

# DIRİLİŞ

DÜNYA GÖRÜŞÜ VE  
SEZAI KARAKOÇ  
SEMPOZYUMU



*Sezaî Karakoç*

20-21  
KASIM  
2015

## SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



T.C. BAŞBAKANLIK  
ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU  
ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ



# İSLÂMÇILIK VE SEZÂİ KARAKOÇ

Muhittin BİLGE\*

## Özet

İslâm'ın insan ve toplumun sadece manevi ihtiyaçlarını düzenleyen öte dünyaya yönelik bir din değil, bunun yanında ve bununla bağlantılı olarak maddî alanı da tanzim eden/edecek ilkeleri haiz olarak, -Hz. Muhammed örneğinde de görüleceği üzere- bu dünyaya da yüzünü dönmüş bir din olduğu hakikatinden hareketle, İslâm'ı hayata hakim kılma ve/ya da bu hakimiyetin sürekliliğini sağlama anlamında İslâmçılık referans aldığı İslâm dini dolayısıyla, öncelikli olarak dinî bir karakter taşımaktadır. Kur'an'da teorik dayanağını bulan ve bizzat devlet başkanı olarak bir siyasal gücü yönetmiş olan Hz. Muhammed başta olmak üzere, Asr-ı saadet döneminden günümüze kadar kurulmuş onlarca devletle pratik edilişine şahit olduğumuz İslâm'ın siyasal ve tarihsel yanı da bir tereddüte mahal bırakmayacak ve "siyasal İslâm-kültürel İslâm" ayırımının ne kadar sunî bir ayırım olduğunu gösterecek kadar açık ve somuttur.

Biz bu bildiriye; hem bir olgu ve kavram olarak İslâmçılığın izini sürmeye çalışacağız hem de cumhuriyet dönemi İslâmçılığının önemli sacayaklarından biri olan Sezai Karakoç'un İslâmçılığını ele alacağız.

ANAHTAR KELİMELELER: Din, Toplum, İslâm, İslâmçılık, İdeoloji, Siyaset

## İSLÂM VE TOPLUM

Kuşkusuz İslâm dini öncelikli olarak insanın varoluşunu anlayıp, anlamlandırarak hayatını ona göre tanzim etmesinin bilgisini sunan bir din olmakla birlikte, hem bunun toplumsal hayata olan/olacak yansımaları, hem de doğrudan bu hayata taalluk eden ilkeleriyle aynı zamanda dünyaya ilişkin bir mahiyete de sahiptir

Ernest Gellner de, üç semavi din olan Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in birer toplum modeli sunduklarını ancak İslâmiyet'in diğer iki dinden daha kapsamlı bir modeli içkin olduğunu söyler. Ona göre, bir sosyal düzen tasarımına sahip olan İslâm dini, Tanrı tarafından konulan bu yazılı kuralların, Müslümanlarca toplumsal hayatta gerçekleştirilmesini öngörmektedir.<sup>1</sup> Şerif Mardin'de de İslâm'ın sadece bireysel, manevi yolculuğun ilkelerini gösteren bir inanç sistemi olmadığına dair olarak şu değerlendirmeleri görmekteyiz:

*"İslâm, başlangıç devirlerinde Peygamberin etrafında toplanan*

*bir müminler cemaati olarak teşekkül etti. Bu cemaat, Hıristiyan cemaat-*

*lerin aksine, siyaseti "ikincil" bir faaliyet alanı olarak değerlendirip, siyaset*

---

\* Dr. SiyasetBilimci

<sup>1</sup> Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981, s. 1,2.

alanına sırt çevirmemişti. Aksine, cemaatin günlük kaygılarında politika önemli bir yer tutuyordu.

*Peygamberin otoritesi dinî konulara değindiği kadar siyasî konulara da değiniyordu. Peygamberin işlevi dinî olduğu kadar siyasî idi ve yerine geçecek kimseler onun yalnızca dinî rolünü değil, siyasî rollerini de tevarüs etmek için mücadelelere girişiyorlardı.*"<sup>2</sup>

İslâm'ın toplum hayatıyla münasebetine ilişkin olarak, Mısır'da ki bir tartışmayı nakleden Karaman, o tartışmada "İslâm dininin tamamen ruhî ve manevî bir din olduğu ve dünya işlerine dair hiçbir hüküm ve icrâ içermediği" iddiasına cevap olarak verilen bazı ayet ve hadisleri aktararak, söz konusu iddianın bu ayet ve hadisler tarafından geçersiz kılındığına dikkat çeker.<sup>3</sup> Bu ayet ve hadislerin bazıları şunlardır.

