzdur. Sonsuz olanın sonlu ifade araçları ile aktarılması imkansız olduğu gibi; tanım esasen bir sınırlama hadisesi olduğundan ve sonsuzun ise sınırı bulunmadığından onu tanımlamak da mümkün değildir. Berlin bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Her ne zaman bir şeyi anlamaya girişseniz...peşinden koştuğunuz şeyin tüketilemez olduğunu, yakalanamaz olanı yakalamaya çalıştığınızı, formüllerinize gelmeyecek şeylere formül uygulamaya kalktığınızı keşfedeceksinizdir.”¹⁶² Bundan dolayı “ne söylerseniz söyleyin, sonuna hep üç nokta bırakmanız gerekir.”¹⁶³

Bunun bir neticesi olarak, romantik hareketin temsilcisi sayılan kişilerin neredeyse yüzde yüzü; yalnızca aforizmatik veya sanat eseri tarzında eserler kaleme almışlardır.¹⁶⁴ Neredeyse hiçbir romantik, nesnesi net bir şekilde belli olan ve nesnesini analitik bir metodoloji ile ele alan bir eser kaleme almamıştır. Bu bir tesadüf değildir. Zira romantik, bu tarz bir yöntem ile aradığı sonuca yani şiirsel öze varamaz. İfade edilemez, sonsuz olanın ifadesi ancak bu şekilde mümkündür.

Dünyaya onun şiirsel özünü arayan gözlerle ilişen romantik, bu tavrı neticesinde öznelliğin-subjektivizmin hapishanesinden çıkamaz. Tartışılabilir, test edilebilir ve uygulanabilir bir görüş ortaya koymanın imkansız olduğu bu bakış açısının, Tarnas’ın ifadeleriyle, “objektif dünyada kendisine bir yer iddia etmesi mümkün değildir.”¹⁶⁵ Halbuki romantiğin hararetli bir şekilde isyan ettiği gerçeklikler, objektif dünyada bulunmaktadır. Bu realiteleri değiştirmek için, onları kendi standartları içinde değerlendirmek bir mecburiyettir. Romantik ise kendi öznelliğinin sarayından çıkamadığından, bu kabiliyetten mahrumdur.

Her ne kadar romantik; şeyleri şiirsel öze ulaşma noktasında bir “vesile” olarak kabul etse de; bu durumu asla bir “araçsallaştırma” olarak kavramaz. Romantik her varlığın yegane varlık sebebinin şiirsel mazhariyet olduğunu düşündüğünden, ona göre bu durumda kendisi, bir şeyi özünü yadsıyarak ona yabancı bir amaç uğruna araçsallaştırmış olmaz. Bilakis o şeyin hakiki amacını gerçekleştirmiş olur.

¹⁶² Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 144-5.

¹⁶³ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 127.

¹⁶⁴ Hartmann, *Romantikler*, 17.

¹⁶⁵ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 222.

Romantiğin araçsallaştırma konusundaki tavrı nettir¹⁶⁶: Bir şey, kendi özü, dolayısıyla özündeki amaç yok sayılarak ona yabancı başka bir amaç uğruna araçsallaştırıldığında ortaya çıkan şey sadece yabancılaşmadır, o şeyin şiirsel potansiyeline ihanet etmek, onu karartmaktır. Dolayısıyla varlıkların -misalen- maddi ihtiyaçlar uğrunda araçsallaştırılması romantik için kabul edilemez bir yabancılaşmadır. Tabii ki hayatın idamesinin başka türlü mümkün olmadığını kendisi de bilir ve hayatta kalmak için varlıkla bu tarz faydacı bir münasebeti mecburen kendisi de kurar.¹⁶⁷ Lakin o bunun, bırakın varlığın ana işlevi olduğunu iddia etmeyi; sesli bir şekilde dile getirmekten hoşlanılmayan bir mecburiyetten ibaret olduğunu düşünür. Kendisi de bir romantik olan Wagner'in "Alman olmak"lığın icâbı olarak gördüğü şey, aslında Romantik olmaklığın icabından başkası değildir: "Alman olmak, bir şeyi kendisi için yapmak demektir...başka bir şeyin aracı olarak değil de sırf kendisi için yap[mak]. Oysa Faydacılığın, başka bir deyişle bir işin kişisel bir amaç uğruna, işin ötesinde yatan kişisel bir amaç uğruna yapılmasının Alman-olmayan bir tavır olduğu gösterilmişti."¹⁶⁸ Yani romantik her nesneyi kendinde bir amaç olarak kavrar. Her nesne bir alemdir. İnsan nesnede takılı kalmayıp bu aleme açılabilmelidir.

Halbuki araçsallık, her türlü politika üretme sürecinin temel bileşenidir.¹⁶⁹ Dünyayı değiştirmek maksadıyla dünya ile irtibata geçmek, ister istemez dünya ile ilişkimizi araçsallaştırır. Onun değişmesi gerektiğini bütün samimiyetiyle mütemadiyen dillendiren romantiklik ise, ne türden olursa olsun bir politik fayda uğruna dünya ile kurduğu irtibatı araçsallaştırmayı tabiatı icabı kabul edemez. Hartmann'ın ifadeleriyle "anlaşılr, kavranır, yararlı, pratik olan şey Romantikler için gerçeklikten yoksundur, esassızdır."¹⁷⁰

Zikredildiği üzere romantik, estetik alanına bir mutlakıyet atfederek; hayatın diğer alanlarını estetiğin bir şubesi haline getiriyordu. Halbuki toplumsal hayatın estetik alanın kurallarından bambaşka kurallara göre işleyen birçok veçhesi vardı.

¹⁶⁶ Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 240.

¹⁶⁷ Romantikliğe daima belli ölçüde eşlik eden şizofreninin kökenleri burada gizlidir. Bkz: Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 128 vd.

¹⁶⁸ Aktaran: Theodor Adorno, *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, çev. Tarhan Onur ve Şeyda Öztürk, (İstanbul: Metis, 2020), 66. ve 9. dipnot.

¹⁶⁹ Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 50.

¹⁷⁰ Hartmann, *Romantikler*, 16.

Dolayısıyla o politik alana, Safranski'nin ifadeleriyle, “politikaya uygun olmayan araçlarla, pragmatik akıl yerine ya varoluşsal ya da metafiziksel-spekülatif olarak yaklaş”mış oluyordu.”¹⁷¹ Ortaya çıkan şey, politik bir kısırlıktan ibaretti.

Bu sadece kısırlıktan ibaret kalmaz. Dünya ile kurulacak bütün irtibatın estetik meleke üzerinden şiirsel olarak kurgulanması gerektiğini ilan ederek estetik melekelerini mutlaklaştıran romantik; öfkesini içinde bulunduğu tarihsel gerçekliklerle sınırlandırmamış, bu tarihsel gerçeklikleri doğurduğunu düşündüğü bütün insanî melekeler ve toplumsal hayatın alanlarına da teşmil etmiştir. Romantik için artık sadece içinde bulunulan politik-ekonomik şartlar değil; bizatihi politika, ekonomi, akıl, analitik tahlil vs. öfkenin nesnesi haline gelmiştir. Zira bu alanlar ona göre insanı ve hayatı şiirsellik, eşya ile doğrudan irtibat kurmaktan uzaklaştırır. Böylece romantik, politik alanı aynı zamanda aşağılar ve ondan tiksindir. “Politik bir insan beni tiksindirir” der Wagner.¹⁷² Romantik politika ile her ne kadar iç içe olsa da, politik mevzuları tartışsa da esasen o bunu politik olanı estetik alan içinde eriterek yaptığından kendisiyle çelişmez.¹⁷³

Dolayısıyla romantik, eleştirisinin nesnesini analitik bir şekilde netleştiremediği gibi; eleştirdiği realitenin yerine de işlevsel bir öneri sunamaz. Zira işlevsel olan, onun için kıymetsiz ve üzerine konuşmaya değmeyecek bir şeydir. Romantiğin şiirsel özünün soyut ve muğlak tabiatının da etkisiyle, onun eleştirisinin ve önerisinin mahiyeti daima soyut ve puslu kalmaya mahkumdur. O gerçekliğe isyan etmektedir. Ama bu isyanının gerçekliğin hangi unsuruna ve hangi gerekçeyle vuku bulduğu, bu gerçekliğin nasıl değişeceği, onun yerine nasıl bir gerçeklik ikâme edileceği; bir takım belirlenemez soyutlamalardan ibaret kalmaktadır. Örneğin ona göre “kapitalizm bizi varlığımıza yabancılaştırmaktadır.” Ama kapitalizmin ne olduğu, onun hangi yapısal faktörünün ne gibi menfi etkileri olduğu, varlığımıza yabancılaşmanın ne anlama geldiği analitik olarak netleştirilmez. Çünkü bu netlik

¹⁷¹ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 384.

¹⁷² Aktaran: Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 387.

¹⁷³ Beiser'in Schmitt'in eleştirilerini mahkum ederken atladığı nokta tam da burasıdır. Romantiğin politik mevzularla ilgilenmiş olması onun politik bir ilgisi olduğunu kanıtlamaz. Evet romantik, Schmitt'in de ifade ettiği üzere politik olanla meşgul olmuştur. Hem de çok yoğun bir şekilde. Ama bu meşguliyeti estetik alanın içinde cereyan ettiğinden onun faaliyeti politik olarak değil estetik olarak kalır. Beiser'in Schmitt'e eleştirileri için bkz: Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 299 vd.

sağlandığı takdirde meselenin bir büyüğü kalmayacaktır. “Işık”, romantiğin kalbindedir ve “onu entelektine taşımaya çalışır çalışmaz sönmektedir.”¹⁷⁴ Romantiğin duyguyu mutlaklaştıran tavrı, onun eleştirisini affili, dikkat çekici ama neticede duygusal bir sızlanmadan öteye gidemeyen bir yapıya sokmaktadır.

Romantikliğin dünya ile kurduğu bu panteistik ilişki biçimi, dünyayı net ve soğukkanlı bir şekilde ele alıp onu değiştirmekten çok “onun güzelliklerinde kaybolmak”¹⁷⁵ gibi bir netice doğurur. Lakin O, değiştiremediği bu gerçekliğe karşı eleştirel tavrını hala bütün hararetiyle korumaktadır. Romantiğin dünya ile ilişki biçiminin doğurduğu bu iç çatışma, onun psişesinde iki patolojik fenomenin kök salmasına sebep olur: *Nostalji* ve *paranoya*.¹⁷⁶

Nostaljinin kaynağı şudur: Romantik sonsuz olanın peşindedir, ama onu sonlu dünyada vücut bulduracağı enstrümanlardan yoksundur. Zaten sonsuza, sonlu olan dünya içinde kavuşmanın imkanı yoktur. Yani romantiğin misyonu, aslında bir “imkansız görev”dir. Romantik bu görevin başarılmasının imkansız olduğunu bildiğinden, onu gerçekleştirmeye yönelik bir faaliyetin ne kadar boş olduğunun da farkındadır. Bu amaç, ulaşılması gereken bir menzile değil, sadece kendisine daima hasret çekilmesi gereken bir seraptır. Bu serap bazen Ortaçağ olarak, bazen Antik-Yunan, bazen de Osmanlı olarak ortaya çıkabilir. Onun analitik olarak ne olduğu önemli değildir. Esas olan onun romantikte uyandırdığı duygudur. Schmitt’in dikkat çektiği gibi, romantik için Dulcinea’nın kendisinden – kim olduğundan ziyade, onun ruhunda düşlediği “Dulcinea fikri”dir esas önemli olan.¹⁷⁷ Dulcinea’ya ulaşmak zaten imkansızdır. Esasen romantiğin böyle bir isteği de yoktur. Şövalyeye lazım olan onun imkansız aşkıdır. Berlin’in ifadeleriyle, “tipik romantik nostalji budur. Romantikler “aradıkları yuva, sözünü ettikleri uyum ve yetkinlik onlara bağışlanabilseydi, reddederlerdi.”¹⁷⁸ Çünkü sonlu dünyada taayyün ederek ortaya çıkan her hakikat, meydana çıkabilmek için büyüğü ve sonsuzluğunu kaybetmek zorundadır. Bu durumda, bir şeyin hakikiliği konusundaki kıstası şiirsellik olan romantiğin gözünde, bunun bir kıymeti kalmamıştır. Sanatkar mizaçlı romantik,

¹⁷⁴ Jacobi’den aktaran: Berlin, *Akıntıya Karşı*, 90.

¹⁷⁵ Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 43.

¹⁷⁶ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 128.

¹⁷⁷ Schmitt, *Political Romanticism*, 148. Dulcinea del Toboso, Don Kişot’un platonik aşkıdır.

¹⁷⁸ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 129.

“hareketten ziyade hareketin hülyasından hoşlanmaktadır.”¹⁷⁹ Zira harekete geçildiği takdirde, ruhunun sonsuzluk dünyasında nostaljik olarak kurduğu ideal altın çağ, sonluluk alemin nakıslarıyla kirlenecektir. Bu bakımdan değişimin motoruğu olarak vücut bulan romantik duyarlık, romantikliğe dönüşmesi ile birlikte, de facto bir değişim düşmanı haline gelmektedir. O değişimi platonik bir aşk nesnesi olarak kavramaktadır. Ona sıırıslıkam aşkıtır, sürekli onu sayıklamaktadır. Ama ona ulaşması mümkün değildir. Çünkü o “ulaşılamazdır”. Zaten eğer ulaşılabilir olsaydı romantik aşkın nesnesi olacak kadar şiirsel olamazdı.

Romantiğin *paranoyası* ise yine onun gözünde fiili dünyada vuku’ bulan her şeyin büyüünü kaybetmesi ile alakalıdır. Fiili dünyada, sonsuz olan, şiirsel olan, muhteşem olan ihtişamını kaybetmeden vücut bulamayacağından; romantığe göre varlığa gelmiş her şeye, her tecrübeye kuşku ile bakmalıdır. Romantiğin hiçbir tecrübeden, denemeden memnun kalması mümkün değildir. Zira bir soyut hakikat, fiili dünyada tecrübe edilebilecek bir forma sokulduğu andan itibaren sonlu dünyanın nakısları ona ilişmiştir. Romantiğe göre “küçümsenecekse memnuniyet küçümsenmelidir.”¹⁸⁰ Paranoaya romantiğin maruz kaldığı bir neticenin ötesinde onun için bilinçli bir seçimdir. Misalen, modern dünya romantik için yozlaşmanın vücut bulmuş halidir. Mademki onu değiştirmek onun için mümkün değildir, o zaman ona ve onun bütün tezahürlerine karşı kronik bir hoşnutsuzlukla tepki vermelidir. Özel, “oysa ben, Müslümanın yabancılaşmasını adeta özler gibiyim” demektedir.¹⁸¹

Neticede romantiğin psişesindeki bu iki patolojik duruma *şizofreni* de eklenir¹⁸². Romantik bir yanıyla kendi düşündeki ideal - şiirsel dünyasının sonsuz hasretinde yaşarken bir yanıyla ise pratik, sonlu ve yozlaşmış dünyada yaşamaktadır. Bu onda bir çift kişiliklilik hali yaratmaktadır. Kendi kurduğu alemde başka bir dünyayı yaşayan romantik, hayatının pratik dünya ile mecburi olarak kesiştiği alanlarda ise yozlaşmış modern dünya ile birlikte yaşamak, ona uyum sağlamak zorundadır. Bir yandan statükoya karşı kronik bir hoşnutsuzluk duyarken, onu değiştirmeye kâdir olamadığından, onunla birlikte yaşamak ve dahası bir yandan da onun nimetlerinden

¹⁷⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Dergâh, 2016), 77.

¹⁸⁰ İsmet Özel’in Bir Yusuf Masalı’nın “Şivekârın Yolculuğudur” isimli kısımdan bir dize. Bkz: İsmet Özel, *Bir Yusuf Masalı*, (İstanbul: TİYO, 2021).

¹⁸¹ İsmet Özel, *Üç Zor Mesele*, (İstanbul: TİYO, 2015) 114.

¹⁸² Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c.2 222.

faydalanmak durumundadır. Teknolojiye insanlığı tabiata, varlığa ve kendisine karşı yabancılaştırdığı için isyan eder ama bu isyanını bilgisayar vasıtasıyla ifade edebilir. Kapitalizmin en büyük düşmanıdır. Ama bir yandan birikiminin faizini yiyebilir. Söylemleri ile reddedip kıyasıya eleştirdiği statüko ile, analitik bir tahlil neticesinde rasyonel değişim stratejileri önerebilecek kabiliyetten mahrum olduğundan, pratik dünyada kölecesine uzlaşmak zorunda kalır.¹⁸³ Romantiğin makus talihi, tarih boyunca bu olmuştur.

Neticede romantik, politik anlamda inanılmaz bir kısırlığa mahkum olarak dünyayı fiili olarak değiştirme kabiliyetinden mahrum kalır.¹⁸⁴ Statükonun yozlaştırıcı etkisine isyan olarak varlık bulan romantik duyarlık, romantikliğe dönüştüğü takdirde, isyan ettiği gerçekliği dönüştürme kabiliyetini kaybedeceğinden kendine yabancılaşır. Dolayısıyla romantik, söylem dünyasında ölümüne bir surette isyan ettiği bütün gerçekliklerle, fiili dünyada sonuna kadar barışmaya ve uzlaşmaya mahkumdur. Romantiklik, tabiatı icabı ironik bir şekilde fiili dünyada bütün iddialarının tersine döndüğüne şahit olmak zorundadır. Romantikliğin dünya ile irtibat kurma biçiminden kaynaklı politik kısırlığı onu, eleştirdiği gerçekliğe “kölecesine bir uzlaşma ile katılmaya mecbur eder.”¹⁸⁵

Romantiğin toplumsal değişim vizyonu bunu burada sona erer. Onun çerçevesinde insanın hareket alanı duygusal tepki halleri ile sınırlıdır. İnsanın realiteler karşısında yapabileceği yegane şey ona razı olmak veya ondan hoşnutsuz olmaktan ibarettir. Böylece kriticizm romantiğin yegane faaliyeti olmaktadır. Bu durumda gerçeklik verili hale gelir. Mesele onu değiştirmek değil ona dair hükmünüzü beyan edip onu yorumlamanızdır.¹⁸⁶ Tabii ki romantik kendi durumunun bu olduğunu kabul etmez. Hatta ve hatta bu durumu yanlış olarak kabul eder. Gelgelelim onun dünya ile ilişki kurma biçimi, bu sonucu doğurmaya mecburdur.

3.3.1 Romantiğin Gerçeklikle Mücadele Araçları

¹⁸³ Schmitt, *Political Romanticism*, 162.

¹⁸⁴ Schmitt, *Political Romanticism*, 384.

¹⁸⁵ Schmitt, *Political Romanticism*, 162.

¹⁸⁶ Schmitt, *Political Romanticism*, 94.

Peki romantiğin kendisi isyan ettiği realitelerle nasıl bir mücadele yolunun benimsenmesi gerektiğine inanıyor veya bu realitelerle nasıl “mücadele” ediyordu? Cevabı basitti. Büyüsünü kaybetmiş dünya sanatla tekrar büyülenmeliydi. Beiser’in ifadeleriyle “akılla kaybedilmiş olan, ancak sanatla tekrar kazanılabilirdi.”¹⁸⁷ Mücadele tarzı, bu realitelerin değişiminin sağlanması yoluyla değildi. Zira uzunca ifade edildiği üzere romantiğin dünya ile ilişki biçimi buna müsaade etmiyordu. Yapılacak olan -bu realiteleri zımnen verili kabul ederek- onları “romantize etmek”ten, yani şiirsel hale getirmekten geçiyordu. Novalis’in ifadesiyle birisi “sıradan bir şeye daha yüce bir anlam yüklediğimde, bilinene bilinmeyenin itibarını, sonlu olana sonsuz olanın görünümünü verdiğimde onu romantikleştirmiş olur”.¹⁸⁸ Yapılması gereken bundan ibaretti. Böylece romantik, esasen değişimi zihin ve duygu dünyasında gerçekleştirilecek bir şey olarak kavıyordu. Bu onun için çok normaldi, zira hakiki dünya işte bu duygu dünyası idi. Romantik devrimi kendisinin gerçek-hakiki kabul ettiği dünyada yani fikirlerin fani olanla kirlenmemiş dünyasında arıyordu.

Bu faaliyet tabii ki sistematik bir mahiyet arz etmiyordu. Romantik gerçeklikle zihinsel-duygusal mücadelesini ironi ile, o gerçeklikle “oynayarak” gerçekleştiriyordu. Bununla birlikte meseleyi daima “üçüncü daha önemli faktör” ile kotarıyordu.¹⁸⁹ Bu gerçeklikten kaçışın sofistike bir biçimi idi. Misalen “kapitalizm ile ekonomik eşitsizliğin arasında nasıl bir bağ olduğu” sorulduğunda o, “asıl önemli olanın kapitalizm değil onu doğuran modernite olduğunu, dikkatlerimizi ona çevirmemiz gerektiğini”¹⁹⁰ söyler. Bu kaçış genelde somuttan soyuta doğru ilerler. Veyahut “Afrika’da Fransa’nın sömürsünü hangi yapısal faktör ve enstrümanlarla gerçekleştirildiği” sorulduğunda o muhtemelen, “Fransa’nın bağımsız bir iradesi olmadığını, aslında onları yönetenin küresel lordlar ve dünyayı yöneten aileler” olduğunu söyleyecektir. Fark edilirse burada “3. asıl faktör” daima somut olandan soyuta doğru bir sıçramadır. Kapitalizm moderniteye göre somuttur; Fransa devleti

¹⁸⁷ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 366.

¹⁸⁸ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 367.

¹⁸⁹ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 145.

¹⁹⁰ Schmitt buna mahiyet itibarı ile benzeyen bir örneği zikreder: Schmitt, *Political Romanticism*, 95.

ne olduğu belli olmayan “kúresel lordlara” göre somuttur. Yani daima somuttan soyuta bir kaçış vardır. Bu romantiğin dünya ile ilişki biçiminin doğrudan bir neticesidir ve kesinlikle tesadüfî değildir. Zira onun aradığı şiirsel büyü, onu daima daha soyut olana yönlendirmektedir. Bir şey somutlaştıkça ve netleştikçe büyüünü kaybetmektedir. Oysa romantiğe lazım olan şey sadece büyüdür. Yani romantik samimi bir şekilde bunu bir “kaçış” olarak kavramaz. O gerçekten de hakiki olana dair bir atılım halinde olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden kendisine yaptığının gerçeklikten kaçıştan ibaret olduğunu söyleyen birisine şiddetle karşı çıkacaktır.

Romantiğin gerçeklikle mücadelesinde bir diğer taktiği ise gerçekliği kendisiyle aştığı nostaljik ve “antitetik” kategoriler inşa edip onu gerçekliğin karşısına koymaktır.¹⁹¹ Mesela modern şehir ve onun sorunları ile karşılaşır. Buna karşı tepkisi, modern şehrin “şehir” değil “kent” olduğu, bunun karşısında gerçek “şehrin” ise “medine” olduğunu söyler. Modern kent bir hapishane iken, Medine cennetten bir bahçedir. Bu hapishane veya cennet bahçesi olmaklığın neye tekabül ettiğı veyahut cennet veya hapishane olmanın hangi yapısal faktörler neticesinde vuku bulduğu hiçbir zaman analitik olarak netleştirilmez. Zira netleştirildiğı anda büyüünü kaybeder. Burada önemli olan bu inşa edilen soyut ve nostaljik kategori ile gerçekliğin görecelileştirilmesi ve dolayısıyla aşılmasıdır.

Netice itibariyle değişimin ilk adımı olarak vücut bulan romantik duyarlılık, romantikliğe dönüştüğü takdirde değişimi imkansızlaştıran bir durum doğurarak kendisine yabancılaşmaktadır. Romantiklik ve toplumsal değişim arasındaki çetrefilli ilişki bu şekilde özetlenebilir.

¹⁹¹ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 92-100.

3. CUMHURİYET İSLAMCILIĞININ KISA TARİHİ VE BAĞLAMI

3.1. İslamcılık ve Kısa Tarihi

Neredeyse bütün kavramlar gibi İslamcılık kavramı da, kendisiyle ne kast edildiği tam olarak netleştirilmediği takdirde gerçekliği açıklamaktan çok; zihinlerde kargaşa yaratan ve gerçekliği anlamlandırmayı imkansızlaştıran bir enstrüman haline gelir. Bu duruma düşmemek adına, bu bölüme “İslamcılık” kavramının genel anlamını, çalışmada kavramın hangi biçimde kullanıldığını ve genel itibarıyla bir ideolojik hareket olarak kabul edilen “İslamcılığın” hangi zemin ve bağlamda doğduğunu, hangi tarihsel aşamalardan geçtiğinin özetlenerek başlanması gerekmektedir.

Birçok kişi tarafından farklı şekillerde tanımlansa da İslamcılık, esasen sübjektif yorumları aşan nesnel bir gerçekliğe sahip bir duruş, bir dünyayı algılayış biçimi ve bir ideolojik harekettir. İslamcılık üzerine yapılan sübjektif değerlendirmeler esasen bu nesnel gerçekliğin farklı şekillerde yorumlanmasından ibarettir.

İslamcılığın Türkiye özelinde bir akım olarak ortaya çıkması, Osmanlı Devleti’nin son devrine, özellikle 2. Meşrutiyet devrine rastlar. İkinci Meşrutiyet’ten - Cumhuriyet devrini ifade eden ortalama bir tarih olarak- 1924’e kadarki süreç, İslamcılık açısından müstakil ve özgül bir dönemi ifade eder. İslamcılık, bir ideolojik akım olarak bu tarihlerde vücut bulmuştur.¹⁹²

Cumhuriyet devri ile birlikte ise İslamcılık için yeni ve farklı bir dönem başladığı ifade edilebilir. Bu dönemde ortaya çıkan İslamcılık formu her ne kadar selefinden beslenmiş olsa da, esasen Meşrutiyet İslamcılığının tabii bir devamı olarak değil; yeni bir realite olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslamcılığı tarihsel olarak iki

¹⁹² Hareketin başlangıcını Tanzimat Aydınları’na kadar götürenler de mevcuttur. Burada ise 2. Meşrutiyet esas alınmış ve konuyla doğrudan alakalı olmadığından konu hakkındaki diğer görüşler detaylarıyla ele alınmamıştır.

büyük ayrımla, yani Meşrutiyet İslamcılığı ve Cumhuriyet İslamcılığı ayrımlarıyla ele almak doğru olacaktır.¹⁹³

Her ne kadar çalışmanın ana konusu Cumhuriyet İslamcılığı da olsa, gerek hareketin kök olarak geliştiği biçimi açığa çıkarmak; gerekse de Meşrutiyet İslamcılığının hususiyetlerinin kavranması sayesinde Cumhuriyet İslamcılığının ne gibi özgül farklara sahip olduğunu daha açık kılmak adına ilk önce Meşrutiyet İslamcılığı ele alınmalıdır.

3.1.1. İslamcılığın Bir Akım Olarak Ortaya Çıkışı ve Tasfiyesi

İslamcılığın, -Türkiye özelinde konuşulduğu takdirde- Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşanan yenilgilerin kışkırtmasıyla, ülkenin hangi yol takip edilerek varlığını sürdürebileceğine dair ortaya çıkan fikir akımları arasında, başarıya ancak İslamî esaslara bağlılığın devamı suretinde ulaşılabilirliğini iddia eden özgül bir akım olarak vücuda geldiği söylenebilir.¹⁹⁴

Aslına bakılırsa bu dönemde tartışmanın merkezinde kendi varlığını çok şiddetli bir şekilde dayatan modern siyasi ve iktisadi formasyonlarının Osmanlı Devleti – veyahut Türkiye- topraklarında hangi ana ideolojik ilke etrafında örgüleneceği, “milli menfaat” tanımının neye göre belirleneceği meselesi vardır.

Siyasi, askerî ve iktisadî formasyonu karşısında yenilgiye uğranılan Batı'nın birtakım unsurlarının ithal edilmesi gerektiği konusunda herkes hemfikirdir. Tartışma bu ithalin mahiyeti ve hangi ilke çerçevesinde gerçekleştirileceği konusunda başlar. Birçok aydın, mecburi olarak kendisine mukabele edilmesi gereken bu meydan okuma karşısında kendi fikrî arka planları ve tasarıları istikametinde çözüm önerileri getirmişlerdir. Bu aydınların öne sürdüğü fikirler genellikle üç kategori şeklinde ele alınmaktadır: Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık.¹⁹⁵

¹⁹³ Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.1 8 vd.

¹⁹⁴ Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış”, 8.

¹⁹⁵ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner (İstanbul: İletişim, 2017), s. 157.

Baticılar modern Batı'nın ilerlemeci dünya görüşünü, Türkçüler etnik bir temel olarak Türklüğü, İslamcılar ise İslam dinini yapılması mecburi olan bu atılımın ana ilkesi olması gerektiğini ifade etmekte idiler. Her akımın vurguladığı ilkenin tabii yan ürünü sayılabilecek bazı çıktıları vardı. Örneğin Baticılar, bu atılımda sadece bir takım siyasi, iktisadî ve askeri kalıpların benimsenmesinin başarıya ulaşmak konusunda yeterli olmayacağını, bu unsurlarla birlikte Batı'nın değerlerinin de benimsenmesinin mecburî olduğunu vurguluyorlardı. İslamcılar ise Batı'nın tekniğinin alınmasını, ama ahlakının benimsenmemesi gerektiğini her fırsatta ifade ediyorlardı.

İslamcılık akımının temsilcileri olarak ön plana çıkmış isimler Elmalılı Hamdi Efendi, Babanzade Ahmed Naim, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Filibeli Ahmed Hilmi, Eşref Edip Fergan, Mustafa Sabri Efendi, Velit Ebüzziya, İsmail Fenni, İzmirli İsmail Hakkı, Said Nursi ve Hasan Basri Çantay olarak zikredilebilir.

Bu tartışmalar özellikle 2. Meşrutiyet'le birlikte oluşan nisbî özgür ortamın etkisiyle ciddi şekilde yoğunlaşmış ve zenginleşmeye başlamıştı. Derken bu sırada patlak veren 1. Dünya Savaşı bütün ülke ve aydınları için diğer tüm gündemleri ikincilleştirerek herkesin tek gündemi haline geldi. Zira dört bir taraftan saldırıya uğrayan Osmanlı Devleti, adeta bir varlık-yokluk kavgasının içinde bulmuştu kendisini. Dolayısıyla artık aydınların ana gündemi de doğal olarak bu varlık-yokluk mücadelesi olmuştu.

Neticede 1. Dünya Savaşı Osmanlı Devleti açısından büyük bir mağlubiyetle sonuçlandı. 30 Ekim 1918 yılında İtilaf Devletleri ve Osmanlı Devleti heyetleri arasında imzalanan Mondros Mütarekesinin maddeleri arasında Osmanlı ordusunun terhisini, Çanakkale ve İstanbul Boğazlarının İtilaf Devletleri'nin kontrolüne gireceğini, İtilaf Devletleri'nin irade ettikleri takdirde ülkenin herhangi bir noktasını işgal edebileceğini içeren maddeler vardı.¹⁹⁶ Bu aslında fiilen Osmanlı Devleti'nin sonu anlamına geliyordu. Varlık-yokluk mücadelesi yoklukla sonuçlanıyordu.

Gelgelelim bu eşik, bir mücadelenin sonunu temsil ederken başka bir mücadelenin ise başlangıcını müjdeliyordu. Mondros Mütarekesi icabınca ordularını terhis etmesi

¹⁹⁶ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 163 vd.

gereken Yakup Şevki Paşa, Sakallı Nureddin Paşa, Fahreddin Paşa, Ali İhsan Sabis gibi komutanlar, İstanbul'un emirlerine itaat etmeyip ordularını terhis etmedi ve böylece İstiklal Harbi fiilen başlamış oldu.¹⁹⁷ Ülkenin dört bir yanında direniş cemiyetleri kuruluyor, kongreler düzenleniyor, gayr-ı nizamî birlikler teşkil ediliyor ve varlık yokluk mücadelesi tekrar başlıyordu. 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkan Mustafa Kemal de, bu mücadeleye dahil oluyordu.

İstiklal Harbi süresince, İslamcı aydınlar –birkaç istisna haricinde- mücadeleye aktif bir şekilde katılmış, gerek cephane, erzak ve istihbarat sevkiyatı konusunda gerekse de milleti mücadele uğrunda yüreklendirecek konuşma, vaaz ve edebî üretim konusunda canhırâş bir gayret serf etmişlerdir. Misalen Mehmet Akif birçok vaaz ve konuşmalarıyla, Hasan Basri Çantay yazılarıyla halkı cesaretlendirirken, Velit Ebuzziya cephane ve erzak sevkiyatı konusunda çok büyük başarılarla imza atmıştır.¹⁹⁸ Aynı zamanda Mehmet Akif ve Hasan Basri gibi İslamcılar 23 Nisan 1920'de kurulan Büyük Millet Meclisi'nde mebus olarak vazife almışlardır.

Bütün bu ferdi hizmetlerin ötesinde, İstiklal Savaşı'nın defacto ideolojisi de tartışmasız bir şekilde İslamcılık oluyordu. Verilen mücadelenin yegâne motivasyonu İslamî değerlerle kopması imkansız bir şekilde bağlantılı idi. Çoğu Batıcı sayılabilecek aydın bile, savaş sırasında İslamcı bir dili defacto olarak benimsemek zorunda kalmıştı. Mustafa Kemal Paşa, Meclis Reisi unvanıyla yaptığı bir konuşmada İstiklal Harbi'nin amacını şu şekilde ifade ediyordu: “..Ta ki din son yurdunu gaip etmesin; ta ki milletimiz kül olmasın. Allah'ın inayeti ile kahr, düşmana yardım eden hainlerin üzerine olsun ve rahmet-i tevfik halife ve padişahımızı, milleti, vatanı kurtarmak için çalışanların üzerinden eksik olmasın. Amin.”¹⁹⁹

Doğu ve Güney cephelerindeki başarıları takiben Sakarya Meydan Muharebesi ile birlikte Batı cephesinde de başarılı olunmuş ve 1920'de son Meclis-i Mebusan'da

¹⁹⁷ Ali İhsan Sabis, *Milli Mücadele Hatıraları*, haz. Erhan Çiftçi, (İstanbul: Timaş, 2021) 33.

¹⁹⁸ “Ziyad Ebuzziya, Velit Ebuzziya”, içinde: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), c.10 371.

¹⁹⁹ Ünal - Miralay Bekir Sami Günsav'ın Milli Mücadele Anıları, (Ankara: TTK Yayınları, 2016) 923,924. (Vurgular bana ait.)

ilan edilen Misak-i Milli hedeflerine yaklaşılmış; bu kazanımlar neticesinde Sevr Anlaşması'nı hükümsüz kılacak olan Lozan Anlaşması imzalanmıştı.

Bütün bu süreçte Kazım Karabekir'in teşvik ve kefaletiyle Erzurum Kongresi'ne katılan Mustafa Kemal ilk önce Kongre Reisi seçilmiş; ardından Büyük Millet Meclisi Reisi, daha sonra “Başkomutan” olmuş ve nihayet Sakarya Meydan Muharebesi ertesinde “Gazi” unvanını alarak tam bir otoriteye kavuşmuştur. Özellikle Büyük Taarruz ile birlikte bu otoritesini pekiştiren Mustafa Kemal, hala İslamî değerlere en azından söylem itibarıyla sonuna kadar bağlılık göstermeye devam ediyordu. Çoğu kimseye göre İslamî değerler açısından kabul edilemez sayılabilecek bir takım inkılaplar yapılmaya başlandıysa da, bunlar halen İslamî gerekçelerle meşrulaştırılıyordu.

Gelgelelim iktidara gelen kadro, Batıcı sayılabilecek bir zihniyete sahipti. Koşulların onlara sağladığı inanılmaz otorite zamanla bütün marjinalliğine rağmen fikirlerini millet nezdinde meşrulaştırmaya ihtiyaç duymadan ülke sathında uygulamalarına imkan vermişti. Bunu mümkün kılmak üzere İslamcılarla birlikte bütün İkinci Grup, tasfiye edilerek İkinci Meclis'te aday gösterilmedi. Bunlara örnek olarak İstiklal Şairi Mehmet Akif ve Hasan Basri Çantay verilebilir.

Özellikle Şeyh Sait İsyanı sonrasında Takrir-i Sukûn kanunun yürürlüğe girmesiyle; bu olaylarla alakasız birçok İslamcı İstiklal Mahkemelerinde yargılandı. Kimileri idama mahkum olurken, kimileri bir daha yayın yapmamaları vs. gibi şartlarla serbest bırakıldı. Bunlar arasında, Elmalılı Hamdi Efendi, Velit Ebuzziya, Eşref Edip Fergan ve Said Nursi zikredilebilir. Bunlarla birlikte doğal olarak Sebilürreşad, Tevhid-i Efkar ve Mahfil gibi İslamcı dergiler de kapatılmış oldu. Ayrıca 1933 yılında Darülfünun'un İstanbul Üniversitesi olarak yeniden kurulması sırasında öğretim kadrosunun üçte ikisi de elenenler arasındaydı. Onlar arasındakilere Babanzade Ahmed Naim örnek olarak verilebilir.²⁰⁰

1. Dünya Savaşıyla birlikte başlayan varlık-yokluk mücadelesi, aynı zamanda zikri geçen akımların da hakimiyet mücadelesi mahiyeti taşıyordu ve bu mücadeleyi netice itibarıyla “Batıcılar” kazanmıştı. Vatani kurtarmak üzere milletin ayağa

²⁰⁰ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 214.

kalktığı bütün “koltuklar”, makamlar, artık tek parti yönetiminin kadrosu tarafından dolduruluyordu. 1. Dünya Savaşı ile başlayan tufan, beklenmedik bir şekilde böyle bir sürpriz armağan etmişti ülkeye.

Ülkedeki bütün iktidar erkleri, politika üretme mercileri, her türlü resmi kurum tamamıyla Halk Fırkası’nın kontrolüne geçmişti. Öyle ki parti ve devlet arasında bir ayırım yapılamamaktaydı. Parti devlet, devletse parti anlamına gelmekteydi.²⁰¹ Partinin bu hakimiyeti aynı zamanda Batıcılığın hakimiyeti ve dolayısıyla da İslamcılığın mahkumiyeti anlamına geliyordu.

Baskılanan sadece birtakım İslamcı fertler, yayın organları vs. değildi. Bir bütün olarak İslamcı ideoloji, tek partinin baskısı altında idi. Dolayısıyla bir bütün olarak İslamcılık, devasa bir cebirle yeraltına çekilmeye mahkum ediliyordu.²⁰² Bundan sonra İslamcılık ya iddialarını terk ederek tek parti düzeniyle daha barışık bir veçheye bürünecek, ya küskün bir eda ile ülkeyi terk etmeye veyahut kenara çekilmeye yönelecek, veyahut da faaliyetlerini yeraltında sürdürecekti; yeraltı pratikleri, duyuşları ve anlayışları geliştirerek hayatına devam edecekti.²⁰³

Bu üçüncü seçeneğin takibi neticesinde İslamcılık tek parti dönemiyle birlikte sona ermemiş ve günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Tabii ki büyük bir dönüşüm geçirmiş bir şekilde...

Çalışmanın asıl konusu olan Cumhuriyet İslamcılığının özgül karakterinin anlaşılması bakımından İslamcılığın maruz kaldığı baskı ve tasfiye sürecinin oluşturduğu bağlam, fevkalade öneme sahiptir. İslamcılık, bütün iktidar erklerinden, politik süreçlerden, icra makamlarından tecrit edilmiş bir şartlar manzumesinde, bünyesine bu şartlara mecburî intibakın kalıcı hasarlarını katarak hayatına devam etmiştir. Bu hasarlar Cumhuriyet İslamcılığında fevkalade belirleyici olmuş ve onun hayatı, İslam’ı, değişimi ve ideolojik mücadeleyi kavrayışını derinden şekillendirmiştir. Kemalizmin ürettiği baskı bağlamı Cumhuriyet İslamcılığının kendisini varolmak için intibak etmek etmek zorunda bulduğu nesnel koşulları teşkil

²⁰¹ Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, 210.

²⁰² Mahmut Hakkı Akın, “Türkiye’de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), 21.

²⁰³ Akın, “Türkiye’de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”, 264

etmektedir. Bu bağlam İslamcılığın yeraltına çekilmesini, maddi gerçeklikle sağlıklı ve doğrudan bir şekilde ilişki kuramamasını icbar etmiş; dolayısıyla onun romantik bir form üretmesine müsait bir ortam yaratmıştır.

3.1.2.1. Cumhuriyet İslamcılığının Ortaya Çıkışına İmkan Veren Tarihsel Seyir

Meşrutiyet İslamcılığı Kemalist baskının eseriyle varlığını devam ettirme imkanlarından mahrum kalmış, tek parti yönetiminin baskıcı yapısı altında ne fiili pratiklerini ne de teorik tartışmalarını açık bir şekilde sürdürebilmiştir.

Şu ifade edilebilir ki, tek parti döneminde her ne kadar bir motivasyon ve duruş biçimi olarak “İslamcılık” pasif bir şekilde varlığını yeraltında devam ettirebilmiş olsa da; bu duruşun taayyün etmiş bir biçimi ve bir tarihsel hareket olan Meşrutiyet İslamcılığı varlığını devam ettirememiştir.²⁰⁴ Bu kırılmanın arkasındaki sebep, tek parti döneminin baskısı sonucunda, Meşrutiyet İslamcılığının sorunsalını doğuran şartlar manzumesinin yeni bağlamla birlikte ortadan kalkmış olmasıdır.

Bu baskı ortamının etkisini şiddetli bir şekilde hissettirdiği 1924-1945 arasındaki dönemde, maddi gerçeklikten ve sosyo-politik alandan tamamen tecrit edilmesiyle birlikte; artık İslamcılık için yeni bir bağlam ortaya çıkmıştır. İslamcılık bu bağlamın etkisiyle, dönemi tam manasıyla bir “geri çekilme ve dağılma” dönemi olarak idrak etmiştir.²⁰⁵ Bu dönemde varlığını sadece yeraltında devam ettirebilmiş olan İslamcılığın faaliyetleri Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan örneklerinde müşahade edilebilen tarzda, kamusalıktan uzak bir takım ferdî-ahlakî pratiklerle sınırlı kalmıştır.

Cumhuriyet İslamcılığı ancak 1945 yılında demokratikleşme yönünde atılan adımlarla birlikte yavaş yavaş maddi gerçeklikle temasa geçebilecek ve dolayısıyla hayata dair ideolojik bir iddiası olan müstakil bir hareket olarak varlığını ortaya koyabilecektir. Dolayısıyla Tek Parti Döneminin baskısı neticesinde fiili varlığını kaybetmiş olan İslamcılığın yeniden gün yüzüne çıkabilmesi esasen bir takım harici

²⁰⁴ Mahmut Hakkı Akın, “Türkiye’de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c. 2 141.

²⁰⁵ Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış”, 8 vd.

şartların gelişmesiyle gerçekleşmiştir. Bu gelişmeleri kısaca özetlemek tarihsel seyre vakıf olunması açısından faydalı olacaktır.

İslamcılığın tekrar gün yüzüne çıkmasında İkinci Dünya Savaşı sonrası ortam ve Sovyetler Birliği'nin Türkiye için bir yakın somut tehdit olarak ortaya çıkmasıyla oluşan bağlam etkili olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin Sovyetler Birliği ile ilişkisi bu yıllara kadar kuruluşundan itibaren görece barışçıl bir çizgide seyretmiştir. 1925 yılında iki ülke arasında, her on yılda bir yenilenmek üzere, bir saldırmazlık anlaşması imzalanmıştır. 1935 yılında ise bu anlaşma yenilenmiştir. Ardından 1939 yılında 2. Dünya Savaşı patlak vermiş ve o tarihlere kadar Amerika Kıtası ötesinde bir etkinliği ilke olarak benimsemeyen Amerika'nın yeni bir politika ile savaşa dahil olmasıyla, savaş Almanya'nın aleyhine olacak şekilde sonuçlanmıştır. Savaşın galipleri arasında yer alan Sovyetler Birliği 1945 yılında yenilenmesi gereken saldırmazlık anlaşmasını, Türkiye'nin 2. Dünya Savaşı'ndaki tarafsızlığı nedeniyle, yenilemeyi reddetmiş ve Türk Devleti'nden Kars ile Ardahan'ın Sovyetler Birliğine bırakılmasını ve yine boğazların Rus kontrolüne geçmesini talep etmiştir.²⁰⁶ Bu Türkiye açısından bir şok etkisi yaratır. Bu zamana kadar ciddi bir dış tehditle karşılaşmamış olan Türkiye Cumhuriyeti ilk defa çok ciddi bir tehditle karşı karşıya kalmıştır. Her ne kadar bu talepler reddedilip yatıştırıcı tutumlar benimsenmeye çalışıldıysa da Stalin'in komünist rejimlerin kurulmasıyla sonuçlanan Doğu Avrupa politikası bu tehdidin ciddiyetini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Neticede Türkiye, bu tehdit karşısında sırtını yaslayabileceği bir dayanak arayışına girmiştir.

Yakın tehdit olan Sovyetler karşısında ittifak edilebilecek yegane merci, savaştan bir dünya gücü olarak çıkmış ve 1947'de benimsediği Truman Doktrini ile “özgür uluslara yardım edeceğini” deklare etmiş olan Amerika Birleşik Devletleri idi.²⁰⁷ Yine 1947'de açıkladığı Marshall Planı ile, Amerika Birleşik Devletleri Avrupa'yı Rusya karşısında destekleyeceğini açıkça ifade etmiş oluyor ve böylece Soğuk Savaş başlamış oluyordu. Türkiye bu savaşta yakın tehdit Sovyetler karşısında Amerika Birleşik Devletleri yanında yer almanın mecburi olduğuna karar vermişti.

²⁰⁶ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 243-4.

²⁰⁷ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 244.

Daha önce böyle ciddi bir tehditle karşılaşmamış olan tek parti yönetimi, Amerika'ya sırtını yaslayarak Sovyet tehdidini savuşturmak uğruna ilk defa iç politikada bir takım yeniliklere gitmesi gerektiğini fark etmişti. Zira Amerika Birleşik Devletleri, çoğulcu, demokratik ve liberal-kapitalist bir paradigmayı temsil etmekteydi. Amerika'nın gölgesinde yer bulabilmenin bu paradigma istikametinde bazı reformlarla sağlanabileceği düşünülmekteydi.

Bu harici şartların etkisiyle hükümet artık daha az baskıcı bir politika güdüyor ve demokratik eğilimlerin önünü açıyordu. Dini baskılamaya yönelik politikalar seyreltilmiş ve yeni siyasi partilere yeşil ışık yakılmıştı.²⁰⁸

Bu nisbî özgürlük ortamı İslamcılığın tekrar gün yüzüne çıkma imkanını temsil etmekte idi. Bu gelişmelerle birlikte Cumhuriyet devrindeki ilk İslamcı (belki hala pre-İslamcı da denebilecek) dergiler olan *Büyük Doğu*, *Serdengeçti* ve *Hareket* gibi dergiler yayın hayatına atılacak ve İslamcılık tarihsel bir hareket olarak tekrar sahnenin merdivenlerini çıkmaya başlayacaktır. Böylece kabaca 1924 yılında başlayan tavizsiz baskı ortamı 1945'le birlikte yavaş yavaş hafiflemeye başlamış, dolayısıyla İslamcılık yeniden maddi gerçeklikle, sosyo-politik alanla temas kurabilme imkanına yavaş yavaş kavuşmaya başlamıştır. Tabii ki baskı ortamının hafiflemesi realitesi, baskı ortamının yok olduğu anlamına gelmemektedir. Esasen İslamcılık üzerindeki baskı 1945 ile başlayan süreçle birlikte de çok büyük bir şiddetle devam etmektedir ve bu onun hayata, ideolojik mücadeleye ve toplumsal değişime dair kavrayışını derinden şekillendirmektedir.

İfade edildiği üzere her ne kadar kabaca 1945 yılı ile birlikte baskı ortamının görece hafiflemesi neticesinde İslamcılığın yavaş yavaş tekrar sahneye çıktığı söylenebilse de; 1960'ların sonuna kadar İslamcılığın Muhafazakar-Milliyetçilik'ten, Mukaddesatçılık'tan ayrışarak müstakil bir hareket olarak ortaya çıkabildiğini söylemek güçtür. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle bir nebze daha serpilen İslamcılık, 1961 Anayasa'sının getirdiği özgürlükçü ortamın etkisiyle yavaş yavaş müstakil bir hareket olarak ortaya çıkmıştır denebilir. 1960'lı yıllarda Hilal Dergisi'nin gerçekleştirdiği tercümelerin ve Necip Fazıl Kısakürek gibi müelliflerin yazılarının tesiriyle Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Akif İnan, Rasim Özdenören, Erdem

²⁰⁸ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 241 vd.

Bayazıt, Salih Mirzabeyoğlu vs. gibi ikinci kuşak İslamcılar ortaya çıkmıştı. 1969 yılında Milliyetçi aday Mustafa Ok karşısında Burhaneddin Kayhan'ın MTTB başkanlığına seçilmesi ve aynı yıl Milli Nizam Partisi'nin kuruluşuyla İslamcılığın müstakil bir tarihsel hareket olarak doğumunu tamamladığı ifade edilebilir.²⁰⁹

İslamcılığın maddi gerçeklik ve kamusal hayatla daha sıcak bir temas kurarak müstakil bir ideolojik hareket haline geldiği 1960-80 arası dönem esasen bütün ideolojiler için inanılmaz bir imkan ve kışkırmayı temsil eden adeta bir “altınçağ” idi. 1960-80 arası dönemin ideolojik mücadele açısından sunduğu bu özgül bağlamı kısaca ele almak konu açısından gereklidir.

3.1.2.2. “İdeolojilerin Altın Çağı”: 1960-80 Arası Dönemin İdeolojik Mücadele Açısından Sunduğu Bağlam ve İslamcılık

İslamcılığın kamusal hayatla ve maddi gerçeklikle belli bir ölçüde tekrar ilişki kurmaya başlayabildiği yıl aralığı olan 1960-80 arası dönem²¹⁰, sadece İslamcılık için değil; aynı zamanda ülkedeki bütün ideolojik yönelimler için de “altınçağ” denebilecek bir serpilme imkanını temsil etmekteydi. Esasen İslamcılığın serpilmesi de bu imkanın bir neticesi olarak gerçekleştirmekte idi. Bağlamın netleşmesi açısından dönemin siyasal atmosferini ideolojik mücadele açısından çok kısa bir şekilde ele almak yerinde olacaktır.

1960 darbesi, -en azından failleri ve destekçileri nezdinde- esasen mevcut siyasal düzen içerisinde Meclisin kontrolünün ele geçirildiği takdirde demokratik rejimin bir diktatörya doğurabileceğini Demokrat Parti örneğinde müşahade edilmesine verilen bir tepki idi. Dolayısıyla darbe, her ne kadar “darbe” olmaklığı bakımından demokratik olmayan bir müdahale olsa da; darbenin failleri bu hareketin demokrasinin mükemmelleştirilmesi adına yapılan bir müdahale olduğunu ve

²⁰⁹ Ertuğrul Zengin, *Akıncılar Hareketi*, (İstanbul: İletişim, 2021) 60. MTTB açısından Rasim Cinisli'nin başkan olarak seçildiği 1965 yılının daha önemli bir dönüm noktası olduğu ifade edilmelidir.

²¹⁰ Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış”, 10 vd.

dolayısıyla sadece aktörleri değiştirerek sistemi olduğu şekilde bırakmayıp; sistemdeki arızaları tedavi ederek darbeyi bir devrime çevirme iddiasındaydı.²¹¹

Bu tedavi Anayasa Mahkemesi, Cumhuriyet Senatosu gibi Meclisin inisiyatif alanını sınırlayacak yeni kurumlar ve yargı kurumunu, üniversitelerin, kitle örgütlerinin tam özerkliklerini güvence altına alan yeni bir anayasa yaparak gerçekleştirildi.²¹² 1961 Anayasası'nın kitle örgütleri ve üniversitelerin özerkliğini güvence altına alarak sunduğu özgürlük ortamı, ideolojik yönelimler için büyük bir fırsattı ve ideolojik hareketler de bu fırsatı sonuna kadar kullanacaktı. Öyle ki, ideolojik mücadelenin bu denli ivmelenmesi, anayasanın mimarları tarafından bile öngörülemediği.

Bu özgürlük ortamı 60'lı yıllardan itibaren bütün ideolojik yönelimler içinde ciddi bir entelektüel tartışma ortamı ve hareket alanı doğurmuştu. Solun Yön, Devrim ve Aydınlık gibi dergilerinde çok canlı tartışmalar yürütülüyordu. 1961 yılında TİP (Türkiye İşçi Partisi) kurulmuştu. 1969'dan itibaren Dev-Genç olarak anılacak olan Fikir Kulüpleri solun gençlik teşkilatına TİP'in öğrenci-eylemcileri hakim olmuştu.²¹³

Bunun karşısında ise sağda da aynı şekilde bir canlılık gözleniyordu. 1965 yılında CKMP'ye katılan Alparslan Türkeş aynı yılın Ağustos ayında partinin genel başkanı olup eski lider kadrosunu ihraç etti ve partiyi aşırı milliyetçi ve militan bir kurgu ile hiyerarşik şekilde örgütledi. Yine aynı yılın sonlarında basılan "Dokuz Işık" adlı risalesinde partinin yeni ideolojisini özetledi. 1969 yılında partinin ismi "Milliyetçi Hareket Partisi" olarak değiştirildi. Bu arada partinin gençlik teşkilatı olan "Ülkü Ocaklarının" bozkurtları da özel kamplarda üniversiteleri komünizm tehdidinin temsilcileri olarak görülen solculardan fethetmek üzere eğitiliyorlardı.²¹⁴

İslamcılar da bu canlılık ortamından nasiplerini almıştı. 60'lı yılların sonunda, MTTB örneğinde zikredildiği üzere, İslamcı gençlik ilk başta "komünistler" karşısında milliyetçilerle birlikte, ardından ise hem "komünistler" hem de "ırkçı" milliyetçiler karşısında mücadele veriyorlardı. İfade edildiği gibi Rasim Cinisli'nin

²¹¹ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 280.

²¹² Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 283.

²¹³ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 292-3.

²¹⁴ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 294-5.

başkanlığının ertesinde 1968 yılında kurumun başkanı olarak İsmail Kahraman'ın seçilmesi ve ardından Burhaneddin Kayhan'ın başkan olmasıyla kurum tamamıyla İslamcıların kontrolüne geçmişti. Siyasi kanatta da hareket vardı. 1969'da Necmettin Erbakan'ın merkez-sağda İslamcı politik idealleri savunmanın imkansızlığını görmesi neticesinde AP'den istifa etti ve aynı yıl yapılan seçimlerde Konya'dan bağımsız milletvekili olarak seçildi. Ardından 1970 yılında Milli Nizam Partisini kurdu. Böylece İslamcılık ilk defa organik bir politik kuruluşa sahip olmuştu. Öte yandan Necip Fazıl Kısakürek'in yaklaşık 15 yıldır yayın hayatına devam eden Büyük Doğusu ve Sezai Karakoç'un Diriliş'i gibi diğer birçok dergide İslamcılar yoğun bir entelektüel üretim içindeydiler.

Adeta “ideolojik patlama” olarak ifadelendirilebilecek bu bağlam 60'lı yılların sonundan itibaren bir sıkışma yaşamaya, artık legal hudutlara sığmamaya başlıyordu. 12. Filo olayları ile başlayan büyük karışıklıklar 12 Mart 1971'deki askerî muhtıraya kadar devam edecekti. Gelgelelim bu muhtıra da bahsi geçen “ideolojik patlamayı” çok sınırlı ölçüde dindirebildi. 70'li yıllar boyunca ideolojik yönelimler bütün şiddetiyle kendi imkanlarının sınırlarını teorik ve pratik olarak araştırmaya devam edecekti. Bu yıllar bir yandan ideolojilerin birbirleriyle çatışmaları bakımından çok karışık ve kargaşa dolu yıllar olmakla birlikte; diğer yandan ideolojilerin en idealist nesillerinin heyecanla iş başında olduğu “ideolojik mücadelenin altın çağı” olarak görülebilecek bir dönemdir.

İslamcılık da, en büyük atılımını, kurucu metinlerini - tartışmalarını 70'li yılların portresi çizilen atmosferinde çıkarmış ve sorunsalını bu yıllarda netleştirmiştir. Bu, zikredilen yıl aralığının Türkiye'sinin ideolojik mücadele açısından nasıl bir bağlamı teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı olmaktan uzaklaşır.

Hareketin bu yıllarda öne çıkan isimleri arasında kabaca Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Akif İnan, Erdem Bayazıt, Rasim Özdenören, Nuri Pakdil, Ali Bulaç ve Kadir Mısıroğlu zikredilebilir.

Burada, çoğu kimsenin tanım konusunda yaşadığı kafa karışıklığı sebebiyle, İslamcılığın kendisini hangi teorik vurgularla muhafazakarlıktan ayırt ettiği üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

Muhafazakarlık, modernleşme serüveni içinde ferdî din pratiklerini ve toplumsal ananeleri muhafaza etmenin gerekliliğini; yeniliğin kadim olanın varlığını tehdit etmeyecek bir formda meydana gelmesi gerektiğini savunur. Bu bakımdan Muhafazakarlık için dini değerler, toplumsal ananelerin bir parçası olması hasebiyle kıymet ifade ederler. Lakin Muhafazakar için din, muhafaza edilmesi gereken gelenekler - ferdî pratikler manzumesi olmanın ötesinde; kurucu bir rol üstlenen ve toplumsal yapıları belirleyici bir konuma kavuşan ideolojik bir mahiyet taşımaz. Muhafazakarlık toplumsal yapıları olduğu gibi kabul edip dini pratiklerin bu yapılar içinde yaşanılması gerektiğini vurgular.

İslamcılık kendisini tam da bu noktada ayırıştırmaktadır. İslamcılara göre ise, din, mahiyeti gereği belli bir alanla sınırlandırılmaz ve -ferdî olsun, toplumsal olsun- bütün varlık alanlarını belirlemesi gerekir. İslamcı için din, gayr-ı İslamî toplumsal yapılar altındaki ferdî alanımızda yaşanabilecek bir süreç değildir. Bizatihi yapıların kendisi İslam referans alınarak değiştirilmelidir. Zengin'in ifadesiyle "İslamcının asıl vurgusu İslam'ın bir hayat görüşü (ideoloji) olduğudur."²¹⁵

Böylece İslamcılık, bu teorik vurgularla 1940'ların son yıllarıyla birlikte maddi gerçeklikle ve sosyo-politik alanla temas etme imkanına kademe kademe tekrar kavuşmaya başlamış; özellikle 1960-80 arasındaki dönemde en büyük kurucu atılımını gerçekleştirmiştir.

Lakin o, maddi gerçeklikle bu temasını içinde bulunduğu bağlamın bünyesine kattığı kalıcı hasarların etkisinde kalarak kuracaktır. Zira o, hem bu baskının bağlamında gelişmiştir; hem de baskı 1945 yılı ile birlikte kademe kademe hafiflemekle birlikte halen bütün gücüyle varlığını devam ettirmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet İslamcılığının karakteristiklerinin ve toplumsal değişim fikrinin kavranabilmesi için bu baskının oluşturduğu bağlamın değerlendirmesinin derinlikli bir şekilde yapılması gerekmektedir. Bu bağlamın değerlendirmesi, özellikle Meşrutiyet İslamcılığının içinde bulunduğu bağlamla oluşturduğu kontrast yardımıyla yapılabilir.

²¹⁵ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 17.

3.1.2.3. Cumhuriyet İslamcılığını Şekillendiren Baskı Bağlamı ve Romantiklik

Meşrutiyet dönemi İslamcıları iktidar erkleri ve politika üretme mercilerinden; dolayısıyla maddi gerçeklik ve sosyo-politik alandan uzak olmayan, hatta ve hatta – Said Halim Paşa örneğinde görülebileceği üzere- kimi zaman çok kritik konumları işgal eden şahsiyetlerdi. Meşrutiyet İslamcılığının maddi gerçeklikle temas etme imkanından mahrum olmaması, dahası gerçekliği dönüştürücü konumlara tabii bir şekilde ulaşımı; onun gerçeklikle irtibatını sağlıklı bir şekilde kurabilmesini sağlamıştır. Meşrutiyet İslamcısı somut problemleri üstlenebilecek ve bunlara çözüm üretebilecek kabiliyetlere sahiptir. Bu noktada önü kapanmamıştır. Dolayısıyla gerçeklikle patolojik bir ilişkisi yoktur. Bu bağlamın etkisi ile Meşrutiyet İslamcılığı esasen “bir kurtarma projesi”²¹⁶ olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu sosyo-politik krizi üstlenip kendisini buna bir çözüm üretme mevkiinde addedebilmiş, dolayısıyla pratiği sorunsallaştırabilen politik bir fikrî üretim yapabilmıştır. Bu bağlam, genellikle üzerine çok dikkat çekilmese de, Meşrutiyet İslamcılığının sorunsalının oluşumunda fevkalade etkisi olan bir faktördür.

Cumhuriyetle birlikte bu temel kaybolmuş ve İslamcılık açısından yeni bir bağlam oluşmuştur. 1924’ten itibaren sistematik bir şekilde sosyo-politik alandan tecrit edilen İslamcılığın maddi gerçeklikle doğrudan bir irtibat kurması imkansızlaşmıştır. Üstelik, ifade edildiği üzere her ne kadar bu durumun 1945 momentiyile birlikte kademe kademe belli bir hafifleme sergilediği doğru ise de; Cumhuriyet döneminde İslamcılığın üzerindeki baskı çok şiddetli bir şekilde varlığını devam ettirmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet İslamcılığı başından sonuna çetin bir baskının şekillendirdiği bir bağlamda serpilmiştir. Dolayısıyla onun adapte olması gereken haricî şartlar manzumesi baskı etrafında örgüleşen bir manzumedir. Fark edileceği üzere bu Meşrutiyet İslamcılığının içinde bulunduğu bağlama taban tabana zıt bir şartlar manzumesidir. Maddi gerçeklikle temas etme konusunda bir problem yaşamayan Meşrutiyet İslamcılığı sosyo-politik krizlere çözüm üretmeyi esas alan bir yapılanma içine girerken; maddi gerçeklikle irtibatı cebren kopartılmış olan Cumhuriyet İslamcılığı ister istemez maddi gerçeklik ve sosyo-politik alanla patolojik bir ilişki kurmuş ve kendisini içinde bulduğu bağlama adapte ederek

²¹⁶ Sunar, “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış”, 8 vd.

şartların kendisine açtığı tek yol olan “manevi alana” sığınmıştır. Burada anlaşılması gereken kritik nokta Cumhuriyet İslamcılığının bu “sığınmasının” sadece 1924-1945 yılları arasındaki dönemde olduğu gibi bir takım tarikat faaliyetleri ile sınırlı olmamasıdır. Cumhuriyet İslamcılığı 1945 sonrasında maddi gerçeklikle yavaş yavaş tekrar muhatap olmaya ve sosyo-politik alana dair fikrî üretim yapmaya başladığında da bu maneviyata sığınma hali devam etmiştir. Kendisini yeraltında yaşamaya iten şartlara mecburi olarak adapte eden Cumhuriyet İslamcılığı, maddi gerçeklikle muhatap olduğunda da, gerçekliğe bu adaptasyonunun bünyesine kattığı kalıcı hasarların penceresinden bakmıştır. Ayrıca bu adaptasyonu sürdürmesi zaten mecburî bir durumdur zira, baskı bağlamı 1945’ten sonra da hafiflemekle birlikte varlığını devam ettirmektedir.

Dolayısıyla Cumhuriyet İslamcılığın gerçekliği dönüştürme mevkiindeki bütün kurum, kuruluş ve makamlardan bilinçli ve kararlı bir şekilde tecrit edilişi durumu, onun hayata bakışını, toplumsal değişim tasavvurunu ve teorik pratiğini ciddi surette şekillendiren bir temel olma mahiyeti taşımaktadır. Cumhuriyet İslamcılığının “romantik” bir formda vücut bulmasında bu iç bağlamın çok büyük etkisi olduğunu akıldan çıkarmamak gerektiğini ifade etmek gerekir. İslamcılığın dünyaya-gerçekliğe, objektif alana açılması imkansızlaştırılınca, ister istemez bu istikamette bir “teorik pratik” geliştirme konusunda faaliyet gösterememiş ve gerçekliğin yorumunu, maneviyatı, sübjektif alanı esas inceleme birimi olarak aldığı bir teorik kurguya yönelmiştir. İslamcılık, “kendisini gerçekleştirmesinin doğal yolu tıkanınca...kötü bir kaderin kendisine dışsal olarak kapattığı o dünyayı içsel olarak yaratmaya çalışmıştır.”²¹⁷

Bu şekillendirici etki, bütün bir İslamcı zihinde ve eserlerinde yankısını bulmuştur. Yer yer bu etki lafzî bir surette de zikredilmiştir. Misalen Kısakürek *İdeolocya Örgüsü*’nde kendilerini “*münfail, mahrem, deruni bir hayat yaşamaya zorlayan...küfür zorbaları*”ndan bahsetmektedir.²¹⁸ Yine “Devlet ve İdare Mefkuremiz” bölümünün sonuna eklemeye –adeta- mecbur kaldığı not, bu durumu

²¹⁷ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 57.

²¹⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016) 457. (Vurgular bana ait.)

açıkça ifade etmektedir. Bu notta Kısakürek bütün İdeolocya Örgüsü'nün “saf fikir, tasavvur ve nazariye planında” okunması gerektiğini vurgulamaktadır.²¹⁹

Bu esasen baskı dönemlerinin doğurduğu genel bir sonuçtur. Baskı dönemleri genellikle zihin yapısı üzerinde benzer neticeler doğurur. Tarih boyunca baskılanan, gerçeklikle doğrudan irtibat kurma ve gerçekliğe müdahale etme yolları tıkanan öznelerin bu durum karşısında bünyelerini yapılandırma biçimleri benzerlikler gösterir. Şartların ideolojik özneleri maddi gerçeklikten koparması neticesinde, özneler ister istemez manevî alana, “iç derinliklere, bir çeşit iç kaleye ruhsal olarak çekilme” sergilerler.²²⁰ Dolayısıyla aslına bakılırsa bu baskı, özneleri dünyayı romantik bir biçimde kavramaya icbar eder. Berlin bu durumu şöyle ifade eder ve örneklendirir:

“İnsanın kendisini gerçekleştirmesinin doğal yolu tıkanınca, insanlar kendi içlerine çekilirler, kendileriyle ilgilenirler, *kötü bir kaderin kendilerine dışsal olarak kapattığı o dünyayı içsel olarak yaratmaya çalışırlar*. Eski Yunan'da Büyük İskender şehir-devletlerini yıkmaya başlayınca olan kesinlikle budur: Stoacılar ve Epikürosçular yeni bir kişisel kurtuluş ahlakı öğütlemeye başladılar; bu, *siyasetin önemsiz olduğunu, toplum yaşamının önemsiz olduğunu*...ve buyurucu kişisel bireysel kurtuluş gereksiniminin yanında hiçbir şey sayılacağını söyle[menin bir başka şeklidir].”²²¹

Yine Berlin'in de ifade ettiği üzere romantikliğin bir tarihsel hareket olarak vücut bulmasına olanak sağlayan Alman Romantiklerinin içinde bulunduğu durum da, tam olarak bu durumdu.²²² Cumhuriyet devri İslamcılığının anlaşılması bakımından, 18. ve 19. Yüzyıl Alman entelektüelleri örneği bu benzerlikleri içerisinde ele alınabilir.²²³

19. Yüzyıl Almanya'sının içinde bulunduğu durum, diğer Batılı devletlere kıyasla siyasî ve iktisadî etkinlik bağlamında “geri kalmış” bir konumu temsil ediyordu. Almanya tarihe müdahale etme kabiliyetlerinden büyük ölçüde mahrum durumdaydı. Yeni kurulan bir dünya düzeninin eşiğinde, Almanya gerçekliği dönüştürmekten çok,

²¹⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 386.

²²⁰ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 57.

²²¹ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 57. Vurgular bana ait.

²²² Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 57.

²²³ Alman entelektüelleri ile Cumhuriyet İslamcılığının durumu arasında benzer bir yakıştırma için bkz: Etil, *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*, 16.

gerçekliklere maruz kalma konumundaydı. Madame de Stael bu tarihlerde Alman toplumu arasında en yaygın kullanılan terkinin “mümkün değil” terkihi olduğunu aktarıyordu.²²⁴ Althusser’in ifadeleriyle “kökenleri Köylü Savaşları’na uzanan bu durumun sonucunda Almanya, *kendi dışında olup biten gerçek tarihin hem nesnesi hem de seyircisi* haline gelir. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca oluşmuş olan *Alman ideolojisini meydana getiren ve derinden belirleyen şey, bu Alman güçsüzlüğüdür*. Bu güçsüzlük Alman entellektüellerini “*başkalarının yaptığı şeyleri düşünmeye*” zorlamıştır ve bunu da kendi güçsüzlüklerinin koşulları içinde düşünerek yapmışlardır.”²²⁵

Bu bağlam, Alman entellektüellerinin teorik çabasını ister istemez bir “praxis” doğuracak şekilde örgütlemekten çok, “ideye sıkışmış” bir halde kurgulamaya icbar ediyordu.²²⁶ Dolayısıyla Alman entellektüellerinin çabası Marx’ın ifadesiyle “Alman İdeolojisi” olarak vücut buluyordu. Althusser’in ifadesiyle “Alman ideoloji dünyası, o dönemde, *hiç karşılaştırma kabul etmeyecek şekilde, (dar anlamda) ideoloji altında en fazla ezilmiş dünyadır, yani tarihin fiili gerçeklerinden en uzak dünyadır, ideolojiler Avrupa’ında o dönemde en yabancılaşmış, en mistifiye dünyadır*.”²²⁷

Burada ifade edilen durum, fark edilebileceği üzere Cumhuriyet devri ile birlikte İslamcılık açısından da doğrudan geçerli olmuştur. Kemalist ideolojinin baskısıyla maddi gerçeklikle, sosyo-politik alanla olan bütün tabii bağlarını yitiren İslamcılık, ister istemez maddi gerçekliğim, sosyo-politik alanın kendisinin “manevi-ideal alan” karşısında pek de bir kıymeti olmadığını düşünmeye mecbur kalıyor, dolayısıyla dünyayı romantik bir perspektiften kavramaya sürükleniyordu.

3.1.2.4. Cumhuriyet İslamcılığının İki Geleneği: Teorik ve Pratik Gelenek

Cumhuriyet İslamcılığını ele alırken zihni kargaşaya düşmemek adına onun yapısı ile ilgili yapılması gereken son bir temel ayrım daha vardır: *Teorik gelenek ve pratik gelenek ayrımı*.

²²⁴ Aktaran: Hüseyin Etil, “Hüzünden Eylem Çıkar mı?”, BisavBlog, <https://blog.bisav.org.tr/2021/09/26/huzunden-eylem-cikar-mi/> [Erişim: 02.02.2022].

²²⁵ Marx’tan mealen aktaran: Althusser, *Marx İçin*, 97. (Vurgular bana ait.)

²²⁶ Etil, *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*, 36.

²²⁷ Althusser, *Marx İçin*, 96. (Vurgular bana ait.)

Ancak bu ayrım hesaba katıldığı takdirde İslamcılık hareketinin bütün unsurları kendi hususî konumunda kuşatılarak incelenebilir. İslamcılık üzerine değerlendirmelerin kapsamının netleştirilmesi adına bu ayrım üzerine durulması gerekmektedir.

Fark edileceği üzere bu ayrımla, İslamcılığın teorik ve pratik geleneklerinin iki ayrı birim olarak incelenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Teorik gelenekle, “mütefekkir”lerin²²⁸, ideologların teorik çabasının alanı ifade edilirken; pratik gelenekle ise siyasî parti, dernek ve teşkilatlar, vakıflar gibi hayatın içinde bir takım pratikler üretme konumundaki öznelere faaliyet alanı kast edilmektedir.

Teorik gelenek ve pratik geleneğin iki ayrı birim olması, esasen yorumdan ziyade bir gerçekliktir. İslamcı hareketin siyasî parti, vakıf vs. gibi pratikle doğrudan muhatap olan temsilcileri olduğu gibi; mütefekkir, ideolog ve sanatçı gibi daha çok teorik üretimle muhatap olan temsilcileri de vardır. Esasen bu ayrım neredeyse her ideoloji için geçerlidir. Her ideolojinin teorik ve pratik faaliyetleri vardır.

Burada özel olarak vurgulanmak istenen ise, Cumhuriyet İslamcılığının teorik ve pratik geleneğinin birbiriyle her ne kadar sıkı bir mekanik ilişki içinde olsa da, iki ayrı geleneği temsil ettiği ve dolayısıyla birisi için geçerli olan bir hükmün; diğeri için geçerli olmayabileceğidir. Dolayısıyla bu iki birim, ayrımları göz önünde bulundurularak incelenmelidir.

Esasen normal şartlarda bir ideolojinin teorik geleneği ile pratik geleneğinin birbirini besleyen organik bir ilişkiye sahip olması beklenir. Zira, normal şartlarda, ideolojiler teorik çabalarının neticesi olan yol haritaları ile pratik gelenekte gerçeklikle mücadele ederler. Dolayısıyla bu iki gelenek müstakil olarak incelenmeyi gerektirmeyecek organik bir bütünlüğe sahip olmalıdır. Lakin İslamcılık özelinde teorik ve pratik gelenek arasında bu organik ilişki gözlemlenememektedir. Her ne kadar başından itibaren teorik gelenekle pratik geleneğin temsilcileri iç içe ve irtibat halinde de olsa, teori ve pratik arasında organik bir beslenme ilişkisi kurulamamıştır. Teorik gelenek pratiği düşüncesinin nesnesi kılmamış, dolayısıyla pratiği besleyecek bir düşünce kaynağı olarak vazife icra edememiş; adeta pratik geleneği gerçeklikle

²²⁸ Genellikle İslamcılığın “teorisyenleri” diyebileceğimiz kişiler bu yakıştırmayı kabullendikleri için ben de bu ifadeyi kullandım.

baş başa bırakmıştır. Daha açık bir ifade ile, Cumhuriyet İslamcılığının pratik geleneğinin ihtiyacını hissettiği ekonomi politikası önerileri, çevre ve şehir politikası önerileri, jeopolitik doktrinler vs.’nin üretimini teorik gelenek üstlenmemiştir. Dolayısıyla iki gelenek arasında beklenen organik ilişki biçimi tahakkuk etmemiştir.

Bu organik bütünlük eksikliği, bu çalışmanın iddiasına göre, İslamcı teorik geleneğin romantik kavrayış tarzının etkisiyle teoriye biçtiği işlev ve teorik çabaya verdiği konumla doğrudan alakalıdır. İlerleyen sayfalarda daha detaylı olarak işlenecek olan bu konuya burada da kısaca değinmek faydalı olacaktır.

İslamcı teorik gelenek, somut gerçekliği, aktüalliteyi; dolayısıyla ekonomi-politik alanı değersiz görerek düşüncenin nesnesi kılmamıştır. Teorik çabasını daha soyut-spekülatif-ideal alanla sınırlı bir şekilde kurgulayarak; aktüel bir realiteyi ele aldığı anda bile onu bu spekülatif perspektif nazarından değerlendirdiği için, pratik geleneği besleyecek fikrî bir hasıla elde edememiştir.

Muayyen bir zaman-mekanda ortaya çıkmış maddi bir gerçeklik hakkında veyahut da orataya muayyen bir zaman-mekan içinde netice doğuracak bir düşünce tarzı, teorik geleneğe mensup İslamcılar nazarında ikincil önemdedir. Zira esas önemli olan, İslamcılara göre zaman-mekan boyutunda yalnızca kendisinin yansımalarıyla muhatap olunan asıl, hakiki, ideal, soyut gerçekliklerdir. Günlük hayatımızda karşı karşıya kalınan “gerçeklik” bir yansımadan ibarettir. Özel’in ifadelendirmesiyle, esas olan “hakikattir”. “Gerçek ise muhtevasıdır.”²²⁹

Dahası İslamcı teorik gelenek yine romantik dünya görüşünün etkisiyle her türlü “araçsallaştırmaya” bir şeyin “kendinde değeri”ni iptal edeceği için karşı çıktığından; tabii olarak bilginin – düşüncenin de araçsallaştırılarak somut bir neticeye ulaşma konusunda vasıta kılınmasının şiddetle karşısındadır. Çünkü, yine Özel’in ifadeleriyle, “bilgi alet olursa insan da nesne olur.”²³⁰

Fikrî temeli ilerleyen sayfalarda daha belirgin kılınacak olan teorik gelenek ve pratik geleneğin kopukluğu durumu, kendisini bazı tarihi hadiselerde ele vermiştir. Bunlardan önemli bir tanesi de, kabaca 60’ların sonunda İslamcıların kontrolüne

²²⁹ İsmet Özel, *Üç Zor Mesele*, (İstanbul: TİYO, 2015) 325.

²³⁰ Özel, *Üç Zor Mesele*, 38.

geçen MTTB'nin örgütlenme biçimi ve netice itibariyle bir tepki olarak Akıncıların doğuşu hadisesidir.

1969 yılında MTTB²³¹ başkanı seçilen Burhaneddin Kayhan'ın İslamcı gençlik adına benimsediği strateji, şahsî bir tercihten çok İslamcı teorik geleneğin dünyayı kavrayış biçiminin bir yansıması olarak ele alınabilir. Zengin'in ifadeleriyle Kayhan'nın benimsediği strateji iki noktada düğümlenir: Birinci nokta aktüel siyasi hareketin içinde yer almayıp; daha uzun metrajlı, zamana yayılı eğitim çalışmalarının benimsenmesi iken; bununla bağlantılı ikinci nokta ise herhangi bir siyasi parti ile yakın ilişkiye girmeme hassasiyetidir.²³² Böylece aktüel gerçeklikle arasına belli ölçüde mesafe koyan ve çabasını daha “derin”, “zamana yayılı” faaliyetlere yoğunlaştıran MTTB, esasen pratik geleneğin beklentilerini de kendi problematiği içinde kabul etmediğini deklare etmiş olur. Kurumun sonraki başkanı olan Rüştü Ecevit, talebelerin “politikayla değil fikirle uğraşmaları gerektiğini” vurgular. Zira O'na göre “fikirle uğraşılmazsa günlük politika oyunlarından ayrılmak mümkün olmaz”.²³³ “Fikir” ve “politika”nın iki karşıtmiş gibi konumlandırılması ve “günlük politika”nın zımnen ikincil bir uğraş olarak ifadesi; İslamcılığın romantik dünya görüşünün bir yansımasını böylece tekrar ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla özellikle Milli Nizam Partisi'nin kurulması ertesinde oluşmaya başlamış olan siyasi pratik gelenek, kendisi ile organik ilişki içine gireceği teorik bir gelenek bulamamıştı.

Bununla birlikte politika ile irtibatını kaybetmek istemeyen büyük bir genç grup da mevcuttu. Bu grubun MTTB'den beklediklerini bulamaması onları mahallî Akıncı dernekleri kurmaya sevk etti. Daha sonradan tek bir çatı altında toplanacak Akıncılar Derneği'nin temeli bu şekilde vücut bulmuştur.²³⁴ Bu olay İslamcılığın teorik ve

²³¹ Burada bazı kimselerin aklına MTTB'nin 60'ların sonuna kadar ki aktüel meselelerde ziyadesiyle etkin konumu dolayısıyla MTTB'nin de bizatihi pratik gelenek içinde sayılması gerektiği noktasında bazı soru işaretleri oluşabilir. Lakin 1969'da Kayhan'ın başkan seçilmesi sonrasında MTTB'nin konumu teorik gelenek kutbuna daha yakın bir şekilde netleşmiştir. Bu esas alınarak metinde MTTB'yi teorik geleneğin bir temsilcisi olarak işledik.

²³² Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 114.

²³³ Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 136.

²³⁴ Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 137. Siyasetler irtibatını koparmak istemeyen bu gençlerden bir tanesi de Recep Tayyip Erdoğan'dır ve kendisi Kasımpaşa Akıncılar Derneği'nin yönetimindedir. Erdoğan'ın siyasi kariyerinin mevcut noktaya gelmesinde, İslamcı teorik ve pratik geleneğin birbirinden kopukluğunun çok büyük payı olduğunu iddia etmek zannediyorum yersiz olmayacaktır.

pratik gelenekleri arasındaki kopukluğu göstermesi bakımından paradigmatik bir örnek teşkil etmektedir.

Bu örnekte de açıkça gözüktüğü üzere, Cumhuriyet İslamcılığının teorik ve pratik gelenekleri her ne kadar birbirleriyle iç içe de olsalar; büyük ölçüde birbirinden kopuk iki gelenek olarak ortaya çıkmışlardır. Bu kopukluğun anlamı iki geleneğin birbirini organik olarak besleyememesidir. Teorik gelenek pratik geleneğin besleneceği yol haritalarını, eleştirileri, politikaları ve stratejileri ortaya koymamış, dolayısıyla pratik geleneği aktüalite karşısında adeta yalnız bırakmıştır. Bunun karşısında pratik geleneğin teorik gelenekten böyle bir talepte bulunduğu da söylenemez. Teorik geleneğin pratik geleneğin kullanımına sunduğu yegane unsurların bir takım retorik ve sloganlar olduğu söylenebilir. Bu durum, ifade edildiği üzere, teorik geleneğin teorik pratiği kavrayış biçimi sebebiyle bilinçli bir şekilde pratiği düşüncesinin nesnesi kılmamasının tabii bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyet İslamcılığı ele alınırken, onu teorik ve pratik geleneği ayırt ederek incelemek bir mecburiyet olarak belirmektedir.

Yapılan bütün bu açıklama ve ayrımlar neticesinde “İslamcılık” kavramı ile kastedilen gerçeklik kümesi analitik bir netliğe kavuşmuştur. Bundan sonraki değerlendirmelerde genel itibariyle “İslamcılık” kavramıyla -aksi hususi olarak belirtilmediği sürece- 2. Dünya Savaşı sonrası Cumhuriyet İslamcılığının *teorik geleneği* kast edilecektir.

Nihayet Cumhuriyet İslamcılığının yapısı, tanımı, bağlamı ve tarihsel gelişimi hakkında bir ön bilgi sunulduktan sonra, artık onun sorunsalının mahiyeti ve bunun toplumsal değişim fikrine olan yansıması hususen Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel örneği üzerinden ele alınabilir.

4. İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL DEĞİŞİM FİKRİ VE ROMANTİZM

Bu bölümde, içinde geliştiği bağlam ifade edilmiş olan Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin bazı kurucu temsilcilerinin söylemlerini analiz yolu ile onun genel olarak dünyayı, ideolojik mücadeleyi, içinde bulunduğu bağlamı kavrayış biçimini ve bu kavrayış biçiminin onun toplumsal değişime dair vizyonunu nasıl şekillendirdiğine dair bir inceleme yapılacaktır.

Elbette ki bu inceleme sırasında mecburen bir soyutlama faaliyeti yapılacak ve Cumhuriyet İslamcılığı içindeki belli bazı teorik unsurlar seçilip diğerlerinden daha etkili unsurlar olarak kurgulancaktır. Bu kurgu faaliyetinin verileri tekrar inşa edeceği aşikardır. Lakin bu inşanın keyfi ve anakronik bir şekilde yapılmamaya çalışıldı ifade edilmelidir. Bu keyfilikten kaçınmak için, mevcut birikimin sonraki nesil İslamcılar tarafından alımlanış biçimini esas alma yolu takip edilmiştir. Yani ilerleyen sayfalarda dillendirilecek yorumlar her ne kadar İslamcılığın kendisi değil, onun ne olduğu hakkında bir yorum da olsa; ilk kuşak İslamcı birikiminin sonraki nesil İslamcılar tarafından alımlanışını esas alarak yapılmış bir yorum olduğundan, İslamcılık konusunda sübjektif veya keyfi yorumlardan öte bir kanaat sunacaktır.

Belki ilk nesil İslamcı müelliflerin neyi kast ettikleri, nasıl bir kurgu oluşturdukları hakkında kesin bir kanaate varmak mümkün değildir. Ama esasen bu gerekli de değildir. Çünkü önemli olan ilk nesil İslamcı müelliflerin eserlerinde yaptıkları kurgudan çok, bunun sonraki nesiller tarafından alımlanış biçimi yani sonraki nesillerin bu metinlere dair yorumudur. İslamcılığın kendini kavrayış biçimi ve dünyaya karşı konumlandırışı bu alımlamada kendini göstermektedir.

Dolayısıyla İslamcı metinlerde mutlaka bu çalışmada oluşturulan kurgunun karşısına çıkarılabilecek ifadeler, çıkışlar ve vurgular bulunabilir. Lakin ifade edildiği gibi, sonraki İslamcıların bu metinleri yorumlama biçimi esas alındığında, bu aykırı çıkışların istisnaî olarak değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla bu bölümde ilk önce Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel'in söylemleri ayrı ayrı ele alınacak, ardından ise bu tekil analizlere dayanarak bir ideolojik hareket olarak İslamcılığın toplumsal değişime yönelik kavrayışına dair genel bir portre çizilecektir.

4.1 Necip Fazıl Kısakürek'in Şahsında İslamcılığın Romantik Formunun Kuruluşu

Necip Fazıl Kısakürek 25 Mayıs 1905 yılında, cinayet mahkemesi reisi büyük babası Mehmed Hilmi Efendi'nin Çemberlitaş'taki konağında doğmuştur. Babası Mektebi-i Hukuk mezunu ve bir memur olan Abdülbaki Fazıl Bey, annesi ise Mediha Hanımdır. Baba tarafından Maraşlı olan Kısakürek'in soyu Dülkadiroğulları'na dayanmaktadır.

Kısakürek öğrenim hayatını çeşitli okullarda kesintilerle ettirmiştir. İlk önce Gedikpaşa'da bir Fransız ve bir Amerikan okulunda; ardından Büyükdere Emin Efendi mahalle mektebinde, Büyük Reşid Paşa Numune ve Vaniköy Rehber-i İttihad mekteplerinde okuduktan sonra Heybeliada Numune Mektebi'nden mezun oldu. Mezun olduğu yıl Heybeliada Bahriye Mektebi'ne kaydoldu. Buraya da beş yıl devam etti, ancak diploma alamadan ayrıldı. 1921'de İstanbul Dârülfünunu Felsefe bölümüne yazıldı. Bu sırada kazandığı devlet bursu ile felsefe okumak üzere Paris'e gitti. Fakat Paris'te de düzenli bir öğrencilik yaşayamadı. Bazı sanat çevrelerinde bulunup kendisini eğlence ve bohem hayatına verdi. Türkiye'ye döndüğünde bazı bankalarda memuriyet ve müfettişlik yaptı. Bu görevlerine 1942 yılındaki istifasına kadar devam etmiştir.²³⁵

1934 yılı Kısakürek açısından çok kritik bir öneme sahiptir. 1934 yılına kadar seküler bir dünya görüşüne sahip olan Kısakürek'in, yaşadığı büyük buhranların ertesinde Abdülhakim Arvasî ile karşılaşmasıyla birlikte –kendisinin de sıkça ifade ettiği üzere- hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Kendisinin en çok önemseydiği şiiri olan “Çile” şiirinde, yaşadığı bu buhranı ve dönüşümü anlatmaktadır. Bu tarihten itibaren

²³⁵ Orhan Okay, “Kısakürek, Necip Fazıl”, içinde: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), c.25 485.