*"Şüphesiz sana Kitâbı hak ve gerçeği muhtevî olarak gönderdik ki İnsanlar arasında, Allah'ın sana gönderdiği (hüküm ve anlayış) ile hükmedesin!" (Nisa: 4/105).*

*"İnsanlar arasında Allah'ın sana gönderdiği ile, Kitâb ve talimata göre hükmet, sakın onların arzu ve isteklerine kapılma." (Maide: 5/49).*

*"Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâlet ile hükmetmenizi emrediyor." (Nisa: 4/58).*

*"Karşılıklı rızâya dayanmadıkça, mallarınızı, aranızda haksız yollarla (alıp vererek) yemeyin." (Nisa: 4/29).*

İlgili bazı hadisler;

*"Ey insanlar, sizden önce gelip geçenleri saptıran ve mahveden davranış şu olmuştur: İçlerinden asil birisi hırsızlık ederse onu bırakırlar, zayıf birisi çaldığında onu cezalandırırlardı. Allah'a yemin ederim ki eğer Muhammed'in kızı Fatma hırsızlık etse, Muhammed onun da cezasını verir. (Buhâri, Hudûd, 12; Müslim, Hudûd, 8-9).*

<sup>2</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 24.

<sup>3</sup> Karaman Hayrettin, "İslâm'da Din Devlet İlişkisi", *Türkiye Günlüğü*, S.72, 2003, s. 94.

“Allah size bazı şeyleri farz kılmıştır bunları aşmayın, bazı sınırlar çizmiştir bunlara yaklaşmayın, bazı şeyleri haram kılmıştır bunları yapmayın. (Nevevî Kırk Hadis).

“İnsanlar eşittir; renk, dil, ırk farklılığı eşitliği bozamaz. Sömürü yastır, kadınlar erkeklere Allah’ın emanetidir. (Vedâ Hutbesi).<sup>4</sup>

Görüldüğü üzere İslâm, hem temel kitabın buyrukları açısından hem de Hz. Muhammed’in pratiği açısından, ilk geldiği andan itibaren toplumsal ve siyasal meselelere dair bir projeksiyonu için mahiyet arz etmiş, sadece bireysel ve ahlâkî gelişime vurguda bulunmayarak, bu gelişimin toplumsal hayat üzerine olan/olacak yansımalarına da dikkat çekip, bireyden-topluma topyekun bir sosyal düzen tasarlayıcısı/uygulayıcısı olarak tezahür etmiştir. İslâm’da “Emr-i bi’l ma’rûf ve nehy-i ani’l münker” olarak ifade edilen, her müslümanın yerine getirmekle mükellef olduğu; iyiliklerin hem bireysel hem de toplumsal planda hayata hâkim kılınması, kötülüklerin ise önlenerek insan ve topluma zarar vermesinin önüne geçilmesi için, bir siyasi otoritenin varlığı şarttır. Hem İslam toplumunun güvenliğinin sağlanması, hem şer’i kurallara göre adaletin tesis edilmesi, hem de Müslümanların bir dizi müşterek vazifelerinin yerine getirilmesi, ancak, İslâm’a bağlı ya da en azından onun amaçlarını benimsemiş bir devletle mümkün olacaktır.<sup>5</sup> Ki bu durum, İslâm’ın toplumsal hayatla olan/olacak, siyasî, hukukî, ekonomik vs. bağının olmazsa olmazlığını göstermesi açısından çok önemlidir.

## TARİHSEL SÜREÇ

İslâm dünyasının en büyük temsilcisi durumundaki Osmanlı Devleti’nin, 19. yüzyıldan itibaren daha da hızlanan bir zayıflama süreci içine girdiği bir vakiydir. Batı’nın sanayileşme ile eriştiği büyük güç ve Osmanlı’nın “doğu sorunu” adı altında tasfiyesini öngören politikalarına, Osmanlı’nın kendi iç handikapları da eklenince Devlet için oldukça vahim bir tablo ortaya çıkmıştı.

Bu dönemde başlayan ve II. Meşrutiyet döneminde daha sistematik ve etkin hale gelen fikir hareketlerinin ortak temel sorunsalı, Osmanlı’nın içine düştüğü bu durumdan nasıl kurtulacağı ve eski ihtişamlı günlerine nasıl döneceği şeklinde tezahür etmiştir. Bu amaca yönelik olarak 19. yüzyılın ortalarına doğru, Tanzimat’la birlikte gayrimüslimlere eşit vatandaşlık verilmesiyle birlikte, bünyesindeki tüm milletleri “Osmanlılık” adı altında tutmayı politika olarak seçen ve bir anlamda devletin resmi ideolojisi olan anlayış ortaya konuldu.<sup>6</sup> Tüm vatandaşlarını ortak bir Osmanlı kimliği altında yaşatmayı hedefleyen bu kavram herkes için farklı anlamlar ihtiva eden bir mahiyete sahipti. Örneğin, Müslümanlar için Müslümanlığı ifade eden kavram, bir Batıcı ya da Türkçü için kendi anlayışına uygun bir şekilde anlamlandırılıyordu. Tunaya da, Osmanlıcılığın bu özelliğine dikkat

<sup>4</sup> Yukarıda zikredilen ayetlerin mealleri ve hadisler, Karaman’ın söz konusu makalesinden aktarılmıştır. Bkz., aynı makale, s. 96-98,110,111.

<sup>5</sup> Hamid İnyet, Çağdaş İslâmî Düşünce Tarihi, (Çev, Yusuf Ziya Cömert), Hece Yayınları, Ankara, 2008, s.12,13.

<sup>6</sup> Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 92; Mümtaz’er Türköne, *Bir Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 238.

çekerek, onun özel ya da tek bir anlayışa özgü bir fikir akımı ve ideolojik unsur olmadığına parmak basar.<sup>7</sup>

Bilindiği üzere, II. Meşrutiyet dönemi, hem sosyal, hem siyasi, hem de fikri açıdan çok önemli gelişmelerin yaşandığı, Tunaya'nın deyişiyle günümüz için "siyaset laboratuvarı"<sup>8</sup> hüviyetinde olan bir dönemdir. Bu dönem, aynı zamanda, Osmanlılık formülü altında, Tunaya'nın ifadesiyle "*sentetik bir tarzda*" toplanan üç tane önemli fikir akımının da tecessüm ederek ortaya çıktığı bir dönemdir. Bunlar; İslâm dininin ve İslâm milleti ile dayanışmanın merkeze alınmasıyla, imparatorluğun tekrar arzu edilen seviyeye çıkacağını öngören "*İslâmcılık*", bütün Türkleri aynı bayrak altında toplamayı hedefleyen "*Türkçülük*", ve Osmanlı'nın kurtuluşunu Batı gibi olmaktan bulan, "*Batıcılık*" (*garpçılık*) tır. Bu hareketlere, bunlar kadar güçlü olmamakla beraber, "*Adem-i merkezîyetçi*" ve "*Sosyalist*" fikir akımlarını eklemek de mümkündür.<sup>9</sup> Tunaya'ya göre İslâmcılık akımı, bu dönem düşüncesine hâkim olan bu siyasi ve ideolojik akımların en etkili olmuştur.<sup>10</sup> Bu akımın temel tezinin İslâm'ın ana ilkelerine dönüş olduğunu belirten Tunaya,<sup>11</sup> dönemin İslâmcılarının, İslâm-Osmanlı İmparatorluğu'nda gördükleri gerilemenin, İslâm'a aykırı gidişin bir sonucu olduğu ve Osmanlı'nın manen ve maddeten kalkınarak eski güçlü günlerine kavuşmasının, İslâmiyet'i tekrar hayata geçirmekle mümkün olabileceği düşüncesini taşıdıklarını söyler.<sup>12</sup>

## İSLÂMCILIK ve İDEOLOJİ

İdeoloji, sosyal bilimlerin en tartışmalı kavramlarından biridir. Sahte bilinçten yeni bir dünya tasavvuruna, hakikati perdeleyen maskelerden, toplumsal umutsuzluğa verilen cevaplara kadar hakkında bir sürü yaklaşım sergilenmiş olan ideoloji kavramına eğer bir şeyi nispet edeceksek, ideolojinin hangi tanımından yola çıktığımızı da belirtmemiz gerekir.

Grekçe "idea" ve "logos" kelimelerinin terkibinden oluşmuş, "düşünce bilimi" manasına gelen ideoloji terimi, ilk defa 1797'de, doğru düşünmeye imkân sağlayacak düşünce bilimi anlamında, Destutt de Tracy tarafından kullanılmıştır. O zamandan günümüze, birçok anlamlandırmaya sahip olan ideoloji, beşeri bilimlerdeki birçok kavram gibi farklı değerlendirmelerle ifade edilmiş ve edilmektedir. Terry Eagleton, şimdiye kadar tek ve yeterli tanımının yapılmadığına dikkat çektiği ideoloji terimini, farklı kavramsal liflerle doku halinde örülmüş bir metine benzetir.<sup>13</sup> "*İdeolojiler çoğu kez, özellikle birleştirici, eyleme yönelik, rasyonalize edici, meşrulaştırıcı, genelleştirici ve doğallaştırıcı şeyler olarak düşünülür.*"<sup>14</sup> diyen Eagleton, "ideoloji" adlı kitabında on altı tane ideoloji tanımı verir ve daha da sınırlanması durumunda, ideolojinin, kabaca, altı farklı şekilde tanımlanmasının mümkün olduğunu ifade eder.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938) -Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi-*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 135.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 121.