Kısakürek, seküler bir dünya görüşünden koparak; İslam'ı bir dünya görüşü olarak bütün samimiyetiyle benimsemiştir.

Bu dönüşümün ilk meyvesi 1936 yılında Ankara'da çıkarmaya başlamış olduğu haftalık "Ağaç" dergisidir. Dergi Kısakürek'in yaşadığı dönüşümün yansıması olarak "sathî ve maddeci" dergilerin karşısında manevî bir vurguya sahiptir. 7. sayısından itibaren İstanbul'a taşınan dergi, 17. sayısını çıkardıktan sonra beklediği ilgiyi görememesi sebebiyle kapanır.

Kısakürek 1936-42 arasındaki dönemde özellikle birçok edebî eser kaleme alır. Bunlardan meşhur bir tanesi ve yaşadığı dönüşümün doğrudan bir ifadesi olarak ele alınabilecek olan "Bir Adam Yaratmak" piyesinin, başrölu Muhsin Ertuğrul tarafından oynanılarak sahnelenmesi ile birlikte çok büyük bir takdir toplar. Kısakürek bu tarih aralığında daha sonra "Çerçeve" başlığı altında kitaplaştıracığı fıkra tarzı yazılar da yazmıştır.

1942 yılı, Kısakürek açısından ikinci bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu tarihe kadar İslam'ı daha çok ferdî ve manevî bir düzlemde kavramış olan Kısakürek 1942 yılıyla birlikte, birçok kez kendisinin de ifade ettiği üzere; cemiyet hayatının meselelerine, toplumsal yapının geleceğine karşı inanılmaz bir tutku ile kendisini vermiştir. Bu tarihten itibaren İslam'ı ferdî bir tecrübeden ziyade bir cemiyet davası, ideolojik bir hareket olarak kavramış ve bu kavrayışın gereğince bütün hayatını tekrar şekillendirmiştir. 1942 yılında istifa edip 1943 yılında "Büyük Doğu" dergisini çıkarmaya başlaması bu dönüşümün en büyük ifadeleridir. Kısakürek bundan sonraki hayatını, kendi ifadesiyle "cemiyet meselelerine" ve bir dava olarak benimsediği ve kavradığı İslamiyet'e adanmıştır. Ömrünün sonuna kadar bu istikamette mücadele ve üretimine devam etmiş ve 25 Mayıs 1983'te Erenköy'deki evinde vefat etmiştir.

Kısakürek'in çıkardığı Büyük Doğu, 1943-78 arası dönemde on beş dönem olarak yayın yapan ve toplamda 512 sayı olan, Cumhuriyet İslamcılığı için çok kritik öneme sahip bir dergidir. Öyle ki Cumhuriyet İslamcılığının bir ideolojik hareket olarak ortaya çıkışının kökü Büyük Doğu dergisinde bulunabilir. Kısakürek, Özdenören'in

ifade ettiği gibi, bir geleneğin kurucusu, ilk temsilcisi olarak ele alınabilir.²³⁶ Cumhuriyet İslamcılığının teorik pratiği ve sorunsalının belirlenmesinde Kısakürek'in muazzam bir etkisi vardır. Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin sonraki temsilcileri, kabaca Kısakürek'in fiili olarak inşa etmiş olduğu teorik pratik çerçevesi içinde iş görmüştür denilebilir. Her ne kadar aynı tariherde Nurettin Topçu, Eşref Edip vs. gibi bazı yazarlar da İslamcılık dairesi içerisinde eserler vermiş olsa da, sonraki kuşakların alımlaması esas alındığında Kısakürek'in merkezi konumu yanında bu isimler periferide kalmaktadır. Bu bakımdan Cumhuriyet İslamcılığı hakkında yapılacak bir araştırmada, Kısakürek kesinlikle en önemli örnek vakalardan birisini teşkil etmektedir.

Kısakürek'in birçok kitabı Büyük Doğu'daki yazı dizilerinin derlemesinden ibarettir. Bu yazıların birçoğu kabaca 1960-80 arası dönemde kitap olarak basılmıştır. Aynı zamanda bu zaman aralığı Büyük Doğu ve Kısakürek'in doğrudan veya dolaylı etkisi ile ikinci kuşak İslamcı neslin ortaya çıktığı; İslamcılığın Milliyetçi-Mukaddesatçılık'tan ayrı ve müstakil bir şekilde varlık kazanıp bir ideoloji ve politik hareket olarak resmen ortaya çıktığı zaman aralığıdır. İkinci bölümde ifade edildiği üzere bu ayrışmanın tamamlandığı ve İslamcılığın büyük bir yoğunlukla amelî veya zihni kurucu eserlerini ortaya koyduğu yıl aralığı olan kabaca 1960-80 arası dönem, bu çalışmada Kısakürek'in toplumsal değişime dair kavrayışının incelenmesi hususunda temel alınacak olan dönemi teşkil etmektedir.

4.1.1. Necip Fazıl Kısakürek İslamcılığında Romantik Duyarlılık ve Romantik Sorunsalın Kuruluşu

İfade edildiği üzere romantik duyarlılık, değişimle birlikte gelen yeni statükoya, onun manevi faziletleri körelttiğine dair estetik bir duyuşa dayanarak isyan halidir. Bu isyan daha çok bir motivasyon anlamına gelmektedir. Bu motivasyonsa farklı fert ve gruplarda farklı sonuçlar doğurabilir. Kimisinde içinde bulunulan statükoya karşı tavizsiz bir isyan hali gibi bir sonuç doğururken; kimisinde statükonun revizyonuna, ıslahına yönelen bir psişe de doğurabilir.

²³⁶ Rasim Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek", içinde: *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 138.

Kısakürek ve Cumhuriyet İslamcılığı örneğinde bahsi geçen statükoyu açık bir şekilde modernite teşkil etmektedir. Kısakürek'e göre içinde bulunulan bütün toplumsal yapılar kökünü, O'nun Rönesans hareketi ile başladığını birçok defa ifade ettiği modernitede bulur. Peki Cumhuriyet İslamcılığının bu kurucu ismi, Necip Fazıl Kısakürek, moderniteye karşı nasıl bir duruşa sahiptir. Konunun en kaba hatlarının netleştirilmesi adına, ilk önce bu nu noktanın netliğe kavuşturulması gerekir.

Doğal olarak Kısakürek'in doğrudan bir şekilde modernite hakkında yorumunu beyan ettiği bir ifadesini bulmak çok kolay değildir. Dolayısıyla Kısakürek'in moderniteye dair bakışı, daha çok onun modernitenin unsurları olarak kabul edilen teknik, modern kent, bilim vs. gibi konseptlere dair yorumları üzerinden anlaşılabilir.

Esasen Kısakürek'in moderniteye dair bakışı oldukça netameli bir konudur. Zira ilk bakışta, her fırsatta “makine yapan makineyi yapmadıkça felaha erilemeyeceğini” ifade eden²³⁷, “montaj sanayi” seviyesinde kaldığı takdirde hiçbir mesafe kat edilemeyeceğini dillendiren ve “İslam metropolisi”nden bahseden bir figürle karşı karşıya kalır. Gelgelelim, bunlarla birlikte her fırsatta –misalen- “Şarlo”yu (Charlie Chaplin) ve Bergson'u bir deha olarak yücelten, insanlığın içinde kıvrandığı ruhî buhrandan ve “makinenin emrine verileceği ruhî nizam”dan bahseden bir figürle de karşı karşıyayızdır.

Bu karışık tablo, çoğunlukla araştırmacıları Kısakürek'in modernliğin teknik unsurlarının alınıp ruhî ve fikrî unsurlarının terk edilmesi gibi bir bakışı benimsediği görüşüne sevk eder. Çokça zikredilen ifade ile bu görüş “Batının tekniğinin alınması ama ahlakının alınmaması” paradigmasına işaret eder. Bununla beraber bazı uç yorumlar ise, Kısakürek'i, tabiri caizse büsbütün “de facto modernleşmeci” bir figür olarak okur.²³⁸ Bu karışık tablo karşısında net ve isabetli bir sonuca varmak için titiz ve dikkatli bir değerlendirme yapılması gerekmektedir.

Kısakürek modernitenin en temel unsurlarından biri olarak kabul edilen bilimsel mantığın (araçsal aklın) ve bu mantık vesilesiyle elde edilen “eşya ve hadiseler üzerinde tefahhusun”, aslında “İslamî bir emir” olduğunu ifade eder.²³⁹ Kısakürek

²³⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1-2*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009) 99.

²³⁸ Misalen bkz: Fırat Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*, (İstanbul: İletişim, 2016).

²³⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009) 96.

çoğu kez bu hususta “O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendi tarafından bir lutuf olarak sizin hizmetinize verdi (size musahhar kıldı)”²⁴⁰ ayetine atıf yapar. O’na göre esasen İslam’ın emri olan maddeye hükmetme kabiliyeti, “kaba softa”ların marifetiyle, özellikle Kanunî devrinden itibaren yavaş yavaş körelmiş ve neticede bu boşluk, Rönesansla birlikte başlayan hamlesi sonucunda Batı tarafından doldurulmuştur. Dolayısıyla aslında Kısakürek’in, modern dönüşümün kendisinden bir şikâyet ve rahatsızlığı olmadığı, hatta ve hatta bu dönüşümün bizzat Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini düşündüğü gibi bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Gelgelelim bu görüş aslında neredeyse sadece Kısakürek’in sloganlaşmış birkaç ifadesini esas aldığından, O’nun kavrayışının sadece yüzeyinde kalmaktadır. Kısakürek’in söylemleri bütünlüğü içerisinde ve dikkatli bir şekilde ele alındığında bu yorumun ne kadar yersiz olduğu net bir şekilde ortaya çıkar.

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde Kısakürek’in metinlerinde “makinenin emrine verileceği ruhi nizam”ın sürekli bir şekilde vurgulandığı görülür.²⁴¹ Kısakürek’e göre müspet bilgiler (bilim), bir yandan Batı’nın maddeye tahakkümünü ve dünya fatihliğini sağlarken, diğer bir taraftan ise onu “kendi kendine hakimiyetini, ruhî hegemonyasını altüst etmiş; ve onu çırpınan, ruhuna dayanak arayan dışı ziynetli ve içi harap, bir dev haline getirmiştir”. O’na göre “makine”nin (teknğin) “insanoğlunu homongolosa çeviririci” bir etkisi vardır.²⁴² Dolayısıyla Kısakürek’e göre modernitenin kurucu unsurlarından olan bilim ve teknik esasen beraberinde çok büyük manevî bir yıkım getirmiştir. Bu kavrayış Kısakürek’in düşüncesinde çok kritik bir konum teşkil etmektedir. Öyle ki, “makinenin” doğurduğu bu “ruhî buhran” onun için insanlığın birinci meselesidir.²⁴³ O’na göre “19’uncu Asrın ortasından beri gelen madde terakkileri ve onun doğurduğu madde hayatı yüzünden başını alıp giden ruh, şimdi her sahada yokluğunun neticesini göstermekte, intikamını almaktadır.”²⁴⁴

Kısakürek 1972 yılında aynı yıl Ay’a ilk defa ayak basılması hadisesi üzerine kaleme aldığı bir “Feza Pilotu” şiirinde de modern teknik eleştirisi yapar. Ay’a çıkan ekibe

²⁴⁰ Casiye Suresi, 13. Ayet.

²⁴¹ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016) 51.

²⁴² Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 7-8*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009) 105.

²⁴³ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014) 87.

²⁴⁴ Kısakürek, *Konuşmalar*, 166.

“ablak yüzlü feza pilotu!” diye seslenerek orada “ölüme çare” bulup bulmadığını sorar; bu ekibi “odun parçasına at diye binen”, “başında çelik külah, sırtında plasitk gocuk” olan bir çocuğa benzeterek alaya alır. Dahası genel olarak Batı’yı işaret eder bir dille, onların “rafa kaldırmak için ruhlarını dürdüklerinden” ve “güneş diye kalpteki güneşi söndürdüklerinden” bahseder.²⁴⁵

Yine Kısakürek, Tevfik Fikret’in “*Putunu kendi yapar, kendi tapar*” dizesini alıntılıyıp, bu dizede anlatılan hakikatin “makine” hususunda tam bir geçerliliğe sahip olduğunu; dolayısıyla makinenin insanın kendisinin üretip taptığı bir put haline geldiğini açık bir şekilde ifade eder.²⁴⁶ Yine O, kendi şiiri olan “Son Sığınak”ta “makine dimdik demirden put, insanoğlu ruh laçkasında” demektedir. Yine başka bir beyanında kendisi “makineden bahsedilirken makinenin Batı adamı üzerindeki tesirinden ve doğurduğu iktisadî, içtimaî, ruhî ve ahlakî buhranadan kimsenin haberi” olmadığından yakınmakta ve “çağımızın en mahrem çizgisi”nin bu olduğunu; “ilericilik iddiası”ndakilerin “çağ dışı ahmaklar” olduğunu ifade etmekte ve “bunlar Şarlo’nun [Charlie Chaplin] filmlerini de mi seyretmemişlerdir?” demektedir.²⁴⁷ Yine modern çağı, “ruh dediğimiz idrak merkezinin bu kadar iptal edildiği bir devir görülmemiştir” diyerek eleştirmektedir.²⁴⁸

Dolayısıyla Kısakürek’in, basit bir şekilde “modernleşmeci” bir yaklaşıma sahip olduğu gerçeklikten uzak olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Açıkçası bunu içinde bulunduğu siyasal ortama dair verdiği tepkiler de açık bir şekilde göstermektedir. Kendisi Milli Selamet Partisi ve Necmettin Erbakan tarafından “makineyi yapan makine” sloganının sıkça dillendirilmesine bir tepki olarak, “bu tezi ve “makineyi yapan makine” tabiri, Büyük Doğu’nundur” dedikten sonra, şu şerhi de altını çizerek düşmüştür:

“Şu halde?...

-Evvela makineyi yapan makineyi yapalım, montaj sanayii maskaralığından kurtulalım ve gerisini sonra düşünelim!

Demeye getirdiğimizi mi sanıyorsunuz?

²⁴⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014) 410-1.

²⁴⁶ Kısakürek, *Rapor 1-2*, 101.

²⁴⁷ Kısakürek, *Konuşmalar*, 121.

²⁴⁸ Kısakürek, *Konuşmalar*, 207.

Hayır!

Böyle bir düşünce, alıştığımız soylardan bir başbakanın görüşü kadar sığ ve basit olur.”²⁴⁹

Esasen bu ifadelerle Kısakürek, pratik bir örneğe verdiği tepki üzerinden konu hakkındaki yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymuş olur. O kesinlikle basit anlamda modernleşmeci bir tavır içinde değildir. Hatta ve hatta meselenin bu şekilde anlaşılmasından son derece mustarıptır ve Milli Selamet Partisi hakkındaki eleştirilerinin temel dayanaklarından birini bu nokta teşkil etmektedir. Aslına bakıldığında, Kısakürek, teknik hakkında ilk bakışta kucaklayıcı gözükten ifadeleri eğer gerçekten bu şekilde kurmuş olsaydı; tam da bunun gereğince bir programa sahip olan Milli Selamet Partisi’ni sonuna kadar desteklemesi gerekirdi. Gelgelelim o, bu programı desteklemenin ötesinde net bir şekilde eleştirmiş ve karşı çıkmıştır.²⁵⁰

Kısakürek’in “İslam metropolisi” gibi bazı çıkışları da O’nun modern kente dair müspet bir tavra sahip olduğu gibi bir vehim doğurmaktadır. Halbuki yine dikkatli bir şekilde ele alındığında, O’nun modern kent hakkındaki yorumları kendisinin modernite hakkındaki eletirel tavrını ifşa eden bir başka örnek olarak ortaya çıkar. Misalen modern kentle özdeşleşen gökdelenler hakkında O, “ismine medeniyet dedikleri gecekonduculardan daha sefil gökdelenler”²⁵¹ ve “bağırsaktan çekilme 40 katlı binalar”²⁵² diye bahsetmekte ve “yüzbir katlı gökdelen”in “nur yolunu tıkadığını” dillendirmektedir.²⁵³ Yine modern kentin yapılanma biçiminin ana unsurlarından olan apartman tarzı yapılaşma hakkında da bu “üst üste”liğin hayatı çölleştirdiğini ve bu suni yakınlığın gerçek yakınlığı yok ettiğini ifade etmektedir.²⁵⁴ Dahası aslında Kısakürek “İslam metropolisi” terkinin kullandıktan sonra onunla ne kast ettiğini açıklamış ve bunun modern kentle bir alakası olmadığını altını çizmiştir: “...İslam (Metropolis)leri, Garbın milyonluk şehirlerindeki ruh ihtilacının

²⁴⁹ Kısakürek, *Rapor 1-2*, 101-2. Kısakürek bu ifadeleri esasen Nihat Erim’in bu ifadeyi kullanmasına bir tepki olarak ele almaktadır. Lakin O’nun sayısız kez aynı gerekeçleyle Erbakan ve Milli Selamet Partisi’ne de aynı çıkışı yapması sebebiyle metinde bunu vurguladım.

²⁵⁰ Burada unutulmaması gereken nokta Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi’nin kuruluş devrelerinde Kısakürek’in bu hareketlere son derece yardımcı olmasıdır. Lakin kabaca 70’lerin ikinci çeyreğiyle birlikte bazı şahsî durumların da etkisiyle Kısakürek’in bu harekete karşı tavrı değişmiş ve yavaş yavaş bu hareketin çetin bir aleyhtarı haline gelmiştir.

²⁵¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 3-4*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009) 98.

²⁵² Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 91.

²⁵³ Kısakürek, *Çile*, 173.

²⁵⁴ Kısakürek, *Çile*, 169.

tam zıddına yataklık edecektir. Şair (Bodler)ın, 19’uncu Asırdaki cehennemî Avrupa şehrinin manasından aldığı ve böylece 20’nci asrı ihtar etmiş bulunduğu korku ve kasvet duygusu, İslam (Metropolis)inde büyük refah ve ümide dönecektir”.²⁵⁵

Modernitenin kurucu unsurlarına dair bütün bu eleştirel yaklaşımların da ötesinde Kısakürek bir ifadesinde, doğrudan doğruya modernitenin temsilcisi olan Batı hakkında “...şiddetle aleyhtarı olduğum medeniyetin ismi Batıdır” demek ve meseleye dair hükmünü katî bir şekilde ifade etmektedir.²⁵⁶

Dolayısıyla Kısakürek, modernitenin bir “ruhî buhran” yarattığını her fırsatta dile getirerek romantik bir duyarlılıkla moderniteye karşı eleştirel bir bakışı benimsemiştir. Dahası, bu ruhî buhranın “dünyanın baş meselesi” olduğunu ilan ederek; bu problematiği teorik pratiğinin ana sorunsalı olarak inşa etmiştir. Bu nokta çok önemlidir. Zira modernitenin doğurduğu ruhî buhran meselesi, Kısakürek için herhangi bir mevzu değil; en önemli mevzudur ve ürettiği bütün bir teorik pratik bu mevzunun etrafında kümeleşmektedir. O “günün büyük suali, ruh ve ahlak nizamının ne olacağıdır...her meseleyi susturması gereken büyük davası budur” demektir.²⁵⁷ Yani Kısakürek, kendisinin kurmakta olduğu teorik geleneğin merkezine bu ruhî bunalım sorunsalını yerleştirmektedir. Dolayısıyla O’nun İslamcılığı dünyayı değiştirmek üzere yola koyulmuş bir ideoloji olarak kavramasına dayanak oluşturan problematik buradadır. Sorun, uğraşılması gereken ana mesele, karşı karşıya kalınan meydan okuma ve izale edilmesi, değiştirilmesi gereken gerçeklik burada saklıdır.

Bu altyapı dahilinde sorunsal anlaşıldıktan sonra Kısakürek’in bu sorunsalı nasıl kavradığı ve dolayısıyla hedeflediği, ulaşılması gerektiğine inandığı değişimin mahiyetine dair kavrayışı ele alınabilir.

4.1.2. Necip Fazıl Kısakürek’in Toplumsal Değişim Fikri: Romantik İdealizm

Yukarıdaki satırlarda Kısakürek’in modernite karşısında romantik bir duyarlılıkla nasıl eleştirel bir tavır aldığı, dahası modernitenin doğurduğunu düşündüğü “ruhî

²⁵⁵ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 242.

²⁵⁶ Kısakürek, *Konuşmalar*, 255.

²⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 5-6*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009) 172.

buhranı” nasıl teorik pratiğinin merkezi sorunsalı olarak inşa ettiği ifade edildi. Şimdi ise bu sorunsal dahilinde, bir ideolojik hareketin temsilcisi yani dünyayı değiştirmeye talip bir özne olarak Kısakürek’in nasıl bir değişim tasarladığı, değişimi nerede beklediği, değişimin hangi araçlarla gerçekleşeceğine dair kavrayışı; dolayısıyla aslında hayata dair ideolojik projeksiyonu ele alınabilir.

Esasen Kısakürek’in ideolojik projeksiyonuna dair ona modernleşmecilik atfeden anlayıştan daha yaygın olan bir diğer görüş ise, O’nun “Batı’nın tekniğinin alınması ama ahlakının alınmaması” sloganıyla ifade edilen görüşü benimsediğidir. Kısakürek’in toplumsal değişim fikrini incelemeye bu görüş ele alınarak başlanabilir.

Bu görüş Kısakürek’in “Doğu-Batı” sentezine işaret eden birçok söyleminin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Hakikaten de O birçok defa “Doğunun ruhu ve Batı’nın aklını” birleştirmeden, “yaşanmaya değer hayatın sırrının ele geçirilemeyeceğinden” bahsetmektedir.²⁵⁸

Aslına bakılırsa belli bir ölçüde bu görüş doğru olarak kabul edilebilir. Lakin yine dikkatli bir analiz neticesinde Kısakürek’in kastının, bu görüşün ifade ettiği üzere, Batı’nın tekniğinin basit bir şekilde “ithal” edilmesini kast etmediği anlaşılır. Ki bu zaten, yukarıdaki satırlarda aktarılan “makine” (teknik) eleştirileri ile de çelişen bir durum olurdu. Kısakürek, tam aksine, bu çeşit bir ithali “kopyacılık”, “taklitçilik” olarak eleştirerek çok katı bir şekilde tenkit etmektedir. Bu eleştiri, Kısakürek’in toplumsal değişim fikrini ele veren söylem kümelerinden birisini sunmaktadır.

Kısakürek Milli Selamet Partisi’nin, aslında kendisinin etkisiyle benimsediği, “ağır sanayi”, “makineyi yapan makine” gibi söylemlerini şiddetle eleştirmiştir. O bu söylemleri “temelsiz, mesnetsiz, ilimsiz, çilesiz, yapıcı unsurlardan habersiz sanayileşme masalı” olarak nitelendirmektedir.²⁵⁹ Kısakürek’in bu eleştirilerinin gerekçesi ideolojik projeksiyonunun anlaşılması bakımından ciddi öneme sahiptir. Kısakürek’e göre “makine”nin (tekniğin) benimsenmesi gerekmektedir. Lakin O’nun bahsettiği benimseme kesinlikle bir ithal şeklinde olmamalıdır. Kendisine göre Milli Selamet Partisi bu şekilde bir ithali benimsemekte ve bu yüzden de kendisinin sert

²⁵⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 211.

²⁵⁹ Kısakürek, *Rapor 3-4*, 69.

eleştirilerine muhatap olmaktadır.²⁶⁰ Yani Kısakürek'in bahsettiği benimseme, basit bir şekilde "Batı'nın tekniğini almak ve ahlakını almamak" paradigmasının sınırlarını aşmaktadır. Zira esasen bu paradigmanın öngördüğü şekilde tekniğin benimsenmesi Kısakürek'e göre "muhasibesiz kuru bir taklitçiliktir".²⁶¹ Bu tarz bir yolun takip edilmesi ile, Kısakürek'e göre "dünyanın bir numaralı meselesi olan" ruhî bunalıma bir cevap verilemeyecektir. Buradan itibaren, Kısakürek'in eleştirdiği bu tekniğin olduğu şekliyle ithaline karşı ne önerdiği meselesi önem kazanmaktadır.

Kısakürek bu hususta sürekli bir şekilde "makinenin emrine verileceği ruhi bir nizam" gerekliliğinden bahseder. O'na göre "Batı, makineyi ve aleti emrine vereceği ruhî nizam, ahlak ve iman kutbundan mahrumdur".²⁶² Yine O'nun ifadeleriyle "illet, atomu çatlatmaya ve yıldızlara sun'î peyk göndermeye kadar giden madde terakkileri yanında, insan ruhunun bütün muvazene, huzur ve gayesini kaybetmesi" ve "ahenk buhranına düşmesidir".²⁶³ Yine uzun bir paragrafta meseleyi detaylı bir şekilde bir kez daha ifade eder:

"Madde ilimlerinin, büyük ruh muvazenelerini altüst edecek ve kurucusunun elinden kaçıp kurtulacak kadar murakebesiz terakkisini çerçeveleyen asrımızda, (robot)laşmış insanoğlunu yeniden avlama ve maddeyi yeniden sindirme kudretinde bir imanın fişkırmaması yüzünden, dünya, en derin buhranını çekti ve nihayet bu buhranının fiil halinde kıyametini yaşadı ve hala onu yaşamakta..."²⁶⁴

Kısakürek bu tabloyu çizer ve muhatabı olan gençliğe ise şu şekilde yol gösterir ve vazife yükler:

"Ruhî tahakküm buyruğundan sıyrılınca, insanoğlunu burnundan yakalayan ve halkalayan ve kendisini putlaştıran makinenin burnuna "Hakimiyet ruhundur ve makine köledir" halkasını sen geçireceksin!"²⁶⁵

Bu satırların da net bir şekilde ifade ettiği üzere Kısakürek'in önerdiği tekniği benimseme durumu, tekniği nötr bir şekilde ele alıp onu olduğu haliyle benimsemek

²⁶⁰ Tekrar ifade edilmesi gerekir ki, Kısakürek'in Milli Selamet Partisi'ne karşı menfi duruşunun bundan başka da, başta şahsî sebepler olmak üzere, birçok sebebi vardır.

²⁶¹ Kısakürek, *Rapor 5-6*, 177; Kısakürek, *Rapor 1-2*, 102.

²⁶² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 51.

²⁶³ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 83.

²⁶⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 390.

²⁶⁵ Kısakürek, *Rapor 1-2*, 126.

değil; tekniği –kendi ifadelerinden ilhamla söylenirse- bir ruh içinde eriterek dönüştürdükten sonra benimsemeye gönderme yapmaktadır. Böylece Kısakürek, ideolojik konumunun çözümünü gerektirdiği sorunsalı da netleştirmiş olur: Karşı karşıya kalınan meydan okuma insanlığın yaşadığı “ruhî bunalım”dır ve ona göre İslamcılığın birinci problematiği, dolayısıyla İslamcı gençliğin birinci vazifesi “makinenin emrine verileceği ruhî nizamın” üretilmesinden ibarettir. Bu nokta gerçekten bu çalışmanın konusu açısından inanılmaz derecede öneme sahiptir. İfade edildiği üzere bir ideoloji için toplumsal değişim ve değişime dair kavrayış, sadece bir analiz konusu değil aynı zamanda ulaşılmak istenen bir neticeyi temsil etmektedir. Dolayısıyla, Kısakürek’in sorunsalını bu şekilde belirleyip gösterdiği hedef, aslında onun amaçladığı değişimi net bir şekilde ortaya sermektedir. Kısakürek’in kavrayışına göre, İslamcı ideolojik mücadelenin sorunsalı insanlığın içinde kıvrandığı “ruh buhranıdır” ve bu mücadelenin amacı da “insanlığın ihtiyacını hissettiği ruh nizamını üretmektir.”²⁶⁶ İçinde bulunduğu modern dünyaya karşı böyle romantik bir duyarlılıkla eleştirel olarak yaklaşan Kısakürek’e göre verilmesi gereken mücadele, ulaşılmaması gereken toplumsal değişim en temelde bu “ruhî nizamın” üretilmesinin tabii bir neticesi olarak doğacaktır. Pekii bu “ruhî nizamın” üretilmesi nasıl ve hangi araçla gerçekleştirilecek, hangi özneler tarafından ortaya konacaktır? Daha açık bir ifadeyle Kısakürek, amaçladığı değişime nasıl ulaşılacağını düşünmektedir?

Burada Kısakürek’in toplumsal değişime dair kavrayışının en temel unsuru ortaya çıkar ve bu tartışmasız bir şekilde “fikir”dir. Kısakürek farklı söylemlerinde, defalarca kez “fikre” atıfta bulunur ve bahsettiği değişimin kesinlikle “fikir” ile gerçekleşeceğini ifade eder. Kısakürek’e göre insanlığın ihtiyacını hissettiği “ruhî nizam” fikir vasıtasıyla ve “mütefekkir”in marifetiyle üretilecektir. Kendisi bunu her fırsatta defalarca kez altını çizerek ifade etmiştir.

O’na göre insanlığın ve ülkenin içinde bulunduğu bu buhran hali, “fikirci kıtlığının” tabii bir neticesidir.²⁶⁷ Bütün problemler ve buhranlar “gerçek ve eksiksiz bir dünya görüşünün gerekliliğini” haykırmaktadır.²⁶⁸ Bu vahim duruma “cerrahi müdahaleyi

²⁶⁶ Kısakürek, *Rapor* 5-6, 172.

²⁶⁷ Kısakürek, *Rapor* 1-2, 8.

²⁶⁸ Kısakürek, *Rapor* 1-2, 83.

yapacak olan” topluluk, “fikir topluluğundan” başkası değildir. Kendisi “bu memlekette 500 yıldır beklediğimiz mütefekkir ve aksiyoncu yetişmeden hiçbir maddi ve manevi tesis vücuda getirilemeyeceğini” ifade etmektedir.²⁶⁹ Kısakürek bugüne kadar bunu ülke olarak başaramamamızın yegane mesulü de esasen “biziz” demektedir. O’na göre yaşananlar “büyük mütefekkir yetiştirememenin ıstırabından” ibarettir.²⁷⁰ O kendisine yöneltilen “çare nedir?” sualine, “büyük bir fikir hareketi” diye cevap vererek amaçladığı değişimin hangi araçlarla gerçekleşeceğine dair kavrayışını ifade etmiş olur.²⁷¹ Kısakürek’in beklediği kahraman, “fikir kahramanıdır”²⁷². O yine kendisinden İslam alemine tavsiyelerde bulunması istenildiğinde, “bunu aynen yazın! Altını çiziniz!” dedikten sonra “İslam alemi, şeriattan zerre feda etmeksizin, onu yeni zaman ve mekana tatbik edecek mütefekkiye muhtaçtır” demektedir.²⁷³ O’na göre “dini bir (idealizm) tefekkürü arama ve bu arada büyük çırpınışı açığa vurma illetini” yaşayan Batı’ya²⁷⁴ mukabelede bulunamamamızın arkasındaki “en büyük eksik, mütefekkir eksikliğidir”.²⁷⁵ O Batı’nın ve insanlığın aradığı “dini idealizm tefekkürünü”²⁷⁶ üretecek olan “mütefekkir beklememiz lazım. Kurtarıcı odur. Başka türlü kurtarıcı yoktur. Büyük mütefekkir...”²⁷⁷ demektedir. Makineyi “nazariye vasıtasıyla fikir ve ruhun fethetmesi”²⁷⁸ ve “kendi özünü madde terakkilerine hakim kılma” vazifesi “büyük fikir adamınınındır”.²⁷⁹ “Davaların davası, temelinden topyekün meselemiz” bundan ibarettir.²⁸⁰ O’na göre “her şey ruh ve fikir planını köpürtmekten ibaret bırakıldıktan sonra, bir balkona çıkıp, güneşi beklercesine neticeyi kollamaktan gayrı iş kalmaz”.²⁸¹

Kısakürek’in toplumsal değişime dair kavrayışı kendisini sadece O’nun ideolojik projeksiyonunda açığa vurmaz. Tarihsel olarak yaşanmış bazı değişimleri yorumlama

²⁶⁹ Kısakürek, *Rapor* 5-6, 177.

²⁷⁰ Kısakürek, *Konuşmalar*, 168.

²⁷¹ Kısakürek, *Konuşmalar*, 199.

²⁷² Kısakürek, *Konuşmalar*, 200.

²⁷³ Kısakürek, *Konuşmalar*, 254.

²⁷⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 92.

²⁷⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 200.

²⁷⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 92.

²⁷⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 210.

²⁷⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 484.

²⁷⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 452.

²⁸⁰ Kısakürek, *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*, 7.

²⁸¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 204.

tarzı da O'nun toplumsal değişimin motorliğinin “fikir” olduğunu düşündüğünü açık bir şekilde gösterir. Buna misal olarak O'nun modern dönüşüme dair yorumu ele alınabilir.

Bilindiği üzere modern dönüşüme dair birçok farklı yorum bulunmaktadır. Bunlardan bazıları modern dönüşümün motorliği olarak teknolojik buluşlar, ekonomik yapılanma, coğrafi şartlar vs. gibi yapısal faktörleri öne çıkarırken; bazıları da Rönesans ve Bilim Devrimi gibi bir takım fikrî faktörleri ön plana çıkarırlar. Birinci gruptakiler daha çok materyalist kutba yakın kalırken, ikinci gruptakiler ise idealist kutba daha yakındırlar.²⁸²

Kısakürek ise modern dönüşüme değindiği neredeyse bütün söylemlerinde “Rönesans”’a atıfta bulunmuş ve modern dönüşümü “Rönesans hareketi” ile başlayan bir süreç olarak ele almıştır.²⁸³ Dolayısıyla O’na göre modern dönüşümün diğer bütün unsurları, esasen en nihayetinde Rönesans ile birlikte başlamış olan fikrî hareketin bir sonucu olarak doğmuştur. Dolayısıyla Kısakürek’e göre modern dönüşümün motoru, belirleyeni idealist bir faktör olarak kabul edilebilecek olan bir “fikir” hareketidir.

Dolayısıyla Kısakürek’in gerek ideolojik projeksiyonu içinde beklediği değişimi betimlerken, gerekse de modern dönüşümü ele alırken ortaya koyduğu söylemler; O’nun toplumsal değişime dair “romantik idealizm” olarak adlandırılacak bir perspektiften baktığını göstermektedir. O “fikri”, toplumsal yapının kurucu faktörü, altyapısı olarak ele almış ve dolayısıyla “fikri” toplumsal değişimin nihaî motorliği olarak tespit etmiştir.

Bu noktada, doğal olarak Kısakürek’in toplumsal değişime dair kavrayışında bu kadar kritik bir konum işgal eden “fikir” konseptinin O’nun tarafından hangi anlamda kullanıldığı meselesi önem kazanmaktadır.

²⁸² Tabii ki konu hakkındaki yorumlar bu iki kutba sığdırılmaz. Pek çok düşünür iki kutbu farklı suretlerde sentezleyerek ne materyal olanın ne de idealist olanın nihaî belirleyici olmadığı daha ciddi terkiplere ulaşmıştır.

²⁸³ Misalen bkz: Kısakürek, *Konuşmalar*, 96.

4.1.3. Kısakürek'in “Fikir” Kavrayışı ve Politik Alan

Kısakürek, “fikri” analitik bir tahlilden ziyade sezgisel ve küllî bir akletme biçimi olarak ele almaktadır. Kendisi bu tarz bir düşünme biçiminin eseri olan dünya kavrayışını “ruhçuluk” olarak adlandırır ve “ruhçuyu” da şöyle tarif eder:

“Ruhçu odur ki, beş hasse kadrosu içindeki ham ve kaba madde alemi, o kadronun dışında ve üstünde, gıyabında ve maverasında, üstün bir sebep kutbuna ilâştirerek manalandırır.”²⁸⁴

Bu nokta gerçekten önemlidir. Zira Kısakürek'in, kendisinin ruhsal olarak ifade ettiğı sezgisel ve şiirsel kavrayışı mutlaklaştırarak hayatın bütün alanlarını bu zaviyeden ele aldığına işaret etmektedir. Böylece Kısakürek'in sadece estetik melekesinin sunduğı sezgi ile romantik duyarlılığa ulaşp içinde bulunduğı statükoya karşı eleştirel bir tavır takınmakla kalmadığı; bir adım öteye giderek estetik melekesini hayatın bütün alanlarını kendisi zaviyesinden ele alınan mutlak bir konuma yerleştirmesi ile onun romantik bir kavrayışı benimsediğı iddia edilebilir.

Esasen Kısakürek'in kendisi de bütün bir düşünüş tarzının edebî-şiirsel, mücerret-soyut, aforizmatik ve analitikliği bilinçli bir şekilde dışlayan tablosunun ötesinde, bazı söylemleri ile bunu açıkça ifade etmiştir. O “şiir benim için hissi idrak demek olduğuna göre, *onun fikrî fakültelerini* de aynı cevherin içinde görüyorum” demektedir.²⁸⁵ “Fikri”, “şiirin bir fakültesi” olarak ele aldığı ve onları “aynı cevherin içinde gördüğünü” ifade ettiğı bu söylemi, kendisinin “fikir” konseptine nasıl bir anlam atfettiğı konusunda açıklayıcıdır. Esasen bir şair olan Kısakürek, romantik karakterinin bir gereğı olarak, estetiğı kendi hudutlarıyla mahdut bir alan olarak değil, hayatın bütün alanlarını kuşatıcı bir alan olarak kavramakta ve dolayısıyla kendi düşüncesinde çok önemli bir konumu işgal eden “fikir” konseptini de estetik bir düşünme biçimi olarak kavramaktadır. Burada estetik bir düşünme biçimiyle kast edilen özellikle bütünlüğü arayan; sürekli tikelden tümele, teferruattan prensibe, somuttan soyuta doğru ilerleme temayülü olan bir düşünce biçimidir. Bu tarz bir yolu benimsemeyip, yani varlığın özüne-hakikatine değil de kabuğuna-teferruata takılan

²⁸⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 389.

²⁸⁵ Kısakürek, *Rapor 3-4*, 100.

bir düşünme tarzını O, “kuru bigi” olarak zemmetmektedir.²⁸⁶ Yine O “edebiyat benim için her şey demek” demekte ve edebiyatın şiir, roman vs. gibi birtakım spesifik eser türleri ile sınırlandırılmayacağını, onun daha çok “mücerret idrak şubelerinin umumî çerçevesi” olarak kabul edilmesi gerektiğini; “bütün ilimlerin edebiyat dairesinde olduğunu” ifade etmektedir.²⁸⁷ O’na göre “içtimai fayda yönünden ne kadar aciz görünürse görünsün edebiyat toplum uzviyetinde kalptir: tüm hayatı doğuran müessir”.²⁸⁸ O kendisine yöneltilen “bir şair olarak neden politika ile uğraşıyorsunuz?” sorusuna “politikanın hedefi bende yine şiir ve sanat” diye cevap vererek estetik alanını nasıl mutlaklaştırdığını dolaylı yoldan ifade etmiş olmaktadır.²⁸⁹ Dolayısıyla O’nun kavrayışında estetik hayatın belli bir alanıyla sınırlı değildir. Bilakis hayatın bütün alanlarının kendisi içinde eridiği bir altyapıdır. Bu kavrayış biçimi ise, romantiklik olarak isimlendirilebilir.

Bu durumun çok ciddi sonuçları vardır. Schmitt’in “sübjektivizmin tiranlığı” olarak da nitelediği²⁹⁰ bu durum esasen romantikliğin ta kendisidir. Kısakürek’in bu tarz bir kavrayış sergilemesi bir ideolojik hareketin temsilcisi olarak, yani dünyayı değiştirme iddiasındaki bir özne olarak O’nun amacına ulaşması noktasında aşılmaz engeller oluşturmaktadır. Zira bu romantik kavrayışın birinci neticesi, Schmitt’in de ifade ettiği üzere, “politik kısırlık”tır.²⁹¹ Hayatın birçok alanı olması ve esasen değişimin gerçekleşeceği düzlemin kabaca ekonomi-politik bir mahiyet arz etmesi dolayısıyla, hayata dair küllî ölçüde estetik-şiirsel bir kavrayışla yaklaşan bir öznenin, kendisiyle muhatap olduğu maddi gerçekliği değiştirebileceği politik bir hareket üretebilmesi mümkün değildir. Biraz daha açıkça ifade edilirse, sürekli tikelden tümele, örnekten prensibe, somuttan soyuta, maddi olandan manevî olana doğru “kaçma” eğilimi gösteren estetik-şiirsel kavrayış tarzı, eleştirisinin karşı karşıya olduğu maddi gerçekliğin hangi unsuruna karşı olduğunu, bu unsurun nasıl izale edileceğini ve ne ile ikame edileceğini analitik ve stratejik olarak ele alamaz. Bu zafiyet ise politik bir kısırlık doğurur ve dolayısıyla sonuç olarak eğer bu

²⁸⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 389.

²⁸⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 9-10*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009) 9-10.

²⁸⁸ Kısakürek, *Rapor 9-10*, 9-10.

²⁸⁹ Kısakürek, *Rapor 3-4*, 100.

²⁹⁰ Schmitt, *Political Romanticism*, 7.

²⁹¹ Schmitt, *Political Romanticism*, 162.

zafiyetin sahibi politik bir ideolojinin temsilcisi ise, onun kendisine yabancılaşmasıyla sonuçlanır.

Kısakürek'in birçok söyleminden kendisinin bu tarz bir kavrayışa sahip olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Mesela O "prensip dururken şube şube iş saymaya ne gerek var" demektedir.²⁹² Yine O, "bölücülük, anarşi ve iktisadî buhran" gibi güncel politik ortamın realitelerini ele alırken bunların "kendilerinde değil de mahrem kaynaklarında yatan sebepler yönünden mühim" olduğunu ifade etmektedir.²⁹³ Milli Selamet Partisi'ne hitaben, CHP'nin eleştirilecek yanının enflasyon vs. olmadığını; asıl meselenin "diyalektiği kurmak" olduğunu ifade ederken²⁹⁴ bu anlayışını ifade etmiş olur. Yine bu anlayışı O'nun parti programlarını "Amerikan cikleti gibi bir nesneye" benzeterak küçük görmesinde ve "bunlar bir dünya görüşü reçetesi midir?" diyerek asıl önem verdiği şeye işaret etmesinde de izhar olur.²⁹⁵ Kısakürek insanlığın içinde bulunduğu bu ruhî buhran karşısında, alınan bir takım politik tedbirleri "avunma ve avutma tedbirleri" olarak nitelendirmiş ve bu durumun "dişi çekilecek çocuğa "ağzını aç ve şu uçan kuşa bak!" demekten farksız" olduğunu ifade ettikten sonra şöyle demektedir:

"...Ne Amerikan doları para eder, ne "sallan – yuvarlan" dansı, ne feza yolculuğu ne de bilmem ne tableti!.. Cihan şu veya bu kıymetinden değil de bizzat kıymet ölçüsünden çivili bulunduğu can evinden, ruhundan hastadır."²⁹⁶

Dolayısıyla, Kısakürek'in toplumsal yapının belirleyicisi ve toplumsal değişimin motoru olarak "fikre" atfettiği bu mutlak konum esasen onun bu fikrin potasında eritilmiş şiirsel politikaya değil de, politika olarak politikaya yabancılaşmasını, politik alanı küçük, hor ve yansıma olarak görmesi sonucunu doğurmuştur. Politik bir ideolojinin kurucu bir temsilcisinin politik alana yabancılaşması ise gerçekten garip ve çarpıcı bir durumdur. O, ilk önce "küçük ve cüce politika hokkabazlığı dışında...bizim üstün politika dünyamızın tespiti gerek. Ancak bu suretledir ki, politika ölçümüzü basit ve gündelik politika zanaatinden ayırmış ve bir dünya görüşü

²⁹² Kısakürek, *Rapor 1-2*, 97.

²⁹³ Kısakürek, *Rapor 5-6*, 15.

²⁹⁴ Kısakürek, *Rapor 5-6*, 40-1.