<sup>9</sup> A.g.e., s. 180.

<sup>10</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 1.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 2.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 13.

<sup>13</sup> Terry Eagleton, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s.17.

<sup>14</sup> A.g.e., s. 75.

<sup>15</sup> A.g.e., s. 55.

Geertz ise, mensupları için yol gösterici birer rota olduğunu düşündüğü<sup>16</sup> ideolojilerin en ayırt edici özelliklerini, sosyal gerçekliğin haritaları ve kolektif şuuru oluşturan dayanaklar olarak belirtir.<sup>17</sup> Kuşkusuz ideolojilerle ilgili tanımlamaları çoğaltmak mümkündür. Ancak, bizim tercih ettiğimiz ideoloji tanımının Geertz’deki, birey ve toplumun hayatını dizayn edecek ilkeler ve bunları pratik edilmesi anlamındaki ideoloji tanımıyla paralellik içinde olduğunu belirterek bu kısmı tamamlamanın, maksadı hâsıl edeceği düşüncesindeyiz.

İdeolojiler, ister içeriğiyle ilgili epistemolojik yanı temele alınarak, isterse de toplumsal hayattaki işlevleriyle ilgili sosyolojik boyutu öncelenerek, hangi açıdan ele alınırsa alınsın, dinlerle az ya da çok bir bağ içerisindedirler. İlk iki bölümde de görüldüğü üzere, İslâm söz konusu olduğunda din ve ideoloji arasındaki bağ çok daha açık bir şekilde tezahür etmektedir. Bizim de benimsediğimiz, en genel anlamıyla toplumsal bir tasarım ve yol haritası olan ideoloji, soyut bir kavram olarak bize, seküler, dinî yahut başka bir niteliğini haber vermez. Çünkü ideolojiye hususiyetini veren şey içeriğidir. İdeolojileri, içerikleri ve ağırlık verdikleri meselelerden bağımsız olarak dinî ve seküler ideolojiler şeklinde tasnif etmemiz de mümkündür. İlk bölümde de görüldüğü üzere İslâm, bir ideolojiye indirgenemeyecek ölçüde zengin bir anlam dünyasına sahip olmakla birlikte, birey ve toplumun bu anlam dünyasıyla entegrasyonu için gerekli düzenlemelerin sağlanmasını elzem kılan yanıyla da ideolojik bir boyut taşımaktadır. Bu, dayandığı temel değerler itibarıyla dinî bir ideolojidir ve bu ideolojiyi diğer seküler ideolojilerden ayıran hususiyet, hepsinin ortak bir toplum tasarımı olmasında değil, bu tasarımın kaynağında yatmaktadır. Dolayısıyla, İslâmcılığın bir ideoloji olarak okunması ile sadece bir ideolojiye indirgenmesi arasında “din” yani “İslâm” a dayanıyor olmasından kaynaklanan önemli bir fark vardır. İdeolojilerin, insan ve toplumu kendi projeksiyon alanlarına hapsederek sınırlayan bir olgu olduğu bu sebeple de, İslâm’ın bir ideoloji haline getirilmesinin onun dinî kapsayıcılığını daralttığı/daraltacağı gibi iddialar, bize göre bu farkın yeterince anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak, birey ve toplumun hem bu dünya hem de öte dünyadaki mutluluğunun biricik kaynağı olarak, İslâm’ı hayata hâkim kılma cehd ve şuurunun tezahürü olarak İslâmcılık, ideolojik boyutu olan bir olgudur ve -yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere- Tunaya’nın belirttiği gibi: “*Müesseseler kuracak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleştirmek için de sosyal bir hareketi davet etmektedir.*”<sup>18</sup> Yine Tunaya’nın da teslim ettiği gibi İslâmcılık, hem Müslümanların tek tek hayatlarını düzenleyen ilkeleriyle bireysel anlamda hem de Müslüman toplumların kurtuluş ve kalkınmalarının yolunu gösteren ilkeleriyle<sup>19</sup> kolektif anlamda, tam da Geertz’in yukarıda verdiğimiz tanımlamasındaki gibi, Müslüman birey ve toplumlar için ideolojik bir yol haritası olma özelliği göstermektedir.

İslâmcılığa bu özelliğini kazandıran şey, onun din yani İslâm’dan yola çıkmış olması ve temel paradigmasını akla değil vahye dayandırmasıdır. İslâmcılıkla, İslâm arasında, Sayyid’in ifadesiyle kurucu bir ilişki<sup>20</sup> olduğu gerçeğini de dikkate aldığımızda, İslâmcılığı bir yönüyle “dinî bir ideoloji” olarak görmenin bir mahzuru olmayacaktır. “İdeoloji”nin yeni bir kavram oluşu İslâm’ın bir yönüyle ideolojik bir mahiyete sahip olduğu düşüncesinin yadırganmasına sebep olabilir/olmaktadır ama unutulmamalıdır ideoloji her ne kadar bir kavram olarak yeni olsa da, bir olgu olarak neredeyse

<sup>16</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Printed in the United States of America, 1973, s. 216.

<sup>17</sup> A.g.e., s. 220.

<sup>18</sup> Tunaya, İslâmcılık Akımı, a.g.e., s. 1.

<sup>19</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>20</sup> Bobby S. Sayyid, “İslâmcılığı Düşünmek, İslâm’ı (Yeniden) Düşünmek,” (Çev., Ahmet Çiğdem), *Tezkire*, 1998, Sayı, 14-15, s. 137.

insanlık tarihiyle yaşittir. Bu anlamda İslâmcılık, siyasal ve toplumsal kavramları sıklıkla kullanması ve ideolojilerin en temel vasfı olan mensupları için bir rota tayin etmesi gibi özellikleri açısından “ideolojiyi içkin”, ancak seküler ideolojilerin “şimdi” ve “burada”ya vurguda bulunan dar kalıplarına indirgenemeyecek kadar da “ideolojiyi aşkın” bir mahiyet arz etmektedir.

## SEZAI KARAKOÇ VE İSLÂM CILIK

Sanattan siyasete, felsefeden dine, tarihten sosyoloji ve ekonomiye kadar oldukça geniş bir alanda kaleme aldığı yazıları “diriliş” düşüncesi adıyla sistematize eden Sezai Karakoç (1933), bu düşünceye temel referans kaynağı olarak İslâm’ı alır. Din, İslâm, insan, toplum, millet, devlet ve medeniyet vs. üzerine oldukça hacim tutan tesbit ve değerlendirmelerde bulunan Karakoç, toplumsal olgu ve olayları anlama ve açıklamada temel çerçeve olarak gördüğü medeniyet vakiasına özel bir yer ayırır ve İslâm’ı da, hem bir din hem de bu dine dayalı bir hakikat medeniyeti olarak ele alır.

İnsanoğlunun varlığını sezer sezmez, bilerek ya da bilmeyerek mutlaka yaratıcısını aramaya koyulduğunu vurgulayan Karakoç, Allah’ı aramak, bulmak ve Onunla olmayı, onun biricik varoluş sebebi olarak görür. İnsan “ben”inin “ben” olmasının, ancak, hakiki ve tek “Ben” olan Allah’ı tanınması ve bilmesi ile mümkün olacağını ve ebedi yalnızlıktan kurtuluş olarak nitelediği imanın İslâm’dan, İslâm’ın da imandan ayrılamayacağını vurgulayan Karakoç: “*İman ruhsa, İslâm, o ruhu yapısında öz gibi, cevher gibi, ilke gibi taşıyan vücuttur,*”<sup>21</sup> der.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere; bireyden topluma, dinden İslâm ve medeniyete kadar geniş bir yelpazede düşüncelerini ortaya koyarken; oldukça geniş ve karşılaştırmalı bir yöntem izlediği görülen Karakoç, önce bir kavram ve olgu olarak din-ler-i ele almakta, sonra da -bu dinlerle de karşılaştırarak- İslâm dinini anlatmaktadır. İlk bölümde de görüldüğü gibi, dinin sadece bir inanç sistemi olmadığından hareketle İslâm ile diğer dinleri karşılaştıran Karakoç, “din” olarak isimlendirilen, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin, ilk bakışta bu tarife uygun gibi gözükmelerinin sebebini, onların saflıklarını ve hakikatlerini kaybetmemiş ilk halleriyle açıklar. Ona göre çıkışlarında din olan Yahudilik ve Hıristiyanlık, zamanla “din” olma özelliklerini kaybetmişlerdir. Yahudilik bir ırk ütopyası ve siyasi ideoloji haline gelirken, Hıristiyanlık da, dinin temel özelliklerinin fonksiyonunu yitirdiği bir süs haline dönüşmüştür. Öteki dünya inancı tamamen kaybolan Yahudilikte din, sadece bu dünyaya, bu dünyadaki Yahudi olmayan insanlara hükmetmenin meşruluk aracı haline getirilmiş, Hıristiyanlık ise, Tanrı’nın insanı baştan kötü yarattığı inancının getirdiği günah duygusuyla, insanını, kutsal kitabın mahkum edici, papazın affedici olması şeklinde, bir tarafın mahkûm edici diğerinin affedici olduğu ikili bir psikoloji içine hapsetmiştir.<sup>22</sup> Karakoç İslâm’la ilgili oldukça geniş değerlendirmelerden sonra, İslâm’ın dışındaki dinlerin ya din olmadığı ya da din olmaktan çıktığı tespitinde bulunur ve onun yeniden tarih sahnesine çıkmasının sadece Müslümanlar için değil, bütün insanlığın hayrına olacağını dile getirir.<sup>23</sup>