²⁹⁵ Kısakürek, *Rapor 5-6*, 165.

²⁹⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 83.

temeline oturtmuş oluruz”²⁹⁷ derken politikayı kendi şiirsel fikir kavrayışı zaviyesinden ele aldığını ifade etmektedir. Yine O “bu dünyayı hecelemede en zayıf olanların”, “kaba politika dizginlerine sarılmış, bu dünyayı güttüğünü sananlar” olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁸ O’na göre bu kişiler “dünyayı güttüğünü sanmakta” ama aslında böyle bir etkide bulunamamaktadır. Zira dünyayı gerçekten “güden” politika değil “fikirdir”.. Dolayısıyla Kısakürek’in ideolojik bir hareketin temsilcisi olarak değişimi aradığı alan da fikir alanıdır. O’nun beklediği “inkılap”, “sadece ruhlarda ve düşünce çevresinde bir ihtilal-inkılap”²⁹⁹ “Bu ihtilal-inkılabın aletleri söz ve kalemdir”.³⁰⁰ O “davamız metod olarak sâf fikirden başka vasıta ve alet tanımıyor” demektedir.³⁰¹

Kısakürek’in çoğu kez “fikirle” birbirini açıklayan iki kavram gibi kullandığı “ruh”a atfettiği konum O’nun “fikir” karşısında hayatın diğer alanlarının “belirlenen” konumunda olduğuna dair düşüncesini ortaya koyar. O bizzat kendisini “her şeyi ruha bağlayan biz” diye tavsif etmektedir.³⁰² O’na göre “kaynak ruhtur ve meselelerden biri halledilince hepsi birden sükun eder”.³⁰³ Yani ruhânî – fikrî olan buhran çözüldüğü takdirde, bütün ekonomi-politik, stratejik, jeopolitik ve sosyal problemler tabii olarak çözülecektir. O bunu şu söyleminde bir kez daha ifade eder:

“Ne yola ne madene ne buğdaya ne de silaha muhtacız! İhtiyacımız sade fikre...*Fikir olunca hepsi olur, o olmayınca da hiçbir olmaz*...Bugüne kadar başımıza gelen her felaket, şahidi olduğumuz her kepezelik sadece fikirsizliğimizden ileri geldi.”³⁰⁴

Dolayısıyla bu söylemlerden de anlaşıldığı üzere, Kısakürek ruhî –fikrî alanı toplumsal yapının altyapısı, dolayısıyla toplumsal değişimin motoru olarak konumlandırmaktadır. Kendisi birçok defa bunu açıkça ifade etmektedir.

Akla hemen O’nun özellikle Raporlar’da güncel politik gündemi muhatap alarak uzun uzun ele alması, hatta bazen –enflasyon örneğinde olduğu gibi- somut

²⁹⁷ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 438.

²⁹⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 84.

²⁹⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 194.

³⁰⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 194.

³⁰¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 195.

³⁰² Kısakürek, *Rapor 5-6*, 48.

³⁰³ Kısakürek, *Rapor 7-8*, 83.

³⁰⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 487. (Vurgular bana ait.)

önerilerde bulunması gelebilir. Lakin bu tarz çıkışları O'nun genel düşüncesi göz önüne alındığında istisnaî olarak değerlendirmek en doğru tavır olacaktır. Zaten kendisinin de gündemi ele aldığı da onu “helikopter irtifaından ele aldığı”³⁰⁵ ifade etme ihtiyacını hissetmesi; O'nun gündemi muhatap almayı şerh düşülmesi gereken bir mesele olarak kavradığının ve aslında bu ele alışı da yine kendi paradigmasının sınırları dahilinde devam ettirdiğinin en güzel ifadesidir.

4.2. Sezai Karakoç ve Toplumsal Değişim Fikri

Sezai Karakoç 22 Ocak 1933'te Diyarbakır Ergani'de doğmuştur. İlkokulu bu ilçede tamamlayan Karakoç, ortaokulu Maraş'ta; liseyi ise Gaziantep Lisesi'nde okumuştur. Üniversite için Ankara'ya gelen Karakoç, burada Ankara Siyasal Bilgiler'de Maliye Bölümü'nden mezun olmuş ve akabinde Maliye Bakanlığı'nın Hazine Genel Müdürlüğü Dış Tediye Muvazenesi kısmında memuriyete başlamıştır. Bakanlık'ta belli kesintilerle çeşitli görevlerde bulunan Karakoç, 1973'te bir daha dönmek üzere –tıpkı “Üstadı” Kısakürek gibi- memuriyetten ayrılmıştır.³⁰⁶

Tıpkı Kısakürek gibi her şeyden önce bir şair olarak temayüz eden Karakoç'un ilk şiiri, lise yıllarında Büyük Doğu dergisinde yayımlandı. Karakoç'un ilk dergicilik tecrübesi bu yıllarda sadece iki sayı yayımlanan Şiir Sanatı isimli dergi ile gerçekleşti. 1955'te İstanbul'a tayinin akabinde bir süre Büyük Doğu dergisinin edebiyat ve sanat sayfasını da yönetti.³⁰⁷

1960 yılında bir “siyaset, düşünce ve edebiyat dergisi” olarak nitelediği Diriliş'i çıkarmaya başladı. Dergi iki sayı çıktıktan sonra 27 Mayıs İhtilali dolayısıyla kapandı. 16 Aralık 1963'ten itibaren Yeni İstanbul gazetesinde “Farklar” sütununda günlük yazılar yazan Karakoç, 1966 yılında Diriliş'i yeniden çıkarmaya başladı ama Mart 1967'de dergiyi tekrar kapatmak durumunda kaldı. 1969'un Ekim ayıyla birlikte başlayan süreçte tekrar Diriliş'i çıkarmaya başlayan Karakoç, 126 sayı yayınladıktan sonra 1971'de bir kez daha derginin yayın hayatına ara verdi. Aynı

³⁰⁵ Kısakürek, *Rapor 3-4*, 7.

³⁰⁶ Münire Kevser Baş, “Sezai Karakoç”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/karakoc-sezai> [Erişim tarihi: 10.11.2022]

³⁰⁷ Baş, “Sezai Karakoç”.

dönemde, Milli Gazete’de “Sûr” başlıklı köşesinde yazılar yazdı. 1974-76 arasında düzenli olarak tekrar 18 sayı çıkan Diriliş, ardından 1978’e kadar gazete, Ekim 1979-Eylül 1980 arasında aylık olarak 12 sayı şeklinde yayınlandı. 7 Ocak 1983 ile 17 Haziran 1983 tarihleri arasında günlük gazete, 25 Temmuz 1988’den itibaren ise haftalık olarak yayınlanmaya devam eden Diriliş’in toplam yedi dönem ve 396 sayı ihtiva eden yayın hayatı 5 Şubat 1992’deki son sayısıyla nihayete erdi. Kısakürek’in birçok eseri Diriliş’te yayınlanan yazı dizilerinin kitaplaştırılmasından ibarettir.

Karakoç, 26 Mart 1990’da Diriliş Partisi(DİRİP)’ni kurmuş, ancak parti iki kez üst üste seçimlere katılmadığı için yasa gereği 19 Mart 1997’de kapatılmıştır. Karakoç, 23 Nisan 2007’de tekrar Yüce Diriliş Partisi(YÜCE DİRİP) isimli bir parti kurmuştur.

Sezai Karakoç, 16 Kasım 2021 tarihinde İstanbul’da vefat etti. Cenaze namazı 17 Kasım 2021’de Şehzadebaşı Camii’nde öğle namazını müteakip kılındıktan sonra nâşi Şehzadebaşı Camii’nin haziresine defnedildi.³⁰⁸

Ömrünü kendi davasına adanmış idealist bir insan olarak idrak eden Karakoç, Kısakürek’in ve Özel’in aksine İslam’ı hayatının bütün safhalarında dünya görüşü olarak benimsemiş bir şahsiyettir. Kısakürek’le karşılaştırıldığında O’nun hayatı açısından dikkat çeken en büyük farklılık, O’nun gençliğinde Kısakürek’in Büyük Doğu Dergisi’ni çıkartıyor olması; yani içinde büyüdüğü bağlamda İslamcı hareketin fikrî üretimlerinin kısmen başlamış olmasıdır. Dolayısıyla Karakoç’un gençlik yıllarında, Kısakürek gibi “kendi geleneğini kurma” gibi bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmadığı; aksine içine dahil olabileceği İslamcı bir geleneğin nüve halinde mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim O da bu şekilde kendisini bu geleneğin bir temsilcisi, yeniden üreticisi olarak konumlandırmış; Kısakürek’i –birçok İslamcı genç gibi- “Üstad” olarak kabul etmiş ve esasen Kısakürek’in ortaya koyduğu teorik pratik çerçevesi içinde eserler vermiştir. Dahası Karakoç, esasen Kısakürek’in temellerini attığı Cumhuriyet İslamcılığının ana akım teorik geleneğinin ikinci kuşağının birinci ve en büyük temsilcisidir denilebilir. O’nun çıkarmış olduğu Diriliş Dergisi ve kaleme aldığı diğer metinler; Büyük Doğu ile birlikte İslamcı gençliğin temel esin kaynaklarından biri olmuştur.

³⁰⁸ Baş, “Sezai Karakoç”.

Karakoç'un yoğun bir şekilde eser vermeye başladığı dönem kabaca 1960'ların ikinci yarısı olarak kabul edilebilir. İslamcı hareketin kabaca ancak 1970 itibarıyla müstakil bir ideolojik ve politik hareket halinde ortaya çıkmış olması da göz önünde bulundurularak; bu çalışmada Karakoç'un toplumsal değişime dair kavrayışlarının analiz edilmesi amacıyla kabaca O'nun 1960-80 arasında kaleme aldığı veya bu dönemde etkisini hissettiren metinleri esas alınmıştır.

4.2.1. Sezai Karakoç'ta Romantik Duyarlılık: “Ruhun Ölümü” ve “Diriliş”

Karakoç, gerek düşüncesinin içeriği bakımından; gerekse de içinde kaldığı düşünce formu (teorik pratik çerçevesi) bakımından “Üstad” olarak kabul ettiği Kısakürek'ten ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Karakoç'un, düşüncesinin ana sorunsalını ve düşünme tarzını Kısakürek'ten miras aldığı söylenebilir. Ayrıca bu noktada kendisinin de Kısakürek gibi her şeyden önce bir şair, sanatçı figür olduğu unutulmamalıdır.

Tıpkı Kısakürek gibi Karakoç da özelde ülkesinin ve genelde ise dünyanın derin bir buhran içinde olduğunu; modernitenin çok köklü bir varoluşsal kriz yarattığını düşünmektedir. O'na göre modernite “insanı çevreleyen mit ışığını söndürmüştür”³⁰⁹, dünyanın büyüsünü bozmuş ve niceliği egemen kılarak bir “sayı hafakanı” doğurmuştur³¹⁰. Yine O'nun ifadeleriyle “Batı'nın aradığı Altın Ülke, ağır sanayinin gözleri kör eden kömür tozu şafağında, bir serap gibi yanıp sönmüştür”.³¹¹ O'nun gerek dergisine, gerekse de birçok eserine “Diriliş”e göndermede bulunan isimler vermesi de bu kavrayışın O'nun düşüncesinde tuttuğu yerin önemine işaret eder. İnsanlık esasen manen bir “ölüm” hali yaşamaktadır ve bir “diriliş”e muhtaçtır. Bu noktada O'nun Kısakürek'in ortaya koyduğu “baş mesele olarak ruh buhranı” temasını kesin bir şekilde ana sorunsal olarak benimsemiş olduğu gözlemlenebilir.³¹²

Dolayısıyla Karakoç Kısakürek'i takip ederek, içinde bulunduğu modern bağlama karşı romantik bir duyarlılıkla eleştirel bir tavır takınmış ve modernitenin ürettiği yozlaşmanın değiştirilmesini ana sorunsal olarak benimseyerek ideolojik konumunu

³⁰⁹ Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham 3*, (İstanbul, Diriliş Yayınları, 2010), 10.

³¹⁰ Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham 2*, (İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012), 222.

³¹¹ Karakoç, *Çağ ve İlham 3*, 38.

³¹² Karakoç, *Çağ ve İlham 2*, 22.

netleştirmiştir. Peki Karakoç ideolojik konumu gereği bir iddia olarak benimsediği değişimi nerede aramakta, hangi failden beklemekte; kısaca değişimi nasıl kavramakta ve bu değişimin nasıl gerçekleşeceğine inanmaktadır?

4.2.1. Karakoç'un Sorunsalı: “Ruh Savaşı” ve Bir Yansıma Olarak Politik Alan

Karakoç, ideolojik hareketten beklediği değişime dair kavrayış biçimi konusunda da Kısakürek ile kabaca aynı noktada durmaktadır. O, karşı karşıya kalınan birincil meydan okumanın modernitenin doğurduğu “ruhî buhran” olduğunu kabul eder. Bu anlayışı çeşitli katkı ve vurgularla geliştirir. Fakat O, meseleyi daha çok “medeniyet” kavramı ekseninde ele alır. Cumhuriyet İslamcılığı teorik geleneğinin sonraki temsilcilerinde çok büyük yer edinecek bu kavramı, ilk defa merkezî bir şekilde kullanan kişi Karakoç'tur. Kendisi içinde bulunulan modern bağlama dair kavrayışını şu şekilde ifade eder:

“Her şeyden önce meselenin ne olduğunu açık ve seçik olarak bilmek gerekir...karşısında kaldığımız problemin teması medeniyettir...Dün probleme çare bulamayışımızın asıl sebebi sarsıntıyı bir medeniyet sarsıntısı olarak değil de bir devlet sarsıntısı şeklinde anlamamız yorumlamamız ve değerlendirmemizdir.”³¹³

Kısakürek'in “ruh buhranı” olarak ifade ettiği şey, Karakoç'ta “medeniyet sarsıntısı” olarak karşımıza çıkar. O'nun bu metinde “dün” olarak atıfta bulunduğu dönem büyük olasılıkla Meşrutiyet İslamcılığıdır. Meşrutiyet İslamcılığının politik alanı kendinde bir alan olarak kabul edip muhatap alması ve karşı karşıya kalınan meydan okumaya bu alan dahilinde bir karşılık vermeye çalışması, O'na göre probleme “çare bulamayışımızın asıl sebebidir”. Zira, bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, O'na göre politik alan, hayat katmanları arasında en sathî – yüzeysel olan; belirleyici değil belirlenen konumundaki bir alandır.

Kısakürek'te daha kapalı bir şekilde ifade edilen bu kavrayış; Karakoç'ta çok daha açık bir şekilde defalarca ifade edilir. Misalen O, Marksizmi “nedenlere değil sonuçlara bir tepki olduğu” gerekçesiyle eleştirir.³¹⁴ Yani ekonomi-politik alan ona

³¹³ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 95.

³¹⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 38.

göre bir “sonuçtur”. Her sonuç bir nedenden doğduğuna göre, sonuca değil asıl onu doğuran nedene bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla ekonomi-politik durum, “bir görüntü, bir yansımadır”.³¹⁵ Yine O’na göre ekonomi-politik alanı kendi maddi çerçevesi içinde ele almaya çalışan ekonomi sosyoloji vb. bilimlere dayanan açıklamalar “suyun yüzüne ait dalgalanmaların sathî tasvirleri olmaktan öteye geçemezler”.³¹⁶

Karakoç romantik karakterinin bir neticesi olarak araçsal bir mantıkla işleyen politik alana dair ciddi manada menfi bir tavır takınmaktadır. O’nun estetik melekelerini mutlaklaştırarak hayatın bütün alanlarını bu çerçevede ele alma temayülünde olduğu söylenebilir. Bu durum dünyayı değiştirmeyi amaçlayan politik bir ideolojik hareketin temsilcisi için gerçekten ilginç bir durumdur. O, “toplumların yapıcı oldukları dönemlerin politikadan çok ölümsüz değerlere önem verdikleri gerçeğinden”³¹⁷, “politikadan medet ummanın...yalancı gıda haplarıyla beslenmeye benzediğinden”³¹⁸, “politikanın bir hastalık gibi toplumun kalbini ve şahdamarını kuşattığından”³¹⁹, dahası bir toplumun kurtuluşu için hala umut kaldıysa “o toplumdan çıkacak bir idealistler kadrosunun ilkin politikaya karşı savaşmaları gerektiğinden”³²⁰ bahsetmekte ve şöyle demektedir:

“Belki de insanlığın kurtuluşu insanları bu politika illetinden kurtarmakla başlayacak...Politika insanın kendi kendini ruhça son derece olumsuz bir metamorfoz sürecine tabi tutmasına tol açarak bir nevi insanı insan olmaktan çıkarmaktadır...Bir kalpsizlik sanatı halini almıştır politika.”³²¹

Görüldüğü üzere politik alan Karakoç’un düşüncesinde bir yabancılaşma biçimi ve gölge fenomen olarak kavranmıştır. Bunun karşısında O’na göre toplumsal yapının belirleyeni, değişimin motoru ve dolayısıyla “tarihin cevheri, ruhtur”.³²² Ruh, maneviyat ve fikir toplumsal yapıdaki bütün değişimlerin nihâi kaynağıdır. Esasen toplumsal yapıda gerçekleşen dönüşümler “ruh dünyasında” yaşanan dönüşümlerin

³¹⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 71.

³¹⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 114.

³¹⁷ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 104.

³¹⁸ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 104.

³¹⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 105.

³²⁰ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 105.

³²¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 10.

³²² Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 120.

bir yansıması olarak vücuda gelirler. Dolayısıyla “politik, ekonomik ve kültürel durum, gidip sonunda toplumun ruh esenliği problemine çıkmaktadır”.³²³ O “Değişme” başlığıyla kaleme aldığı bir yazıda, asıl üzerinde durulması gereken noktanın “oluşların iç doğuşları...onların iç sebepleri” olduğunu; insanın ancak bu nokta üzerinde durduğu takdirde olayı “derinden ve gerçek anlamıyla kavramış olacağını”³²⁴ ifade ederken aynı noktaya işaret etmektedir.³²⁵ O ruh ve fikir alanı karşısında yüzeysel bir belirlenen konumunda olan politik alanın, dolayısıyla politik alandaki değişimlerin “yalancı ve tutarsız, kuralsız değişimler”³²⁶ olduğunu; zira esas olanın politik alandaki değişimi doğuran ruh ve fikir alanı olduğunu iddia eder.

Görüldüğü üzere tıpkı Kısakürek gibi, Karakoç da toplumsal değişimi ele alırken belirleyici yapı olarak idealist faktörleri ön plana çıkarmaktadır. Yine buna bir misal olarak tıpkı modern dönüşümü Rönesans hareketinin başlattığı bir süreç olarak ele alan Kısakürek gibi, Karakoç’un da modern dönüşümü yapısal faktörler yerine yine idealist bir faktör olan –ve esasen Rönesans ile bağlantılandırılabilir olan- Hümanizme atıfla ele alması zikredilebilir.³²⁷ Hümanist fikirlerin ortaya çıkışının modern dönüşümün nihâi kökü olarak resmedilmesiyle, bir kez daha O’nun toplumsal değişimin motoru olarak idealist bir faktörü kabul ettiği anlaşılmış olur.

Toplumsal değişime dair bu tarz romantik-idealist bir kavrayış tarzı, Karakoç’un ideolojik projeksiyonunda da kendini göstermektedir. O ideolojik konumu gereği amaçladığı değişimi de aynı şekilde idealist bir değişim olarak kurgulamaktadır. O’na göre bugün karşı karşıya kalınan meydan okuma bir “ruh savaşı, zihniyet savaşı, medeniyet savaşı”dır.³²⁸ “Bu savaş ruhta kazanılır. Savaşın maddi yüzü, bir sonuçtur.”³²⁹ Dahası O’na göre “maddi savaşı ruhî savaştan öne almak, her şeyi yitirmeğe sebep olabilir”.³³⁰ Karakoç’a göre verilmesi gereken “kurtuluş savaşı”,

³²³ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 104.

³²⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 53.

³²⁵ Fark edileceği üzere bu Kısakürek’in sürekli kabuktan öze, dıştan içe, somuttan soyuta ve tikelden tümele doğru “kaçan” “ruhçuluğuna” çok benzemektedir. Hatırlanırsa Kısakürek de “bölücülük, anarşi ve iktisadi buhran” gibi güncel politik ortamın realitelerini ele alırken bunların “kendilerinde değil de mahrem kaynaklarında yatan sebepler yönünden mühim” olduğunu ifade etmekte idi. (Bkz: Kısakürek, *Rapor* 5-6, 15.)

³²⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 70.

³²⁷ Misalen bkz: Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 36.

³²⁸ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015)7.

³²⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 66.

³³⁰ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 66.

sanıldığı gibi maddi bir savaş değildir. O şöyle der: “ruhumuzun içinde bir kurtuluş savaşı sürüp gidiyor. Bu savaş kazanıldığı gün, zafer dışa vuracaktır.”³³¹

Görüldüğü üzere O, bütün bu söylemlerinde maddi gerçeklik alanını, manevi bilinç alanının bir uzantısı olarak ele almakta; ve maddi gerçeklikte yaşanan dönüşümlerin manevi bilinç alanındaki değişimin bir yansıması olarak vücut bulduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla O, gerçek değişimi getirecek araç olarak; maddi gerçeklik içinde işleyen politika karşısına, maddi manevi alan içinde kalan felsefe, düşünce ve sanatı ön plana çıkarır.³³² Politik bir ideolojinin bir temsilcisinin politik alanı bu şekilde basitleştirmesi, tıpkı Kısakürek örneğinde olduğu gibi, gerçekten dikkat çekici bir hadisedir. Bu durumun neticesinin “politik kısırlık” olması normaldir. Toplumsal yapıya ve değişime dair bu tarz düşünceye sahip bir figürün maddi gerçekliği muhatap alıp ona dair politika üretmesini beklemek abes olacaktır. Zira O’na göre maddi gerçeklik manevî – fikrî gerçekliğin tecessümünden ibaret olduğundan; esasen bir neticedir ve dolayısıyla en nihayetinde “teferruata” müteallik bir meseledir.³³³ Halbuki Karakoç’un idealindeki “Kahraman”, “teferruata boğulmaz”. Onun “gözünde tuttuğu hep bütünün değişimi, bütün değişimdir.”³³⁴ Burada Karakoç’un teferruattan kastı, maddi gerçeklik ve ekonomi-politik, sosyo-politik alana taalluk eden fenomenlerdir. Dolayısıyla O’nun ideolojik projeksiyonu gereği tasarladığı değişime bu fenomenlerle oyalanılarak ulaşılamaz. Bir sosyo-politik fenomen, O’nun deyimiyle bir “detay”, ancak “bütünle ilgili olduğu ölçüde önemlidir. Ve ancak bu sebeple söz konusu olabilir”.³³⁵ Burada Kısakürek’in gündemi ele aldığı da onu “helikopter irtifaından”³³⁶ ele aldığını ifade ettiği söylemine benzer bir yaklaşım görülmektedir. Maddi gerçeklik ve sosyo-politik alan düşüncenin nesnesi kılındığında bile ancak “bütün” ile, ruhla, estetik bir fikir süzgecinde geçerek muhatap alınır. Dolayısıyla bu tarz estetik bir ele alış biçimi, politik bir mahsul doğurmaz. Zaten Karakoç’un “kahramandan” beklediği de bu değildir. Peki O’nun “kahramanı” kimdir ve ondan ne beklemektedir?

³³¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 82

³³² Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 160.

³³³ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 65.

³³⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 65.

³³⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 65.

³³⁶ Kısakürek, *Rapor* 3-4, 7.

Karakoç'un beklediği kahraman, tıpkı Kısakürek'in "fikir kahramanı"³³⁷ gibi, "İmam Gazzali, Muhyiddin-i Arabî, Mevlâna Celaleddin-i Rûmî ve İmam-ı Rabbânî'nin...ruh soyundan gelen...düşünce, inanç, sanat, ahlak ve irade kahramanlarıdır"³³⁸. Karakoç'un "beklenen kurtarıcı" konusunda verdiği örneklerin hepsi sanatçı ve düşünür şahsiyetlerdir. Daha da ilginç, bu isimler arasındaki düşünürlerin hepsi de spekülâtif, kavramsal-küllî ve estetik-sezgisel bir düşünce tarzını benimsemiş olan tarihi şahsiyetlerdir. Karakoç'a göre dün nasıl İslamiyet tarihi bu şahsiyetler, "kahramanlar" vesilesiyle yapmış, dünyayı değiştirmişse; bugün de İslam aleminin ve dünyanın ihtiyacını hissettiği "diriliş", değişim, zikredilen figürler gibi sanatçı ve düşünürler vesilesiyle gerçekleşecektir.³³⁹ Burada Karakoç'un toplumsal değişimin faili olarak zikrettiği figürler kadar, zikretmedikleri de O'nun değişime dair kavrayışının anlaşılması noktasında önemlidir. O, örnek olarak bir politikacıyı, iktisatçıyı, komutanı, bürokratı veya paşayı zikretmemektedir. Böylece, burada bir kez daha O'nun "dirilişi" ve değişimi nerede aradığına; onu hangi failin hangi araçla gerçekleştireceğine dair kavrayışı ortaya çıkmış olur: Değişimi doğuracak, "dirilişi" başlatacak olan "kahraman", "fikir kahramanıdır" ve o bunu düşünce ve sanat vasıtasıyla gerçekleştirecektir. O'na göre "filozof avı uyandırır. Toplumun döküleceği kalıbı hazırlar".³⁴⁰ Yine O'nun ifadeleriyle "bugün şiir ve edebiyata giren yarın hayata girecektir"³⁴¹. O açıkça "somut inanç dünyasını kurabilmek için düşünce çilesini çekmesi gerekiyor demek ki Müslüman aydının"³⁴² ifadelerini kullanarak düşüncenin, soyut olanın somut olanı öncelediğini ve aslında somut olanın soyut olanın bir sonucu olarak varlığa geldiğini bir kez daha ifade etmiş olur. Dolayısıyla O, benimsediği bu ideolojik konumun ve değişim kavrayışının tabii bir neticesi olarak dostlarına "çocuğunu hep teknik öğretime koşturuyorsun, çağın alışkanlıklarına ve eğilimlerine uyarak. Onu edebiyata ve düşünceye de yönelt"³⁴³ diye sitem etmektedir. Yine O, "yeniden inanç dünyasını kurmaktan", "düşünce ve

³³⁷ Kısakürek, *Konuşmalar*, 200.

³³⁸ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 160. Karakoç bu isimlere bir kez değil defalarca atıf yapmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada O'nun sadece bir kez zikrettiği örnekleri sanki tek örnek olarak ele alınıyormuşçasına işlendiğine benzer bir eleştiri yersizdir. Bu isimleri aynen ve aynı bağlamda zikrettiği başka bir örnek için bkz: Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, (İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012)104

³³⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 160

³⁴⁰ Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham* 1, (İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012) 52.

³⁴¹ Sezai Karakoç, *İslamın Dirilişi*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015) 47.

³⁴² Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 103.

³⁴³ Karakoç, *İslamın Dirilişi*, 60.

estetik dünyasını canlandırmaktan” bahsettikten sonra “işte biz buna diriliş diyoruz”³⁴⁴ ifadelerini kullanarak “diriliş” konseptine dair kavrayışını netleştirir.

Fark edileceği üzere Karakoç, her ne kadar değişime dair romantik-idealist kavrayışını ortaya koymuşsa da, bu anlayış çok genel kalmakta ve O’nun beklediği değişimin – “dirilişin” nasıl bir şey olduğuna, nasıl gerçekleşeceğine dair çok soyut ve muğlak cevaplar vermektedir. Karakoç’un soyut kalan bu kavrayışını belli bir ölçüde somutlaştırmak için yine O’nun söylemlerine titizlikle yaklaşmak gerekir.

Misalen Karakoç “insanın değişmesi demek bakış açısının değişmesidir” dedikten sonra “bakış açısının üç perspektifli bir yönelim olduğunu” ifade eder ve bu üç perspektifi “insanın Allah’a, kendine ve eşyaya bakışı” olarak resmeder. insanın Allah’a, kendine ve eşyaya bakışıdır.³⁴⁵ O’na göre “bu bakış aydınlık oldukça...insan huzur içinde olacaktır”³⁴⁶. Karakoç burada her zaman olduğu gibi ruhî – fikrî olanın belirleyiciliğini ifade eder. Ama bunun ötesinde, ruhî – fikrî olandan ne anladığına dair bir ipucu da verir. O bunu insanın Allah’a, kendisine ve eşyaya dair tasavvuru ile ilişkilendirir. Yani O’na göre hayatın bütün alanlarının belirleyicisi olan ruhî – fikrî alan en temelde insanın Tanrı’ya, kendisine ve eşyaya (aleme) dair kavrayışı, tasavvurudur. Bir toplumun ekonomik, siyasi, sosyal, mimarî vs. bütün yapıları bu “bakış açısının” bir neticesi, bir tecessümü olarak meydana gelir. Dolayısıyla toplumsal değişimin nihaî belirleyeni üç sacayağından oluşan bu “bakış açısıdır”. Karakoç’un beklediği “diriliş erinin” vazifesi de, şuan kendisinin kurumlaşmış dünyasında yaşadığımız Batı’nın modern “bakış açısı” karşısına; insanlığı huzura kavuşturacak ve bütün siyasi, ekonomik, sosyal, mimari vs. yapıları doğuracak, yeni bir medeniyetin kökü olacak olan yeni bir “bakış açısı”; yani insana, Tanrı’ya ve aleme dair yeni bir kavrayış geliştirmektir. Bu nokta çok önemlidir. Zira burada hem Kısakürek’in “fikir kahramanından” beklediği vazife netleştirilerek tekrar ifadelendirilmiş; hem de sonraki kuşakların hevesle benimseyeceği bir noktaya işaret edilmiştir: Bugün dünya üzerinde yaşanan varoluşsal kriz ve bütün partiküler sorunlar, modernite ile (Rönesans veya hümanizmle birlikte) değişen insan tasavvuru, Tanrı tasavvuru ve alem tasavvurunun bir neticesi olarak vücut bulmuştur.

³⁴⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 45.

³⁴⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 19.

³⁴⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 20.

Dolayısıyla yaşanan krizin aşılması da aynı şekilde, İslam'ın hakikatine istinat ederek, ama aynı zamanda içinde bulunulan çağın gereklerini de takdir ederek yeni bir insan tasavvuru, Tanrı tasavvuru ve alem tasavvuru geliştirmekle mümkün olacaktır. Karakoç açıkça buna işaret eder bir şekilde “bu çıkmazdan, bu dilemmadan, bu fasit daireden insan nasıl kurtulacaktır?” diye sorduktan sonra; cevabı “insanın yeni bir tanımına girilerek” diyerek vermektedir. O'na göre “diriliş eri”, insan, Tanrı ve aleme dair geliştirilen bu yeni “bakış açısı” küllî bir temel olarak kullanacak ve diğer “bütün kavram ve kurumlar” bu temel ışığında “tekrar tanımlayacaktır”.³⁴⁷ “Diriliş erini” bekleyen birincil vazife budur. Maddi hayattaki değişimler bunun bir neticesi olarak tabii olarak doğacaktır: “Değişme biçimi, formülü, kalıbı, bu ruhun neşvünema bulmasından sonra doğar”³⁴⁸. Böylece “gerçek anlamda ölmüş bulunan insanlık, yeniden dirilecektir”³⁴⁹.

Görüldüğü üzere Karakoç da Kısakürek gibi toplumsal değişime dair romantik-idealist bir kavrayışa sahiptir. O çoğu noktada Kısakürek'in düşüncesini devam ettiren, çeşitlendirip tekrar üreten ve ona belli bir ölçüde açılım sağlayan bir figürdür. Karakoç 1960'lı ve 1970'li yıllardan itibaren İslamcı gençlik arasında çık büyük bir kabul görmüş, “öncü” olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla İslamcı öznelere kavrayışını da derinden şekillendirmiştir. Öyle ki, sonraki kuşakların değişime dair kavrayışını ele alırken onların kavrayışının Karakoç'la bağlantısını kurmadan yapılan bir tahlil, eksik kalmaya mahkumdur.

4.3. İsmet Özel ve İslamcılığın Romantikleşen Formu

İsmet Özel 14 Eylül 1944 tarihinde, O sırada polis memuru olan Babasının vazifesi gereği bulundukları Kayseri Düvenönü'nde doğmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesine yakın tarihlerde doğan Özel, bu durumu “Müttefik kuvvetlerin Almanya sınırlarını aştığı günlerde doğdum”³⁵⁰ ifadeleriyle vurgulayarak; onun zihnî yapısının

³⁴⁷ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 91.

³⁴⁸ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 62.

³⁴⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 92.

³⁵⁰ İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, (İstanbul: TİYO Yayıncılık, 2015) 31.

oluşumunda İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya kontekstinin nasıl belirleyici olduğuna dikkat çekmiştir.

Özel'in Babası Ahmet Bey ile Sıddıka Hanım 1926 yılında Söke'de evlendi. Ahmet Bey'in polis memuriyeti dolayısıyla aile ve dolayısıyla Özel, birçok şehri dolaştı. Özel ilkokula 1950 yılında Kastamonu Abdülhak Hamit İlkokulunda başladı. 1955'te okulu bitirdi yıl Babası emekli olmuştu ve ablalarının liseyi okuyabilmeleri için ailecek Çankırı'ya taşındılar. Özel ortaokulu ve lise birinci sınıfı Çankırı'da okuyacaktı. Ardından aile Ankara'ya taşındı. Özel, lise öğrenimine ikinci sınıftan itibaren Ankara Gazi Lisesi'nde devam etti. Liseyi bitirdikten sonra 1962 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne kaydoldu.³⁵¹

Bu yıllar 1961 Anayasası'nın doğurduğu özgürlük ortamının verdiği imkanla ve İkinci Dünya Savaşı sonrası anti-emperyalist hareketlerin yayılmasıyla gençliğin ideolojik bir patlama yaşadığı yıllardır. Özel de bu canlılıktan nasibini aldı ve 1963 yılında Türkiye İşçi Partisi'ne üye oldu.³⁵² Solcu bir şair olarak şöhreti kabaran Özel, SBF Fikir Kulübü'nün tanışma toplantısına çağrılır. Kulübe üye olduktan bir süre sonra kulübün topluluk sekreteri, daha sonra da astbaşkkanı olur. Yine O, Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun kuruluşuna öncülük etmiş ve FKF Marşı'nı da bizzat kaleme almıştır.³⁵³ Sol hareketin birçok fraksiyonu içerisinde kendisini Mehmet Ali Aybar'a yakın gören Özel, 1969 yılında askerden geldikten sonra Aybar ve ekibinin tasfiye edilme sürecinde olduğunu ve ipleri ele alan kadro ile yaşadığı uyuşmazlığı müşahade ettiğinde gerek Parti ile gerekse de ideolojik konumu ile ilgili derin bir soruşturma sürecine girer.

Bu süreç 1974 yılında "Amentü" şiirini Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi'nde yayınlarak Müslüman olduğunu ilan etmesiyle sona erer ve Özel açısından yeni bir dönem başlar. Komünist şair, artık İslamcı bir şair olmuştur. Özel'in hayatındaki bu kırılma, Kısakürek'in yaşadığı kırılma ile benzerlik taşımaktadır. İkisi de hayatının

³⁵¹ İbrahim Tüzer, "İsmet Özel", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ozel-ismet> [Erişim tarihi: 10.11.2022]

³⁵² Hilal Takcı, *İsmet Özel'in Türk Sosyalist Solu Üzerine Eleştirilerine Dair Bir İnceleme*, (Yüksek Lisan Tezi, Denizli: 2021), 4.

³⁵³ Takcı, *İsmet Özel'in Türk Sosyalist Solu Üzerine Eleştirilerine Dair Bir İnceleme*, 31.

belli bir döneminden sonra İslam'ı bir dünya görüşü olarak benimseyip İslamcı olmuşlardır.

Özel Müslüman olmasını takip eden yıllardan başlayarak günümüze kadar birçok İslamcı dergi ve gazetede düzyazılar kaleme almış ve İslamcı gençliğin zihnî oluşumuna çok ciddi etkide bulunmuştur. Özellikle onun 1974 yılında yayınladığı “Üç Mesele” kitabı, gerçekten İslamcı gençlik açısından gerek o gün için, gerekse bugün için bir “klasik” mahiyetindedir. Özel'in birçok kitabı, yazı dizilerinin kitaplaştırılması neticesinde ortaya çıkmıştır. Kabaca 90'ların sonundan itibaren Özel'in “Türklük” meselesini düşüncesinin merkezine alan yeni bir döneme girdiği ifade edilebilir.

Özel, esasen doğrudan bir şekilde Kısakürek – Karakoç çizgisinden gelmez. Her ne kadar dönemin İslamcı metinlerini okuyup, onlardan etkilendiği gözlemlenebilse de; O'nun kendine has ve orijinal ayrı bir düşünce damarını temsil ettiği söylenmelidir. Bu damar Kısakürek – Karakoç'un ve onların takipçilerinin temsil ettiği ana damarla birlikte İslamcı gençlik ve zihin üzerinde günümüze kadar en etkili iki entelektüel damardan biri olmuştur.

Bu bölümde, Özel'in toplumsal değişime dair kavrayışı, onun Müslüman olduğu yılları temsil eden 1970'li yıllarla 1980 arasındaki söylemlerini esas alınarak incelenecektir.

4.3.1. İsmet Özel'de Romantik Duyarlılık: “Her Türlü Medeniyete Karşı”

İsmet Özel'in romantik duyarlılığa sahip, hatta romantik bir düşünüşe sahip olduğu esasen üzerinde pek tartışma olan bir konu değildir. Kısakürek ve nispeten Karakoç örneğinde karşılaşılan modernleşmeci yakıştırmalara, Özel örneğinde rastlanmaz. Zira Özel'in düşüncesinin merkezinde çok net bir şekilde romantik bir duyarlılık vardır.

Her şeyden önce O, -kendisine göre- Rönesans veya hümanizmle birlikte yaşanan dönüşümlerin doğurduğu modern dünyaya karşı; son derece eleştirel bir tavır

takınmıştır. O modern çağa “içinde bulunduğumuz ortaçağ” diye atıfta bulunur³⁵⁴. Özel insanlığın modern bir “cahiliye toplumu”³⁵⁵ içinde olduğunu düşünmektedir. Hayat üzerinde hakimiyetini ilan etmiş olan “teknğin insan hayatını yoksullaştırdığını”, onu çarklardaki bir dişli mesabesine indirdiğini ifade etmektedir.³⁵⁶ Batı’nın maddeci anlayışından doğan bu “madde medeniyeti”³⁵⁷ dünyayı bir “çorak ülkeye”³⁵⁸ çevirmiştir. Aileyi çökerten, şehri bir hapishaneye çeviren ve her şeyi tektipleştiren³⁵⁹ bu “madde medeniyeti”, bütün insanlığı “soysuzlaşmış bir hayat yaşamaya”³⁶⁰ mecbur bırakmıştır. Özel’e göre “hayatın değerini azaltmamak için rakamları, sayıları artırmamak”³⁶¹ gerekmektedir. Gelgelelim “medeniyet sayıların artmasına yol açan bir yaşam biçimini icbar” etmektedir.³⁶² Dolayısıyla O’na göre “gelişme çizgisi denen şey gerçekte bir çözülme vetiresinden ibarettir”³⁶³. Netice itibariyle Özel için, “teknoloji bir azgınlık, medeniyetse bir çürümedir”³⁶⁴. O modernite hakkındaki hükmünü gerekçeleri ile birlikte şu paragrafta ifade etmektedir:

“İçinde yaşadığımız medeniyet insanlık onurunun, insanın olumlu sayılabilecek bütün değerlerinin ayaklar altına alındığı, münasebetlerin mekanikleştiği, anlayış derinliğinin günden güne azaldığı, tabiatla olan münasebetlerin çarpıklaştığı, nevrozların hastalıklı zihinlerin yayılmak, nüfuz etmek için çok geniş alanlar bulduğu, bir tarafta tatmin vasıtalarının azgınlık derecesine varmasına mukabil, aynı vasıtalara özlem çekenlerin mahrumiyetten kavruldukları her haysiyetli ve dürüst insanı bunaltacak, kuru, çorak bir medeniyettir.”³⁶⁵

Özel’e göre bu “çorak medeniyetten” “huzursuzluk duyup duymadığımız” meselesi, “birinci meseledir”.³⁶⁶ O bu huzursuzluğu “Müslümanca bir huzursuzluk” olarak

³⁵⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 8.

³⁵⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 100.

³⁵⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 120.

³⁵⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 122.

³⁵⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 122.

³⁵⁹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 290.

³⁶⁰ Özel, *Üç Zor Mesele*, 361.

³⁶¹ İsmet Özel, *Neredeyizim*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2009) 441.

³⁶² Özel, *Neredeyizim*, 441.

³⁶³ Özel, *Neredeyizim*, 443-4.

³⁶⁴ Özel, *Neredeyizim*, 579.

³⁶⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 173.

³⁶⁶ Özel, *Neredeyizim*, 271.

tanımlar³⁶⁷ ve onu birinci mesele olarak tasvir ederek ideolojik konumunda bu “huzursuzluğun”, romantik duyarlılığın ne kadar belirleyici olduğunu vurgulamış olur. Öyle ki O’na göre “böylesi bir medeniyet içinde yaşayabilmenin en sağlıklı, en müstakil yolu hiç şüphe yok ki...savaşmaktır”³⁶⁸. O “bu medeniyeti maddede ve manada ortadan kaldırmak, hayatımızdan söküp atmak için gayret sarf edeceğiz” demektedir.³⁶⁹ Dolayısıyla O, benimsediği İslamcı ideolojinin ana sorunsalını, Kısakürek ve Karakoç gibi, “modernitenin yozlaştırıcı etkisine karşı mücadele etmek” olarak netleştirmiştir.

Bu noktaya kadar Özel, Kısakürek ve Karakoç ile aynı konumda durmaktadır. Her üç isim de moderniteye karşı romantik bir duyarlılıkla eleştirel olarak yaklaşmış ve ona karşı duruşu, onu değiştirme iradesini ideolojik konumlarının birinci istikameti olarak belirlemişlerdir. Lakin Özel’in eleştirisi Batı medeniyeti veyahut modernite ile sınırlı kalmaz. O eleştirisini bir bütün olarak “medeniyet” konseptine teşmil eder. Bu noktada Karakoç ve Kısakürek’ten ayrışır. Hatta O’nun bu tutumunun, ifade edildiği üzere o yıllarda “İslam medeniyeti” kavramını müspet anlamda sıkça kullanan Karakoç’a karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı da ifade edilebilir.

O’na göre eleştiri nesnesi olması gereken sadece Batı medeniyeti değil, bizatihi medeniyettir, medeniliktir. İşin açıkçası bu, gerçekten de İslamcı teorik gelenek içinde pek örneği olmayan uç bir örnektir. Radikal bir romantiklik olarak okunabilecek bu görüşe göre Batı tecrübesinden mücerret olarak, tarih üzerinde medenîleşme olarak ele alınan süreçlerin hepsi, insanın manevî faziletlerini köreltici bir etkiye sahiptir. Özel bu konuyu şu şekilde ifade eder:

“Mezopotamya’daki zigguratlardan, Artemis tapınağına kadar, Pisa kulesinden Empire State Building’e kadar her medeniyet ürünü kendi arasında bazı sosyal münasebetleri gizler. İşte bu insan münasebetleri bütün medeniyetlerde ortak özellikler gösterir. Bütün medeniyetlerde toplum düzenlenmesi insanları gelir kategorilerine ayırmaya, altlık-üstlük kurumlarını güçlendirmeye yönelmiştir. Bu

³⁶⁷ Özel, *Neredeyizim*, 271.

³⁶⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 173.