Önceleri, İttihad-ı İslâm, Panislâmizm gibi terimlerle daha sonra ise İslâmcılık ifadesiyle adlandırılan, İslâm dünyasının birliği, bütünlüğü ve güçlü bir şekilde ayağa kalkması amacına matuf düşüncelerin, Sezai Karakoç’ta, içi çok yetkin bir şekilde doldurulan “İslâm medeniyeti” adıyla temellendirilerek dile getirildiği görülür. Toplumsal olgu ve olayları anlama ve açıklamada temel çerçeve olarak ele aldığı medeniyete dair hem kavramsal hem de tarihi-sosyolojik bakımdan geniş hacimli yazılar kaleme alan Karakoç medeniyeti, bütün insanlığa hitap eden vakia olarak düşünür ve onun tek kişiye ya da insanlığa dönük cephesiyle, insanın sadece fiziki ihtiyaçlarına cevap veren bir

<sup>21</sup> Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 43.

<sup>22</sup> Sezai Karakoç, *İslâm*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986, s. 8-9.

<sup>23</sup> A.g.e, s. 8-10.

sistem değil, aynı zamanda, manevi, ahlakî, metafizik ve kültürel ihtiyaçlarını da karşılama amacı taşıdığını ifade eder.<sup>24</sup>

Bu mülahazayla, İslâm medeniyetini, “vahiy medeniyeti”, “hakikat medeniyeti” gibi sıfatlarla diğer medeniyetlerden ayıran Karakoç, Batı medeniyetini, medeniyet tanımlamasını bile hak etmeyen bir “vahşet medeniyeti” olduğunu söyler ve Rönesanstan bu yana tek önemli gelişmeyi maddi ve teknolojik alanda gerçekleştiren Batı’nın, bu teknoloji ile bütün dünyayı etkisi altına aldığı halde, insanlığı mutlu edemediğini, aksine, her geçen gün onun daha fazla mutsuz olmasına yol açtığına dikkat çekerek, motorize kuvvetler hâlinde, nükleer güçle donanarak dünyayı tehdit eden bu vahşet karşısında gelecek asır insanının en mühim vazifesinin ona karşı önlem almak olacağını dile getirir.<sup>25</sup>

İslâm medeniyetinin son büyük açılımı olarak gördüğü Osmanlı Devleti’nin Tanzimattan günümüze kadar yaşadığı serüveni, Batıcılık maceramız” diye adlandıran Karakoç, Batı’ya bakışın yetkin bir gözlem ve değerlendirmeden değil, edilgen bir umutsuzluk halinden kaynaklandığını vurgular. Tanzimat ve Meşrutiyet’e kadar düşünce ve ruh dünyamıza parça parça sokulmaya çalışan modernliğin, Cumhuriyet döneminde, resmi eğitim politikası haline gelen pozitivizmle birlikte bir hegemonyaya dönüşmüştür.<sup>26</sup> Ancak Batı’nın bu hegemonyasını ilk fark ederek karşı çıkanların da Müslümanlar olduğuna dikkat çeken Karakoç, 1960’lardan itibaren aralıklarla 1992 tarihine kadar çıkardığı “Diriliş” dergisinde, 1988-1989 yıllarında yayınladığı 17 sayılı “medeniyetimizin büyük krizi” adlı dizi yazıda, İslâm medeniyetinin dünden bugüne yaşadığı serüvenin geniş bir fotoğrafını ortaya koyar.