³⁶⁹ Özel, *Neredeyizim*, 271.

bakımdan medenî olmak, insan münasebetlerinin bozuk ve haksız olmasına âdeta karine teşkil etmesi demektir.”³⁷⁰

Özel, İslam toplumlarının zaman zaman medenileştiğini kabul etmektedir. Lakin O bu süreçleri bir başarıdan ziyade bir bozulma olarak yorumlamaktadır. O ne “devr-i saadetin”, ne “dört halife devrinin”, ne de “Osmanlı Devleti’nin ilk ikiyüz yılının” medenî zamanlar olmadığını ifade ederek; İslam tarihinde herkesin fazileti konusunda ittifak ettiği dönemlerin aslında medenilikten uzak devirler olduğuna dikkat çeker.³⁷¹ Hatta O, Osmanlı Medeniyeti’nin en parlak dönemi olan 15. yüzyılın, “devletin İslam umdelerinden uzaklaşmaya başladığı dönem” olduğunu ifade ederek medenileşmeyi bir yozlaşma biçimi olarak kavradığını bir kez daha ikrar eder. O’na göre “İslam medeniyetinin tekrar dirilişi” şöyle dursun, yapılması gereken şey “İslam devleti geçmişte nasıl medenileşmiş bunu iyice anlayıp, böyle bir medenileşmeyi önleyici tedbirleri alma gayretini” sarf etmektir.³⁷²

Görüldüğü üzere Özel, genel olarak medeniyet, özel olaraksa modernite karşısında romantik duyarlılıkla çok keskin şekilde eleştirel bir tavır benimsemiş ve ideolojik konumunu bu eksenle netleştirmiştir. Dolayısıyla O’nun en nihayetinde “ruhî buhran” sorunsalını benimsediği ifade edilebilir. Şimdi O’nun bu sorunsal dahilinde değişimi nasıl kavradığını, nerede aradığını, onu hangi failden beklediği ve hangi araçla gerçekleştirileceğini düşündüğü ele alınabilir.

4.3.2. İsmet Özel’in Toplumsal Değişim Kavrayışı: Nasıl Karşısında Niçin

Özel, tıpkı Kısakürek ve Karakoç gibi, düşüncesinin ana sorunsalı olarak moderniteyi ve onun doğurduğu yozlaşmayı ortaya koymuş ve bu yozlaşma ile mücadelenin birinci mesele olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla o İslamcı ideolojik mücadeleyi bu sorunsal etrafında kurgulamış ve değiştirilmesi – çözülmesi gereken problem olarak moderniteyi netleştirmiştir. Peki O’nun bahsini ettiği mücadele nasıl bir mücadeledir ve hangi araçla gerçekleştirilecektir? Özel’in tasarladığı değişimin mahiyeti nedir ve buna nasıl ulaşılacaktır?

³⁷⁰ Özel, *Üç Zor Mesele*, 228.

³⁷¹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 228.

³⁷² Özel, *Üç Zor Mesele*, 229.

Her şeyden önce Özel'in meselelere kendisi zaviyesinden yaklaşılması gerektiğini iddia ettiği düşünme biçimi ele alınmalıdır. Özel, modernitenin eseri olan bilim ve tekniğin dar düşünme biçimine karşı estetik düşünme – sezgisel düşünme biçimini öne çıkarmaktadır. O'na göre “teknik eşyanın hakikati ile ilgili bilgiyi değil, eşyanın gerçeği ile ilgili bilgiyi verir. Gerçek ise muhtevasıdır”.³⁷³

Özel'in bu ifadelerinde kendisini gösteren düşünme biçimi O'nun toplumsal değişime dair kavrayışını anlamak noktasında çok önemli ipuçları taşımaktadır. Özel burada bir “gerçek” ve “hakikat” dikotomisi ortaya koymaktadır. O'na göre “gerçek” fenomenlerin maddi, zahiri ve sathi yüzeyini temsil ederken; “hakikat” bu fenomenlerin manevi, soyut ve derin anlamını ifade etmektedir. Kolayca anlaşılacağı üzere O'nun için önemli olan “gerçek” değildir; çünkü “gerçek muhtevasıdır”.³⁷⁴ O'nun düşüncenin nesnesi olması gerektiğini düşündüğü konsept “hakikattir”. “Gerçek” kendisine teknik – analitik tahlille ulaşılabilir bir şey iken; “hakikat” kendisine ancak şiirsel – estetik ve derin bir kavrayışla yaklaşılabilen bir şeydir. Dolayısıyla Özel, oluşturduğu bu dikotomiyle ve düşüncenin nesnesinin “hakikat” olması gerektiğini ilan etmesiyle, düşünce yapısını estetik melekesinin hizmetinde kurgulayıp romantik bir düşünme tarzını benimsemektedir. Netice olarak O, “bilimin...zorbaca baskısından kurtulmak isteyen insanın başvuracağı temel araç, temel yöntem de sanattan başkası değildir”³⁷⁵ diyerek, yöntem olarak benimsediği ve benimsenmesi gerektiğini düşündüğü disiplinin “sanat” olduğunu açıkça ifade eder.

O'nun değişime dair söylemleri ele alınmadan önce bu söylemleri kendi çerçevesi içinde dillendirdiği yönteme dair bir bilince sahip olunmalıdır. Fark edileceği üzere O'nun yöntem olarak benimsediği romantik düşünme biçimi, Kısakürek'in “ruhçuluk” olarak isimlendirip ortaya koyduğu ve Karakoç'un da benimsemiş olduğu düşünme biçimine çok benzemektedir. Hepsi de, maddi gerçekliğin kendisini bir kabuk olarak değerlendirmiş ve bu kabuğu doğuran manevî bir öz olduğunu kabul etmiş; bu öze ise sezgisel, estetik ve küllî bir düşünme biçimi ile ulaşılabilirliğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla hepsi de, maddi gerçekliği, sosyo-politik alanı düşünce nesnesi kılmaya layık görmemiş; düşüncenin asıl nesnesinin maddi gerçekliği de

³⁷³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 325.

³⁷⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 325.

³⁷⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 147.

doğurduğu varsayılan manevî – fikrî öz olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Özel ve diğer iki ismin sadece benimsedikleri bu yöntem ve düşünme biçimi bile, dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde onların toplumsal değişime dair kavrayışları hakkında ciddi ipuçları verebilmektedir.

Özel’in kurduğu “gerçek” ve “hakikat” dikotomisi, kendisini tikel mevzuları ele alış ve tasnif biçiminde de göstermektedir. Tikel mevzular söz konusu olduğunda, Özel’in “gerçek” – “hakikat” dikotomisinin yerini “satıhtaki meseleler” ve “temel meseleler” alır³⁷⁶. Tahmin edileceği üzere bu ikilide “satıhtaki meseleler” “gerçeği”, “temel meseleler” ise “hakikati” temsil etmektedir. Özel “sahte-satıhtaki meseleler” ve “temel meseleleri” şu paragrafta belli bir ölçüde netliğe kavuşturmaktadır:

“Günümüz insanı için Âdemoğlunun evrende tuttuğu yer, evrenin Âdemoğlu bakımından anlamı gibi meseleler adeta konu dışı bırakılmıştır. Onların yerine bazı *sahte meseleler* konulmuştur. Bir şehrin temizliği, üretimin artırılması, çalışma süresinin kısaltılması, geçinme şartları enflasyon vesair hususlar esas meselelermiş gibi sunulmaktadır. Bütün bu meselelerin çözümü sağlanınca insan hangi ufuklara ulaşacak? Böyle bir soru sorulmuyor. Amaç refahsa, refah niçin? Amaç sıkıntısız bir hayatsa bu hayat ne işimize yarayacak? Bu kadarının düşünüldüğü yok, çünkü *günlük meseleleri* başımıza saranlar, bizlerin bu meselelerden başımızı alıp başka şeyler düşünmemizi istemezler.”³⁷⁷

Özel bu paragrafta “satıhtaki meselelerden” ne anladığını örneklerle ifade etmiştir. Ayrıca satıhtaki meseleleri “sahte meseleler” ve “günlük meseleler” olarak da nitelendirmiştir. Fark edileceği üzere O’nun satıhta ve sahte olmakla itham ettiği meselelerin hepsi sosyo-politik alanın meseleleridir. Burada Kısakürek ve Karakoç’ta da net bir şekilde gözlemlenen politik alanın bayağı görülmesi, ikincilleştirilmesi ve bir yansıma olarak ele alınışı Özel örneğinde de açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu durum politik alana bir yabancılaşma olarak tasvir edilebilir.

Özel başka ifadelerinde de bu duruma dikkat çeker. Misalen O, “devalüasyon, petrol, zam, İran, Afganistan dururken” bunları bir kenara bırakıp “bilim anlayışının

³⁷⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 176.

³⁷⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 171. (Vurgular bana ait.)

mitolojik karakterinden söz etmek” doğru mu diye sorulabileceğini; ama doğru olanın bu olduğunu vurgulamaktadır³⁷⁸.

Zira Özel’e göre, politik alandan uzak ve faydasız gibi gözüken felsefî mevzular esasen “köklü çözümlerin başlangıcı” sayılabilir.³⁷⁹ O bu teorik faaliyeti icra etmekle “hayatımızı kuran değer yargılarını incelediğini” düşünmektedir.³⁸⁰ Bu nokta önem arz eder. “Hayatımızı kuran değer yargıları” ifadesi Özel’in değişime dair kavrayışına yönelik ipuçları sunar. O’nun bu örnekte değer yargılarından kast ettiği modern bilim paradigmasıdır. Dolayısıyla O, modern bilimin dünyaya bakış tarzının, eşyaya dair geliştirdiği bakış açısının “hayatımızı kuran” bir mahiyet arz ettiğini ifade eder. Fark edileceği üzere bilim paradigması idealist bir faktördür ve dolayısıyla Özel bu örnekte görülebileceği üzere değişimi idealist bir faktörle açıklamaktadır.

Yine O, tekniğin insanla olan ilişkisinin doğurduğu varoluşsal sonuçlar yerine iktisadi sömürü, bağımsızlık vs. gibi meselelerle vakit kaybedilmemesi gerektiğini ifade eder.³⁸¹ Özel’in sosyo-politik alana dair bütün bu küçümsemesi, bu alanı tıpkı Karakoç ve Kısakürek gibi bir yansıma, bir kabuk olarak okumasından kaynaklanmaktadır. Ona göre bunlar “arizi belalardır”³⁸². Yani varlığı kendisinden olmayan, başka şeylerin uzantısı olarak varlığa gelen; dolayısıyla bizatihi kendisiyle değil onu varlığa getirenle uğraşılması gereken şeylerdir bu meseleler. Bu “arizi belaları” da doğuran asıl meseleler “hayatımızı kuran değer yargıları” ya da derin fikrî kavrayışlardır. Toplumsal yapının ve değişimin belirleyicisi olan konsept bu değer yargıları ve kavrayışlardır. Dolayısıyla Özel’e göre, İslamcı ideolojinin temsilcileri değişimi bu alanda, fikrî – ideal alanda aramalıdır. Zira toplumsal yapının belirleyicisi, her şeyi doğuran konumundaki alan bu alandır. Çünkü O’na göre “ana nokta”, yani “hayatımızı kuran değer yargıları” veya “felsefî temeller”³⁸³, “bir kez anlaşılabilirse onun uzantısı olan *teferruata* müteallik hususlar kolay

³⁷⁸ Özel, *Neredeyizim*, 314.

³⁷⁹ Özel, *Neredeyizim*, 314.

³⁸⁰ Özel, *Neredeyizim*, 314.

³⁸¹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 340.

³⁸² Özel, *Üç Zor Mesele*, 340.

³⁸³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 299-301-485.

çözümüne bağlanacaktır”³⁸⁴. Dolayısıyla pratikten ziyade, “daha fazla teorik diyebileceğimiz izahlara dayanmak zorunluluğu” vardır.³⁸⁵ Zira pratiği doğuracak olan teoridir. Dolayısıyla Özel’e göre “biz sanat ve tefekkür alanında katettiğimiz mesafe kadar günlük meseleleri aşarız”³⁸⁶. Böylece Özel’in romantik bir tavırla politik alanı estetik alanı içinde ele aldığı ifade edilebilir.

Bu noktada devreye, Özel’in toplumsal değişime dair kavrayışını ortaya koyan üçüncü bir dikotomi girmektedir: “Nasıl” ve “niçin”.³⁸⁷ Tahmin edilebileceği üzere “nasıl” sorusu maddi gerçekliği ve ekonomi-politik alanı esas alan pratik bir sorudur. “Niçin” sorusu ise manevî – ruhî ve felsefî alanı temel alan teorik bir sorudur. Özel buraya kadar ki duruşunun bir devamı olarak bu konudaki tarafını da şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir ülkenin nasıl kalkınacağı, nasıl savaşacağı, nasıl sosyal barışı temin edeceği bilginin ve bilimin yetki alanındadır. Ama bu çareler ancak o ülkenin niçin kalkınacağı, niçin savaşacağı ve niçin sosyal barışı temin edeceği sorularının yerinde cevaplara kavuşması halinde fayda getiren çareler olabilirler...Niçin kalkınacağını bilmeyen bir toplumun nasıl kalkınacağını bilmesi hem mümkün değildir, (muhal farz mümkün olsa bile) hem de vardığı hedefin anlamına varması mümkün değildir.”³⁸⁸

Fark edileceği üzere bu yaklaşım kalkınma konusunda “nefs muhasebesinin önceliğini” vurgulayan Kısakürek’in yaklaşımına çok benzemektedir. Aslında gerek Özel gerekse de Kısakürek, ideolojik konumları gereği düşledikleri İslamcı değişime “nasıl”dan önce “niçin” sorusunu esas alarak ulaşılabileceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla onlar, İslamcı teorik pratiğin “nasıl” sorusunu değil “niçin” sorusunu esas alarak, yani ekonomi-politiği ve analitik tahlili değil manevî – felsefî alanı “tefekkür ile sanat” temel alınarak kurgulanması gerektiğini düşünmektedirler. İfade edildiği üzere bu durumun, teorik pratiği politikaya, pratiğe yabancılaştırarak “politik bir kısırlık” doğurması beklenmedik bir durum olmaz. Her fırsatta enflasyon, deavlüasyon vs. gibi bizatihi maddi gerçekliği teşkil eden durumları, “sathi”, “sahte”

³⁸⁴ Özel, *Neredeyizim*, 368.

³⁸⁵ Özel, *Neredeyizim*, 123.

³⁸⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 171.

³⁸⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 494.

³⁸⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 494.

ve –bir aşağılama biçimi olarak- “gündelik meseleler” olarak niteleyen bu anlayışın; bu meseleleri düşüncenin nesnesi kılarak onları analitik bir şekilde tahlil etmesi ve bu tahlil neticesinde uygulanabilir politika önerileri üretmesi beklenemez. Politik bir ideolojinin teorik pratiğinin bu şekilde kurgulanması ise gerçekten bir sorun olarak kabul edilebilir. Nitekim O, bir takım “günübirlik meseleleri” ele aldığı da, tıpkı Kısakürek gibi, “günlük politikaya ilişkin konuların da günübirlik olmasını önlemeye çalıştığı”³⁸⁹ şerhini düşme ihtiyacı hissetmektedir. Esasen O, politik alana dair alçaltıcı kavrayışını açıkça da ifade etmiştir:

“Esasen reel varlığıyla siyasetin benden başkalarının işi olduğuna inanıyorum, nasıl mühendislik başkalarının işiyse...Ben şair olmayı en değerli uğraşı saymış, kafası insanı keşfetmekle meşgul biriyim. Parti marti, bunlar daha alt kademe insanların işi.”³⁹⁰

Bu duruş, maddi gerçeklikte ve sosyo-politik alanda ortaya çıkan sorunları da manevî - fikrî alandaki sorunların bir yansıması olarak ortaya çıktığını kabul ettiğinden, onun tavsiye edeceği mücadele biçiminin de maddi değil manevî, fikrî bir mücadele; “bir kültür, bir medeniyet, bir insan tipi mücadelesi”³⁹¹, “bir medeniyet kavgası”³⁹² olması şaşırtıcı değildir. Nitekim Özel, “eğer içinde yaşadığımız medeniyetin küfre dayalı hakimiyeti reddedilecekse önce onun *akıl yapısı, düşünüş tarzı* reddedilir”³⁹³ demek ve “aslî olarak öne alınması gereken *zihnimizin arıtılması*”³⁹⁴ diye eklemektedir. Bu ifadeler O’nun toplumsal değişime dair romantik – idealist kavrayışını bir kez daha ortaya koyar.

Özel’in değişime dair romantik – idealist kavrayış biçimi, sadece ideolojik projeksiyonunda değil bizzat toplumsal değişime dair yorumlarında ve bazı değişimleri yorumlayış biçiminde de ortaya çıkar. Misalen O, tıpkı Karakoç’un

³⁸⁹ Özel, *Neredeyizim*, 368.

³⁹⁰ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 43-4. Bu ifadenin bu bağlamda kullanılmasının hatalı olduğu düşünülebilir. Çünkü Özel bu ifadeleri 1963 yılında TİP’e üye olduğu hengamdaki düşünce tarzına ilişkin olarak kaleme almıştır. Ama Özel’in her fırsatta “ömrü boyunca durduğu yeri değiştirmeyen ‘Aynı Adam’ olduğunu” vurgulaması göze alındığında; ifadenin kullanımı makul görülebilir.

³⁹¹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 122.

³⁹² Özel, *Üç Zor Mesele*, 223.

³⁹³ Özel, *Neredeyizim*, 423.

³⁹⁴ Özel, *Neredeyizim*, 424.

“insanın değişmesi demek bakış açısının değişmesi demektir”³⁹⁵ söylemine benzer bir şekilde, değişimi şu şekilde açıklamaktadır:

“Her insanın kendi hakkındaki *tasavvuru*, onun iradi davranışlarına yön veren temel etkindir...İnsanın davranışlarındaki değişikliği onun kendi hakkındaki *tasavvurunun değişmesiyle* açıklayabiliriz.”³⁹⁶

Yine bir örnek olarak, Kısakürek ve Karakoç gibi, onun modern dönüşüme dair yorumunda da kendisini göstermektedir. Özel de modern dönüşümü Rönesans ve hümanist düşüncenin başlattığı bir süreç olarak okur³⁹⁷. Yani O’na göre modern dönüşüm esasen, fikirde gerçekleşen bir değişimin sonucu olarak vücuda gelmiştir. Modern dönüşümün yapısal unsurları, bu ideal dönüşümün bir tecessümüdür. Özel, bunu da bir cümlesinde ifade etmektedir:

“Kaynakları itibariyle bakarsanız, Batı medeniyeti *insanın kainattaki yerinin yeniden ve geleneksel anlayıştan farklı olarak tespiti sonunda beliren* bir kafa yapısı ve ahlakî değerler bütünüdür.”³⁹⁸

Yine Özel, “Batı’yı doğuran kafa yapısından”³⁹⁹ bahsetmektedir. O’na göre bilim, teknik, kapitalizm vs. bir “kafa yapısından” doğmaktadır. Yine O, “bilim ve teknik bir kafa yapısından doğuyor”⁴⁰⁰ demektedir. Dolayısıyla, bu yapısal faktörlerden ziyade, gerçekten eleştiri ve düşünce nesnesi kılınması gereken entiteler Özel’e göre bu faktörleri de doğurmuş olan idealist faktörlerdir. O’na göre “dizel motorla at arabası arasındaki fark” bir gelişme farkı değil “bir zihniyet farklılığıdır”.⁴⁰¹

Özel’in İslamcı teorik geleneğe gösterdiği ufuk ve çizdiği rota da, doğal olarak bu düşünce tarzının ve değişim kavrayışının bir uzantısıdır. O teorik geleneğinin sorunsalının, modern dünyayı doğuran “kafa yapısının”, “insan tanımının”⁴⁰² tahlil edilip bunun karşısına “müslümanca bir düşünme biçiminin”⁴⁰³ eseri olan mukabilini

³⁹⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 19.

³⁹⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 239.

³⁹⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 81-89-124-126-127-320-473.

³⁹⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 320. (Vurgular bana ait.)

³⁹⁹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 105.

⁴⁰⁰ Özel, *Üç Zor Mesele*, 93.

⁴⁰¹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 269.

⁴⁰² Özel, *Üç Zor Mesele*, 112.

⁴⁰³ Özel, *Üç Mesele* kitabının başında kitap için tasarladığı ilk ismin “Müslümanca Düşünmeye Başlangıç” olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Özel, *Üç Zor Mesele*, 31.

üretmek olduğunu düşünmektedir. Değişim, üretilen bu yeni tasavvurun neticesinde gerçekleşecektir. Dolayısıyla Özel'e göre İslamcı teorik geleneğin vazifesi modern kafa yapısını eleştirmek ve "Müslümanca düşünmeyi" inşa etmektir. "Materyalist medeniyet nesneye ayırıştıran, bölümleyen bir kuvvetle nüfuz etmiştir"⁴⁰⁴. Bunun karşısında takınılması gereken "Müslüman tavır", "nesneye birleştiren, tüme götüren bir kuvvetle nüfuz etmektir".⁴⁰⁵

Burada Özel'in önerisi ve gösterdiği ufuk konusunda bir şerh düşmek gerekmektedir. Zira Özel bu konuda birbiriyle çelişen ifadeler sert etmektedir. O bazen açıkça yukarıda nakledilen ifadeler gibi idealist sorunsal dahilinde bir teorik pratiği "köklü çözüm"⁴⁰⁶ olarak öneren ifadeleri kullanmakla birlikte; bazen de genel olarak bir öneride bulunmaya, çözüm üretmeye karşı mesafeli duran ifadeler de sert etmektedir. Misalen O, "bir meseleye kökten bir çözüm önermek bir rububiyet iddiasıdır"⁴⁰⁷, "müşahhas başarılar özlemi içinde olmayalım"⁴⁰⁸ gibi cümleler kurmaktadır. Dolayısıyla onun romantik – idealist bir teorik projeyi çözüm olarak önerme konusunda mütereddit olduğu gözlemlenmektedir. O'nun bu tereddütü, O'nu Kısakürek ve Karakoç'tan ayıran bir unsur olarak zikredilebilir.

Netice olarak Özel de değişimi romantik – idealist bir çerçevede ele almış ve ideolojik projeksiyonunu bu istikamette ortaya koymuştur. Bu noktada Kısakürek ve Karakoç ile aynı noktada durduğu söylenebilir. Bu ilk bakışta kabul edilemez bir yorum olarak gözükebilir. Zira bu şahsiyetlerin görüşleri içerik bakımından ele alındığında Özel'in "her türlü medeniyete karşı" duruşu, Kısakürek ve Karakoç'un "İslam medeniyetini" kucaklayan duruşu ile açıkça tezat oluşturuyor gibi gözükmektedir. Halbuki bu tezat sadece ilk bakışta göze çarpan sathî bir tezattır. İfade edildiği üzere ne Kısakürek ne de Karakoç kaba modernleşmeci veya medeniyetçi bir düşünceden kesinlikle uzaktırlar. Onların düşünceleri dikkatli bir şekilde ele alındığında aslında bu konuda bile onların görüşleri arasında sadece bazı seviye farkları olduğu, mahiyete dair bir fark olmadığı anlaşılır.⁴⁰⁹ Dahası, onların

⁴⁰⁴ Özel, *Neredeyizim*, 88.

⁴⁰⁵ Özel, *Neredeyizim*, 88.

⁴⁰⁶ Özel, *Neredeyizim*, 314.

⁴⁰⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 580.

⁴⁰⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 199

⁴⁰⁹ Bu özellikle Kısakürek'i ele alan bölümde uzunca ele alınmaya çalışılmıştır.

düşüncelerinin içeriği bakımından farklı noktalarda durduğu varsayılsa bile; bu onların düşüncelerinin çerçevesini oluşturan sorunsal ve temel kavrayış bakımından farklı noktada durduklarını göstermez. Çok açık bir şekilde görülmektedir ki, üç şahsiyet de birbirine çok benzer romantik – idealist bir düşünce tarzına sahiptir. Konu açısından önem arz eden nokta da, düşüncenin içeriğinden ziyade düşünce tarzı olduğundan; üç şahsiyetin de değişim konusunda benzer kavrayışa sahip bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

4.4. Kısakürek, Karakoç ve Özel Üzerinden Cumhuriyet İslamcılığının Toplumsal Değişim Fikrine Dair Genel Bir Değerlendirme

Bu bölümde, yukarıda teker teker ele alınan Kısakürek, Karakoç ve Özel örneğiyle birlikte akımın diğer bazı etkili figürlerin de söylemlerini kullanarak; dönemin İslamcılığının teorik geleneğinin toplumsal değişime dair kavrayışı hakkında genel bir portre çizmek amaçlanmaktadır.

Genel porte ile birlikte, Kısakürek Karakoç ve Özel örneğinde ortaya çıkan romantik idealizmin sonuçlarına dair bir takım değerlendirme ve eleştirilere de yer verilecektir.

4.4.1. İslamcılığın Romantikleşen Formu

İkinci bölümde ifade edildiği üzere Cumhuriyet İslamcılığı dahili olarak tek parti baskısının, harici olaraksa iki Dünya Savaşının ertesindeki fikrî ve siyasî ortamın oluşturduğu bağlam içerisinde ortaya çıkmıştır.

Tek partinin somut gerçeklikte kendisine inisiyatif alanı bırakmamış olması ve iki Dünya Savaşı'nın oluşturduğu vahşetin etkisiyle bilim, teknik, uygarlık ve ilerleme gibi konseptlerin tüm iyimser çehresini kaybedip, çok daha karamsar ve menfi bir perspektifle ele alındığı bir fikrî ortam birleştiğinde İslamcılığın içinde geliştiği bağlam elde edilmiş olunur. Bir yandan gerçekliği dönüştürme enstrümanlarından tamamen tecrit edilmiş bir halde olan; bir yandan ise içinde bulunduğu çağın temel değerlerinin en radikal şekilde sorgulandığının farkına varan İslamcılık, esasen teorik

abasının ana eksenini modern şartları kuşatarak nasıl yeni bir atılım yapılacağından ziyade bu şartların soyut, sezgisel eleştirisine yönlendirmeyi seçmiştir. Aslında bu onun önüne açılan yoldur. İçinde bulunduğu şartlar manzumesi onu bu yolu takip etmeye adeta icbar etmektedir.

Cumhuriyet İslamcılarının bir yandan modern çağın insanî değeri yozlaştırdığına dair romantik bir duyarlılığı vardı. Bir yandansa bu yozlaşmışlığın hangi unsurlardan kaynaklandığını, bu unsurların nasıl izale edileceğini ve onlar yerine neyin ikame edileceğini; nasıl bir atılım yapılacağını araştırmak onlar için çok da mantıklı bir uğraş gibi durmuyordu. Zira bu meyanda bir neticeye ulaşsalar bile; bunu gerçek hayatta uygulayabilecek hiçbir enstrümana sahip olmadıkları gibi sahip olma imkanları da yok gibiydi. Diğer yandan iki Dünya Savaşı'nın doğurduğu felaketin etkisiyle moderniteden külliyen şüphe eden fikrî bir ortamın içindelerdi. Dolayısıyla modern dünyanın doğurduğu yozlaşmışlığın mahiyetini, bu yozlaşmışlığın hangi yapısal faktörlerden kaynaklandığını analiz edip buna göre bir strateji geliştirmektense; bir soyutlama olarak “modernite”nin sezgisel ve sübjektif eleştirisini yapmak onlar için en makul seçenektir. Dahası İslamcılığın içinde bulunduğu baskı bağlamı onun duyuş biçimini şekillendirerek onu reel olandan ideal olana yöneltmekteydi. Bu şekillendirici etki onu reel olanı bile ancak ideal olanın zemininde, yani kendisine açık olan tek zeminde ele almaya itiyordu. Tabii ki bu zihnî muhakeme süreçleri, burada ifade edildiği gibi açıkça ifade edilen tartışmaların eseri olarak değil, şartların etkisiyle tabii bir seyir halinde ve sessizce bir neticeye bağlanıyordu.

Çalışmanın birinci bölümünde uzunca tartışıldığı üzere, romantik duyarlık esasen, gerçekliği değıştirmenin yegane motivasyonu olan ve devrimci ideolojilerin mutlak surette sahip olması gereken bir duyarlık biçimidir. Romantik duyarlık sayesinde, özneler içinde bulunan statükonun mutlak olmadığının, değışebileceğinin ve belki de değışmesi gerektiğinin sezgisine kavuşarak ideolojik bir sıçrama gerçekleştirebilirler. İslamcılık bu bakımdan modern dünya karşısında tam bir romantik duyarlığa sahiptir.

Genellikle Cumhuriyet İslamcılığının Muhafazakarlık karşısında konumunun netleştirilmesi adına onu tanımlarken dine atfettiği köktenci konum ön plana çıkarılsa

da, esasen bir tarihsel hareket olarak Cumhuriyet İslamcılığının özünde *modern dünyaya karşı romantik duyarlılığın* yattığı iddia edilebilir.

Bu iddia birkaç örnek üzerinden test edilebilir. Misalen Cuhuriyet İslamcılığını, İslam dinini bir ideoloji haline getirmiş “siyasî bir teoloji”, “bir din yorumu” olarak kabul eden yorumu ele alalım.⁴¹⁰ Bu tanım benimsendiğinde, misalen, pekala Asr-ı Saadet devri de İslamcı bir devir olarak kabul edilebilir. Yani bu tanım, İslamcılığın etkisi altında bulunduğu ve kendisine tepki olarak ortaya çıktığı tarihsel bağlamın içindeki özgüllüğünü kuşatamamaktadır. Tabii ki İslamcılığın İslam dinini aynı zamanda bir ideoloji olarak konumlandığı doğrudur. Ama bu konumlandırmanın neye karşı yapıldığı netleştirilmediği takdirde, tanım, bir tarihsel hareket olarak Cumhuriyet İslamcılığını tanımlamaktan çok, bir ideal tip olarak İslamcılığın tanımı olarak kalacaktır. Öyle ki bu haliyle tanım, İslamcılığın sanki boş bir uzayda kendiliğinden ortaya çıktığını vehmettirmektedir. Halbuki Cumhuriyet İslamcılığı kesinlikle bir tepki olarak doğmuştur.

Cumhuriyet İslamcılığını tek parti baskısı karşısında dini tekrar siyasi bir düzen olarak ikâme etme projesi olarak sunmak da yine onun tarihsel bağlam içindeki hususî konumunu takdir etmekten acizdir. Zira İslamcılığın tepkisinin nesnesi siyasî bir düzenle, rejimle sınırlı değildir. Rejim veyahut Kemalist ideoloji İslamcılığın tepkisinin nihâî nesnesi değildir. Rejim, İslamcılığın tepkisinin asıl nesnesinin bir formundan, görüntüsünden ibarettir.

Aynı şekilde İslam’ı kapitalizm veyahut komünizm karşısında dine dayanarak iktisadî yapıyı dönüştürmeyi amaçlayan bir ideolojik hareket vasfeden bir tanım da eksik kalacaktır. Zira tıpkı siyasi rejim gibi iktisadî yapı da İslamcılığın tepkisinin asıl nesnesinin bir görüntüsünden ibarettir. Farklı farklı İslamcı metinlerde, kapitalizm ve komünizmin aslında aynı temelde birleştiğine dair belki yüzlerce atıf bulunabilir. Bu, iktisadî yapının da İslamcılığın nihâî tepki nesnesi olmadığını açık bir şekilde gözler önüne serer.

Peki siyasî ve iktisadî yapının kendisinin bir görüntüsünden ibaret olduğu, İslamcılığın tepkisinin asıl nesnesi nedir? Cevap modernitedir; içinde bulunduğumuz

⁴¹⁰ Asaf Beyat, *İslamı Demokratikleştirmek*, (İstanbul, İletişim, 2015) 38.

bütün siyasi kurumları, iktisadî yapıları, toplumsal formasyonları doğurduğu farz edilen bir dünya görüşü-medeniyet olarak modernite soyutlamasıdır.⁴¹¹

Cumhuriyet İslamcılığının tepki nesnesini özenli bir şekilde modernite soyutlaması olarak seçmesi bir tesadüf değildir. Bu romantik karakterin Cumhuriyet İslamcılığı üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Siyasi rejimler asıl tepki nesnesi olamazlar zira siyasi rejimlerin kendisi bir sonuç, modern zihniyetin bir tecessümüdür. Siyasi rejimi nihâi tepki nesnesi olarak konumlandırmak İslamcı için gölgeyle savaşmaya benzemektedir. Kapitalist-komünist fark etmeksizin iktisadî yapının nihâi tepki nesnesi olarak konumlandırılması da aynı şekilde bir gölge savaşına benzer. Bu gölge mahiyeti, tabii ki bu realitelere karşı duyulan öfkeyi değiştirmez. Modernitenin günlük hayatta karşı karşıya kalınan bütün bu gölge fenomenleri bayağı, yozlaştırıcı unsurlardır.

Dolayısıyla Cumhuriyet İslamcılığı moderniteye karşı romantik bir duyarlılığa sahiptir. Onun bu duyarlılığını tespit edebileceğimiz ana kaynak, teorik geleneğin kurucu isimlerinin söylemleridir.

4.4.2. Teorik Geleneğin Kurucu İsimlerinin Söylemlerinde Ortaya Çıkan Romantik Duyarlılık

Teorik geleneğin kurucu isimlerinden Özel'e göre, "içinde bulunulan ortaçağ"⁴¹², modern bir "cahiliye toplumdur"⁴¹³. Tekniğin hükümlerindeki modern çağ "insan hayatını yoksullaştırıp", insanları devasa çarkların güdük dişlileri haline getirmektedir.⁴¹⁴ "Bölünmüş ve tektipleşmiş insan yığınları çağdaş toplumun temel

⁴¹¹ Normal şartlarda, zikrettiğim üzere İslamcı pratik geleneği değil, teorik geleneği esas alsam da; bu duruşun İslamcılık için ne kadar belirleyici olduğunu vurgulamak adına Milli Nizam Partisi'nin programında geçen şu ifadeleri aktarmanın faydalı olacağını düşündüm: "Partimiz....beşeriyete ışık tutacak, refah ve saadet getirecek, yeniden dünyaya örnek üstün bir medeniyet kuracağını kabul eder...". Aktaran: Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 80. Burada sadece "adil bir ekonomik -veyahut da-siyasî düzen" yerine "medeniyet" soyutlamasına yapılan vurgu; pratik gelenek tarafından da (en azından söylem düzeyinde) meselenin "medeniyet meselesi" olarak kavrandığını; siyasi ve iktisadi yapıların nihâi faktörler olmadığını göstermektedir.

⁴¹² Özel, *Üç Zor Mesele*, 83.

⁴¹³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 100.

⁴¹⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 121.

karakteristiğidir.”⁴¹⁵ Öyle ki modern çağ ile birlikte “aile, çekirdek aile denilen, ana-baba-çocuk üçlüsünün oluşturduğu ve hiçbir sosyal etkinliği olmayan bir birim haline gelmiş, insanlar arasında dayanışma duygusu zayıflamış, sosyal sınıflar yabancılaşmayı artırıcı birer unsur olmuşlardır.”⁴¹⁶ Modern kentin egemenliği “insanın tabiata olan uzaklığını artırmış ve tabiat üzerinde insanın kurduğu denetim, insanın tabiata ve kendine yabancılaşmasına yol açacak biçimde belirmiştir. İnsanın insanla, tabiatla bir dayanışma içinde olmadığı, insanın insanları ve tabiatı kendisi için bir tamamlayıcı olarak görmediği anlaşılmıştır.”⁴¹⁷ Üstelik, Kısakürek’in ifadeleriyle, “insanı taş devrinden daha geriye götüren” bu maddeci sistem, “kendini ilerici olarak sunmuştur”.⁴¹⁸ Halbuki Özel, “gelişme çizgisi denen şeyin gerçekte bir çözülme vetiresi” olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁹ Karakoç’un ifadeleriyle “insanların gözünü kamaştıran uygarlık maskesine bürünmüş bu bataklık”⁴²⁰, “ağır sanayinin gözleri kör eden kömür tozu şafağında, yanıp sönen bir seraptan” ibarettir.⁴²¹ Velhasıl Özel’in ifadeleriyle, “teknoloji bir azgınlık, medeniyetse bir çürümedir”.⁴²²

Özel için modern bilgi tarzı olan “bilim kilisesi”, insanlığı dünyaya yalnızca analitik aklın penceresinden bakmaya mecbur ederek, dünya ile irtibatı gayr-ı şahsileştirmektedir.⁴²³ Halbuki bilim, yine O’nun ifadeleriyle, “eşyanın hakikati ile ilgili bilgiyi değil, eşyanın gerçeği ile ilgili bilgiyi verir. Gerçek ise muhtevasızdır.”⁴²⁴ Onun da bir temsilcisi olduğu teorik geleneğe göre hayatın değeri sayılarla ölçülemeyen niteliklerde saklıdır. Bu yüzden “hayatın değerini azaltmamak için rakamları, sayıları artırmamak” gerekir. Modern medeniyet ise “sayıların artmasına yol açan bir yaşam biçimini icbar etmektedir.”⁴²⁵ Öyle ki bu hayat tarzı

⁴¹⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 290.

⁴¹⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 122.

⁴¹⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 122.

⁴¹⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 483.

⁴¹⁹ Özel, *Neredeyizim*, 443-444.

⁴²⁰ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Karataş (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997) 188-9.

⁴²¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 12.

⁴²² Özel, *Üç Zor Mesele*, 579.

⁴²³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 489.

⁴²⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 325.

⁴²⁵ Özel, *Neredeyizim*, 441.

neticede, teorik geleneğin bir diğer önemli temsilcisi olan Karakoç'un ifadesiyle, bir "sayı hafakani" doğurmaktadır.⁴²⁶

Dolayısıyla Özel'e göre modernitenin etkisi altında, "bugün soysuzlaşmış bir hayat" yaşanmaktadır.⁴²⁷ Ona göre, "insanlık onurunu, insanın olumlu sayılabilecek bütün değerlerini ayaklar altına alan, münasebetleri mekanikleştiren, anlayış derinliğinin günden güne azaltan, tabiatla münasebetleri çarpıklaştıran" bu "çorak medeniyet"; haysiyet ve onur sahibi her insanı bunaltacaktır. Böyle bir medeniyetin içinde yaşamamanın en doğru yolu şüphesiz ki onunla "savaşmaktır"⁴²⁸. O "çağımızda hayatından memnun olan insandan hayır gelmez" demektedir.⁴²⁹ Özel'e göre bu çağın insanî faziletleri kurutan yapısına karşı isyan etmek yapılacak ilk, belki de tek iştir. Ona göre birinci mesele, içinde bulunulan medeniyetten "Müslümanca bir huzursuzluk" duyup duymadığımızdır.⁴³⁰

Dönemin önemli İslamcı isimlerinden olan Karakoç, eşyanın nurâni yüzünü fabrika bacalarından tüten dumanlarla gölgeleyen bu çağın karşısında yapılması gerekenin, "dünya nimetlerini manevi çehresine yeniden kavuşturma işine girişmek" olduğunu ifade ederek⁴³¹ Özel'in sergilediği duruşu doğrular. Ona göre sonluluk içindeki sonsuzluk, ölümlülük içindeki ebediyet, böylece yeniden sezilebilecek yani hayat kaybettiği şiirselliğine tekrar kavuşabilecektir.⁴³²

Fark edileceği üzere, içerik bakımından bu eleştiriler romantizm hareketinin temsilcilerinin modern dünyaya yönelttikleri eleştiriler ile neredeyse aynı mahiyettedir. İşin açıkçası bu çok da şaşırilacak bir durum değildir. Zira dikkatli bir şekilde incelendiğinde İslamcı mütefekkirlerin beslendiği müelliflerin doğrudan veya dolaylı olarak romantik geleneğin temsilcileri olduğu kolayca anlaşılır.⁴³³

⁴²⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 222.

⁴²⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 361.

⁴²⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 173.

⁴²⁹ Burhaneddin Kayhan, *İslâm Gençliğinin Stratejisi*, (İstanbul: Kayihan, 2017) 61.

⁴³⁰ Özel, *Neredeyizim*, 398.

⁴³¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 12.

⁴³² Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 93.

⁴³³ Bergson, Heidegger, Spengler, Nietzsche, Sartre ve Camus bunlar arasında ilk akla gelenler olarak zikredilebilir. Bkz: Dabashi, "For The Last Time: Civilizations", *International Sociology*, 16: 363-6. (Aktaran: Necmettin Doğan, "Türk Düşüncesinde İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Etkileşimi, içinde": *Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları*, ed. Lütfi Sunar, (İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021) 205 vd.

Özel’in birinci mesele olarak zikrettiği “Müslümanca bir huzursuzluk” romantik duyarlığın tecessüm etmiş bir formundan ibarettir. Özel’in şahsında ifadeye kavuşan bu duruş, Cumhuriyet İslamcılığının romantik duyarlılığa sahip olduğunu, dahası bu duyarlılığın onu tanımlama noktasında ne kadar kritik bir konum teşkil ettiğini açıkça göz önüne sermektedir.

Dolayısıyla Özel, Kısakürek ve Karakoç gibi kurucu isimler örneğinde açıkça ortaya çıktığı şekli ile, Cumhuriyet İslamcılığı tanımlanırken, onun modern dünyaya karşı romantik duyarlılığını hesaba katmak, bir zorunluk olarak belirmektedir. Esasen Özel, Kısakürek ve Karakoç gibi teorik geleneğin temsilcisi olan diğer kurucu isimlerin ifadeleri göz önüne alındığında, Cumhuriyet İslamcılığı, dini, manevi, insanî değerleri yozlaştırması gerekçesiyle ve bu değerlerin diriltilmesi adına modern dünyaya karşı girişilmiş bir başkaldırı-isyan hareketi olarak tanımlanabilir. Onun modern dünya karşısındaki bu romantik duyarlılığını hesaba katmayan her tanım, İslamcılık adına meydana gelmiş teori ve pratik bütünü anlamlı bir şekilde kuşatabilme imkanından mahrum kalır.

Esasen buraya kadar her şey, dünyayı değiştirmeyi amaçlamış bir ideoloji için normal seyrinde ilerlemektedir. İçinde bulunduğu statükonun insanî değerleri yozlaştırıcı etkisine karşı romantik duyarlılığıyla tavır ortaya konmuş ve onu değiştirme iddiası açıkça ortaya serilmiştir.

Bundan sonra normal şartlarda bir ideolojiden beklenen şey, bu sezgisel eleştirelliği motivasyon olarak benimseyip; eleştirisinin nesnesini analitik olarak belirginleştirmesi; sezgisel bir tepkiden, başkaldırıdan, ideolojik silkinmeden, analitik bir tahlile geçmesidir. Ardından bu analitik tahlil neticesinde netleştirilen eleştiri nesnelerinin, nasıl izale edileceği ve onun yerine hangi yapıların, hangi stratejilerle ikâme edileceği belirlenecek ve bu istikamette bir “praxis” geliştirilecektir.

Gelgelelim, olaylar bu şekilde cereyan etmemiştir. Buraya kadar “romantik”ten ziyade, “romantik duyarlılığa sahip” bir duruş sergileyen İslamcılık; bir adım öteye

geçerek “romantik” bir hareket olma yolunda ilerlemeyi seçmiştir.⁴³⁴ Bu kritik noktanın detaylandırılması gerekmektedir.

4.4.3. Estetik Melekesinin Mutlaklaştırılması: İslamcılığın Romantik Formu

Estetik melekesinin sunduğu sezgisel duyusu statükonun yozlaştırıcı etkisini tespit etmiş olan İslamcılık, bu duyusu motivasyon olarak benimseyerek yoluna analitik-pragmatik akılla devam etmek yerine; estetik melekesini mutlaklaştırarak bütün zihnî süreçleri bu melekenin hizmetine vermenin gerekliliğini ilan etmiş ve böylece artık bir “romantik” olmuştur. Dolayısıyla bundan sonra maddi hayatın bütün politik, ekonomik vs. alanlarını, ancak estetik alanının bir kompartımanı olarak kavramaya; başka bir ifadeyle dünyaya yalnızca duyusu, sezginin penceresinden bakmaya da mahkum olmuştur. Cumhuriyet İslamcılığının neredeyse bütün temsilcileri şairler, “estet şahsiyetlerdir”.⁴³⁵ Bu durum onların estetik melekeyi mutlaklaştırmalarını şaşırtıcı olmaktan çıkartan faktörler arasında sayılabilir. Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt... Bütün bu isimler “aynı zamanda sanatçı” olmanın ötesinde; “her şeyden önce sanatçı”dır. Bu, bahsi geçen mutlaklaştırma durumunu doğrulayan bir göstergedir. Estetik melekenin mutlaklaştırılması kendisini İslamcılığın dünyayı kavrama noktasında takip ettiği ve takip edilmesi gerektiğini iddia ettiği yolda izhar eder.

Bir ideoloji, kendisine değişimin motivasyonunu sağlayacak olan estetik melekenin beslenmek zorundadır. Lakin estetik melekeyi mutlaklaştırdığı anda varlık sebebi olan değişimi imkansızlaştıran bir durum içinde bulur kendisini. Zira değişimin vuku bulacağı zemin olan toplumsal alan, esas itibarıyla ekonomi-politik bir mahiyet taşır. “Romantik bir düşün *gerçekleştirilmesi asıl amaçtır*, ama bu yolda [politik, ekonomik, stratejik] zorluklar bulunmaktadır. *Yollardaki durum hiç de romantik değildir*.”⁴³⁶ Estetik meleke mutlaklaştırılıp toplumsal alan estetik alanın içinde eritildiği takdirde; toplumsal alanda politik bir üretim yapılması imkansız hale gelir.

⁴³⁴ Romantik duyarlık – Romantik vs. gibi ayrımlar hususunda eserin birinci bölümündeki ilgili kısma müracaat edilebilir.

⁴³⁵ Yasin Aktay, “İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek”, *Milel ve Nihal*, 5 sy. 3, (Eylül – Aralık 2008: İstanbul): 13-50.

⁴³⁶ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 263. Vurgular ve köşeli parantez içindeki ekler bize ait.

Schmitt'in ifadesiyle, "bu durumda öznenin üretkenliği, estetikle sınırlıdır.."437 Otomatik olarak bütün üretim estetik ürünlerle sınırlanır ve ortaya *politik bir kısırlık* doğar.

İçinde bulunduğu statükoya karşı estetik melekelerini kullanarak romantik bir duyarlılıkla isyan eden İslamcılık, estetiğin sunduğu bu sezgisel kavrayış biçimini ideolojik sıçrama için gerekli motivasyonu sunan bir araç olarak kullanıp yoluna diğer zihni melekeleri ile devam etmemiştir. Bunun yerine dünya ile kurulacak bütün irtibatın bu meleke üzerinden şiirsel olarak kurgulanması gerektiğini ilan ederek estetik melekelerini mutlaklaştırmıştır. Böylece öfkesini içinde bulunduğu tarihsel gerçekliklerle sınırlandırmamış, bu tarihsel gerçeklikleri doğurduğunu düşündüğü bütün insanî melekeler ve toplumsal hayatın alanlarına teşmil etmiştir. Cumhuriyet İslamcısı için artık sadece içinde bulunan politik-ekonomik şartlar değil; bizatihi politika, ekonomi, akıl, analitik tahlil vs. öfkenin nesnesi haline gelmiştir. Zira bu alanlar ona göre insanı ve hayatı şiirsellik, eşya ile doğrudan irtibat kurmaktan uzaklaştırır. Mesela sadece içinde bulunan sistem değildir artık İslamcılığın öfkesinin nesnesi; bizatihi "sistem" entitesidir. Misalen Özel, sistemsizliğin şikayet edilmesi gereken bir durumdan çok belki de ulaşılması gereken bir menzil olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁸ Zira sistem entitesi, doğası gereği gerçekliği donduracak, dolayısıyla dondurulduğu an yok olmaya mahkum olan şiirsel özü buharlaştıracaktır. Kurallar taklidi, taklit de tahkikten yani özden kopuşu simgelemektedir ve sistem, kuraldan ayrılmaz bir entitedir. Romantik şahsiyet içinse kurallar "toptan havaya uçurulmalıdır".⁴³⁹ Yine tıpkı sistem gibi, bizatihi politikanın kendisi de bu öfkenin sahasına girer: (Karakoç'un ifadeleriyle) "Ağır kriz çağlarında politika, başlangıçta, her derdin çaresi gibi kendini ileri sürmüştü... böylece de, giderek düşüncenin inancın, ahlakın, hatta estetiğin yerini doldurmaya kalk"mıştır.⁴⁴⁰ Halbuki "toplumların yapıcı oldukları, ilerledikleri dönemlerde politikadan çok, ölümsüz gibi gelen değerlere önem verdikleri" ortadadır.⁴⁴¹ Dolayısıyla esasen politika, kriz dönemlerinde kendisini şifa olarak sunan bir hastalık gibi durmaktadır. Zira "politik, ekonomik ve

⁴³⁷ Schmitt, *Political Romanticism*, 104.

⁴³⁸ Özel, *Neredeyizim*, 431.

⁴³⁹ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 141.

⁴⁴⁰ Karakoç, *Çağ ve İlham 3*, 103.

⁴⁴¹ Karakoç, *Çağ ve İlham 3*, 104.

kültürel durum, gidip sonunda toplumun ruh esenliği problemine çıkmaktadır.”⁴⁴² Dahası Karakoç, “belki de insanlığın kurtuluşu insanları bu *politika illetinden* kurtarmakla başlayacak.....Politika insanın kendi kendini ruhça son derece olumsuz bir metamorfoz sürecine tabi tutmasına yol açarak bir nevi insanı insan olmaktan çıkarmaktadır...Bir kalpsizlik sanatı halini almıştır politika”⁴⁴³ demektedir ve “*ilk önce politikaya karşı savaşmamız gerekmekte*” diye eklemektedir.⁴⁴⁴

Artık estetik alan masum bir motivasyon kaynağı değil, bütün hayat üzerinde hakimiyet iddia eden radikal bir **tiran** haline gelmiştir. Böylece Cumhuriyet İslamcısı için dünya ile kurulacak irtibattan tek beklenti şiirsel öz haline gelir. Onun için, içinde bulunulan sonluluk değil, bu sonlulukta tecelli eden sonsuzluk; ölümlülük içinde parıldayan ebediyettir asıl önemli olan.⁴⁴⁵ Bu şiirsel özden kopmamak için dünya ile daima estetik meleke üzerinden irtibat kurulması gereklidir. Özel’in ifadeleriyle “hayatın mekanikleşmesinin önündeki tek engel sanattır”.⁴⁴⁶ Sanat bu bakımdan romantik İslamcı için hayattaki birçok unsurdan biri değil; hayatın şiirselliğini, onurunu, haysiyetini koruyan yegane faaliyettir. Dolayısıyla sanat ve estetik melekesi dünya ile kendisi aracılığıyla irtibat kurulan melekelerden yalnızca birisi değil; dünya ile kurulacak hakiki irtibatın yegane metodudur. “Sanat insan için uğraşılmaya değmez bir meşguliyet haline gelmişse, o insan yaşama düzenini mekanik kılmış demektir.”⁴⁴⁷ Bu noktadan sonra insanın robottan pek de bir farkı yoktur. Zira Cumhuriyet İslamcısı için insanı insan yapan unsur, yine Özel’in ifadeleriyle, “güzelliklerden tad alabilmektir.”⁴⁴⁸

Sezai Karakoç’un “Ağustos Böceği Bir Meşaledir” şiiri, Cumhuriyet İslamcılığının estetik melekesini bu mutlaklaştırışını ve her türlü ekonomik, politik vs. araçsallaştırma karşısında sanatın eşyanın kendinde değerini takdir edebilme, tadabilme imkanını nasıl büyük bir şevkle benimsediğini çok güzel ifade etmektedir.⁴⁴⁹ Karakoç’a göre bizlere karıncanın yazın gösterdiği çalışkanlıkla kışa

⁴⁴² Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 105.

⁴⁴³ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 10. Vurgular bana ait.

⁴⁴⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 105. Vurgular bana ait.

⁴⁴⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 93.

⁴⁴⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 134.

⁴⁴⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 134.

⁴⁴⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 134.

⁴⁴⁹ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015) 679 vd.

hazırlanması karşısında ağustos böceğinin aylak aylak oturduğunu anlatan “masalcı adam”, ağustos böceğine “iftira etmiştir.” O “harikalar harikası böceği, tembellikle suçlamıştır.” Oysa ki O’na göre “en çalışkanı”, ağustos böceğidir. Gerçek çalışmanın neye dair olduğu netleştirilmeden kimin çalışkan kimin tembel olduğuna kanaat getirilemez. Romantik için gerçek çalışma, estetik faaliyet olduğundan; karıncanın araçsal, hesabî ekonomik, politik çalışmaları karşısında ağustos böceğinin “hiçbir karşılık beklemeden” söylediği “şarkılar”, okuduğu “faydasız ilahiler” asıl kıymetli olan çalışmadır. Dolayısıyla asıl çalışkan olan ağustos böceğidir. “O hep iyiyi güzelliği yaşamış, özgürlüğe dalıp çıkmıştır. Yalnız özgürlüğe”. Ekonomi-politik araçsal saiklerin insanı köleleştirici zaviyesinden hiç bakmamıştır hayata. “Öbürleri hep gerçeklik taslamıştır. Ama o, hep gerçeği [hakikati] aramış ve gerçeği yaşamıştır”. Ağustos böceği diğerlerinin acımalarına gülüp geçmektedir. “Sizi gidi *faydacılar çıkarcılar sizi*”⁴⁵⁰ demektedir. Öyle ya gerçek çalışma olan “sanat, tümünden faydasızdır. Yararlı olunca yapılane sanat denmez.”⁴⁵¹

O “gölgede saklanma kurnazlığını reddetmiş, aç kalma pahasına da olsa ötmüştür”. Kış gelince “karıncalar toprak altına saklanır”. Ondan başka herkes bir önlem almıştır. O “belki yaşayamaz güneşi eksik kışta”. Ama yaşayamıyorsa eğer, bu onun değil kışın güneşten yoksunluğunun neticesidir. Ağustos böceği “Tanrı’nın sırrıyla bir mucizeyle, bir başka ağustosta yeniden doğacaktır”.

Karakoç aslında Cumhuriyet İslamcılığının romantik vizyonunu bu şiire yansıtmıştır. Ekonomi-politik alanın araçsal mahiyeti dolayısıyla hakir görülmesi, bunun karşısında estetik alanın eşyaya kendinde amaç olarak yaklaşımının bütün hayata tatbik edilmek üzere benimsenmesi; stratejik planlamanın korkak hesabîlik olarak değerlendirilip, bunun karşısında hesapsızlık-kitapsızlığın hasbîlik olarak yüceltilmesi; bu kavrayış biçiminin tabii bir neticesi olarak sosyo-politik alanda yaşayamayacağının, gerçeklikte bir karşılık bulamayacağının idraki ve bunun karşısında kusurun kendisinde değil dünyada olduğunu ifade edip değişimi acizce, bir “mucizeden”, “mehdiden” bekleyişi... Bütün bunlar estetik melekesinin Cumhuriyet İslamcılığının zihni üzerinde hakimiyetini ilan eden bir tiran olarak ortaya çıkışının neticeleridir ve bu şiirde, çarpıcı bir şekilde özetlenmiştir.

⁴⁵⁰ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 679 vd. Vurgular bana ait.

⁴⁵¹ Wilde’dan aktaran: Özel, *Üç Zor Mesele*, 132.

Cumhuriyet İslamcılığının bu romantik formu için, varlık ile analitik akıl üzerinden kurulacak bir münasebet, şeyleri parçalara bölerek, sınıflandırarak analiz etmek anlamına gelir. Analitik akıl insanın en kabuktaki, çeperdeki melekesidir. Dolayısıyla varlığın ancak kabuğunu muhatap alabilir. Halbuki esas olan varlığın şiirsel özüne ulaşmaktır. Dolayısıyla analitik akıl, “nesnenin özüne ait meseleleri” kuşatamaz. Yani varlığın özüne dair bir araştırma, aklın analitik melekesi ile gerçekleştirilemez. Akıl ancak gerçeklerle uğraşır. Halbuki asıl olan “hakikattir.”⁴⁵²

Böylece Özel’e göre aklın disiplinleri olan “bilim ve felsefe”, varlığın özüyle irtibatı koparan zorba bir baskı yaratmaktadır. “Bilim kilisesi” eşyayı gayr-ı şahsî bir nazardan ele almayı dayatarak varlığı ruhsuz bir ceset konumuna indirgemektedir.⁴⁵³ Bu baskıdan “kurtulmak isteyen insanın başvuracağı temel araç, *temel yöntem* de *sanattan* başkası değildir.”⁴⁵⁴ Eşyanın kabuğu ile değil şiirsel özü ile irtibat kurulabilmesi, ancak varlıkla irtibat kurarken sanatın bir yöntem olarak benimsenmesiyle mümkün olur. Zira eşya ile dolaylı değil de doğrudan bir irtibat kurabilmek ancak estetik meleke sayesinde mümkündür.

Dolayısıyla denilebilir ki modern dünyaya karşı duyulan romantik duyarlılıkla birlikte, dünya karşısında takınılan bu romantik tutum, İslamcılık tanımlanırken göz ardı edildiği takdirde onun bütün fenomenleri anlamlı bir bütün halinde kuşatılamaz. Buna istinaden Cumhuriyet İslamcılığının⁴⁵⁵ romantik bir tarzda vücut bulduğu ve “*İslamcılığın Romantik Formu*” olarak isimlendirilmesi gerektiği iddia edilebilir. Romantikliği göz ardı edildiği takdirde İslamcı metinlerin, vurguların ve pratiklerin birçoğu havada asılı kalmaya mahkum olur. Aynı şekilde bu romantik tutum göz ardı edildiğinde, İslamcılığın sorunsalının ve toplumsal değişim fikrinin kavranılması imkansızlaşır.

İfade edildiği üzere belki akıllara Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin temsilcilerinin burada zikredilenlerin tam aksi istikamette bazı ifadeleri kolayca üşüşebilir. Dolayısıyla burada Cumhuriyet İslamcılığı hakkında inşa edilen kurgunun

⁴⁵² Özel, *Üç Zor Mesele*, 132.

⁴⁵³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 489.

⁴⁵⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 147. Vurgular bana ait.

⁴⁵⁵ İfade ettiğim üzere aksini hususi olarak belirtmediğimiz sürece bu ifadeyle genel olarak Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğini kast etmekteyiz.

sıhhati konusunda bazı şüpheler uyanabilir. Lakin gerek sonraki nesil İslamcılarının önceki birikimi alımlayış biçimi, gerekse de metinlerin bütünlüğü göz önüne alındığında ortaya çıkan tablo iddialarımı doğrular niteliktedir.

Şimdi bu romantik kavrayış biçiminin sorunsalının, içinde bulunduğu tarihsel kontekste nasıl oluştuğu konusu ele alınabilir.

4.4.4. Sorunsalın Doğuşu: “Ruh Savaşı”

Romantik İslamcılığın içinde bulunduğu bağlamda sorunsalını nasıl belirlediğine geçmeden önce, sorunsal kavramının hangi anlamda kullanıldığının netleştirilmesi faydalı olacaktır.

Sorunsal, genel olarak problematik, mesele gibi anlamlara gelmektedir. Burada ise bu konsept özel olarak Althusser’in kavramlaştırdığı şekliyle kullanılacaktır. Althusser’in kullanımıyla sorunsal, herhangi bir ideolojik düşüncenin partiküler “öğeler”inin toplamından ziyade “bir metnin derin birliğini...iç özünü,” ifade etmektedir.⁴⁵⁶ Sorunsal konsepti, bir düşüncenin “tüm öğelerini birleştiren *tipik sistematik yapıyı* gözler önüne sermemizi, bu birlik için *belirli bir içerik* keşfetmeyi” sağlar.⁴⁵⁷ Bir düşünceye asıl mahiyetini veren şey onun nesnesi kıldığı, yani işlediği konular, “öğeler” değildir. Aynı konu-nesne, birçok farklı sorunsal dahilinde işlenebilir. Düşünceye hususi mahiyetini veren şey, o düşüncenin sorunsalı; yani nesneleri kendisi zaviyesinden ele aldığı problematiğidir. Dolayısıyla bir düşüncenin mahiyeti hakkında hükme varılmak istendiğinde onun sorunsalının anlaşılması gerekmektedir.

Gelgelelim sorunsal, üzerine konuşulan bir konu olmaktan çok, kendisi üzerinden konuşulan bir konsepttir. Düşünür “sorunsalın kendisini düşünmekten çok, o sorunsalın içinde düşünür.” Dolayısıyla sorunsalın, “ideolojinin derinliklerinden sökülüp alınması gerekir.”⁴⁵⁸ Şimdi İslamcılığın romantikleşen formunun sorunsalını, söylemlerini analiz yoluyla araştırabiliriz.

⁴⁵⁶ Althusser, *Marx İçin*, 86.

⁴⁵⁷ Althusser, *Marx İçin*, 87.

⁴⁵⁸ Althusser, *Marx İçin*, 89.

Cumhuriyet İslamcılığının sorunsalını araştırmak demek, esasen onun bütün teorik çabasını hangi amaç uğrunda örgütlediğini; işlediği bütün konuları hangi zaviyeden ele aldığını yani İslamcılığın kendisine seçtiği ana problematiği araştırmak demektir.

18. Yüzyıl'ın sonundan itibaren Batı'nın ulaştığı teknik ve iktisadî üstünlüğün doğurduğu “terakki” meydan okuması, bütün diğer Doğulu devletler gibi Osmanlı Devleti'nin de karşı karşıya kaldığı bir meydan okumaydı. Dolayısıyla Meşrutiyet İslamcısının esas sorunsalının bu meydan okumaya kendi benliğimize dayanarak nasıl bir cevap üretileceği meselesi olduğu söylenebilir. Bu yüzden, çokça zikredildiği üzere Meşrutiyet İslamcılığının en temel tartışma konusu terakki ve Müslüman kalarak nasıl terakkiye ulaşabileceğimiz ya da “din-ü devletin nasıl kurtarılacağı” meselesidir.

Lakin Dünya Savaşları'nın oluşturduğu vahşetin bizatihi “terakki”nin mahiyetine dair soru işaretleri oluşturması ve İslamcılığın tek parti baskısı tarafından bütün iktidar erklerinden tecrit edilmesiyle doğan psişik durum⁴⁵⁹; Cumhuriyet İslamcılığını farklı bir sorunsalı benimsemeye itmiştir. İslamcılığın gözünde artık birinci gündem terakkinin nasıl gerçekleştirileceği, Batı'nın *maddi meydan okumasına* karşı nasıl bir karşılık verileceği değildir. Cumhuriyet İslamcılığının gözünde artık maddi meydan okumadan çok daha büyük bir mesele ile, *manevî bir meydan okuma* ortaya çıkmıştır. İki dünya savaşı, esas alınması gereken meseleyi bir bedahet açıklığında meydana çıkarmıştır. Kısakürek'in ifadeleriyle, artık anlaşılmıştır ki bütün dünyayı hakimiyeti altına alan Batı'nın teknik medeniyeti, “insan ruhuna teker teker bütün dayanaklarını kaybettirmiştir”.⁴⁶⁰ Batı medeniyeti madde hakimiyetiyle dünya fatihi olurken, kendi kendisine hakim olacak ruhi temelden mahrum kalmış; dolayısıyla hem kendisinin hem de insanlığın ruhunu

⁴⁵⁹ Bu psişik durumu etkileyen faktörler arasına “devlete yabancılaşma” da eklenmelidir. Meşrutiyet İslamcılığı'nın hamle yapması uğruna teorik çaba sarf ettiği Osmanlı Devleti, -en azından bir takım formel ölçütlere göre- İslamî bir devlet olduğundan dönemin İslamcısı bu noktada bir yabancılaşma veya kafa karışıklığı yaşamıyordu. “Din-ü Devlet” bütünlüğü halen geçerli sayılırdı. Lakin Cumhuriyet İslamcısı için bu konuda da kafa karışıklıkları söz konusuydu. Her ne kadar devlet İslamî bir mücadelenin eseri olarak vücut bulduysa da, hal-i hazırda İslamî bir devlet sayılması mümkün değildi. Bunun İslamcılığın “Yaralı Bilinci”ne (bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (İstanbul: Metis, 2020)) bir ek olduğu eklenmelidir. İslamcılığın teorik çabasını bir praxis doğuracak şekilde örgütlememesinin arkasındaki etkenler arasında bu yabancılaşma faktörünün rolü de unutulmamalıdır.

⁴⁶⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 49.

çarpınır bir vaziyete düşürmüştür.⁴⁶¹ Kısakürek’e göre Batı, “makineyi ve aleti emrine vereceği ruhî nizam, ahlak ve imandan mahrumdur”.⁴⁶²

Cumhuriyet İslamcılığının içinde bulunduğu bağlamı yorumlayış biçimi onun sorunsalını da doğurmuştur. Onun için insanlık korkunç bir uçurumun kenarındadır. Bu uçurumun mahiyeti maddi olmaktan çok manevidir. Sistemde ortaya çıkan maddi aksaklıklar, yenilgiler, problemler hastalığın belirtisinden ibarettir; yoksa hastalığın kendisi değil. Asıl hastalık, asıl buhran, asıl sorun “insanlığın “değerler” dünyasında iflas etmiş olmasıdır”. Batı medeniyetinin artık “insanlığa verecek hiçbir “*değer ölçüsü*” kalmamıştır.”⁴⁶³

Cumhuriyet İslamcılığı için iki dünya savaşı, Batı medeniyetinin manevi temelsizliğinin gün ışığına çıktığı bir sahne vazifesi görmüştür. Ona göre artık meselenin Batı’nın silahlarıyla donanıp ona karşı maddi bir savaş vermekle sınırlı olmadığı anlaşılmıştır. Hatta bu maddi savaşın ikincil bir önemde olduğu ortaya çıkmıştır. Zira Batı medeniyetinin inşâ ettiği devasa teknik ehram hiçbir sağlam manevi temele sahip değildir. Eğer bir manevi temel ortaya konmazsa bu devasa ehram çökecek ve bütün insanlık da onun altında kalacaktır. Artık verilmesi gereken savaş maddi bir savaş değildir. Verilmesi gereken savaş bir “ruh savaşı”, “zihniyet savaşı”, “medeniyet savaşı”dır.⁴⁶⁴ İslamcılığın yarım asır önceki sorunsalı artık tersine dönmüştür: “Bize demirci değil filozof lazımdır”!⁴⁶⁵: Karakoç bu durumu şöyle ifade eder: “Her şeyden önce meselenin ne olduğunu açık ve seçik olarak bilmek gerekir...karşısında kaldığımız problemin teması *medeniyettir*...Dün probleme çare bulamayışımızın asıl sebebi sarsıntıyı bir *medeniyet sarsıntısı* olarak

⁴⁶¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 49.

⁴⁶² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 51.

⁴⁶³ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Karataş (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997) 7. Vurgular bana ait. Bu ifadelerin kitabın ilk cümleleri olması, meselenin İslamcılık açısından ne kadar kritik olduğunun bir diğer göstergesi olarak alınabilir.

⁴⁶⁴ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015) 7.

⁴⁶⁵ Bu ifadenin aslının hikayesi şu şekildedir: Mehmet İzzet, kendisiyle tanıştığı sırada, Yusuf Akçura’nın “Ne tahsil ediyorsun ?” sorusuna “Felsefe tahsil ediyorum” cevabını vermiş; bunun üzerine ise Yusuf Akçura “Bize filozof değil, demirci lazım!” demiştir. Cumhuriyet İslamcılığının bu ifadeyi tersine çevirilişinin açıkça ve doğrudan bir ifadesi için bkz: Dücane Cündioğlu, “Bize Filozof Değil Demirci Lazım!”, *Yeni Şafak*, 8 Mart, 2001. Cündioğlu bu yazıda ülkenin bulunduğu sorunların çözümünü politik-ekonomik alanlarda arayanları alaya aldıktan sonra; “oysa gerçek suç, hikmet’i [felsefeyi] sevmeyen, sevmediği gibi sevenlerden de nefret edenlerde!” demektedir. Aynı şekilde Sezai Karakoç da “çocuğunu hep teknik öğretime koşturuyorsun, çağın alışkanlıklarına ve eğilimlerine uyarak. Onu edebiyata ve düşünceye de yönelt” derken bu meseleye temas etmektedir. (Bkz: Karakoç, *İslamın Dirilişi*, 60.)

değil de bir devlet sarsıntısı şeklinde anlamamız, yorumlamamız ve değerlendirmemizdir.”⁴⁶⁶ Ona göre Meşrutiyet İslamcılığı savaşı maddi bir savaş olarak kavrayarak meselenin özünü yakalayamamıştır. Karşı karşıya kalınan kriz devlet krizi değil, “medeniyet krizi”; verilmesi gereken savaş ise maddi savaş değil manevi savaştır. Özel’e göre de “Batı ile olan savaşı bir kültür, bir medeniyet, bir insan tipi mücadelesi olarak kavramak” gerekmektedir.⁴⁶⁷

İçinde bulunulan buhran manevî bir buhrandı. Manevi alan ise siyaseti, iktisadı aşan hatta şekillendiren daha temel bir dinamikti. Kısakürek’e göre “cihan, şu veya bu kıymetin değil de, bizzat kıymet ölçüşünün çivili bulunduğu can evinden, ruhundan hasta” idi.⁴⁶⁸ Dolayısıyla maneviyatın neticeleri olarak ortaya çıkan siyaset – iktisat gibi alanlarla uğraşmaktansa manaya, “fikre” odaklanılmalıydı. Bunu yapmayıp da birtakım “siyasî ve içtimaî avunma tedbirleri” peşinde koşmak; Kısakürek’in ifadeleriyle “dişi çekilecek çocuğa ağzını aç ve şu uçan kuşa bak!” demeye benziyordu.⁴⁶⁹ Yapılması gereken asıl “iş, uru, bir sabun köpüğü gibi çözebilecek ve yenilerinin teşekkülüne mani olacak *ruhî nizamı bulabilmekte*” idi.⁴⁷⁰

Kısakürek’e göre Batı, insanlara bir sürü “oyuncak” vermiş, ama bu oyuncaklar kendisinden yoksun olduğu “ruhi nizam”ın doğurduğu buhranı geçiştirmeye yetmemiştir. Çağımız bir “kemmiyet” tufanı, “sayı hafakanı”dır⁴⁷¹. İçinde bulunduğumuz çağ, niceliğin hükümlerine olduğu bir çağdır. Gelgelelim “keyfiyet olmadan kemmiyet, milyonların sıfıra darbına müsavidir.”⁴⁷² Maddi bir takım unsurlar zaten bu medeniyet tarafından fazlasıyla üretilmektedir. İnsanlığa lazım olan maddiyata müteallik bir şey değildir. Aksine manevi bir kabiliyettir; “şu anki medeniyette bulunmayan, kaybolan bir kabiliyet.”⁴⁷³

Marksizm, yaşanan buhranın bu manevi mahiyetini kavrayamayarak tepkisini “nedene”, yani manevî temelsizliğe vermek yerine; bir “sonuç” olan maddi,

⁴⁶⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham 2*, 95. Vurgular bana ait.

⁴⁶⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 122.

⁴⁶⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 84.

⁴⁶⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 84.

⁴⁷⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 504. Vurgular bana ait.

⁴⁷¹ Karakoç, *Çağ ve İlham 2*, 222.

⁴⁷² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 393.

⁴⁷³ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 11.

ekonomi-politik şartlara karşı göstermiştir.⁴⁷⁴ Halbuki politik, ekonomik ve sosyolojik faktörlere dayanan açıklamalar “suyun yüzüne ait dalgalanmaların sathî tasvirleri olmaktan öteye geçemezler”⁴⁷⁵. Özel’e göre bu açıklamayı benimseyerek verilecek savaş, “sahte bir mücadeledir”⁴⁷⁶. Karakoç’un ifadeleriyle “Bu savaş, ruhta kazanılır. *Savaşın maddi yüzü, bir sonuçtur*. Maddî savaşı ruhî savaştan öne almak, her şeyi yitirmeğe sebep olabilir.”⁴⁷⁷

Karakoç’a göre, “ağır kriz çağlarında politika, başlangıçta, her derdin çaresi gibi kendini ileri sürmüş...böylece de, giderek düşüncenin inancın, ahlakın, hatta estetiğin yerini doldurmaya kalk”mıştır.⁴⁷⁸ Halbuki “toplumların yapıcı oldukları, ilerledikleri dönemlerde politikadan çok, ölümsüz gibi gelen değerlere önem verdikleri” ortadadır.⁴⁷⁹ Dolayısıyla esasen politika, kriz dönemlerinde kendisini şifa olarak sunan bir hastalık gibi durmaktadır. Eğer krizden geçekten çıkmak ve savaş kazanmak isteniliyorsa; “*ilk önce politikaya karşı savaş*” verilmesi gerekmektedir!⁴⁸⁰ Zira “politik, ekonomik ve kültürel durum, gidip sonunda toplumun ruh esenliği problemine çıkmaktadır.”⁴⁸¹

Ruh savaşının mahiyetini anlamanın en kolay yolu, onun neyi ihtirâz ettiği (değillediği)dir. Ruh savaşının eri, yaşanan krizin bir ruhî bunalım olduğunu ve bu bunalımın Batı medeniyetinin manevi temelsizliğinden kaynaklandığını varsaydığından; maddi bir takım olguların, düşüncenin – eleştirinin nesnesi kılınmasını abesle iştigal olarak kavrar. Zira zahiri problemler esasen bu manevi buhranın neticelerinden, gölgelerinden ibarettir. Somut olarak hayata akseden problemler esasen Özel’in ifadeleriyle “satıhtaki meselelerdir”.⁴⁸² Satıhtaki meselelerle uğraşmak ise vakit kaybından ibarettir. Yapılması gereken “temel meseleler” ile uğraşmaktır.⁴⁸³ Özel’e göre bunun yolu ise ekonomi-politik değil,

⁴⁷⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 38.

⁴⁷⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 114.

⁴⁷⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 221.

⁴⁷⁷ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 66. Vurgular bana ait.

⁴⁷⁸ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 103.

⁴⁷⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 104.

⁴⁸⁰ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, Vurgular bana ait.

⁴⁸¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 105.

⁴⁸² Özel, *Üç Zor Mesele*, 176.

⁴⁸³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 176.

“sanat ve tefekkürdür”.⁴⁸⁴ “İktisadî tahliller işin içine girdiği zaman...medeniyet, kültür, insanın yeri gibi konular görmezlikten gelinerek olay kavranılmaya çalışılır...”.⁴⁸⁵ Bu ise meselenin özünü yakalayamamak anlamına gelmektedir.

Özel “satıhtaki meseleleri”, esasen “temel meseleler” yanında muhatap almaya değmeyecek konular olarak tasvir eder. Dolayısıyla bu meseleler O’na göre “sahte meselelerdir”.⁴⁸⁶ Özel, “satıhtaki meseleleri” şu ifadelerle somutlaştırır: “Bir şehrin temizliği, üretimin artırılması, çalışma süresinin kısaltılması, geçinme şartları, enflasyon vesair hususlar esas meselelermiş gibi sunulmaktadır. Bütün bu meselelerin çözümü sağlanınca insan hangi ufuklara ulaşacak? Böyle bir soru sorulmuyor. Amaç refahsa, refah niçin?...Günlük meseleleri başımıza saranlar, bizlerin bu meselelerden başımızı alıp başka şeyler düşünmemizi istemezler.”⁴⁸⁷ Böylece Özel’e göre, sözgelimi iktisadî sömürüyü tartışırken tekniğin hayatımızı soktuğu şekli, varlığa yaklaşım biçimimizi şekillendirmesi mevzularını atlayabiliriz.⁴⁸⁸ Halbuki asıl önemli mevzular bunlardır.

Özel’e göre günlük meseleler yerine odaklanılması gereken nokta “temel meselelerdir”. Temel meselelere ise ancak “sanat ve tefekkür” ile yaklaşılabilir. Özel bunu şöyle ifade etmektedir: “Sanat ve tefekkür...bize günlük meselelerin çözümünden ziyade bu meselelerin mahiyeti hakkında bir düşünme yolu açar. *Böylece biz sanat ve tefekkür alanında kat ettiğimiz mesafe kadar günlük meseleleri aşarız.* Bu aşma bir anlamda, bize [günlük meselelerle oyalanmamız için] kurulan tuzağı da atlatmak”tır.⁴⁸⁹ Peki gündemin etkisini üzerinde şiddetle hissettirdiği acil konuları bir kenara mı bırakılacaktır. “..Şurada devalüasyon, petrol, zam, İran, Afganistan dururken bilim anlayışının mitolojik karakterinden...alışmanın ahlakî temelleri”nden⁴⁹⁰ mi bahsedilecektir? Cevap evettir. Zira Özel’e göre “bir kez ana

⁴⁸⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 176.

⁴⁸⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 221.

⁴⁸⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 171.

⁴⁸⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 171.

⁴⁸⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 340.

⁴⁸⁹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 340. Vurgular bana ait.

⁴⁹⁰ Özel, *Neredeyizim*, 314.

nokta anlaşılabilirse, *onun uzantısı olan teferruata müteallik hususlar*” kolayca çözüme bağlanabilir.⁴⁹¹

Satıhtaki meseleler daha çok “nasıl” sorusunu ilgilendiren meselelerdir. “Nasıl” sorusu ise eşyanın özüne değil kabuğuna mütealliktir. Zira nasıl sorusu, maddi dünyadaki sonuçlarla ilgilenir. Halbuki esas olan bu sonuçları doğuran soyut-manevî ilkeler, “felsefi temeller” dir⁴⁹². Dolayısıyla asıl önemli soru, tartışılmaz bir şekilde “niçin” sorusudur. Özel’in ifadeleriyle “hayatını nasıl sorusuna bağlamış insanlar, çoğu kere rüzgar önünde sürüklenen yapraklar gibidir...İnsan olmak bir bakıma niçin sorusuyla başlar.”⁴⁹³ “Niçin sorusu olmadan ve sorulmadan, ne ve nasıl soruları bir anlam ifade etmez ve işlevsizleşir.”⁴⁹⁴

Fark edileceği üzere sorunsalın bu şekilde belirlenmesi üzerinde İslamcılığın üzerinde etkisini hissettiren romantik karakter doğrudan olarak etkilidir. Romantikliğin estetik melekesini, şiirsel olanı mutlaklaştırması; onun ekonomi-politik alanı bir kabuk olarak değerlendirmesine yol açar. Dolayısıyla hayatımızı kuşatan bütün ekonomi-politik şartlar manzumesi muhatap alınmaya değmeyecek gündelik meseleler, satıhtaki meseleler ve dolayısıyla sahte meseleler olarak değerlendirilir. Zira politika, tabiatı itibarıyla romantiğin ulaşmak istediği şiirsel özden mahrumdur. Özel “yürürlükteki hiçbir idare [yönetim] hesaba çekilecek kadar ilgilendirmiyor beni. Tenkid edilecek önemde saymıyorum hiçbir idareyi”⁴⁹⁵ derken, politik alanın kendisinin muhatabı olmadığını açıkça ikrar eder.

Romantik şahsiyet, politik veyahut gündelik meseleleri gündemine alsa bile, bu meseleleri estetize ederek, şiirselleştirerek ele alır. Yine 1979 tarihli “Bu Yazılar Ne İçin?” başlıklı yazısında İsmet Özel “günlük politikaya ilişkin konuların bile gününbirlik olmasını önlemeye çalıştığını” ifade ederken tam da bunu kast etmektedir.⁴⁹⁶ Dolayısıyla bazı İslamcıların politik-ekonomik gündemleri konu alan bir takım yazıları bu çalışmanın iddiası karşısına delil olarak getirilmek istendiği takdirde vurgulanacak nokta bundan başkası değildir. Romantik İslamcılık politik-

⁴⁹¹ Özel, *Neredeyizim*, 368. Vurgular bana ait.

⁴⁹² Özel, *Üç Zor Mesele*, 299, 301.

⁴⁹³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 495.

⁴⁹⁴ Yusuf Kaplan, “Medeniyetler ve Ne, Nasıl, ve Niçin Soruları” *Yeni Şafak*, 12 Eylül, 2008.

⁴⁹⁵ Özel, *Neredeyizim*, 369.

⁴⁹⁶ Özel, *Neredeyizim*, 368.

ekonomik gerçeklikleri konu olarak işleyebilir. Ama bu, onun idealist ruh savaşı sorunsalından koptuğu anlamına gelmez. Her ne kadar işlediği konu politik bir konu ise de, konuyu işleyiş biçimi, yani konuyu kendisinin zaviyesinden ele aldığı sorunsal; hala idealist-romantik sorunsaldır, medeniyet sorunsalıdır. Dolayısıyla İslamcılığın romantikleşen formu, politik alanla ilgilendiği durumda bile meseleye, “politikaya uygun olmayan araçlarla, pragmatik akıl yerine ya varoluşsal ya da metafiziksel-spekülatif olarak yaklaşmaktadır.”⁴⁹⁷

Yani O, maddi gerçekliği, gündemi düşüncesinin nesnesi kıldığında bile onu kendi ekonomi-politik gerçekliği içinde değil; estetik alanının içinde eriterek inceler. Berlin’in de ifade ettiği üzere esasen romantiklik “gerçekliğin üstüne bir estetik model zorlama, her şeyin güzel sanatların kurallarına uyması gerektiğini söyleme girişimidir.”⁴⁹⁸ Böylece romantik İslamcının ele aldığı maddi gerçeklik veyahut gündeme dair mesele onun estetik üretimi için yalnızca bir “vesile” (“occasion”)⁴⁹⁹ vazifesi görür. Ele aldığı sosyo-politik gerçekliği analitik olarak inceleyerek politik bir tahlil yapmak yerine; bu gerçekliği estetik-edebi bir şekilde ele alıp ondaki şiirsel özü yakalamaya çalışır. Tabii ki maddi gerçekliğe bu tarz bir yaklaşım biçimi, romantik İslamcının üretimini estetik alanla sınırlar.⁵⁰⁰ Üretiminin, tartışmasının işlediği konular her ne kadar ekonomi-politik de olabilse; netice itibarıyla yaptığı üretim daima estetik üretimdir.

Böylece romantikliğinin bir gereği olarak dünyayla irtibatı dolaylı bir ilişki sunan ve nesneleri bölen analitik akıl yerine; doğrudan bir ilişkiyi mümkün kılan ve nesneleri kendi bütünlüğü içinde kavramamıza imkan sağlayan sezgi üzerinden irtibat kurması; Cumhuriyet İslamcılığını –Schmitt’in tabiriyle- “subjektivizmin tiranlığına”⁵⁰¹ mahkum etmiştir. Sezginin, analitik aklın gayr-ı şahsî, objektif ve soğuk kavrayış biçimi karşısında şahsî, sıcak ve doğrudan bir kavrayış sunduğu doğrudur. Lakin bu sıcaklık, doğrudanlık ve şahsîlik aynı zamanda “öznellik” anlamına gelmektedir. Her insanın dünya ile sezgi üzerinden kurduğu ilişkiler yani duyumsamalar, kendisine

⁴⁹⁷ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 384.

⁴⁹⁸ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 172.

⁴⁹⁹ Schmitt, *Political Romanticism*, 78 vd.

⁵⁰⁰ Schmitt, *Political Romanticism*, 104.

⁵⁰¹ Schmitt, *Political Romanticism*, 7.

özel sübjektif, ferdî tecrübelerdir. “Ferdî olan ise tercüme edilemez”.⁵⁰² Dolayısıyla sürekli kendisi üzerine konuşulan bu duyumsamalar, objektif ve analitik olarak tanımlanamazlar. Daha doğrusu tanımlanmaya kalkışıldığı takdirde artık sıcaklığını, şahsiliğini kaybedecek ve herkes için ortak bir anlamı ifade eden gayr-ı şahsî bir formül haline geleceklerdir. Romantik ise bundan bilinçli olarak kaçınmaktadır. Çünkü ona göre “her ne zaman bir şeyi anlamaya girişseniz...peşinden koştuğunuz şeyin tüketilemez olduğunu, yakalanamaz olanı yakalamaya çalıştığınızı, formüllerinize gelmeyecek şeylere formül uygulamaya kalktığınızı keşfedeceksinizdir”.⁵⁰³

Neticede, objektif olarak ne anlama geldiği netleştirilemeyen bir takım mitlerin oluşturduğu bir tartışma ortaya çıkar. İşte bu “sübjektivizmin tiranlığıdır”.⁵⁰⁴ Sübjektif olanın bu hükümlanlığı ise, fiili dünyada elle tutulur bütün objelerden - nesnelerden özneyi koparacağından ve onu sadece nesnelerin bir takım duyumsamalarıyla muhatap edeceğinden; gerçeklikle bağını koparır. Dolayısıyla gerçeklikte bir karşılık bulması imkansızdır. Çünkü gerçeğe temas etmemektedir. Onun esas aldığı birim gerçekliğin kendisi, kendinde gerçeklik değil; bu gerçeğin özneler tarafından duyumsanma biçimleri üzerinden kurulan ideolojik mit dünyasıdır. Bu dünya ise esasen dışta-hariçte mevcut olan bir dünya değil, öznenin zihninde inşâ ettiği bir dünyadır. Dolayısıyla İslamcılığın romantikleşen formunun muhatap aldığı dünya esasen bir gölge fenomendir. Gerçekliğin onun estetik sezgisinde oluşturduğu yankılardır. Onun esas aldığı birim “maddi gerçeklik” değil, maddi gerçekliğin “soyut ideolojisine” yansımından ibarettir.⁵⁰⁵

Dolayısıyla ruh savaşı aslında bir gölge savaşıdır. Bu savaşın gerçekliğe temas eden bir yanı yoktur. Ruh savaşı “medeniyet kavgası bağlamında suya sabuna dokunmaz şeyler söylemektedir”.⁵⁰⁶ Dahası özneye sıcak ve doğrudan gelen bu duyumsama biçimi, objektif düzlemde, Althusser’in ifadesiyle “boş, soyut, saçma bir cümleden ibarettir”.⁵⁰⁷ Misalen İslamcılığın romantikleşen formunun temsilcileri tarafından

⁵⁰² Berlin, *Akıntıya Karşı*, 80.

⁵⁰³ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 144-5.

⁵⁰⁴ Schmitt, *Political Romanticism*, 7.

⁵⁰⁵ Althusser, *Marx İçin*, 130.

⁵⁰⁶ Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 47.