İslâm medeniyetindeki ilk ciddi imtihanın Hz. Muhammed’in vefatından sonra verildiğini belirten Karakoç, bu vefatı müteakip baş gösteren dinden dönmeler ve sahte peygamberlerin zuhuru gibi krizlerin halife ve sahabilerin gayretiyle büyümeden atlatıldığını ifade eder. İkinci ve nispeten daha büyük bunalım ise, Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle başlayıp Siffin Savaşı’yla tırmanan, o sırada dünyada da hâkim olan devlet başkanının babadan oğula geçmesine yol açan, siyasi bunalımdır ki, bu da, kısa sürede çözüme ulaşmıştır. Üçüncü bunalım ise, tercüme faaliyetleriyle birlikte Yunan felsefesiyle karşılaşmanın doğurduğu zihni ve fikri bunalımdır ki, Gazalî, Muhyiddin-i Arabî’ gibi mütefekkir ve mutasavvıflar sayesinde bertaraf edilen bu bunalım, yol açtığı tartışmalar sayesinde geniş bir zihinsel açılım elde eden İslâm entelektüellerinin, din, bilim, felsefe, sanat gibi konularda hatırı sayılır önemde eserler ortaya koymalarıyla sonuçlanmıştır.<sup>27</sup>

Bir başka kriz olarak, İslâm medeniyetine dışarıdan yapılan saldırılara değinen Karakoç, Endülüs’ün parçalanmasının ardından, doğudan Moğolların, batıdan ise Haçlıların saldırılarının İslâm dünyasını derinden sarstığını, ancak, Mısır’da Haçlı ve Moğolların başarıya ulaşamaması, Anadolu’da ise Moğolların büyük bir iç değişim geçirerek Müslümanlaşmaları ve nihayet Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektaş, Hacı Bayram’ların tesirleriyle bu bunalımın üstesinden gelindiğini anlatır. İslâm medeniyetinin son büyük açılımı olarak gördüğü Osmanlı Devleti’nin son iki yüz yıllık dönemini: “İslâm tarihinin en büyük, en ciddi, en kapsamlı bunalımı,”<sup>28</sup> olarak gören Karakoç, bunun sebep ve boyutlarının, eni-boyu derinlemesine incelenmeden anlaşılamayacağını söyler. Ona göre “Avrupa ilerledi biz geriledik bu yüzden medeniyetimiz çöktü,” şeklindeki genel kanaat yanlıştır. İslâm âlemi, Osmanlı devleti gerilememiş, yavaş yavaş ilerlemiştir. Avrupa, teknik anlamda dev adımlar attığı için de bu gerileme gibi görünmüştür. Osmanlı geriledi, Batı ilerledi yerine, birisinin sadece teknik alanda

<sup>24</sup> Sezai Karakoç, *Düşünceler I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986, s. 7.

<sup>25</sup> Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 127,128.

<sup>26</sup> Sezai Karakoç, *Sütun*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1989, s. 326,359.

<sup>27</sup> Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 66-68

<sup>28</sup> A.g.e., s. 74.



büyük atılım yaparken, öbürü hemen her alanda belli bir tempoda gelişimini sürdürdü demek daha doğru olacaktır. Batı'nın maddî planda, teknolojik alanda yaptığı sıçramanın, öteden beri düşman gördüğü Osmanlı'nın yıkılması için seferber ettiğine dikkat çeken Karakoç, Osmanlı'nın yaşadığı krizin tek bir sebebe indirgenemeyeceğini söyleyerek konuya ilişkin ekonomik, siyasi, psikolojik vs. bir çok etmeni argümanlarıyla ortaya koyduktan sonra<sup>29</sup> bunların her birisini bir sebepten çok sonuç olarak ele alan bütüncül bir medeniyet krizi analizi yapar. Ona göre, tüm bu sebeplerden kaynaklanan kriz, artık, ne salt siyasi, ne düşünsel, ne de ekonomik politikalarla atlatılabilecek bir krizdir. Kelimenin tam anlamıyla metafizik bir ruh bunalımına dönüşen bu yıkım, hem kitleleri hem de aydınları etkisi altına almıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sona erişini medeniyet bağlamında ele alan Karakoç'a göre, bir devletin yıkılışıyla bir medeniyetin çöküşü aynı şey değildir. Devletler batıp çıkabilir ama medeniyetler devam eder. Batan eğer Osmanlı gibi bir dünya devletiyse, insanların bir an için onun çöküşünü, medeniyetin çöküşüyle özdeşleştirerek, umutsuzluğa kapılabilirler, ancak, medeniyetlerin mahiyetlerinin anlaşılmasıyla bu umutsuzluk yerini umuda bırakır.<sup>30</sup>