⁵⁰⁷ Althusser, *Marx İçin*, 140. Vurgular bana ait.

sıkça kullanılan “Batı medeniyeti, manevi temelden mahrum olduğu için insanlığı ruhî bir bunalıma sürüklemiştir” cümlesi ele alınabilir. Bu cümle ancak öznenin sübjektif duyumsamalarıyla birleştiği takdirde bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla cümlenin kurulma amacı da, bu duyumsamayı yaratmaktan başka bir şey değildir. Zaten, Schmitt’in ifadesiyle, “romantik duyumsamaktan, ve bu duyumsamayı şiirsel bir şekilde ifade etmekten başka bir şey istememektedir.”⁵⁰⁸ “Batı medeniyeti” ne demektir? “Manevî temel” ne anlama gelmektedir? “Ruhî buhran”ın mahiyeti nedir? Bu sorular sorulduğu takdirde ya bir cevap alınamayacak; veyahut da alınan cevaplar yine başka “boş, soyut, saçma cümlelerden”⁵⁰⁹ ibaret olacaktır. Dahası İslamcılığın romantikleşen formu, romantikliğinin gereği olarak bu konseptlerin netleştirilmesine zaten bilinçli olarak karşı çıkacaktır. Zira burada kast edilen anlam ancak öznenin sezgisel duyusuyla tamamlanabilir. Eğer anlamı objektif bir surette tanımlayacak olursanız, romantiğe göre onu “öldürmüş” olursunuz. Zira ona göre “gerçekliği anlamlandırmayı başaran yegane kişiler, ne denli titizlikle olursa olsun, şeyleri sınırlamaya çalışmanın, onları saptamaya kalkışmanın, onları betimlemeye kalkışmanın beyhude olduğunu anlayanlardır”.⁵¹⁰ Anlam, Özel’in ifadeleriyle, “sarahaten tespit edemeyeceğimiz bir derindedir”⁵¹¹. Yani zaten anlam sarıh bir şekilde serimlenemez. Dolayısıyla bütün hayat, esasında bir “sırdır” ve “çözülmüş bir sırrın üzüntüsünü” duymak istenmiyorsa onun olduğu gibi kabul edilmesi gerekmektedir.⁵¹²

Bu durum, *eleştiri nesnesinin bir türlü netleştirilememesi* sonucunu doğurur. Netliğe, aydınlığa romantikliği icabı karşı olan⁵¹³ İslamcılığın romantikleşen formu, eleştiri nesnesinin netleştirilmesine bilinçli olarak karşı çıkar. Zira onun eleştirisi netleştirilebilecek kadar sathî değildir. Netlik, esasen eşyanın sathına aittir. Derin sularda hiçbir zaman netlik yoktur. Gündelik hayatta karşı karşıya kalınan somut gerçeklikler, yapılar ise esasen bu derin suların sathındaki dalgalanmalarından ibaret olduğundan, İslamcının muhatap bile almayacağı bir seviyededir. Bu sathî gerçeklik

⁵⁰⁸ Schmitt, *Political Romanticism*, 100.

⁵⁰⁹ Althusser, *Marx İçin*, 140.

⁵¹⁰ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 145

⁵¹¹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 450.

⁵¹² “Çözülmüş Bir Sırrın Üzüntüsü” İsmet Özel’in 1973 tarihli bir şiirinin ismidir.

⁵¹³ Romantizm hareketinin en meşhur temsilcilerinden olan Novalis’in bir eserinin ismi “Karanlığa Övgü”dür.

bir sonuçtan ibarettir. İslamcının eleştirisi ise onu doğuran nedenedir. Bu neden ise ona göre, tabiatı gereği, “sarahaten tespit edemeyeceğimiz bir derindedir”⁵¹⁴. Bu durum iki sonucu doğurmaktadır: *Sınırsız köktencilik* ve *nesnesini bulamayan öfke*.

Sınırsız köktencilik, eleştirinin müzmin bir ısrarla sürekli daha derine indirilmesi isteği neticesinde, bir türlü sınırlarını netleştirememesi; kollarını kavuşturamaması hadisesidir. Bu durum da doğrudan, Cumhuriyet İslamcılığının üzerinde etkisini hissettiren romantik karakterden kaynaklanmaktadır. Zira romantığe göre “kimse yeterince eleştirel olamaz”.⁵¹⁵ Yani romantik için eleştiri, bir noktada sona erdiği an, anlamını kaybetmektedir. Eleştiri sınırlanmamalıdır. Eleştiri sınırlarını belirginleştirip sona erdiği an eleştiri olma hüviyetini kaybeder.

Bu durum, *eleştiri nesnesinin netleştirilememesini* doğurur. Bunun ise iki sonucu vardır. Birincisi bir nesnel alanın eleştirinin nesnesi olarak netleştirilememesinden dolayı herhangi bir aksiyon alınamaması durumudur. Zira, Karakoç’un da ifade ettiği gibi, “ufku çok geniş tutayım derken, ufuk kayboluverir”.⁵¹⁶ Dolayısıyla her şeyin eleştirisi, aslında hiçbir şeyin eleştirisi değildir. Zira hiçbir şeyi değiştirecek kudreti kendisinde bulamaz. Bu yüzden, Schmitt’in ifadeleriyle “politik aksiyonun başladığı yerde, politik romantizm biter”.⁵¹⁷ İkincisi ise -birincinin alt sonucu sayılabilecek olan- *melankolidir*. Bunun sebebi bütün gerçekliğe karşı duyulan yabancılaşmadır. Eleştirinin nesnesi o kadar kapsayıcı, derin, makro ve metafiziktir ki; onun ilişmediği hiçbir gerçeklik yoktur. Öyle ya, “Batı medeniyetinden”, “küfür düzeninden”, “cahiliye toplumundan”, “burjuva medeniyetinden”, “moderniteden” payını almayan bir olgu yoktur hayatta. Dolayısıyla bütün dünya, bütün gerçeklik kendisinden yabancılaşan; hatta yabancılaşılması gereken bir nesneye dönüşür. Bu bağlamda Özel, “oysa ben, Müslümanın yabancılaşmasını adeta özler gibiyim” demektedir.⁵¹⁸ Gelgelelim hayattaki bütün gerçekliği değiştirmek mümkün de değildir ve bir yandan

⁵¹⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 450.

⁵¹⁵ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*, 24.

⁵¹⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 85.

⁵¹⁷ Schmitt, *Political Romanticism*, 160. Bu sonucu Toplumsal Değişim Fikri başlığı altında müstakil olarak işleyeceğiz.

⁵¹⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 114.

da bu hayatta yaşanılması gerekmektedir. Bu çelişki bir “teorik şizofreni”⁵¹⁹ doğurur. Bir yandan hayat bütün unsurlarıyla eleştiri kapsamına girmiştir. Ama hayat olduğu şekliyle yaşamaya da devam edilir. Dolayısıyla aslında “soysuzlaşmış bir hayat yaşamaya”⁵²⁰ mecbur kalınır. Bu bir nevi şizofreni sayılabilir. Tabii ki bu durum şaşırtıcı değildir. Zira bu romantikliğin “ironik kaderi”nden ibarettir. Zira romantik şahsiyet, aksiyon almasının imkansızlığı nedeniyle, söylem dünyasında sınırsız bir şekilde eleştirdiği bütün olgulara, gerçeklik dünyasında “kölece bir şekilde katılmak” zorundadır.⁵²¹

Böylece normal şartlarda bir dinamizm üretecek, değişimin motoru olacak olan “öfke”, nesnesini belirginleştiremediğinden; dinamizmden çok melankolinin doğmasına sebep olur. İslamcılığın romantikleşen formunun öfkesi, *nesnesini bulamayan bir öfkedir*. Dolayısıyla o artık öfkeden çok bir melankoli halidir. Özneleri dünyaya kışkırtacak, gerçeklikle mücadeleye kaldıracak olan öfke, nesnesini belirginleştiremediğinden gerçeğe karşı “surat asan”⁵²² ama onu değiştirme iradesini gösteremeyen; gerçeklikten nefret eden lakin aynı zamanda onu umutsuzca kabullenen dolayısıyla sürekli bu yabancılaşmanın kısılcığında çarpınan melankoliye dönüşür.

İslamcılığın romantikleşen formunu ve onun sorunsalını netleştirildiğine göre, onun toplumsal değişim fikrini müstakil olarak işlemeye geçilebilir.

4.4.5. İslamcılığın Toplumsal Değişim Fikri: Politik Olanı Gölge Fenomen Olarak Okuyan Politik İdeoloji

Zikredildiği üzere bir ideolojinin nihaî amacı dünyayı değiştirmektir. İslamcılık da bir ideoloji olarak bu iddiayı net bir şekilde benimsemiştir. Söylem itibarıyla İslamcılık devrimci, hatta aşırı devrimci sayılabilecek bir ideolojidir.

⁵¹⁹ İfade Ahmet Çiğdem’e aittir ve kendisi bu ifadeyi, bir yandan modernlikle içli dışlı olurken bir yandan modernite karşıtlığı yapması sebebiyle Yasin Aktay için kullanmaktadır. Aktaran, Tanıl Bora, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifinin Seyir Defteri”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.1 111.

⁵²⁰ Özel, *Üç Zor Mesele*, 361.

⁵²¹ Schmitt, *Political Romanticism*, 160.

⁵²² “Surat Asma Hakkımız” İsmet Özel’in bir kitabının ismidir.

Gelgelelim Cumhuriyet İslamcılığının üzerinde etkisini hissettiren romantik karakter bu değişimi gerçekleştirmesi için kendisine lazım olan zihnî ve amelî pratikleri imkansızlaştırır. İslamcılık bütün teorik çabasını değişimin niçin olacağına ve olması gerektiğine hasretmiş; değişimin nasıl gerçekleşeceği sorusunu ise teferruata müteallik bir soru olarak telakki etmiştir. Dolayısıyla onu “hareketten çok, hareketin hülyasının”⁵²³ cezbedtiği söylenebilir.

Gerçeklik son tahlilde somuttur, maddîdir. Gerçeklik dünyasında yapılacak değişiklik, esasen politik bir faaliyetin eseri olmak zorundadır. Politik alan nedensel ilişkiler kurup araçsal stratejilerin benimsenmesiyle aksiyon alınan bir alandır. Romantik ise, dünyaya nedensel ilişkiler kurarak bakmaya ve bilgiyi pratik uğrunda araçsallaştırmaya tabiatı icabı karşıdır.

Lakin bu Romantik İslamcılığın “değişim”e dair bir vizyonu olmadığı anlamına gelmez. Onun bir “toplumsal değişim” tasavvuru ve vizyonu vardır ve bu vizyon doğal olarak onun romantik karakterinin bir yansıması olarak şekillenmiştir.

İslamcılığın romantikleşen formu, maddi gerçekliğin ideal olanın bir yansıması olarak vücut bulduğunu düşündüğünden, değişimin de ancak ideal olanın değişmesiyle mümkün olacağını düşünmektedir. Dolayısıyla fikre kurucu bir rol atfetmektedir. Madem ki maddi gerçeklik, fikirlerin tecessüm etmiş halinden ibarettir; o zaman gölgeyle değil, asıl ile uğraşmak gerekir. Somut gerçeklik, fikrî olanın bir yansımasından ibarettir. Dolayısıyla değişimi yansılarda aramak meselenin özünü kaçırmak anlamına gelir. Fikir değiştiğinde gerçeklik zaten kendiliğinden değişecektir.

Dolayısıyla İslamcılığın değişimi amaçlayan ruh savaşında, ihtiyacı olan şey fikirden ibarettir. Kısakürek bunu şöyle ifade etmektedir: “Ne yola ne madene ne buğdaya ne de silaha muhtacız! İhtiyacımız sade fikre...*Fikir olunca hepsi olur, o olmayınca da hiçbirisi olmaz*...Bugüne kadar başımıza gelen her felaket, şahidi olduğumuz her kepezelik sadece fıkirsizliğimizden ileri geldi.”⁵²⁴ Bu savaş bir “zihniyet savaşıdır”⁵²⁵. Bu savaşta lazım olan, “akide ve metoddan” başka bir şey değildir.⁵²⁶

⁵²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Dergah, 2016) 77.

⁵²⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 487. Vurgular bana ait.

⁵²⁵ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 7.

Bunun en büyük örneği Hz. Peygamber'in hayatıdır. O'nun hayatında gözlemlenen 13 senelik “Mekke Dönemi”, değişimin hangi yol takip edilerek gerçekleştirileceği hususunda rehber olmaktadır. Kutup'un ifadeleriyle “bir nizam kurmak isteyen dava erlerinin...Kur'an-ı Hakim'in tam on üç yıl boyunca Mekke'de *inanç sistemini yerleştirmek* için sarf ettiği çaba karşısında...uzun müddet durup düşünmeleri gerekir...”⁵²⁷

Sezai Karakoç'un çocuklarını çağın eğilimlerine uyarak hep teknik eğitime yönlendirmeleri sebebiyle okurlarına sitem etmesi ve çocuklarını “edebiyat ve düşünceye” yönlendirmelerini istemesi bir tesadüf değildir. Zira O'na göre değişimin yolu “edebiyat ve düşünce”den geçmektedir. “Bugün şiir ve edebiyata giren, yarın hayata girecektir.”⁵²⁸ Çünkü değişim ancak büyük düşünce ve sanat adamlarının harcıdır. “Toplumsal döküleceği kalıbı filozof hazırlar”.⁵²⁹ Kısakürek'in ifadeleriyle “ruhlarda ve düşüncede yapacağımız inkılap”⁵³⁰ için beklediğimiz kahramanlar, toplumu kuracak olanlar, İmam Gazali gibi, İbn Arabî gibi, Mevlana gibi “büyük fikir adamlarıdır”.⁵³¹

İslamcılığın romantikleşen formunun fikre biçtiği rolün çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Zira İslamcılık için toplumsal yapının nihaî kertede belirleyeni fikirden ibarettir. Fikir İslamcılık için “sferlerin sferidir”.⁵³² Toplumsal hayatın bütün diğer alanları, fikir tarafından şekillenmekte ve aslında fikrin gölgesinden ibaret olarak okunmaktadır. Bu bakımdan İslamcılığın romantikleşen bu formu Hegelyen İdealizmle çarpıcı bir benzerlik sergilemektedir.⁵³³ Hegelyen İdealizmde “durumlar ya da koşullar fenomenden, uçup giden şeyden başka bir şey [değildir]...Çünkü bunlar, “Zorunluluğun varlığı” olarak adlandırılmış “olumsallık” biçiminde, İdea'nın hareketinin tezahüründen başka bir şeyi ifade etmezler; ve işte bu nedenle “koşullar” Hegel'de gerçekten var değildir...Saf bir içsellik söz konusudur ve dışsallık da

⁵²⁶ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 12.

⁵²⁷ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 28. Vurgular bana ait.

⁵²⁸ Karakoç, *İslamın Dirilişi*, 47, 60.

⁵²⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 1, 52.

⁵³⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 193.

⁵³¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 1, 104; Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 452.

⁵³² Althusser, *Marx İçin*, 128. Sfer, “belirli bir özellik tarafından ayırt edilen ve birleştirilen toplumun bir bölümü veya yaşamın bir yönü” anlamına gelmektedir. Althusser kavramı burada Marx'ın “yapı” (alt-yapı, üst-yapı vs.) kavramına benzer şekilde kullanılmaktadır.

⁵³³ Fark edildiği üzere, bir kez daha Romantik İslamcılık ve “Alman İdeolojisi” arasındaki benzerlik ortaya çıkmıştır.

yalnızca bir fenomendir.”⁵³⁴ Hegelyen İdealizm ve İslamcılığın romantikleşen formunun idealizmi arasında sadece bir isimlendirme farkı vardır. Hegel’de maddi koşullar “zorunluluğun varlığı”, “ideanın hareketinin tezahürü” iken İslamcılıkta ise maddi koşullar “fikrin tecessüm etmiş biçimi”, “akidenin müşahhas hali”dir.⁵³⁵

Fikre atfedilen bu kurucu konum, doğal olarak toplumsal değişimin hem motorliğini hem de mahiyetini fikrî olarak kavrayan bir değişim yorumu doğurmuştur. Karakoç’un ifadesiyle “insanın değişmesi demek, bakış açısının değişmesi demektir”.⁵³⁶ “Rabbani hayata ancak Rabbani bir düşünce metodu ile ulaşabilir”.⁵³⁷ Dolayısıyla Özel’e göre “aslî olarak öne alınması gereken zihnimizin arıtılması”dır.⁵³⁸ Özel’in, ilk başta “Müslümanca Düşünmeye Başlangıç” olarak isimlendirmeyi planladığı “Üç Mesele” isimli meşhur eserini, Rasim Özdenören’in “Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler”i kaleme almaları bir tesadüf değildir. Zira onlara göre “Müslümanca Bir Hayata” ulaşmanın yolu “Müslümanca Düşünmekten” geçer. Karakoç’un ifadeleriyle “somut inanç dünyasının kurulabilmesi için Müslüman aydınının düşünce çilesini çekmesi gerekmektedir”.⁵³⁹

Fark edileceği üzere, Romantik İslamcılığın kullandığı neredeyse tüm konseptler gibi, fikir de muğlak bir konsepttir. O’nun netleştirilmesi hayli güçtür. Zira İslamcılığın romantikleşen formu için kritik öneme haiz olan bir şey, zaten netleştirilebilecek kadar sathî olmaktan çok daha derindedir. Gelgelelim derinlikli bir tahlil yapıldığında İslamcıların bu konseptten ne anladığı, onu hangi anlamda kullandığı bir nebze de olsa netleştirilebilir.

İslamcılar fikir ile somut bir nesneye ilişkin düşünceleri vs. kastetmediği; çok daha kuşatıcı ve derin bir konseptte işaret ettikleri ifade edilebilir. Fikir-tefekkür, İslamcılığın romantikleşen formu için estetik melekesinin hizmetine sunulmuş olan

⁵³⁴ Althusser, *Marx İçin*, 128. 256.

⁵³⁵ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 49. İslamcılığın bu idealistik yoruma kaymasında zikrettiğimiz önemli faktörlerin yanında, büyük bir tehdit olarak algıladığı materyalizme karşı duruşunun da etkisi unutulmamalıdır. Tabii tersinden bakıldığında materyalizmi büyük bir tehdit olarak algılaması idealistik duruşunun bir neticesi olarak da kavranabilir ki ben bu yorumu daha gerçekçi bulmaktayım. Zira misalen maddi bir yapı olarak “kapitalizm” yerine idealistik bir ilke olan “materyalizmin” asıl düşman olarak konumlandırılması onun romantik karakterinin bir gereğidir.

⁵³⁶ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 19.

⁵³⁷ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 52.

⁵³⁸ Özel, *Neredeyizim*, 424.

⁵³⁹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 103.

aklın, “akleden kalbin”⁵⁴⁰ faaliyetidir. Fikir kuru akıl veya düşüncenin nesneyi parçalayan analitik yöntemiyle karıştırılmamalıdır. Fikir daha çok sanatkarâne bir akletme yoluyla, tefekkürle, temel meselelere dokunan sezgisel bir akletme tarzıdır. Zira temel meseleler akli aşan bir boyutta, ruhta kümelenmiştir. Temel meseleler ruhî meselelerdir. Kuru akıl ise bu alana adımını atmaya yeltendiği an, kül olmaya mahkumdur.

Fikirden kasıt, Kısakürek’in ifadesiyle, “mücerret fikir”dir.⁵⁴¹ Yoksa bir takım günlük mevzulara dair kanaatler değildir. Esasen kastedilen fikir, gündelik olaylara, ekonomi-politik gerçekliğe karşı yaklaşımımızı da belirler mahiyettedir. Bu fikir, üzerine düşünülmenin ötesinde, kendisi üzerinden düşünülen derin bir yapı; “dünya görüşüdür”.⁵⁴² Fikir “bakış açısıdır”⁵⁴³: İnsanın varlığa kendisi zaviyesinden yaklaştığı bakış açısı. İnsanın bütün faaliyet ve eserleri bu kritik “bakış açısı”, “öğreti”⁵⁴⁴ tarafından şekillendirilir. Bu sadece zihni, hayata bakış tarzını şekillendirmekle kalmaz. Bilakis hayat tarzını da doğrudan bir şekilde şekillendirir. Zira hayat tarzı, esasen hayata bakış tarzının tecessümünden ibarettir.⁵⁴⁵ İslamcılığın romantikleşen formunun temsilcilerine göre bilimsel faaliyetler, iktisadî strüktür, sanat eserleri, şehir yapılanması, siyasî sistem vs. hayatın bütün somut yapıları bu “fikrin”, “dünya görüşünün” bir tezahürüdür. “Pratik, akidenin müşahhas halinden” ibarettir.⁵⁴⁶ Hayatta karşı karşıya kalınan bütün maddi gerçeklikler, bir “dünya görüşünün” eseridir ve ondan tecrit edilerek ele alınamaz. Dolayısıyla mesela Batı’nın bir teknik aracının benimsenmesi ama ahlakının benimsenmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Zira o maddi gerçeklikler esasında, Özel’in ifadesiyle “manevi birer maldır [ürünlerdir]”.⁵⁴⁷ Bağrında bir dünya görüşü taşımaktadır. Maddi formlar, manevi normların ürünüdür ve “form normunu dayatır”.⁵⁴⁸

⁵⁴⁰ Abdurrahman Arslan, *Kalbin Akletmesi*, (İstanbul: Beyan, 2019).

⁵⁴¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 555.

⁵⁴² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 489.

⁵⁴³ Karakoç, *Çağ ve İlham 2*, 19.

⁵⁴⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham 3*, 114.

⁵⁴⁵ Karakoç, *Çağ ve İlham 2*, 19.

⁵⁴⁶ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 49.

⁵⁴⁷ Özel, *Üç Zor Mesele*, 349.

⁵⁴⁸ Yusuf Kaplan, “Tehlikeli Sularda Yüzüyoruz: Form Normunu Dayatıyor!”, *Yeni Şafak*, 09 Ekim, 2015.

Özel'e göre, "insanoğlunun gerçek emirleri kendisinden aldığı merkez olan" dünya görüşü, yine şaşırmayacağı üzere, "sarahaten tespit edemeyeceğimiz bir derindedir".⁵⁴⁹ "Her dünya görüşünün bir "açık ufku", *sistemik olarak ifade edilmesi mümkün olmayan, sezilen ve "muhayyileye" dayanan bir boyutu vardır.*"⁵⁵⁰ Lakin her ne kadar bütünüyle sistemik ve analitik olarak ne ifade ettiği serimlenemese de; dünya görüşünün esas itibarıyla neye göndermede bulunduğu, İslamcıların onu ne anlamda kullandığı; sonraki metinlere kalmadan, ilk İslamcı metinlerin satır aralarında bulunabilir.

Karakoç'un ifadeleriyle, dünya görüşü "üç perspektiflidir" ve esas itibarıyla insanın "Allah'a, kendisine ve eşyaya dair bakışıdır".⁵⁵¹ "İnsan bilerek bilmeyerek, yani şuurlu olarak olmayarak bir bakış açısı taşır ve bakış açısında bu üç eğilim bulunur."⁵⁵² İnsanın kendine, eşyaya (tabiata) ve Allah'a (Tanrıya) dair kavrayış biçimi, "tasavvuru"; onun hayatının bütün yapılarını nihaî olarak belirleyen ana unsurdur. İnsanın yapacağı bütün politik, ekonomik, mimari, edebî üretimler bu dünya görüşünün bir tecessümü olarak varlığa gelir. Fark edileceği üzere bu, maddi gerçekliğin nihaî olarak bilinç tarafından belirlendiğini ifade eden idealist bir kavrayış tarzıdır.

Bütün faaliyetlerin ve yapıların "dünya görüşünün" bir tezahürü olarak varlığa geldiği ön kabulü, her dünya görüşünün faaliyetlerinin toplamını organik bir bütün olarak kavranması gerektiği sonucunu doğurur. Bu bütünün ismi "medeniyettir". Böylece İslamcılığın romantikleşen formu için son derece kritik olan "medeniyet" soyutlamasına ulaşmış oluruz.

Medeniyet, maddi gerçeklikleri, yapıları ve kurumları bir dünya görüşü asgarî müşterekinde birleştiren; İslamcının onları organik bir bütün olarak görmesini sağlayan bir soyutlamadır. Romantik İslamcının gerçekliği "medeniyet" soyutlaması üzerinden okuması onun idealistik eğiliminin bir neticesidir. Medeniyet soyutlaması bir yandan onun gerçekliği ideal bir ilkenin tezahürü olarak okumasına imkan

⁵⁴⁹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 450.

⁵⁵⁰ İbrahim Kalın, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Divan*, 15(29), (Şubat 2010): 1-61. Vurgular bana ait.

⁵⁵¹ Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 19.

⁵⁵² Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 19. Bu üçlü perspektif, sonraki İslamcılar tarafından "Tanrı tasavvuru", "insan tasavvuru" ve "tabiat-alem tasavvuru" olarak ifadelendirecektir.

sağlarken; bir yandansa gerçekliği maddi olguların karmaşık, pürüzlü ve kaotik yapısı içinde değil de ideal-kavramsal pürüzsüzlükte, saflıkta ve yücelikte kavrayabilmesine olanak verir. Gelgelelim “medeniyet” esasen bir inşadır. Medeniyet kaotik maddi olguların kendisi değil, bu olguları basitleştirerek⁵⁵³ onların kaotik yapısını aşan ideolojik bir yansımadır. Medeniyet soyutlaması, kaotik binlerce parçayı bir bütüne bağlayarak saflaştırır-basitleştirir. Ama bu bütünlük maddi gerçekliklerin kendisinde mevcut olan bir bağlantıdan ziyade, onlara ilâştirilen bir kipten ibarettir. Üstelik bu basitleştirerek bütünleştirme faaliyeti, özgül tarihsel şartları ve maddi gerçeklikleri idealleştirerek “basitleştirmiş”⁵⁵⁴ olur. Misalen “Batı Medeniyeti” soyutlamasıyla hem İtalya hem İngiltere; hem Hitler hem Churchill; hem kapitalizm hem de komünizm kast edilebilir. Zira hepsi Batı Medeniyetinin ürünüdür. Dolayısıyla bütün özgül tarihsel şartları ve kaotik maddî gerçekliği basitleştirilmiş-saflaştırılmış olunur. Halbuki, Althusser’in ifadesiyle “saflığın kendisi bir istisnadır”.⁵⁵⁵ Maddî dünyada hiçbir şey saf-basit olarak bulunmaz. Saflık ancak ideal-kavramsal düzeyde mevcuttur.

Bu durum, maddî gerçekliğin ve tarihsel koşulların özgül durumlarının takdir edilmesini imkansızlaştırır. Dolayısıyla aslında “medeniyet” soyutlaması üzerinden dünyaya bakıldığında, maddi gerçekliğin kendisiyle değil; maddi gerçekliğe yabancılaşmış bir ideoloji ile muhatap olunur. Artık gerçek dünya ile, maddî gerçeklikle bütün irtibat kopmuştur. Muhatap, gerçek dünyanın mistifiye edilmiş bir ideolojik yansımasından ibarettir. İslamcılığın romantikleşen formunun medeniyet soyutlaması üzerinden dünya ve tarihle ilişki kurması neticesinde onun tefekkürü, “düşündüğü gerçek nesne ve sorunlarla somut ilişkisi olmayan yabancılaşmış bir ideoloji”⁵⁵⁶ haline gelmiştir.

Esasen bu durum sadece medeniyet soyutlamasına has bir durum değildir. “Küfür düzeni”, “cahiliye toplumu”, “teknik medeniyet”, “bilim kilisesi”, “Müslümanca düşünmek”, “Müslümanca bir hayat”, “fikir” gibi Romantik İslamcılığın bütün temel konseptleri aynı sorunu doğurmakta, onun gerçeklikle olan bağını koparmaktadır.

⁵⁵³ Burada ve ilerleyen satırlarda “basit” kelimesini esas olarak “mürekkep”in zıddı olarak kullanıyorum.

⁵⁵⁴ Althusser, *Marx İçin*, 129.

⁵⁵⁵ Althusser, *Marx İçin*, 134.

⁵⁵⁶ Althusser, *Marx İçin*, 97.

Tabii ki bütün problematiğin bu tarz soyutlamalar üzerinden oluşturulması bir tesadüf değildir. Bu, ifade edildiği üzere, İslamcılığın romantik karakteri ve dolayısıyla idealistik eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Bu gerçeklikten kopuş hali, gerçekliğe temas edememe ve dolayısıyla gerçekliği değiştirme kudretinden mahrum kalmak ile sonuçlanmaktadır. İslamcılığın romantikleşen formunun kendisine düşman bellediği nesne, gerçeklik değil; gerçekliğin ideolojik gölgesidir. Dolayısıyla onun “gölge savaşı” gerçeklikten çok, gerçekliğin yorumunu değiştirmeyi amaçlamaktadır.

Politik kısırlığa sebep olan bu idealistik soyutlamalara verilebilecek en güzel örnek İslamcılığın romantikleşen formunun kapitalizm ve komünizm karşısında takındığı tavidir. Komünizm ve kapitalizm, Özel’in ifadeleriyle “ölüm kalım savaşına girmiş iki dev kuvvet” değil, “iki *basit* bir küfür mekanizmasıdır”.⁵⁵⁷ O gün için (bu söz 1979’da söylenmiştir) dünyanın en büyük meselesi olan kapitalizm – komünizm meselesine İslamcının yaklaşımı çarpıcıdır. O iki devasa gerçeklik kümesini “küfür mekanizması” soyutlamasıyla saflaştırarak – basitleştirerek ele alır. Bu iki gerçeklik kümesinin unsurları analitik olarak ayrıştırılıp, hangi unsurun hangi gerekçeyle “küfür” olarak niteleneceği belirginleştirilmez. Bunun yerine bir soyutlama olarak “küfür mekanizması” kullanılır. Bu mekanizmanın mahiyetinin ne olduğu, nasıl işlediği, dolayısıyla nasıl izale edileceği ve neyle ikame edileceği soruları boşta kalır. Bu cümle sanki tarihten arındırılmış ideal bir uzayda kurulmaktadır. Romantik İslamcılığın bu soyut kategorilerinin nasıl bir politik kısırlığa sebep olduğu oldukça açıktır. Gerçekliğe temas etmeyen bu mistifiye edilmiş ideolojik bakış açısı, doğal olarak gerçeklik dünyasında bir değişime sebep olmayacaktır.

4.4.6. İslamcılığın Romantikleşen Formunun Modern Dönüşüme Dair Yorumu

İslamcılığın romantikleşen formunun değişime dair bu idealist kavrayışının teşhis edilebileceği en büyük örnek, onun modern dünyaya geçişe dair yorumudur. Modernlik, literatürde “büyük dönüşüm” olarak geçen tarihsel bir kırılma olduğundan; esasen bu değişimi algılayış biçimi İslamcılığın toplumsal değişim fikrinin analiz edilebileceği en iyi vakalardan birisidir.

⁵⁵⁷ Özel, *Neredeyizim*, 271. İslamcıların bu meyanda belki yüzlerce farklı ifadesini gösterebiliriz. Ama buna gerek görmediğimiz için sadece bu örneği zikrediyoruz. Vurgular bana ait.

Modernlik-modernite de esasen bir soyutlamadır. Kimine göre 12 ve 13. Yüzyılda ticaretin ve nakdî ekonominin tekrar gelişmesiyle; kimine göre İtalyan Site Devletleri, Rönesans ve ardından Bilim Devrimleri ile; kimine göre ise 18. Yüzyılın sonunda Sanayi ve Fransız Devrimleri ile başlatılan bu süreç farklı unsurların terkibi ile oluşturulmuş bir soyutlamadır. Bu unsurlar kabaca bilimsel düşünce, teknik, kar maksimizasyonunu esas alan kapitalist yatırım biçimi ve sermayenin temerküzü, siyasi merkeziyetçilik ve bürokratik ulus devletin doğuşu gibi unsurlar olarak sayılabilir. Bir görüşe göre bizatihi sosyolojinin kendisini izah etmek amacıyla doğduğu bu “büyük dönüşüm”, çok farklı şekillerde ve çok farklı vurgularla açıklanmıştır. Esasında soru, içinde bulunulan “modern bağlam”ın mahiyetinin ve kökünün ne olduğu sorusudur. Bu soruya verilen cevap ve bu bağlamı yorumlama biçimi; aslında şahısların ve ideolojilerin fikrî duruşunu ele vermektedir. Dolayısıyla İslamcılığın romantikleşen formunun modern bağlama ve onun mahiyetine dair yorumu; İslamcılığın toplumsal değişim fikrinin analiz edilebileceği bir vaka sunmaktadır.

İslamcılığın romantikleşen formun modern dünyayı, idealistik eğilimine uygun olarak, Rönesans ve hümanizmle birlikte başlayan bir süreç olarak ele alır. Özel’in ifadeleriyle “rönesansla birlikte yükselmeye başlamış olan kapitalist medeniyet”⁵⁵⁸, en temelde zihinde, insan tasavvurunda, bilgi tasavvurunda yaşanan bir dönüşümdür. Yaşanan bütün somut değişimler bu dönüşümün eseridir. Özel başka bir yazısında, Batı medeniyetini daha somut bir kategori olan teknoloji ile tanımlamanın yanlış olacağını, bunun yerine Batı medeniyetinin teknolojiyi de doğurmuş olan hümanizm ile tanımlanmasının daha doğru olacağını söylemekte ve kendisi şöyle bir tanım yapmaktadır: “Yani kaynakları itibariyle bakarsanız, Batı medeniyeti *insanın kainattaki yerinin yeniden ve geleneksel anlayıştan farklı olarak tespiti sonunda beliren bir kafa yapısı ve ahlakî değerler bütünüdür*. İşte insanın kainattaki yerinin yönetilen değil yöneten olduğunu kabul eden anlayış, bir zaman sonra tekniğin gelişmesini de bu kafayla körükleyince...”⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Özel, *Üç Zor Mesele*, 81. İslamcılığın Rönesans yorumunu benimsediğine dair onlarca örnek verilebilir. Yalnızca iki tanesini daha zikredeyim. Bkz: Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 22; Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 161.

⁵⁵⁹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 320. Vurgular bana ait.

Karakoç da hümanizmin doğaüstünü insandan ayırmayı denediğini ve onun akla duyduğu sınırsız inancın “İlahi Siteyi yıkmak ve yerine saf akıl sitesini koymak için girişilen kanlı devrimlerin kaynağı” olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁰

Görüldüğü üzere İslamcılığın romantikleşen formunun toplumsal değişime dair kavrayışı “büyük dönüşüm” olan modern dünyayı kavrayış biçiminde kendisini net bir şekilde ele vermektedir. İslamcılığın romantikleşen formunun temsilcileri modern dünyayı tanımlanırken bilimsel-teknolojik bilginin önemini ısrarla vurgularlar. Zira onlara göre medeniyetler dünya ile irtibatlarını kendilerine has bilgi edinme tarzları üzerinden gerçekleştirirler. Her medeniyet, kendi dünya görüşü ekseninde farklı düşünme biçimleri geliştirir. Bu düşünme biçimleri ise kendi teknoloji biçimlerini, ekonomik yapılarını, siyasi yapılarını oluşturur. Özel’in ifadesiyle “belli düşünme biçimleri farklı farklı teknolojilerin yer bulmasına sebep olmuştur”.⁵⁶¹ Misalen dizel motorla at arabası arasındaki fark bir nicelik farkı değildir. Bunlar, birisi diğerinin daha gelişmiş olan iki araç değildir. İkisi de farklı “zihniyetlerin, iki ayrı düşünme biçiminin, iki ayrı yaşama yolunun” nitelik olarak, mahiyet olarak farklı iki üründür.⁵⁶²

Fikir adeta içinde yaşanılan dünyanın “yazılımı” olarak kabul edildiğinden, İslamcılığın romantikleşen formu için fikirdeki dönüşümler hayatı şekillendirmekte ve hayatta dönüşümlere sebep olmaktadır. Fikre atfedilen bu idealist kurucu rol, İslamcılığın romantikleşen formunun toplumsal değişim fikrinin anlaşılması açısından çok önemlidir. Sözgelimi Özel’e göre bilgiyi bilenden ayıran Batı medeniyeti, Descartes ile birlikte bu ayrımı yasalaştırmış ve yaşama biçimi olarak benimsemişti.⁵⁶³ Batı, bilgiyi bilenden ayrılmakla kalmıyor aynı zamanda onu güç için araçsallaştırıyor ve ortaya “Batı medeniyetinin temeli olan bilimsel-teknolojik bilgi”⁵⁶⁴ çıkıyordu. Böylece “tabiata hakim olmak” Batı medeniyetinin “temel felsefesi, sürükleyici kuvveti” oluyordu.⁵⁶⁵ Bu “felsefi temeller”⁵⁶⁶ Batı medeniyetinin bütün tezahürlerinin konsantre halde bulunduğu bir tohum

⁵⁶⁰ Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 37.

⁵⁶¹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 361.

⁵⁶² Özel, *Üç Zor Mesele*, 269.

⁵⁶³ Özel, *Üç Zor Mesele*, 144.

⁵⁶⁴ Özel, *Üç Zor Mesele*, 314.

⁵⁶⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 314.

⁵⁶⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 299, 301, 485.

mahiyetindeydi. Batı medeniyetinin bütün somut tezahürleri bu felsefi temelin bir tecessümünden ibaretti. Medeniyet adeta bir bilgisayardı. Bu bilgisayarın işletim sistemi dünya görüşü idi. İşletim sisteminin kurucusu ise filozoftu. *Filozof* oluşturduğu yazılımla *bir dünya inşâ ediyordu*. İnsanlar zamanla bu dünyanın sınırlarını ve imkanlarını keşfediyor, o hudutlar içinde yeni pratikler geliştiriyordu. Ama daima işletim sisteminin içinde ve etkisinde kalarak. İşletim sistemi aşıldığı takdirde yeni bir medeniyete geçiş söz konusu olmaktaydı. Burada İslamcılığın romantikleşen formunun fikre ve filozofa atfettiği kuruculuk ve toplumsal değişimin aktörlüğü payesi, onun değişimi ideal düzlemde aradığını ve değişimi hangi öznen beklediğini çok açık bir şekilde göstermektedir. Öyle ya, Karakoç'un ifadeleriyle, “filozof avı uyandırır. Toplumun döküleceği kalıbı hazırlar”.⁵⁶⁷

Gelgelelim “fikre” atfedilen bu kurucu konum, aslında ideolojik bir inşadan ibarettir. Misalen geleneğin temsilcileri tarafından tarafından genellikle “Francis Bacon ve Rene Descartes’ın modernliğin iki kurucu babası olduğu” söylenir. Bacon “bilgi güçtür”, Descartes ise “tabiatın efendileri ve hâkimleri olacağız” diyerek “moderniteyi” kurmuştur.⁵⁶⁸ İslamcılığın romantikleşen formu modern dönüşümü bu şekilde okur. Halbuki bu, maddi gerçekliğin mistifiye edilerek çarpıtılması sonucu ulaşılan ideolojik bir yorumdan ibarettir. Bu mistifikasyon, içinde yaşadığımız bütün kompleks gerçeklikler, yapılar ve kurumların devasa kümesini modernite soyutlamasıyla saflaştırmakla-basitleştirmekle kalmaz; moderniteyi doğuran birçok farklı ekonomik, siyasi, sosyolojik, tarihi ve tabii ki fikri⁵⁶⁹ nedensel ilişkiler bütünü de bir felsefi temele indirgeyerek basitleştirip-saflaştırır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: İslamcılığın romantikleşen formu bu vurgusuyla, kesinlikle bir metod olarak bilimin ortaya çıkışının modern dünyanın oluşumunda büyük bir etkisi olduğu gibi bir yorum yapmamaktadır. Onun anlatmak istediği şey modernitenin, temelleri hümanizmde olan ve Bacon ile Descartes’da ifadesini bulan dünya görüşü kırılmasının, değişen insan, tanrı ve tabiat tasavvurlarının bir neticesi olarak vücuda geldiğidir. Yani bilimsel metot da bir neticedir. Bilimsel metod “bir

⁵⁶⁷ Karakoç, *Çağ ve İlham 1*, 52.

⁵⁶⁸ Yusuf Kaplan, “Tarih Gücün Değil Hakikatin Kanatlarında Yükselir”, *Yeni Şafak*, 18 Eylül, 2017.

⁵⁶⁹ İdealist yoruma karşı çıkarken, nihai belirleyenin madde olduğu gibi başka bir idealist yanılısamaya tabii ki saplanılmamalıdır.

kafa yapısının eseridir”.⁵⁷⁰ Dolayısıyla bir neticedir ve kendisi bir neticeden ibaret olan şey modern dünyayı doğuran sebep olarak konumlandırılmaz. Asıl sebep fikirdeki değişim, “kutsalı merkeze alan bir varlık kabulünden ayrılmaktır”.⁵⁷¹

İslamcılığın romantikleşen formunun modern dönüşümün mahiyetinin ve kökeninin açıklanmasına dair benimsediği bu yorum, esasen mümkün yorumlardan bir tanesidir. İslamcılığın romantikleşen formunun bu yorumu benimsemiş olması ise izah edildiği üzere onun romantik ve idealist karakterinden kaynaklanmaktadır. Birçok müellif modern dünyayı Rönesans’la başlayan bir süreç olarak ele almanın anakronik bir yorum olacağını dillendirmiştir.⁵⁷² Bu yorumun esasen modern dünyaya kültürel bir temel ve meşruiyet sağlama insiyakının bir eseri olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim “Rönesans” kelimesi bildiğimiz anlamıyla ilk defa on dokuzuncu yüzyılda Jacob Burckhardt tarafından kullanılmıştır.⁵⁷³

Mollaer İslamcılığın modern dönüşümü bu yorumlayış tarzını “modernliğin kültürelleştirilmesi” olarak adlandırmaktadır.⁵⁷⁴ İslamcılık modernliğin maddi bir analizini yapmamış, onu “hümanist/seküler bir “zihniyet”e” indirgemiş, “temeline Batı uygarlığı gibi bir “ide” yerleştirmiş”tir.⁵⁷⁵ Dolayısıyla bu “özcü anlayışıyla” moderniteyi bozulmanın yegane sorumlusu olarak kavrarken, kapitalizme karşı ise, sanki o “arizi bir fenomenmiş ya da yokmuş” gibi yaklaşmıştır.⁵⁷⁶ Mollaer İslamcılığın “modernliği kültürelleştirici” bu bakış açısını, onun kentsel problemlere yaklaşım biçimi üzerinden şu şekilde işlemektedir:

⁵⁷⁰ Özel, *Üç Zor Mesele*, 93.

⁵⁷¹ Mahmut Hakkı Akın, “1980 Sonrası Dönemde İslamcılarda Modernlik Karşıtlığı”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.2 45.

⁵⁷² Bir örnek için bkz: Marshall Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), c.3 214 vd.

⁵⁷³ Bkz: Jacob Burckhardt, *İtalya’da Rönesans Kültürü*, çev. Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2018).

⁵⁷⁴ Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*, 102 vd. Mollaer’in kitabında genel olarak savunduğu tez bu çalışmanın iddiası ile tam bir tezat teşkil etmektedir. Mollaer İslamcılığın basit bir şekilde “Tekno-Muhafazakar” olarak okunabileceğini iddia etmektedir. Halbuki metninden aktardığımız kısımlarda kendisi de İslamcılığın içindeki romantik cevheri itiraf etmek zorunda kalmıştır. Bunu kendisi de fark ederek dipnotta bununla alakalı bir açıklamaya yer vermiştir. Netice itibarıyla Mollaer, İslamcılığın söylem ve pratik dünyası arasındaki yarılmının onun romantik karakterinden kaynaklandığını fark edemeyerek; İslamcılığı daha çok pratik dünyası ve pratiğe dair sloganları üzerinden tanımlamaya çalışmıştır. Fark edileceği üzere böylesi bir çalışma ziyadesiyle eksiktir.

⁵⁷⁵ Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*, 103.

⁵⁷⁶ Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*, 106.

“Gelenekselciye [İslamcıya] göre, kentsel bir problem varsa, bu, *metafiziğin ölümü ve dolayısıyla “merkez”in belirlenememesinin sonucudur*. Gelenekselci, şehir-dünya-alemin mutlak merkeze göre belirlendiği bir şehircilik *anlayışından*, merkezin berhava olduğu metropoliten bir çağa geçildiğini ileri sürer...Fakat gelenekselcinin açıklamasında metropoldeki gelişmenin *özümlü olarak* kapitalist modernleşmeyle hiçbir ilgisi kurulmaz...*Bütün sorunlarımızın merkezinde merkez fikrinin tahrip edilmesi vardır*...Buna Martin Heidegger’den hareketle “ikamet etmek Varlığın temel özelliğidir” diyerek karşı çıkmak ve/ya “merkez” yokluğu gibi metafizik açıklamalarla izah etmek yetersizdir. Mekanların boş yerlere dönüştürülmesi sürecinin altında yatan *ekonomik ve politik dinamik anlaşılmadan oluşturulacak bir ikamet felsefesi politik potansiyellerini tüketebilir*...”⁵⁷⁷

Bora da bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Sanırım en önemli sorun, İslamcı dergilerde kapitalizme, emek-sermaye ilişkisinin, meta fetişizminin, para-meta-para döngüsünün hayatın her alanını dönüştürmeye muktedir muazzam asimilasyon kabiliyetiyle total(iter!) bir sistemden ziyade, toplam musibeti teşkil eden modernliğin veçhelerinden biri gibi bakılmasıdır.”⁵⁷⁸

İslamcılığın romantikleşen formu bu maddi gerçekliği daima ideal bir soyutlama içinde ele alma temayülünü, onun “homo-economicus” kavramlaştırmasını hevesle benimsemesinde de müşahade edilebilir. Geleneğin temsilcileri modern iktisadî yapıyı veya kapitalizmin doğuşunu incelerken bu kavramsallaştırmayı iştahla kullanırlar.⁵⁷⁹ Halbuki bu kavram kapitalist gerçekliği doğuran kurucu bir fikirden ziyade, ortaya çıkmış olan kapitalist yapıya dair yapılmış bir yorumdan, soyutlamadan ibarettir. Kavram ilk kez 1883’te Charles Stanton Devas’ın bir kitabında John Stuart Mill eleştirilirken kullanılmıştır. Fark edileceği üzere bu tarihte kapitalist iktisadî yapılar çoktan oturmuş durumdadır. Yani bu kavramın kapitalist yapıları doğurduğuna dair oluşturulan kurgu, en başta apaçık tarihi realite ile çelişmektedir. Üstelik bu soyutlamanın gerçekte bir karşılığı olmayan muhayyel bir kurgu olduğu eleştirisi de kendisine yüzlerce farklı müellif tarafından yöneltilmiştir.

⁵⁷⁷ Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*, 106-7. Vurgular ve italikler bana ait.

⁵⁷⁸ Tanıl Bora, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.1 112.

⁵⁷⁹ Bkz: Karakoç, *Çağ ve İlham* 3, 134; Sezai Karakoç, *Ekonomik Strüktür*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2020) 16.

Türkiye’de İslam İktisadî’nın kurucu babalarından sayılabilecek Sabahattin Zaim kapitalist iktisadî gerçekliği değerlendirirken bu soyutlamayı benimseyerek şunları söyler:

“Kapitalist modelde “homo economicus-iktisadî adam” görüşü vardır. Bu insan, mantıkla, hesaplara hareket eder. Her hareketi hesap üzerindedir bu tipin. Bütün davranışlarına menfaat yön verir. Kalp ve ruh dünyası yoktur. O yüzden bir robottan farksızdır. *Batı’da bütün iktisadi hayat, böyle bir insanın davranışlarına göre düzenlenmiştir.* Bu modelde kar esastır. Kazancın ahlakî veya gayr-ı ahlakî oluşu, meşru veya gayr-ı meşru oluşu çok önemli değildir. Esas olan kazançtır. Çok kazanç...”⁵⁸⁰

Bu satırların yarı açık yarı kapalı olarak ifade ettiği üzere İslamcılığın romantikleşen formuna göre kapitalist yapı “homo economicus” insan tasavvurunun bir sonucu olarak doğmuştur. Ve mevcut iktisadi yapı bu soyutlama üzerinden değerlendirilmektedir. Halbuki bu soyutlamanın kendisi gerçekliğe yabancılaşmış mistifiye bir konsepttir. Dahası, mevcut iktisadî gerçeklik bu soyutlama vesilesiyle incelenmekle kalmaz; öneri de bir soyutlama olarak sunulur: “homo İslamikus”.⁵⁸¹ Bu öneri doğaldır. Zira İslamcılığın romantikleşen formuna göre nasıl “homo economicus” kavramı-ideası kapitalist yapıyı doğurduysa; “homo İslamikus” kavramı-ideası da yeni ve Müslümanca bir iktisadî yapıyı doğuracaktır.

4.4.7. İslamcılığın Romantikleşen Formunun İdealist Toplumsal Değişim Vizyonu ve Enstrümanları

Bu örnekte de görüldüğü üzere, İslamcılığın romantikleşen formu, fikirlerin, kavramların, tasavvurların gerçekliği doğurduğunu varsayan idealist bir görüşü kabul etmektedir. Oysa kavramlar, tasavvurlar; gerçekliği doğuran kurucu unsurlardan daha çok, gerçekliği farklı şekillerde yorumlamaya yarayan modelleme araçlarıdır.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Zeynep Hafsa Orhan, “1980 Sonrası İslamcı Dergilerde İslam İktisadı Tartışmaları”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019), c.2 508. Vurgular bana ait.

⁵⁸¹ Orhan, “1980 Sonrası İslamcı Dergilerde İslam İktisadı Tartışmaları” 508.

⁵⁸² Şurasını ifade etmek gerekir ki kavramların gerçekliği doğurmadığına dair yaptığımız anti-idealit vurgudan; materyalistçe, gerçekliğin kavramları doğurduğunu kast ettiğimiz anlaşılmalıdır. Açıkçası toplumsal yapıdaki belirleyen ve belirlenenlerin bu şekilde basitçe formüle edilmesi her

Dolayısıyla İslamcılığın romantikleşen formu toplumsal değişimi idealist bir şekilde okumaktadır. Onlara göre toplumsal yapının nihaî belirleyicisi fikirdir. Yaşanan toplumsal değişimler esasen fikirde yaşanan değişimlerin bir eseri olarak vücut bulur. Dolayısıyla toplumsal değişime, “Müslümanca bir hayata” ulaşmak için verilecek savaş maddi bir savaş değil manevî bir savaştır; “Ruh savaşıdır”.⁵⁸³

İslamcılığın romantikleşen formu, maddi gerçekliği manevi hakikatlerin bir tezahüründen ibaret gördüğü için; değiştirilmesi gerekenin gerçekliğin maddî dünyasında değil, hakikatlerin ideal dünyasında aranması gerektiğini vurgular. Böylece o teorik çabasını bir praxisi doğuracak şekilde araçsallaştırmaktan uzaklaşır. Bu romantğin gerçeklikle mücadele tarzı değildir. Romantik sorunların analitik tahlilini yapıp bu sorunlara stratejik *çözümler* üretmez. Onun takip ettiği yol sorunlara çözüm üretmekten çok, sorunları tefekkür ile *çözümleyip* onların hakikatine ulaşmaktır. O, Schmitt’in ifadeleriyle, “problemlere *çözüm üretmek (solution)* yerine, problemi *çözümlemeyi (resolution)* tercih eder.”⁵⁸⁴ Dünyayı değiştirmekten, gerçeklikle mücadele etmekten onun anladığı esasen budur. Çözümleme faaliyetinin neticesinde ulaşılan neticeden çok çözümleme faaliyetinin kendisidir önemli olan. Özel’in ifadeleriyle, “bir meseleyi kökten *kavramakla*, o meseleye kökten *çözüm getirmeye* çabalamak birbirinden çok farklıdır. Kavrayıştaki köktenci tutumumuz bizim şükreden, hamdeden tarafımızdır. Buna karşılık bir meseleye kökten *çözüm önermek, bir rububiyet iddiasıdır*”.⁵⁸⁵ Dolayısıyla Ona göre “müşahhas başarılar özlemi içinde olmamamız” gerekmektedir.⁵⁸⁶ İçinde bulunduğumuz bu küfür düzenlerini yıkmak, onlara karşı “düzenler teklif edip, mukabil sistemler kurmakla değil, sistem düşüncesine köklü bir tenkid yöneltmekle mümkün olabilir”.⁵⁸⁷ Kutup, önerdikleri nizamın (çözümün) detaylarına, uygulamaya hazır programlara dair

zaman farklı zaafılar doğuracaktır. Toplumsal yapıdaki bütün unsurlar birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. Dolayısıyla bizim itirazımız fikirlerin belirleyici olabileceği görüşüne değil; fikirlerin nihaî belirleyen olduğuna dair zımnen benimsenmiş ve her satıra sızmış olan anlayışadır. Fikirdeki değişimler tabii ki belirleyici olabilir ve maddi gerçekliğe yansiyabilir. Lakin aynı şekilde maddi yapılar, menfaatler, imkanlar ve imkansızlıklar da aynı şekilde fikri belirleyebilirler. Burada önemli olan, gerek maddi gerçekliğin fikri; gerekse de fikirlerin maddi gerçekliği belirlediğine dair ortaya atılan iddiaların hesabının verilebilir olması ve postüla haline getirilmemesidir.

⁵⁸³ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 7.

⁵⁸⁴ Schmitt, *Political Romanticism*, 95. Vurgular bana ait.

⁵⁸⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 580. Vurgular bana ait.

⁵⁸⁶ Özel, *Üç Zor Mesele*, 199.

⁵⁸⁷ Özel, *Neredeyizim*, 152.

kendilerine yöneltilen soruları “gülüp geçilmesi gereken ciddiyetten yoksun maskaralıklar” olarak değerlendirmekte ve dahası bunun “sistemin yıkılmamak adına bize oynadığı bir oyun olduğunu” ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Dolayısıyla o, her ne kadar içinde bulunduğu statükoya karşı ateşli bir isyan halinde olsa da; dünyaya romantik bakış biçimi ve bunun etkisiyle değişimi ideal düzlemde arayışı onu gerçekliği değiştirme kabiliyetinden mahrum bırakmaktadır.

Gelgelelim İslamcılığın romantikleşen formunun toplumsal yapının nihaî belirleyicisi olarak tasavvur ettiği fikir kavrayışı, esasen bir zihinsel inşadır. Toplumsal yapıların nihaî belirleyicisinin fikir olması, bütün kurumların, yapıların ve pratiklerin bir dünya görüşünün tezahürü olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. Lakin bu, verili gerçekliklere öznelere tarafından yakıştırılan sübjektif bir yorumdur. Bu yorum ise esasen yanlışlanması mümkün olmayan metafizik bir iddiadır. Sözgelimi İtrî’nin bir bestesi ile Süleymaniye Külliyesi’nin aynı dünya görüşünün farklı disiplinlerdeki tezahürleri olarak ortaya çıktığı iddiası⁵⁸⁹ yanlışlanabilir bir iddia değildir. Zira bunun kendisi vesilesiyle yanlışlanabilineceği veri setleri yoktur. Dolayısıyla bu iddia sezgisel-edebî bir varsayım olarak kalmak durumundadır. Böyle sezgisel ve temelsiz bir varsayımın, bir ideolojinin toplumsal değişim vizyonunu bütünüyle belirlemiş olmasının ne kadar büyük bir ilginçlik olduğu zannediyoruz herkes tarafından takdir edilir.

Halbuki realiteye dönülüp bir gözlem yapıldığı takdirde fark edilecek olan şey, ilk önce kavramların değil o kavramların nitelediği gerçekliklerin ortaya çıktığıdır. Bir dilin ilk önce grameri inşa edilip dilin kendisi sonradan konuşulmaz. Hiçbir dil ortaya bu şekilde çıkmamıştır. Gramer esasen kendi varlığı verili olan dillerde bizim tespit ettiğimiz koreleasyonlar bütünüünün sistematik olarak ifade edilmesiyle ulaşılan zihinsel bir inşadan ibarettir. Oysa dil objektif olarak mevcuttur.

Gerçeklik dikkatle gözlendiğinde kavramların gerçekliği doğuran kurucu unsurlar olmaktan ziyade, zaten var olan gerçeklikleri farklı şekillerde yorumlamaya yarayan enstrümanlar olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden Marx, 11. Tezde filozofların bugüne kadar dünyayı sadece farklı şekillerde *yorumladıklarını*, asıl meselenin ise onu

⁵⁸⁸ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 54.

⁵⁸⁹ Özel, *Üç Zor Mesele*, 137.

değiştirmek olduğunu vurgulamaktadır. Yani değişimi doğurması beklenen faaliyet kavramsal yorumlama faaliyeti değildir. Velez ki bu yorumlama faaliyeti eleştirel bir istikamette gerçekleştirilsin. Zira soyut-kavramsal eleştiri, analitik bir tahlil ve politik bir strateji ile birleşmediği takdirde bir hicivden, bir svgden ve bir ağıttan başka bir şey olmayacak; kendisine hicivler dzlen gerçeklik ise olduğu gibi yerinde durmaya devam edecektir.

İslamcılığın romantikleşen formunun dünyasında gerçeklikle, Schmitt’in ifadeleriyle, “estetik melekesi vasıtasıyla onunla oynayarak, onu şiirselleştirerek mücadele edilir”.⁵⁹⁰ İroni ve alegorilerle kurulan bu oyunda, öznenin oyuncakları, onun gerçekliği saflaştırarak-basitleştirerek kendisine ulaştığı soyutlamalar, idelerdir. İslamcılığın romantikleşen formu bu soyutlamalardan kurduğu ideolojik dünyada gerçeklikle oynamaktadır. Bu oyunlardan ne çıkan bir kaçını burada hususen zikretmek faydalı olacaktır.

İslamcılığın romantikleşen formunun gerçeklikle mücadele ederken kullandığı en büyük araçlardan birisi *dalitelere*dir. Bu yine onun romantik karakterinden kaynaklanmaktadır. Zira romantik bir gerçekliği daima başka bir gerçeklik karşısında konumlandırarak ele alır.⁵⁹¹ Bunun sebebi açıktır. O nesnelerin kendisine dair analitik bir netliğe varmayı reddettiğinden, nesnenin kendisi üzerinde bir analiz yapma imkanı yoktur. Zira zaten nesne onun elinde mitleştirilmiş ve ortada nesneden eser kalmamıştır. O elde ettiği soyut kategoriye netleştirip üzerine konuşamayacağından ancak bu soyut kategoriye başka bir soyut kategori ile karşı karşıya getirerek; bir dikotomi oluşturarak onun üzerine konuşur. Bu genelde üzerine konuşulan gerçekliğin bir “hakikisi” icad edilerek yapılır.⁵⁹² Bunlardan en meşhuru “bilim” ve “ilim” dikotomisidir⁵⁹³. Ona göre *Hakiki* bilgi faaliyeti “ilimdir”, “Bilim” ise kabukta kalmıştır.

İslamcılığın romantikleşen formunun zihin yapısı, onun üretmiş olduğu bir soyutlama olan (misalen) “bilim” kategorisinin analitik tahliline müsaade etmediği

⁵⁹⁰ Schmitt, *Political Romanticism*, 83-4.

⁵⁹¹ Schmitt, *Political Romanticism*, 92.

⁵⁹² Schmitt, *Political Romanticism*, 92. Schmitt’in Romantiklerin dualiteleri kullanma biçimini anlatırken verdiği örneklerin, İslamcılığın dikotomileri kullanış tarzıyla tıpa tıp aynı olduğunu bu sayfalarda görebilirsiniz. Bu durum gerçekten inanılmaz derecede ilginçtir.

⁵⁹³ zel, *Neredeyizim*, 90.

için, onun hakkında ancak bir negasyonla, değilleme ile, ihtirazla; yani ancak onun ne olmadığı üzerine konuşabilir. Özel'in ifadeleriyle "ilim itikada dayalı bir zihni derinlikle alakalıdır ve bu derinlik sayesinde insanların yaşamasında da bir kolaylık doğar". "Bilim" ise, "itikatlarda bir zayıflatma ajanı ve insan hayatını karartmanın militan bir görevlisidir."⁵⁹⁴ İlim hatırlama eylemidir, bilimse unutma. İlim var edicidir, bilim yok edici; ilim bir fetihtir, bilimse işgal⁵⁹⁵; "İlim hakikate teslim olma, bilimse hakikati teslim alma çabasıdır".⁵⁹⁶ Fark edileceği üzere kurulan bütün cümleler iki kategorinin birbirini selbetmesi üzerine kuruludur. Bilimin veya İlmin kendi başına ne olduğu bilinmez. Sadece onların birbiri arasında karşıtlıklar üretilmektedir.

Bu örnekte İslamcılığın romantikleşen formunun gerçeklikten (bilim ve ilim gibi) nasıl saflaştırılmış-basitleştirilmiş kategoriler elde ettiğini; sonra da bu kategoriler üzerinden gerçeklikle nasıl oynadığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Buradaki faaliyet gerçeklikle oynamaktır. Burada eleştirilen maddi gerçekliğin (bu örnekte bilimsel metodun), hangi unsurunun hangi menfi neticeye sebep olduğuna dair analitik bir tahlil yapıp; ardından bu unsurların nasıl izale edileceği ve ne ile ikame edileceğine dair net bir strateji ortaya konmaz. Bunun yerine maddi gerçeklik, idealize edilerek soyutlaştırılır ve kendisiyle oynanır.

Bu şaşırtıcı değildir. Zira romantik içten içe fikirlerinin tecessüm etmemesini ister ve fikirleri tecessüm ettiğinde hayal kırıklığına uğrar. Zira ona göre vücuda gelen şey ideal dünyadaki saflığını yitirerek maddi dünyada büyüsünü kaybeder.⁵⁹⁷ Jacobi "ışık kalbimdedir; onu entelektimize taşımaya çalışır çalışmaz sönüyor" demektedir.⁵⁹⁸ Dolayısıyla İslamcılığın romantikleşen formunun dünyayı değiştirmeye karşı duyduğu aşk, platonik bir aşktır. Dulcinea'nın kendisinden çok onun fikri önemlidir. Dolayısıyla Dulcinea'nın kim olduğu, ne olduğu da pek önemli değildir. Önemli olan ideal dünyadaki muhayyel "Dulcinea'ya" ("İlme", "medeniyete", "hakikate", "Medine"ye, "Müslümanca yaşamaya") duyulan platonik aşktır. Halbuki aşk,

⁵⁹⁴ Özel, *Neredeyizim*, 90.

⁵⁹⁵ Yusuf Kaplan, "Ümmîleşme Süreci-5: Yokedici Bilim'den Varedici İlim Hakikatine...", *Yeni Şafak*, 11 Haziran, 2012.

⁵⁹⁶ Yusuf Kaplan, "Twitter'a Yenildiğimin Resmidir", *Yeni Şafak*, 18 Temmuz, 2014.

⁵⁹⁷ Schmitt, *Political Romanticism*, 72.

⁵⁹⁸ Berlin, *Akıntıya Karşı*, 90.

kavuşunca biter.⁵⁹⁹ Geleneğin temsilcilerinin kullandığı onlarca dikotomi arasında gerçek-hakikat, kavramak-algılamak, akıl-kalp, kent-şehir(Medine), okul-medrese, cemaat-toplum dikotomileri örnek olarak zikredilebilir.

İslamcılığın romantikleşen formunun gerçeklikle mücadele araçlarından bir başkasıysa, romantikliğin şiarı olan, bir şeyi olduğundan fazla yüceltmektir. O bunu daha çok analitik tahlilini yapamadığı için ulaşamadığı nedensel ilişkilerin boşluğunu doldurmak için kullanır. Misalen bir takım maddî ihtiyaçlara cevap üretme işlevine sahip tarihsel bir eğitim kurumu olan medrese, onun elinde kutsallaştırılarak “İslam medeniyetini (!) doğuran” adeta ilâhî bir mevkiye yükseltilir, mitleştirilir.⁶⁰⁰ Yine İmam Gazali, İbn Arabî, Mevlana, İmam Rabbanî gibi bir takım alimler-mutasavvıflar da İslamcının elinde olduğundan daha fazla yüceltilerek; tarihi gerçeklikle tamamen alakasız bir takım yüce vazifelerin öznelere olarak konumlandırılmaktadır.⁶⁰¹ Misal olarak Kısakürek’in şu ifadelerini zikretmek faydalı olacaktır:

“Şu kadar ki İmam-ı Gazalî, derinliğine ferdi muhasebe etmiş, aynı zamanda iman ruhunu bulandırıcı kuru akılcıları temellerinden yıkmış, fakat devrinde İslam davası sadece iç fesad ihtimaline karşı olduğu, henüz zıt medeniyetin hücumu ve kültür istilasına karşısında bulunmadığı için, büyük muhasebesini genişliğine cemiyet planına intikal ettirmek fırsatını elde edememiştir. Başta İmam-ı Rabbanî Hazretleri bulunmak üzere, büyük tasavvuf ve ilâhî marifet kahramanları ise, memur bulundukları, yedi kat gök üstündeki ruh sarayının ulvî mimarlığı işinde, ancak hizmetçilerine layık bir iş için toprağa inememişler ve zaten zaman ve mekanları bakımından buna ihtiyaç hissetmemişlerdir.”⁶⁰²

Bu örnekte de görüldüğü üzere, İslamcılığın romantikleşen formu; romantik gelenekte çokça kullanılan, bir şeyi olduğundan fazla yüceltme pratiğini analitik

⁵⁹⁹ Schmitt, *Political Romanticism*, 148.

⁶⁰⁰ Akın, “1980 Sonrası Dönemde İslamcılarda Modernlik Karşıtlığı”, 45.

⁶⁰¹ Örnekler için bkz: Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 230-516; Karakoç, *Çağ ve İlham* 2, 104. Burada ifade edilmesi gerekir ki, birçok İslamcı müellif bu isimlere karşı misalen Kısakürek’in duruşunun tam zıddı bir duruşu benimsemektedir. Lakin Cumhuriyet İslamcılığı teorik geleneğinin ana akımının bu isimlere dair benzer yaklaşımları sergilediği ifade edilebilir. Benzer yaklaşımlara metin boyunca işaret edilmeye çalışıldı.

⁶⁰² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 516.

tahlilini yapamadığı bir takım nedensel ilişkiler zincirinin boşluğunu doldurma amacıyla kullanmaktadır.

Cumhuriyet İslamcılığı, bu şekilde romantikleşen bir form üreterek toplumsal değişime dair romantik ve idealist bir perspektiften bakmış; gerçeklikle mücadele etmek üzere bir takım romantik enstrümanları benimsemiştir.

SONUÇ

Toplumsal değişim fikri, özellikle ideolojiler söz konusu olduğunda çok kritik bir konum işgal etmektedir. İdeolojilerin değişime, değişimin mahiyetine, biçimine, kapsamına ve öznelere dair kavrayış biçimi kendisini o ideolojinin toplumsal değişim fikrinde ele verir. İdeolojilerin nihai amacının dünyayı değiştirmek olduğü göz önüne alındığında, ideolojilerin toplumsal değişime dair kavrayışlarının ideolojik mücadelelerini ciddi surette belirlediğı ortaya çıkar. Dolayısıyla ideolojilerin toplumsal değişimi kavrayış biçimleri, ideolojilerin maceralarının anlaşılması, yaşadığı tıkanmaların anlamlandırılması ve geleceklerine dair projeksiyon yapılabilmesi bakımından ciddi öneme sahiptir.

Bu çalışma Cumhuriyet İslamcılığının toplumsal değişim fikrini, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel isimlerini merkeze alarak incelemeye çalışmıştır. Yöntem olarak zikredilen müelliflerin zikredilen tarih aralığındaki yazı ve eserlerini söylem analizi yoluyla incelemeyi benimsemiştir.

Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğı ve pratik geleneğı iki özgöl gelenek olarak geliştiklerinden ve birbirlerinden görece kopuk gelenekler olduğü için burada, çalışmanın akımın teorik geleneğini esas olarak aldığı tekrar ifade edilmelidir.

Çalışmanın iddiası, Cumhuriyet İslamcılığının teorik geleneğinin bu isimler özelinde romantikleşen bir form dahilinde dünyaya baktığını, dolayısıyla toplumsal değişime dair kavrayışının da bu romantik karakterin etkisinde şekillendiğı olduğundan; ilk önce romantizm konsepti iki analitik ayrımla işlevsel bir kavramsal enstrüman haline getirilmiştir.

Bu ayrımlardan birincisi *(bir ideal tip olarak) romantiklik* ve *(bir tarihsel hareket olarak) romantizm* ayrımıdır. Bu ayrımı Safranski de formülleştirip kullanmıştır.⁶⁰³ Bir *ideal tip olarak romantiklik*, tarihin herhangi bir döneminde ve herhangi bir coğrafyada kendisinin izini bulabileceğimiz bir takım karakteristik özellikler mecmuası olarak ifadelendirilebilir. Bu karakteristik özellikler dünyaya karşı şiirsel-estetik yaklaşımı yegane doğru yaklaşım biçimi olarak benimseyen bir bakış, her tür araçsallık karşısında şeylerin kendinde değerini vurgulayan bir duruş ve genellikle bu

⁶⁰³ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 10.

bakış ve duruşun vukua gelen bazı değişimlere bir tepki olarak bir savunma mahiyetinde ortaya çıkması hali olarak sıralanabilir. Çoğunlukla maddi sistemlerin (devlet aygıtlarının, ticaretin, teknoloji ve sanayinin) geliştiği durumlarda manevi alanın tahribata uğradığı gerekçesiyle tarih sahnesine manevi değerlerin ve insanî faziletlerin bir savunucusu olarak çıkan bu tarz karakteristikler tarihin her döneminde ve her coğrafyada belli ölçüde sergilenmişlerdir. Bu tarz karakteristikleri sergileyen özneler, bu karakteristikleri sergilemeleri ölçüsünde romantik ideal tipi altında değerlendirilebilirler. Misalen fetihler sonrasındaki maddi genişlemeye karşı bir tepki olarak doğmuş İslam tasavvufu, İslam tarihinde bu karakteristikleri sergileyen bir örnek olarak zikredilebilir.

Bir tarihsel hareket olarak romantizm ise bu karakteristiklerinin bir tarihsel hareket olarak vucüt bulması halidir. Böylesi bir tarihsel hareket 18. Yüzyıl sonunda özellikle Almanya’da vücut bulmuş, ardından bütün Avrupa’ya ve dünyaya yayılmıştır. Romantik karakteristikler tarihsel bir hareket olarak varlığa gelmeye kıskırtan olay ise modern dönüşümdür. Fark edilirse romantizmin ortaya çıktığı dönem olan 18. Yüzyılın sonları aynı zamanda modernitenin kurumlarını berkittiği bir döneme rastlar. Romantizm hareketi modern dönüşümü insanî faziletlerle küllî bir saldırı olarak kavramış ve kendince bir tarihsel hareket olarak moderniteye karşı insanî faziletlerin savunusuna girişmiştir.⁶⁰⁴ Modernitenin dünyaya bilim vasıtasıyla analitik olarak bakışına şiddetle karşı çıkmış; bunun karşısında sanatın ve estetik melekесinin sezgisel bakışını yüceltmıştır. Hareketin neredeyse bütün temsilcilerinin sanatçılar olması bu durumu açıkça göstermektedir. Moderniteye karşı yapılmış neredeyse her eleştiri, eleştirel bakış; kökünü romantizm hareketinde bulur. Romantizm hareketinin temsilcileri arasında Hamann, Herder, Goethe, Schlegel, Schiller, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schleiermacher William Blake, Coleridge, Wordsworth ve Thomas Carlyle zikredilebilir. Sonraki nesillerdeki Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, Tönnies, kısmen Simmel ve Weber, Heidegger, Bergson, Spengler, Benjamin, William Morris, John Ruskin, E. P. Thompson ve Raymond Williams gibi isimler ve bütün bir Frankfurt Okulu hareketin doğrudan ya da dolaylı temsilcileri olarak sayılmaktadırlar.

⁶⁰⁴ Bkz: Löwy ve Sayre, *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*.

Çalışmada romantizm konsepti konusunda yapılan ikinci analitik ayırım ise *Romantik duyarlılık* ve *Romantiklik* arasında yapılan ayırımdır. *Romantik duyarlılık* ve *romantiklik* arasındaki ayırım esasen bir seviye ayırımıdır. Lakin ikisi arasındaki seviye farklılığı sadece nicel bir farklılık olarak kalmamış ve bir mahiyet ayırımı doğurmuştur.

Romantik duyarlılık, değişimle birlikte gelen yeni statüko insanî faziletleri köreltici bir yapı doğurduğu takdirde buna dair estetik bir kavrayışla içinde bulunulan statükoya isyan edebilme halidir. Bu bakımdan romantik duyarlılık değişimin motorığıdır. Değişimler daima statükodan “rahatsızlık”la başlar. Romantik duyarlılık olmadığı takdirde her türlü statüko mutlak olarak kabul edilebilir. Romantik duyarlılık öznelere tarafından bu statükonun insanî faziletleri körleştirdiğine dair estetik sezgi neticesinde doğar. Bu bakımdan romantik duyarlılık insanî faziletlerin sigortasıdır.⁶⁰⁵ Bir ideoloji, romantik duyarlılığını kaybettiğinde statükocu duruma düşerek kendi iddiaları ile çelişmeye mahkum olur.

Romantiklik ise estetik melekesini ve şiirselliğin mutlaklaştırılması halidir.⁶⁰⁶ Her ne kadar romantik duyarlılık estetik melekesinin sunduğu sezgi ile mümkün olsa da; hayatın tek alanı estetik alan değildir ve politik, ekonomik vs. gibi birçok alanı vardır. Bu alanların her biri kendi kuralları dahilinde işlerler. Romantiklik estetik alanını mutlaklaştırarak, hayatın diğer alanlarını da bu alanın içinde eritmeye çalışmaktır. Romantik, eleştirisini karşı karşıya kalınan statüko ile sınırlı tutmaz; bizatihi aklın, politikanın, ekonominin de eleştiri kapsamına girmesini savunur ve politika, ekonomi, analitik tahlil gibi hayatın en temel bazı alanlarına karşı düşman olur. Zira ona göre bu alanların araçları ile şiirsel öze ulaşamaz. Dahası hayata bu alanların enstrümanları ile bakıldığı takdirde hayatın büyüğü bozulur.

Böylece değişimin motorığı olarak ortaya çıkan romantik duyarlılık, romantikliğe dönüştüğü takdirde hayatın politik, pragmatik ve araçsal boyutunu yadsıdığından, Schmitt’in tabiriyle, “politik bir kısırlığa”⁶⁰⁷ mahkum olur ve dolayısıyla değişimi imkansızlaştırarak kendisine yabancılaşır.

⁶⁰⁵ Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, 418.

⁶⁰⁶ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 172.

⁶⁰⁷ Schmitt buna mahiyet itibarı ile benzeyen bir örneği zikreder: Schmitt, *Political Romanticism*, 125.

Romantiklik bir tepki olduğu kadar aynı zamanda bir uyum-entegrasyondur da. O çoğunlukla baskı ve iktidar erklerinden tecrit bağlamlarında öznenin bu bağlama bir uyumu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda politik inisiyatiften mahrum öznelere, politikayı yadsıyıcı bir tavır içine girerler. Bu durum bir tarihsel hareket olarak romantizmin ortaya çıktığı 18. Yüzyıl sonu Almanya'sında net bir şekilde gözlemlenebilir.⁶⁰⁸

Aynı baskı bağlamı, Cumhuriyet devri ile birlikte İslamcılığın da kendisini içinde bulduğu bağlamdır ve bu çalışmanın iddiasına göre İslamcılık üzerinde benzer neticeler doğurarak onu romantikleşen bir forma sokmuştur. Cumhuriyet İslamcılığı dahili olarak Kemalist ideolojinin baskısının oluşturduğu bağlamda şekillenmiş ve bu bağlama mecburî olarak intibak etmiştir.

Bu baskı bağlamı İslamcılığı politik inisiyatiften, praxis odaklı bir teorik pratikten ve pratiği düşüncenin nesnesi kılmaktan uzaklaştırarak; sosyo-politik alanı ve pratiği yadsımasına ve bunları bir gölge fenomen olarak okumaya sevk etmiştir. Bu eğilimi, İkinci Dünya Savaşı sonrası teknik, medeniyet ve akıl gibi modern kategorileri kıyasıya eleştiriye açan romantik entelektüel ortamın hakimiyeti ciddi şekilde desteklemiştir. Böylece Cumhuriyet İslamcılığının romantikleşen formu ortaya çıkmıştır.

Politik alanda inisiyatif alma imkanı kapanan dolayısıyla maddi gerçekliği dönüştürme kudretinden mahrum kalan İslamcılığın romantikleşen formu, sorunsalını bu bağlama intibak ederek kurmuş ve mücadelesinin adını “ruh savaşı” olarak koyarak⁶⁰⁹ manevi alana sığınmıştır. Dolayısıyla değişimin “fikir” ile gerçekleşeceğini iddia ederek, toplumsal değişime dair idealist bir vizyonda net bir şekilde karar kılmıştır.

İslamcılığın romantikleşen formu “fikri”, ideal dünyayı; belirleyen-alt yapı olarak kabul etmiş dolayısıyla toplumsal değişimin de bu düzlemde gerçekleşeceğini tasarlamıştır. İslamcılığın romantikleşen formunun dünyayı değiştirmekten kastı fikirleri değiştirmektir. Zira içinde yaşadığımız dünya bir fikrin, dünya görüşünün eseridir ve bu dünya değiştirilmek isteniyorsa yine ilk önce fikirde, dünya görüşünde

⁶⁰⁸ Althusser, *Marx İçin*, 97.

⁶⁰⁹ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 7.

bir değişim yaşanmalıdır. Akımın temsilcileri için maddi düzlemde gerçekleşen değişimler, manevi-fikrî alandaki değişimlerin bir yansıması olarak vücut bulmaktadır. Dolayısıyla akımın temsilcilerine göre maddi gerçeklik, sosyo-politik alan ve pratik dünya birer gölge fenomendir.

Bu çalışmanın iddiasına göre, toplumsal değişime dair bu kavrayış biçimi Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi Cumhuriyet İslamcılığının farklı kutuplarını temsil eden isimlerin düşünce dünyasının asgari müşteregini teşkil etmektedir. Bu üç şahsiyetin söylemlerinin analizi neticesinde her üç ismin de farklı vurgular ve hatta zahiri çatışmaların ötesinde bu kavrayış biçiminde birleştikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Politik bir ideolojinin teorik geleneğinin politik alanı bir yansıma ve yansıma olarak okuması, bu politik ideolojinin günümüzdeki akıbeti hakkındaki tartışmalar konusunda aydınlatıcı sonuçlar sunmakta ve çözölemeyen bazı tezatların halli hususunda fikir vermektedir. Umulur ki çalışma bu noktada bir vazife icra eder.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor. *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*. (Çev. Tarhan Onur ve Şeyda Öztürk). İstanbul: Metis, 2020.
- Akın, Mahmut Hakkı. “Türkiye’de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”. içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, c.2 139-149. İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019.
- Akın, Mahmut Hakkı. “1980 Sonrası Dönemde İslamcılarda Modernlik Karşıtlığı”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, c. 2, 37-52. İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019.
- Akın, Mahmut Hakkı. “1960-80 Yılları Arasında Büyük Doğu Dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Koroğlu, Yusuf Enes Sezgin, 185-203. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Aksakal, Hasan. *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*. İstanbul: Alfa, 2015.
- Aktay, Yasin. “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 68-95. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Aktay, Yasin. “İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek”, *Milel ve Nihal*, 5 sy. 3, 13-50. Eylül – Aralık 2008: İstanbul.
- Althusser, Louis. *Marx İçin*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: İthaki, 2015.
- Anderson, Perry. *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. (Çev. Bülent Aksoy). İstanbul: İletişim, 2019.
- Arslan, Abdurrahman. *Kalbin Akletmesi*. İstanbul: Beyan, 2019
- Kübra Azca, *İsmet Özel’in Şiirlerinde Romantizmin Yansımaları*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi: 2021.

- Bayat, Asaf. *İslamı Demokratikleştirmek*. İstanbul: İletişim, 2015.
- Bayat, Asaf. *Post-İslamcılık: Siyasi İslamın Değişen Yüzü*. İstanbul: Litera, 2016.
- Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökleri*. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Berlin, Isaiah. *Akıntıya Karşı*. (Çev. Emre Erbatur) İstanbul: Profil, 2016.
- Beiser, Frederick. *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*. (Çev. Aslı Önal). İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- Bora, Tanıl. “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, c.1 89-134. İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019.
- Bulaç, Ali. “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 48-67. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Burckhardt, Jacob. *İtalya’da Rönesans Kültürü*. (Çev. Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal). İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2018.
- Çağan, Kenan. “Şairin Bir Entelektüel Olarak Portresi”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, 37-48. Ankara: Hece Yayıncılık, 2018.
- Çiğdem, Ahmet. “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 26-33. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Dellaloğlu, Besim. *Romantik Muamma*. İstanbul: Timaş, 2021.
- Dickens, Charles. *Hard Times*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2017.
- Duran, Burhanettin. “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri” içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 129-150. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

- Doğan, Necmettin. “Türk Düşüncesinde İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Etkileşimi”. içinde: *Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları*, ed. Lütfi Sunar, 205-230. İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021.
- Emre, Akif. “Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru”, içinde: *HECE Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, 48-55. Ankara: Hece Yayıncılık, 2005.
- Etil, Hüseyin. “Hüzünden Eylem Çıkar mı?”. <https://blog.bisav.org.tr/2021/09/26/huzunden-eylem-cikar-mi/> [Erişim: 02.02.2022].
- Etil, Hüseyin. *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*. İstanbul: Küre, 2019.
- Ferber, Michael. Romantizm. (Çev. Miray Sağlam ve Mehmet Çetin). İstanbul: Say, 2020.
- Gürdoğan, Nazif. “Ekonomi Kültürün Üretime Dönük Yüzüdür”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, 463-466. Ankara: Hece Yayıncılık, 2018.
- Hartmann, Nicolai. *Romantikler*. (Çev. Saygın Günenç). Ankara: Fol, 2021.
- Heine, Heinrich. *Romantizm Okulu*. (Çev. Ömer B. Albayrak). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Hodge, Susie. *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Sanat Fikri*. (Çev. Emre Gözgü). Ankara: Domingo, 2013.
- Hodgson, Marshall. *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. (Çev. Berkay Ersöz). Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- Işık, Vahdettin. “İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Geçmiş Değerlendirmenin Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, 163-180. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

- Kaplan, Yusuf. "Twitter'a Yenildiğimin Resmidir", *Yeni Şafak*, 18 Temmuz, 2014.
- Kaplan, Yusuf. "Ümmîleşme Süreci-5: Yokedici Bilim'den Varedici İlim Hakikatine...", *Yeni Şafak*, 11 Haziran, 2012.
- Kaplan, Yusuf. "Tarih Gücün Değil Hakikatin Kanatlarında Yükselir", *Yeni Şafak*, 18 Eylül, 2017.
- Kaplan, Yusuf. "Tehlikeli Sularda Yüzüyoruz: Form Normunu Dayatıyor!", *Yeni Şafak*, 09 Ekim, 2015.
- Kalın, İbrahim. "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Divan*, 15(29), 1-61. İstanbul: Şubat 2010.
- Kara, İsmail. "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri" içinde: *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 34-47. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Karadeniz, Abdurrahim. "Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü", içinde: *HECE Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, 8-16. Ankara: Hece Yayıncılık, 2005.
- Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham 3*. İstanbul, Diriliş Yayınları, 2010.
- Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham 1*. İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.
- Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham 2*. İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.
- Karakoç, Sezai. *İslamın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai. *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2020.
- Kaya, Vefa Can. "An Examination Of Islamist In The Face Of Western Challenge: The Case Of İsmet Özel", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir University, 2015.

- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 1-2*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 3-4*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 5-6*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 7-8*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 9-10*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Konuşmalar*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *İhtilal*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çöle İnen Nur*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *İdeolocya Örgüsü*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Benim Gözümde Menderes*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Kutup, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. (Çev. Salih Karataş) İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Köroğlu, Ahmet “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, 5-42. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Lekesiz, Ömer. “Diriliş ve Uygarlık”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, 354-375. Ankara: Hece Yayıncılık, 2018.
- Löwy, Michael. ve Sayre, Robert. *İsyen ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul, Alfa, 2016.

- Lovejoy, O. “On Discrimination of Romanticism”, *Romanticism: Problems of European Civilization*. Boston D. C.: Heath, 1965.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. Mehmet Okyayuz). İstanbul: Nika Yayınevi, 2016.
- Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.
- Marx, Karl. *Felsefenin Sefaleti*. (Çev. Ahmet Kardam). 8. Baskı. Ankara: Sol Yayınları 2018.
- Marx, Karl. *Alman İdeolojisi*. (Çev. Ahmet Kardam). 10. Baskı. Ankara: Sol Yayınları 2018.
- Mollaer, Fırat. *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi*. İstanbul: İletişim, 2016.
- Mollaer, Fırat. *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları: Tekno Muhafazakarlık, Kemalizm ve Liberal Sol’un Eleştirisi*. 1. Baskı. İstanbul: Dergah, 2012.
- Orhan, Zeynep Hafsa. “1980 Sonrası İslamcı Dergilerde İslam İkisadı Tartışmaları”, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, c.2 503-525. İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019.
- Öz, Asım. “Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, 73-162. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Özdenören, Rasim. “Necip Fazıl Kısakürek”, içinde: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, 136-149. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Özel, İsmet. *Neredeyizim*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.
- Özel, İsmet. *Bileşenleriyle Basit*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.

- Özel, İsmet. *Tok Kurda Puslu Hava*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.
- Özel, İsmet. *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. 3. Baskı. İstanbul: TİYO, 2014.
- Özel, İsmet. *Üç Zor Mesele*. 4. Baskı. İstanbul: TİYO, 2015.
- Özel, İsmet. *Tahrir Vazifeleri*. 7. Baskı. İstanbul: TİYO, 2015.
- Özel, İsmet. *Taşları Yemek Yasak*. 13. Baskı. İstanbul: TİYO, 2017.
- Özel, İsmet. *Bir Yusuf Masalı*. İstanbul: TİYO, 2021.
- “Ünal - Miralay Bekir Sami Günsav’ın Milli Mücadele Anıları”. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Rousseau, J. J. *Eşitsizliğin Kökeni*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea, 2011.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. (Çev. Cüneyt Akalın). 6. Baskı. İstanbul: Metis, 2020.
- Safranski, Rüdiger. *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*. (Çev. Ali Nalbant). İstanbul: Kabalcı, 2013.
- Schmitt, Carl. *Political Romanticism*. New York: Routledge Press, 2017.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç*. (Çev. Haldun Bayrı). İstanbul: Metis, 2010.
- Su, Hüseyin. “Bir Tecdit Hareketi Olarak Diriliş Düşüncesi”, içinde: *Sezai Karakoç: Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*, 337-353. Ankara: Hece Yayıncılık, 2018.
- Subaşı, Necdet. “1960 Öncesi İslamî Neşriyat: Sin(diril)me, Tahayyül ve Tefekkür”, içinde: *1960-80 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, 43-69. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Sunar, Lütfi. *Değişim Sosyolojisi*. Ankara: Nobel, 2018.

- Sunar, Lütfi. ed. *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019. 4 cilt.
- Sunar, Lütfi. “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Bakış, içinde: *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, c:1 8. İstanbul: İslamcı Dergiler Projesi, 2019.
- Sunar, Lütfi. ed. *Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları*. İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021.
- Şahin, Serdar. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Postkolonyal Teori Çerçevesinde İncelenmesi: Nurettin topçu ve Sezai Karakoç’un Dergi Yazıları Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi: 2021.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi*. (Çev. Yusuf Kaplan) İstanbul: Külliyyat, 2014. 2 cilt.
- Takcı, Hilal. “İsmet Özel’in Türk Sosyalist Solu Üzerine Eleştirilerine Dair Bir İnceleme”, Denizli Pamukkale Üniversitesi: 2021.
- Tuğal, Cihan. *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. (Çev. Ferit Burak Aydar). 4. Baskı. İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Turner, Jonathan., Beeghley, Leonard., Powers, Charles H. *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, (Çev. Osman Akınhay). Bursa: Sentez, 2013.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989. c. 10.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. (Çev.H. Bahadır Akın). Ankara: Adres Yayınları, 2020.
- Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler*. (Çev. Savaş Kılıç). İstanbul: İletişim, 2017.

Yıldırım, Ercan. *Neoliberal İslâmcılık: 1980-2015 İslâmcıların Dünya Sistemine Entegresyonu*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Zengin, Ertuğrul. *Akıncılar Hareketi*. İstanbul: İletişim, 2021.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. (Çev. Yasemin Saner). İstanbul: İletişim, 2017.