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Dünden bugüne, İslâm'ı hayata hâkim kılma konusunda tam bir ittifak halinde olan İslâmcılar, bunun nasıl ve ne şekilde vücut bulacağı ve toplumun hangi sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapılanmayla düzenleneceği/düzenlenmesi gerektiğine dair farklı argümanlar sunabilmişlerdir. Ahmed Naim'deki gibi bazı yaklaşımlar geleneksel dinî anlayıştan hiçbir şekilde ödün vermeyen bir karakter taşıırken, Said Halim Paşa gibi isimler, eklektik bir anlayışla Batı'nın bilim ve teknolojisini alıp, ahlâk ve kültürünü dışarıda bırakmayı tek çare olarak dile getirmektedir ki, bu anlayışın bugün bile oldukça etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde, halef-selef olarak da görülebilecek Sezai Karakoç ve Necip Fazıl'da İslâm'ın biricik yol gösterici olduğu/olması gerektiği noktasında tam bir görüş birliği varken bunun hayata nasıl ve hangi kurumlarla yansıtılacağı konusunda ayrılıklar olduğu da görülebilmektedir. Necip Fazıl'ın, İslâm'da önemli olanın devletin şekli değil ruhu olduğunu düşünmesine rağmen, bir model sunarak İslâm'ın bütün kurumlarını ayrıntılı bir şekilde ihsas eden yaklaşımına karşılık, İslâm'ı bir medeniyet perspektifi içerisinde, insanlığın tüm isterlerine cevap veren/verecek bir kurtarıcı olarak gören ve buna ilişkin oldukça geniş değerlendirmeler ortaya koyan Sezai Karakoç, yukarıda da gördüğümüz gibi, bu modelleştirme anlayışından çok uzakta durmaktadır. İbn Teymiye'nin, birçok konuda Gazâlî'den ayrı düşmesine rağmen, İslâm'ın bir siyaset anlayışı, bunun dayanacağı temel ilkeler ve yöneticilerin vazifelerine kadar neredeyse Gazâlî ile aynı argümanları dile getirmesi örneğinde de olduğu gibi, öncelikleri, metodları ve adlandırmaları vs. ne kadar farklı olursa olsun, sadece İslâmcılık akımı içindeki değil, bütün İslâm tarihi boyunca mütefekkirlerin İslâm'ı hayata hâkim kılmanın aracı olarak bir siyasi erkin gerekliliği konusunda ortak bir zeminde buluştukları müşahede edilmektedir.

Tüm bu mülahazaların ışığında şunları söylemek mümkündür. Dinî, tarihî ve ideolojik unsurları bir bütünlük içinde bünyesinde barındıran İslâmcılık, öncelikle dine dayanan, dinî niteliği baskın bir ideoloji olmakla birlikte, dinin kendisi değildir. Çünkü dinî hükümler, mensuplarınca tartışılmayacak, üzerinde ittifak edilmesi gereken hükümlerdir. İslâmcılık, inandığı değerleri yaşama ve yaşatma ile ödevli kılınan her Müslüman için bunun şuuruna vararak, fiiliyata geçirme anlamında İslâm'la doğrudan bağlantılı, ancak, bir İslâm toplum-devletinin nasıl oluşacağı, işleyeceği vs. gibi dinin açıkça belirtmediği şekli hususlar açısından ise, dolaylı olarak bağlantılıdır. Bu dolayım, yani, İslâm'ın siyaset etme biçimi açısından farklı İslâmcılıkların olması, aslında, İslâmcılığın dinle olan irtibatına hâlel getiren/getirecek bir durum değil, tam tersine, İslâm'ın siyaset etmede sunduğu

<sup>29</sup> A.g.e., 114-145

<sup>30</sup> A.g.e., s. 62,63.

özgürlük alanına işaret etmesi sebebiyle, bu irtibatı sağlam kılan/kılacak bir durum olarak görülmelidir. Sonuç olarak, İslâmcı düşünce içinde dün olduğu gibi bugün de temel belirleyen olarak kurucu rol oynayan İslâm, her yeni durumda ana referans kaynağı olarak merkezde yer almaya devam edecektir.

## KAYNAKÇA

Bobby S. Sayyid, “İslâmcılığı Düşünmek, İslâm’ı (Yeniden) Düşünmek,” ( Çev., Ahmet Çiğdem), *Tezkire*, 1998, Sayı, 14-15

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Printed in the United States of America, 1973

Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981

Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmi Düşünce Tarihi*, (Çev, Yusuf Ziya Cömert), Hece Yayınları, Ankara, 2008

Hayrettin Karaman, “İslâm’da Din Devlet İlişkisi”, *Türkiye Günlüğü*, S.72, 2003

Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995

Sezai Karakoç, *İslâm*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986

Sezai Karakoç, *Düşünceler I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986

Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*. Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995

Sezai Karakoç, *Sütun*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1989

Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995

Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992

Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993

Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938) -Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi-*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001

Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003

Terry Eagleton, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005